

O REORDENAMENTO DOS AFETOS PELO RESTABELECIMENTO DA *ORDO AMORIS* EM SANTO AGOSTINHO

THE REORDERING OF THE AFFECTIONS BY RE-ESTABLISHMENT OF *ORDO AMORIS* IN SAINT AUGUSTINE

Walterson José Vargas¹

Resumo

Defende-se neste artigo que a contribuição agostiniana ao tema dos afetos, ainda que plenamente ancorada na tradição filosófica antiga, especialmente neoplatônica, é não só original, mas consistiu em marco fundamental para a evolução dos estudos subsequentes sobre este tema. A razão disso está em sua inserção no âmbito mais amplo da metafísica agostiniana, onde a noção de ordem, e especialmente, o papel da vontade nesta ordem, é determinante. Imagem da vontade divina, a vontade humana move a alma por meio de seus desejos na busca de aquisição de seus objetos de desejo. Tal movimento segue à ordem do amor, na qual só Deus, como única realidade da qual se pode fruir sem perigo de perda, pode ser amado por si mesmo. Todas as outras realidades devem ser amadas, ou mesmo usadas, em referência a esta única realidade que pode ser amada de forma absoluta. Rompida

¹ Pós-doutorando na UFBA (Universidade Federal da Bahia), doutor em Filosofia pela USP (Universidade de São Paulo) e mestre em Teologia Sistemática pela PUC-Chile (Pontificia Universidad Católica de Chile).

esta ordem, presente originalmente na criação, pelo pecado, faz-se necessário agora um reordenamento dos afetos pelo restabelecimento daquela ordem do amor, o que se faz pela transformação da concupiscência (*cupiditas*) – amor do mundo como fim em si mesmo – em *dilectio* – amor do mundo orientado para o amor do criador.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade; Desejo; Amor; Concupiscência; Caridade.

Abstract

It is defended in this article that the Augustinian contribution to the affects subject, although fully anchored in the ancient philosophical tradition, especially Neoplatonic, is not only original, but consisted in a key milestone for the development of subsequent studies on this topic. The reason lies in its integration into the wider context of the Augustinian metaphysics, where the notion of order, and especially the role of the will in this order, is decisive. Image of the divine will, human will move the soul through your wishes in seeking to acquire their objects of desire. Such a move follows the order of love, in which only God, as the only reality which one can enjoy without fear of loss, can be loved for himself. All the other realities must be loved, or even used, in reference to this unique reality that can be loved absolutely. Breached this order, originally present in creation, by the sin, it is necessary now a reordering of the affects for the re-establishment of that order in love, what is done by the transformation of lust (*cupiditas*) - world of love as end in itself - in *dilectio* - world of love oriented to the love of creator.

KEYWORDS: Will; Desire; Love; Lust; Charity.

INTRODUÇÃO

Que a realidade dos afetos, localizada como está no âmbito da vontade, ocupe um lugar importante no pensamento agostiniano, é algo sobre o qual não há divergências de opinião. Outra coisa, porém, é saber se este lugar significa uma abordagem original e que tenha contribuído como um marco importante na história subsequente do pensamento filosófico. Procuraremos mostrar, ao longo deste artigo, que a abordagem agostiniana do mundo dos afetos, embora ancorada em grande parte nos conceitos desenvolvidos na

filosofia antiga, especialmente neoplatônica, é realmente original, e que a sua originalidade consiste precisamente na sua compreensão dentro do quadro mais amplo da sua metafísica. Que esta localização da abordagem seja o que determina a sua grande contribuição se deve ao fato de serem os afetos uma realidade própria da vontade, conceito central no pensamento agostiniano e sobre o qual provavelmente tenha Agostinho mais inovado e contribuído na história da filosofia.

Como o conceito de vontade em Agostinho segue uma evolução que, segundo Sciuto, passa por um primeiro momento de identificação da liberdade da vontade com a atividade do livre-arbítrio (presente, por exemplo, na obra *O livre-arbítrio*), passando por segundo momento determinante em que a vontade é entendida como uma realidade essencialmente dividida, duplicada em uma contra-vontade (*velle/nolle* = quero/não quero; presente, sobretudo, nas *Confissões*), divisão que só é superada num terceiro e quarto momentos em que a vontade é compreendida, respectivamente, em sua relação com as outras faculdades da alma (memória e inteligência) e com as categorias da temporalidade; e, como este último período está expresso, sobretudo, nas obras *A Trindade* e *A Cidade de Deus* (sem esquecer também as obras anti-pelagianas)², resolvemos nos limitar fundamentalmente ao estudo destas duas últimas obras, especialmente dos livros XI-XIV do *A Cidade de Deus* (e mais especificamente o livro XIV, onde Agostinho trata do tema dos afetos). Num momento ou outro, servimo-nos de algumas contribuições que vem de outras obras agostinianas.

Depois de apresentar, como uma espécie de porta de entrada, a terminologia agostiniana para o mundo dos afetos, adentramos realmente

² Cf. SCIUTO, Italo. *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: ALICI, Luigi. *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48. Roma: [Institutum Patristicum Augustinianum](http://www.institutum.patristicum.augustinianum.it/), 1995, pp. 111-138.

no tema, apresentando, como substrato que sustenta a nossa leitura, alguns conceitos fundamentais da metafísica agostiniana (a sua compreensão de Deus e da criação, e a localização da vontade na criatura racional), para então passar ao tema fundamental da *ordo amoris*, tanto em sua constituição original, quanto em sua situação após a queda, e em sua possível recuperação por um reordenamento dos afetos. Finalmente, apresentamos um breve apanhado das influências agostinianas sobre este tema, para defender que, embora bem inserido na tradição, Agostinho contribui de maneira realmente original no tratamento da realidade dos afetos na história da filosofia.

A TERMINOLOGIA AGOSTINIANA SOBRE OS AFETOS

Digamos, primeiramente, uma palavra sobre a terminologia que Agostinho utiliza para o mundo dos afetos. Podemos dizer que, como em outros assuntos, também para tratar dos afetos Agostinho não é muito preciso quanto ao emprego dos termos. Utiliza, por exemplo, três termos como sinônimos de “amor”: *appetitus* (tradução do grego ερως); *caritas* (tradução do grego αγάπη); e *dilectio* (tradução do grego στοργη). Também o termo concupiscência (*cupiditas*) é muitas vezes utilizado como sinônimo de desejo (*desiderium*), e outras vezes como sinônimo de libido (*libidine*). No entanto, é possível fazer algumas precisões sobre o uso destes termos: As palavras *appetitus* e *desiderium* se referem ao movimento da vontade em busca de aquisição de algum objeto que lhe falta e com o qual ela espera se satisfazer; *cupiditas* e *caritas* se referem ao movimento do amor, que acontece no homem após a queda do pecado original, direcionado ou para o mundo como fim último deste amor, sem referência a Deus (*cupiditas*), ou a Deus como fim último (*caritas*). Já o termo *dilectio* se refere ao amor pelo mundo, por si mesmo ou pelo próximo, não como fins em si mesmos, mas referidos a

Deus, ou seja, como ordenado em consequência da caridade (*caritas*) na atual condição do homem. Já o termo libido (*libidine*), embora apareça muitas vezes no sentido mais amplo de desejo dos bens deste mundo, na maior parte das vezes aparece como sinônimo de desejo sexual.

Esta apropriação de diversas palavras do mundo grego para expressar o mundo dos afetos, e a sua vinculação direta com a palavra latina *voluntas*, já que o latim não dispunha de outras palavras para dar conta de toda essa diversidade linguística, é o que leva Isabelle Kock a dizer que a tão difundida ideia da invenção do conceito de vontade por Agostinho não passa de um uso exacerbado de uma palavra, e não propriamente da invenção de um conceito: “uma palavra ainda não é um conceito”³, diz a autora. O juízo de Kock a respeito da originalidade agostiniana no tratamento do tema dos afetos é, portanto, bem negativo:

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’ 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 falta⁴.

Segundo Kock, a originalidade de Agostinho estaria não na invenção de um conceito novo, mas apenas no uso de formas antigas de uma maneira realmente nova e criativa. Mas, fundamentalmente, ele teria se mantido fiel à tradição recebida dos antigos, revalorizando apenas lugares comuns,

³ KOCH, Isabelle. O conceito de “voluntas” em Agostinho, in: *Discurso* 40 (2010), p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

especialmente o entendimento da vontade orientada para o fim da conquista da vida feliz, ou seja, abordada apenas no campo da moral e não na busca de compreensão de sua própria estrutura. Um certo avanço de Agostinho, segundo Kock, seria a superação de um certo intelectualismo dos antigos, que atribuíam um papel demasiadamente acentuado à razão no controle dos desejos. Esse papel Agostinho o cederá principalmente à vontade⁵. Mantenhamos, por enquanto, esse juízo de Kock, e deixemos para o final deste estudo a exposição de nossa opinião discordante a este respeito.

A VONTADE E OS DESEJOS SITUADOS NO CONTEXTO MAIS AMPLO DA METAFÍSICA AGOSTINIANA

Só se pode falar de maneira correta do tema dos afetos em Agostinho, segundo o nosso parecer, situando-o no contexto mais amplo dos principais conceitos de sua metafísica. Apresentar inicialmente, portanto, os conceitos principais desta metafísica, se mostrará de fundamental importância para compreender o que depois se explicará a respeito do tema dos afetos. Desde a famosa tese de Olivier du Roy: “*A inteligência da fé na Trindade segundo Santo Agostinho*”, escrita em 1966⁶, é bem aceita a visão de que o pensamento agostiniano se estrutura em torno a dois esquemas inter-relacionados: o movimento e a tensão entre antíteses em busca de unidade, oferecidos pelo esquema anagógico, encontra harmonia e síntese com a ajuda do esquema trinitário. O acompanhamento destes dois esquemas em diálogo nos ajudará no desenvolvimento do nosso tema.

⁵ Cf. *Ibid*, pp. 81-86; 93.

⁶ DU ROY, Olivier. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966, 501 p.

A IMUTABILIDADE E A DIFERENCIAÇÃO EM DEUS

Estes dois esquemas de pensamento aparecem já na definição do próprio Deus, onde dois conceitos fundamentais para a compreensão dos afetos em Agostinho, o de imutabilidade e o de movimento, aparecem como perfeitamente conciliáveis. Deus, com efeito, é, por um lado, definido como o ser supremo, aquele que possui o ser em sumo grau e não depende de nenhum outro ser para existir, aquele que tem em si o princípio do ser⁷. Ter o ser em sumo grau significa permanecer imutável, não sofrer nenhuma mudança. É por isso que Agostinho diz que a maneira mais apropriada para falar de Deus seria falar de “*essência*”, já que, assim como a sabedoria vem de saber, a essência vem de ser⁸, e ser é tudo aquilo que não muda, aquilo que permanece, que se mantém firme, que pode ser depois o que era antes, é o imutável⁹; ou então, falar de “*substância*”, pois etimologicamente substância significa “aquilo que está debaixo” (*sub-stare*), aquilo que permanece para além dos acidentes¹⁰, já que acidente é tudo aquilo que um ser pode adquirir ou perder¹¹. E, de fato, o único ser que pode manter-se no ser por si mesmo, sem dependência de qualquer outro ser, e sem nenhuma perda de ser, é Deus. Não é demais lembrar como foi determinante para o pensamento de

⁷ Sobre a noção de ser própria a Deus em Agostinho, ver THONNARD, F. J. *Ontologie augustinienne. L'être et ses divisions plus générales*, in: *L'année théologique augustinienne* 14 (1954), pp. 41-53; -----, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 317-327.

⁸ Cf. *De Trinitate* V,iii,3.

⁹ Cf. TRAPÈ, A. *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino*, in: *Quaderni della Cattedra Agostiniana*, vol. 1. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959, 110 p; COOKE, B. J. *The Mutability-Immutability principle in St. Augustine's metaphysics*, in: *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 175-193; 24 (1946), pp. 37-49.

¹⁰ Cf. *De Trinitate* VII,v,10.

¹¹ Cf. *De Beata Vita* II, 8.

Agostinho, como ele mesmo o diz no livro VII das *Confissões*¹², a descoberta do conceito de substância espiritual, definida especificamente com referência à noção de imutabilidade, da mesma forma como será importante em seu pensamento a definição de imutabilidade como aquilo em que nada se pode perder. É importante também perceber, em consequência, a modo de excursão, que não existe uma natureza contrária a Deus, uma espécie de não-ser, sendo assim contrário a Deus apenas a mutabilidade, a possibilidade da degeneração do ser, que vem do nada, do qual Deus faz a criação. Por “nada” (*nequitia*), se entende aquilo que flui, que se dissolve, que se liquidifica, que sempre perece e se perde. Essa explicação é importante para a compreensão da origem do mal. O mal não é mais do que “uma *defecção* das substâncias mutáveis com relação à *substância imutável*; as substâncias mutáveis foram tiradas do nada pela substância summa e imutável, que é Deus”¹³. O mal não tem nenhuma substância; sua essência consiste em danificar uma substância que em si é boa; ele só existe tendo como substrato uma natureza à qual possa danificar, corromper.

Afirmar o ser imutável de Deus não significa, no entanto, afirmar que não haja nele mudança e movimento. Imutabilidade não significa indiferenciação; na essência única e imutável de Deus há uma diferenciação de pessoas. O Pai, primeira pessoa da Trindade, diferencia-se em uma segunda pessoa, à qual gera eternamente, em tudo semelhante a si, o Filho.

¹² Cf. *Confessionum* VII, v, 7-xvii, 23. Este é o tema central do livro VII das *Confessionum*, inserido como está na busca de uma resposta para o problema do mal. Ver ZUM BRUNN, E. L'immutabilité de Dieu selon Saint Augustin, in: *Nova et Vetera* 41 (1966), pp. 219-225.

¹³ In *Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII, 4: “Ab immutabili substantia mutabilium substantiarum quidam defectus, quas fecit ex nihilo ipsa immutabilis et summa substantia, qui est Deus”. Sobre a solução do problema do mal em Agostinho, especialmente em sua influência neoplatônica, ver BEZANÇON, J. N. Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 133-160; MATTEWS, W. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal, in: *Augustinus* 28 (1982), pp. 339-356.

Entre essas duas pessoas há uma relação de amor que as vincula: o Pai se vê refletido perfeitamente no Filho e o ama; o Filho acolhe esse amor do Pai, reconhecendo-se perfeitamente amado por Ele, como reflexo semelhante a Ele, e também o ama; o Pai é o amante, o Filho o amado, e o que está entre os dois, unindo-os em vínculo indissolúvel, é o Amor, o Espírito, a terceira pessoa da Trindade. É a terceira pessoa que une e mantém em vinculação dinâmica as outras duas pessoas. Há, portanto, na Trindade, uma unidade diferenciada, harmoniosa, estável e pacífica; não uma unidade estática, mas dinâmica, com uma harmonia garantida pela união diferenciada das duas primeiras pessoas pelo vínculo entre elas garantido pela terceira pessoa¹⁴. Nas várias definições triádicas que Agostinho vai utilizando ao longo de sua obra para as três pessoas divinas, o Pai aparece sempre como o sumo ser, a fonte das naturezas e substâncias; o Filho como a suma inteligência, a fonte de luminosidade e de forma das substâncias; e o Espírito como a suma bondade, o sumo gozo e felicidade. É pelo Espírito, o Amor, que se pode imaginar o fruir gozoso de Deus em si mesmo, pela contemplação mútua do Pai e do Filho, o Amante e o Amado. Tal concepção de Deus aparece de maneira acabada na obra madura *A Cidade de Deus*: Deus é o autor das naturezas, o doador da inteligência e o inspirador do amor, que nos faz viver bem e felizes¹⁵; nele encontra a Cidade de Deus a sua origem, a sua forma e a sua felicidade: “se se perguntar *donde ela vem* – diremos: *foi Deus que a fundou; donde provém a sua sabedoria* – diremos: *é Deus que a ilumina; donde provém a sua felicidade* – diremos: *é de Deus que ela goza!* Subsistindo n’Ele, tem a sua forma; contemplando-o, tem a sua luz; unindo-se a Ele, tem a sua alegria. Ela é, vive, ama; na eternidade de Deus ela prospera, brilha

¹⁴ Cf. *De Trinitate* VI,3-5; VIII,7.

¹⁵ Cf. *De Civitate Dei* XI, xxv.

na verdade de Deus, regozija-se na sua bondade!”¹⁶. É importante notar aqui que o terceiro elemento da tríade se constitui em pessoa precisamente por ser substancialmente a Vontade do Pai e do Filho, a sua natureza, que é Amor, o seu gozo feliz, a sua Bondade. É importante perceber isso porque na ordem criada a origem do mal – o oposto da bondade, a maldade – só poderá ter início no correspondente humano à Bondade de Deus, a vontade.

Esse duplo aspecto da natureza divina nos permite pensar numa possível conciliação em Deus do conceito filosófico de “impassibilidade” e do conceito bíblico de “afetividade”. Por um lado, Deus é impassível em sua própria natureza, no sentido de não poder ser nela “afetado” de modo a mudar, a ser antes o que não era¹⁷; por outro lado, Ele pode ser *afetado* em suas relações pessoais, ou dito de forma mais precisa, a sua própria existência relacional é uma *relação afetiva*, já que é essencialmente uma relação de amor. Assim se pode entender que a Bíblia fale de Deus em termos antropomórficos: um Deus que sofre, que se arrepende, que sente ira, etc.

¹⁶ *De Civitate Dei* XI,xxiv: “Si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens: a Deo illuminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet”.

¹⁷ Cf. *De Civitate Dei* XII,xvii,2: “A nós, não nos é lícito crer que Deus seja afetado duma forma quando repousa e de outra forma quando opera. Nem sequer se pode dizer que Ele seja afetado como se surgisse na sua natureza algo de novo. Efetivamente, o que é afetado é passivo, e tudo o que é passivo é mutável. Nem se pense, pois, ao falar-se na inação de Deus, em preguiça, em inércia ou indolência – nem, ao falar-se da sua atividade, se pense em trabalho, esforço ou diligência. Deus sabe atuar repousando e repousar atuando” (*Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur. Non itaque in eius vacatione cogitetur ignavia desidia inertia, sicut nec in eius opere labor conatus industria. Novit quiescens agere et agens quiescere*).

A CRIATURA PROCEDENTE DE DEUS: IMAGEM E SEMELHANÇA

Quando Deus cria os seres diferentes de si a partir do nada, Ele imprime nas suas criaturas a sua semelhança (e também a sua imagem, nos seres superiores, dotados de inteligência e vontade) segundo estas duas características: de unidade diferenciada, harmoniosa e proporcional (*adequatio*), por um lado, e de movimento de retorno ao princípio original (*conuersio*), por outro. Deus cria tudo, segundo um versículo bíblico muito citado por Agostinho, com “*medida, número e peso*” (Sb 11,20), segundo “um modo, uma espécie e uma ordem”, conferindo “o ser, a verdade e a bondade” (para citar apenas algumas das muitas tríades agostinianas que se referem à criação trinitária), e é precisamente através do terceiro elemento que se realiza o movimento que direciona cada ser para o seu lugar próprio na ordem criada, de acordo com o peso que lhe é próprio, segundo o seu grau próprio de ser que determina a sua bondade (a que qualidade de bem pertence, se superior, inferior ou mediano). Assim, toda criatura recebe do Pai o ser, do Filho a sua forma ou beleza, e pelo Espírito é governada segundo uma ordem perfeita. O Pai tira as coisas do nada, conferindo-lhes forma e beleza (*forma, species*) por meio de sua Verdade ou Beleza (o Filho), e *conservando-as no ser* em sua saúde (*salus*) e paz (*pax*) através do Espírito¹⁸. Todo ser criado tem, em consequência, corporal ou espiritualmente, três dons gratuitos de Deus: o *ser* ainda informe, a sua *formação* pela conversão ao seu princípio, e a *adesão* ao seu Bem, que lhe dá *beatitude* e estabilidade. O papel do terceiro elemento da tríade na criatura é *dar consistência à unidade e à forma fornecidas pelos outros dois elementos*, fazendo com que cada ser permaneça

¹⁸ Cf. DU ROY, *Op. cit.*, pp. 320-333.

em seu próprio lugar na ordem criada, conferindo-lhe *estabilidade, saúde e equilíbrio*, dando-lhe felicidade (*beatitudo*)¹⁹.

Deus cria os seres em três níveis: com “ser, vida e pensamento”. Naqueles que possuem somente o ser, a sua imagem neles se identifica como “medida, beleza e ordem”; nos que possuem vida, como “vida, sensação e desejo”; e nos que possuem pensamento, como “existência, conhecimento e amor”. Todos eles, porém, se direcionam para o seu lugar próprio na ordem criada de acordo com o seu peso próprio, encontrando aí *repouso e fruição*²⁰:

Se fôssemos gado, amaríamos a vida carnal e o que é conforme com os seus sentidos. Isso bastaria para nosso bem e se nos encontrássemos bem com isso, nada mais procuraríamos. Da mesma forma, se fôssemos árvores, nada amaríamos, com certeza, com um movimento sensível, - contudo, parece que desejaríamos o que nos tornasse mais fecunda e abundantemente frutíferas. Se fôssemos pedras, ondas, ventos, chama ou coisa parecida, não teríamos nem sensibilidade nem vida; todavia, não seríamos desprovidos duma certa tendência para o lugar próprio e para a ordem. *São como que amores dos corpos as forças dos seus pesos*, quer tendam para baixo, devido à gravidade, quer para cima, devido à leveza. Efetivamente, assim como a alma é arrastada pelo amor para onde quer que vá, assim também o corpo é arrastado pelo seu peso²¹.

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 374-376.

²⁰ Cf. ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho* (Tese de doutoramento inédita). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007, p. 79.

²¹ *De Civitate Dei* XI, xxviii: “Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eius est amaremus idque esset sufficiens bonum nostrum et secundum hoc, cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate

Há, portanto, falando de maneira imprópria, uma espécie de desejo até mesmo nos seres que não possuem vida, que consiste em descansar no seu próprio lugar na ordem criada, fruindo do bem que lhe é próprio. Há um bem próprio e suficiente para cada espécie de desejo. No caso da criatura racional, o seu peso é o amor: “*Pondus meum, amor meus*”²² (o meu peso é o meu amor), e ela encontrará o seu repouso, quietude e fruição quando encontrar o bem que lhe é próprio.

A VONTADE DA CRIATURA RACIONAL E O SEU PAPEL NA MANUTENÇÃO DA ORDO AMORIS

Para entender qual é o bem próprio que pode preencher o desejo da criatura racional, é necessário entender bem a faculdade da vontade, que é a responsável pelo movimento de busca de realização do desejo na alma. A conhecida definição agostiniana de vontade, na obra *Sobre as duas almas*, a define como “*um movimento da alma, livre de toda coação, dirigido a conseguir algo e a não perdê-lo*”²³. A vontade move a alma pelo impulso do desejo. É o *objeto* do desejo que *faz nascer* o desejo, que o *estimula*, indica-lhe uma *direção*. “O amor, [diz Agostinho], é um impulso, e só há impulso para qualquer coisa”²⁴. “Amar, [continua ele], não é mais do que *desejar*

sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur”; o acentuado em itálico é nosso.

²² *Confessionum* XIII,ix,10. Sobre este tema do *peso* em Agostinho, ver: TORCHIA, N. J. *Pondus meum amor meus: the weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy*, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176; O'BRIEN, D. *Pondus meum amor meus* (Conf. XIII,9.10): Saint Augustin et Jamblique, in: *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 524-527.

²³ *De Duabus animabus* X,xiv: “Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum”.

²⁴ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 35,1: “Deinde cum amor quidam sit, neque ullus sit motus nisi ad aliquid...”. Sobre a estrutura do desejo em Agostinho, seguimos aqui especialmente a ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp.17-25.

(*appetere*) uma coisa por si mesma; ... o amor é desejo (*appetitus*)²⁵. O objeto desejado é um bem (*bonum*), que é desejado por si mesmo (*propter se ipsam*), independente de qualquer relação com outros objetos (é amado por si mesmo); não há nenhuma comparação com outros objetos. O caráter específico deste objeto é o de não ser possuído, e a esperança de que a sua posse preencha o desejo de gozo, de fruição, que motivou o desejo. Amar não é ainda possuir; o possuir é a fruição do objeto desejado²⁶. Depois de alcançado, o gozo do objeto desejado passa a conviver com o medo de perdê-lo: “não há dúvida, [diz Agostinho], de que o medo tem apenas por objeto a perda do que amamos, se o obtivemos, ou a sua não obtenção, se esperamos obtê-lo”²⁷. A vida feliz (a *beatitudo*) consiste precisamente na posse (*habere, tenere*) do bem desejado, e, mais ainda, na segurança de não perdê-lo. Ou, dito de outra forma, o desejo deseja o bem (deseja um objeto, que é um bem), e o medo receia o mal (a perda de um bem, já que o mal é apenas a privação de um bem). “O bem, [define Agostinho], é aquilo que não podes perder contra a tua vontade”²⁸. É esta ausência do medo que o amor procura; o principal objeto do amor é ser livre do medo (*metu carere*). Ora, o único bem que o homem não pode perder contra a sua vontade (*invitus amittere non potes*), e do qual pode gozar e fruir sem medo de perder, é o sumo bem, o imutável, que é Deus. Deus é, portanto, o objeto próprio do desejo da criatura racional; Ele é aquilo que ela não é, aquilo que lhe falta, o eterno. Ele mesmo colocou na criatura racional esse desejo de eternidade, de repouso, de quietude. O preenchimento deste vazio é o que

²⁵ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 35,1 e 2: “Nihil enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere. ... Nanque amor appetitus quidam est”.

²⁶ Cf. *Sermo* 357,2.

²⁷ *De Diversis Quaestionibus* 83, qu. 33: “Nulli dubiam est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum”.

²⁸ *Sermo* I,xxii,6: “Hoc est bonum quod non potesinvitus amittere”.

a move na busca: “inquieto está o nosso coração enquanto não descansa em Ti”²⁹, diz Agostinho na abertura das *Confissões*, ou, como diz na *Cidade de Deus*: “o que concluímos senão que essa vontade, mesmo sendo boa, se permanecesse em um puro desejo, permaneceria vazia, a não ser que Aquele que a fez capaz de possuir a natureza boa, criada do nada, a tivesse melhorado, enchendo-a de si mesmo, depois de ter excitado nela um desejo vivo de chegar a Ele?”³⁰.

A ORDO AMORIS: A FRUIÇÃO COMO META E O USO COMO MEIO

Chegamos, assim, a uma distinção importantíssima no tratamento do tema dos afetos em Agostinho, que é a diferença entre o *frui* e o *uti*, entre a fruição e o gozo, por um lado, e o uso, por outro, que corresponde a cada objeto de acordo com o seu peso e o seu lugar na criação. Estando o homem situado num lugar intermediário na ordem dos seres criados – entre os seres superiores, espirituais, totalmente livres, com quem partilha o ser espiritual através da alma, e os seres materiais, que não possuem liberdade (porque não racionais), com quem partilha a matéria através de seu corpo – ele deve direcionar o seu amor para estes dois objetos, sem excluir, é claro, a relação horizontal para com os seus semelhantes. Na sua condição originalmente criada, o homem era capaz de ocupar bem esse lugar intermediário exercendo um correto domínio da alma sobre as solicitações de seu corpo. Ele era já solicitado pela beleza das coisas corpóreas e das imagens que em sua alma ficavam impressas através de seu conhecimento delas, mas a mediação da razão mantinha sob controle todos os seus afetos. Agostinho concede

²⁹ *Confessionum* I, i, 1: “Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

³⁰ *De Civitate Dei* XII, ix, 1: “Quid aliud ostenditur nisi voluntatem quamlibet bonam inopem fuisse in solo desiderio remansuram, nisi ille, qui bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat, ex se ipso faceret implendo meliorem, prius faciens excitando avidiorem?”

à razão, sobretudo em suas primeiras obras, esse papel de mediação reguladora dos afetos; paulatinamente, porém, esse papel passará a ser exercido primordialmente pela vontade. A ordem natural, impressa em seu próprio ser através de seu peso natural, o orientava a amar sob forma de fruição ao ser superior, Deus, pois de nenhuma maneira poderia perdê-lo, e a amar sob forma de uso aos seres inferiores e a seus semelhantes, porque a estes sim poderia perdê-los. Agostinho diferencia com clareza estes dois amores na obra *A Doutrina Crista*: “fruir consiste em ligar-se a uma coisa pelo amor a ela mesma. Usar, ao contrário, é reconduzir o objeto de que fazemos uso para o objeto que se ama, se, todavia, ele for digno de ser amado”³¹. Não significa, portanto, que o homem não deva amar os seres que lhe são inferiores ou semelhantes, mas que deve fazê-lo de forma relativa, situando-os em relação ao bem último, do qual se pode fruir sem perigo de perda. Agostinho hesita em determinar o estatuto do amor para com o semelhante, se de fruição ou de uso; explica: “é uma grande questão a de saber se os homens devem fruir deles próprios, ou usar, ou fazer uma e outra coisa. ... Se é para ele próprio (que nós o amamos), nós fruí-lo-emos, se é por outra coisa, usá-lo-emos. Ora, parece-me que ele deve ser amado por outra coisa. Pois é no Ser que deve ser amado por ele próprio que se encontra a felicidade”³². Falar de uso do semelhante não significa, portanto, fazer dele um meio na relação, mas é apenas um indicador de que ele precisa ser relativizado em consideração ao bem supremo, único que não se pode perder³³.

³¹ *De Doctrina Christiana* I,4: “Fruí est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Utí autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est”.

³² *De Doctrina Christiana* I,20: “Itaque magna quaestio est, utrum frui se homines debeant, na uti, na utrumque... Si enim propter se fruimur eo; si propter aliud utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata”.

³³ Sobre toda essa questão do *uti* e do *frui* em Agostinho, ver: ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pp. 33-39; O'CONNOR, W. R. The *uti/frui* distinction in Augustine's ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62; CANNING, R. The Augustinian *uti/frui* distinction in the relation between love

Na sua condição criada originalmente, anterior à queda, o homem mantinha de maneira harmoniosa essa ordem do amor. O que garantia essa harmonia era a sua “aderência” (adesão) ao criador. Situado bem em seu lugar, em perfeita dependência daquele em quem nada se pode perder, o homem realizava plenamente a sua condição de criatura. A sua vontade o movia harmoniosamente a fruir gozosamente da presença de Deus e o vinculava aos outros seres inferiores e semelhantes a si sem perder aquela adesão a Deus. Ele tinha, portanto, concupiscência, entendida como o desejo que o orientava em busca da aquisição dos bens, mas de forma ordenada. Agostinho defende a existência da concupiscência bem orientada, antes da queda³⁴.

A QUEDA DO PECADO ORIGINAL E O ROMPIMENTO DA *ORDO AMORIS*

Originalmente, como vimos, o homem foi criado em uma ordem em que todos os seus afetos estavam ordenados, devidamente orientados para cada ser de acordo com o grau de ser que lhe era próprio. Quando, porém, o homem procura autonomia com relação a Deus, encontrando “complacência

for neighbour and love for God, in: *Augustiniana* 33 (1983), pp. 165-231. Interessante é ver como essa centralidade no absoluto de Deus, e a consequente relatividade de todas as outras coisas, sobre as quais devemos ser “indiferentes”, é a ideia que aparece como ponto de partida (o *Princípio e Fundamento*) e como *leitmotiv* nos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio de Loyola. Sobre uma possível influência agostiniana neste assunto em Santo Inácio, ver: ZOUNDI, J. *La fin de l’homme dans le principe et fondament de Saint Ignace et ses sources augustiniennes en vue d’une inculturación au Moogo*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006, 334 p.

³⁴ Sobre este questão bastante discutida, ver os seguintes artigos de Charles BOYER: La concupiscence est-elle impossible dans un état d’innocence?, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 737-744; Dieu pouvait-il créer l’homme dans l’état d’ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens, in: *Gregorianum* 11 (1930), pp. 32-57; Concupiscence et nature innocente (réponse a des objections), in: *Augustinus Magister, congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 309-316.

em si mesmo”, “jactando-se de sua própria excelência”, através da soberba, ele perde aquela adesão original e decai, é precipitado em direção às criaturas inferiores, rompendo a ordem criada. Como antes da queda a natureza dos seres criados estava ainda íntegra, o primeiro pecado só poderia ser de ordem espiritual, e por isso mesmo, o seu objeto não poderia ser ainda as criaturas sensíveis, mas a própria criatura espiritual. Chamar a atenção para isso é importante para se desfazer qualquer espécie de desvalorização do corpo e sua vinculação de causalidade com relação à origem do mal e do pecado original, como muitas vezes se faz em críticas a Agostinho, por causa da influência platônica e neoplatônica em seu pensamento. Como a concupiscência da soberba é a que dá origem à concupiscência que se encontra no homem após a queda, ela passa a ser a raiz de todas as demais concupiscências, de maneira que o homem após a queda já nasce com essa tendência ao egoísmo, à realização de si mesmo sem Deus. Depois desta concupiscência originária, o homem cai numa concupiscência intermediária, própria do espírito, mas necessitada do corpo como mediação: trata-se da concupiscência dos olhos, a curiosidade, o deleitar-se nas imagens dos corpos conhecidos através das sensações corporais, dando preferência a elas com relação às verdades eternas da sabedoria intelectual. Segundo F. J. Thonard, essa concupiscência intermediária em Agostinho pode ser definida como a “*tendência à ciência pela ciência, o desejo de conhecer o mundo e seus segredos pelo prazer de os conhecer, sem os relacionar com Deus*”³⁵. Somente depois é que a alma decai na concupiscência da carne, na volúpia, lançando-se sobre os objetos percebidos pelos sentidos externos, amando-os não mais sob a forma de uso em relação ao bem supremo,

³⁵ THONNARD, François-Joseph. La notion de concupiscence em philosophie augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), p. 83; a tradução é nossa.

mas “preferindo-os em relação ao criador”³⁶. Assim Agostinho define os três desejos fundamentais que afetam o homem após a queda, de acordo com o famoso texto da Primeira carta de São João: o prazer carnal, a posse do mundo visível e o domínio e poder sobre toda a realidade, a soberba (*voluptia, curiositas, superbia*).³⁷

Vale a pena fazer aqui um pequeno excursão para reforçar a ideia de que não há em Agostinho, como muitas vezes se pensa, uma responsabilização do corpo por todo o mal que sofre o homem neste mundo. No livro XIV da *Cidade de Deus*, tratando “do pecado e das paixões”, Agostinho se dedica a explicar o que é a “concupiscência da carne”, procurando mostrar que “carne” aqui não se refere primordialmente ao corpo, mas ao homem em sua totalidade, o homem que procura viver segundo si mesmo, e não segundo Deus (o que o levará à conclusão de que as duas cidades se fundam sobre dois amores, e esta é a conclusão deste livro: “o amor de si até o desprezo de Deus, e o amor de Deus até o desprezo de si mesmo”³⁸). A “concupiscência da carne”, ou em termos bíblicos, o “viver segundo a carne”, não tem nenhuma referência direta ao corpo, mas significa abandonar o Criador (perder a adesão a ele) e viver

³⁶ Cf. Rm 1,21-25, texto muito citado por Agostinho: “Tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus, nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso Deus os entregou, segundo o desejo dos seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos. Eles trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador, que é bendito pelos séculos. Amém!” (Tradução da *Bíblia de Jerusalém*). Sobre o uso deste texto em Agostinho, ver o artigo de Goulven MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces: essai sur les citations de l'Ép. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 273-309.

³⁷ 1 Jo 2,15-16: “Não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está nele o amor do Pai. Porque tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (Tradução da *Bíblia de Jerusalém*).

³⁸ *De Civitate Dei* XIV,xxviii: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”.

segundo o bem criado (“amar a criatura em vez do criador”), e, sobretudo, viver segundo si mesmo, colocando-se de maneira autônoma como centro de referência. Quando volta muitas vezes ao versículo bíblico de Sabedoria 9,15 (“o corpo corruptível pesa sobre a alma”), Agostinho não quer inculpar o corpo pela queda da alma. Diz ele com clareza:

A corrupção do corpo que entorpece a alma (Sb 9,15) não é a causa, mas sim o castigo do primeiro pecado. E não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tomou o corpo corruptível. Embora existam, procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos – não se deve, apesar disso, atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua, de maneira que não cheguemos a eximir de todos eles o diabo, que não tem carne³⁹.

O primeiro pecado, insiste sempre Agostinho, foi espiritual e teve origem na vontade, e da mesma forma, por isso mesmo, o primeiro e principal castigo pelo pecado é também espiritual e incide sobre a vontade. Ela, que antes conseguia dominar racionalmente os seus impulsos, não consegue mais mandar com a força que obriga à obediência. A primeira e principal pena do pecado para o homem é a fraqueza da vontade, o não conseguir mais fazer identificar o querer e o poder⁴⁰. Aquele que havia recebido no paraíso o dom de ser espiritual até mesmo no corpo, recebe como pena o tornar-

³⁹ *De Civitate Dei* XIV,iii,2: “Nam corruptio corporis, quae aggravat animam (Sb 9,15), non peccati primi est causa, sed poena; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem. Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta vitiorum et ipsa desideria vitiosa, non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem”.

⁴⁰ Cf. Rm 7,18-20: “Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim” (tradução da *Bíblia de Jerusalém*).

se corporal na mente, ou seja, o tornar-se escravo das imagens sensíveis que lhe vem dos corpos sensíveis. Assim, ele não é mais capaz de dominar nem mais os órgãos de seu corpo, de maneira especial os órgãos que são responsáveis pela transmissão da vida, uma vez que a pena da mortalidade lhe adveio também como pena do pecado. É neste sentido específico que Agostinho fala propriamente da libido:

Embora haja desejos (*libido*, pl. *libidines*) de muitas coisas, todavia, quando se fala de libido, sem se acrescentar de que coisa é 'desejo', pensa-se quase sempre na excitação das partes obscenas do corpo. Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnis para este prazer, o maior de todos entre os prazeres do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento⁴¹.

Entendendo desta forma a libido, não é difícil para Agostinho imaginar na condição original do homem, anterior à queda, uma situação tal de domínio da vontade sobre os órgãos corporais responsáveis pela geração da vida, de maneira que seria plenamente possível a geração da vida sem que intervesse nela a libido. Os membros do corpo agiriam “*movidos por um sinal da vontade e não pela excitação do ardor libidinoso*”⁴². Na situação original

⁴¹ *De Civitate Dei* XIV,xvi: “Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto, ut ea voluptas sequatur, qua maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur”.

⁴² *De Civitate Dei* XIV,xvi: “Nutu voluntatis acta, non aestu libidinis incitata”.

do homem, no paraíso, o homem teria afetos, mas os seus afetos estariam perfeitamente ordenados, sob o controle da vontade:

O homem vivia, portanto, no Paraíso como queria, enquanto queria o que Deus ordenara. Vivia gozando de Deus de cujo bem era feita a sua bondade. Vivia sem qualquer privação, estando em seu poder viver sempre assim. Havia alimento para que não passasse fome, havia bebida para que não passasse sede, havia a árvore da vida para que a velhice não o dissolvesse. Nenhuma corrupção no corpo, ou procedente do corpo, produzia doença alguma aos seus sentidos. Nenhuma doença interna, nenhum acidente exterior havia a temer. Na carne a saúde plena, na alma a total tranquilidade. No Paraíso, assim como não havia calor nem frio, assim também quem lá morava estava livre de qualquer atentado que o desejo ou o medo causassem à sua boa vontade. Nenhuma tristeza, nenhuma vã alegria havia lá. Perpetuava-se, vindo de Deus, um gozo verdadeiro em que ardia uma caridade nascida de um coração puro, duma consciência reta e duma fé sincera (1Tm 1,5). Havia também uma sociedade sincera dos cônjuges entre si garantida pelo amor honesto, a alma e o corpo levavam uma vida de mútua concórdia e o mandamento era observado sem esforço. O tédio não molestava o ocioso, nem contra vontade se era molestado pelo sono⁴³.

⁴³ *De Civitate Dei* XIV,xxvi: "Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat; vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat ne esuriret, potus ne sitiret, lignum vitae ne ullum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in animo tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, sic in eius habitatore nulla ex cupiditate vel timore accidebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum. Gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat caritas *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (1Tm 1,5), atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum".

Retomemos a reflexão aonde a havíamos detido, ou seja, no importante conceito agostiniano de concupiscência (*cupiditas*): o amor do mundo em vez do amor ao criador, ou o amor do mundo por si mesmo (*propter si*), não o “amor justo” que lhe era devido como obra boa vinda das mãos do criador para o uso do homem, mas a busca de fruição dele, a busca de agarrá-lo como se fosse algo que não passa, que não se pode perder. Diz Agostinho no *De Trinitate*: “há cobiça [*cupiditas*] quando se ama a criatura por si mesma”⁴⁴. O mundo, enquanto objeto deste amor equivocado do homem, que quer agarrá-lo como se fosse eterno, é o mundo constituído pelo homem, que faz dele algo “mundano”. De fato, o amor confere certa pertença ao objeto amado; desta maneira, assim como o amor retamente orientado para Deus fazia do homem pertencente a Deus, da mesma forma o amor ao mundo o faz pertencente ao mundo. Como diz Hannah Arendt, o homem “deformou (*perversitas*) o sentido original do seu ser criado, que era justamente o de reenviar para lá do mundo a sua verdadeira origem”⁴⁵; ele fez do mundo a sua morada, como se fosse a sua pátria definitiva, quando deveria habitar nele em tendas, já que este mundo é passageiro e um verdadeiro deserto, como o foi para o Povo de Israel. Perdendo a aderência ao criador, que era o sumo bem que ele não podia perder, e buscando preencher o vazio deixado pela ausência daquela presença original de Deus, o homem se exila de si mesmo e se perde no meio do mundo, que é passageiro e caminha naturalmente para o nada. “Delícias felizes e seguras, que recolheis em Vós meu ser disperso, disseminado, e que, afastando-se da vossa Unidade, se dissipa em mil vaidades”⁴⁶, diz Agostinho de sua própria experiência nas *Confissões*.

⁴⁴ *De Trinitate* IX,13: “Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura”.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁶ *Confessionum* II,1: “Et colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui”.

Identificado com o mundo através desse amor equivocado, o homem se perde na dispersão e diversidade do mundo: pretende alcançar hoje uma coisa, amanhã outra; o seu desejo vive no divertimento, na vontade de se fixar ao que aparentemente tem permanência. Vive sempre com a sensação de insatisfação, de insaciedade, pois nada preenche o seu desejo mais profundo; prende-se a bens que não são o seu bem adequado, a eternidade: “pois entre os bens temporais e os bens eternos há esta diferença: um bem temporal é mais amado antes de ser possuído (mas perde o seu valor uma vez obtido), pois não sacia a alma, para quem a verdadeira e firme morada é a eternidade”⁴⁷. Além de insatisfeito pela falta de saciedade, pela falta do objeto desejado, o homem vive exposto ao medo de perder os bens já adquiridos, pois isso escapa absolutamente ao seu controle, já que eles são passageiros. Se a realização do amor (*caritas*) pela fruição do bem que não se pode perder afastava o medo, a cobiça (*cupiditas*), pelo contrário, em sua realização está sempre ligada ao medo⁴⁸.

Dominado pelo amor do mundo, o homem procura escamotear sua situação de insatisfação e de insegurança pela força do hábito. Uma vez caído da ordem originalmente criada, ele herdou como pena a mortalidade, e passou a ter na morte a lembrança constante de que tudo o que há no mundo se pode perder, e de que o amor deste mundo (a cobiça) está sempre exposto ao perigo. Pelo hábito, o homem se prende a um “falso antes”, por medo do passado mais original (o seu ser criado) e do futuro extremo (a morte): “o hábito é o eterno ontem sem futuro. O dia de amanhã é idêntico ao de hoje. Este nivelamento da existência temporal, perecível, funda-se no

⁴⁷ *De Doctrina Christiana* I,42: “Inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquid plus diligitur antequam habeatur... non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes aeternitas”.

⁴⁸ Sobre a diferença e a relação entre *caritas* e *cupiditas* em Agostinho ver: ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, pp. 25-39; 93-112.

medo do futuro extremo, da morte, que destrói a existência que é construída de acordo com a própria vontade⁴⁹. Dissimulando o medo da perda pela assimilação do hoje e do amanhã ao que era ontem, sem referi-los ao seu fim último, o homem que vive na cobiça (amor do mundo) agarra-se a uma má segurança (*mala securitas*). Em vez de encontrar na morte um indicativo de sua condição de criatura, dependente, prefere escamoteá-la através de um presente repetitivo, o hábito⁵⁰.

O RESTABELECIMENTO DA *ORDO AMORIS* PELO REORDENAMENTO DOS AFETOS

Como sair desta situação de insatisfação, de insaciedade e medo? Por uma retomada da consciência do “verdadeiro antes” e do “verdadeiro fim”, ou, o que significa dizer o mesmo, por uma retomada da consciência da própria condição de criatura. Assim é possível chegar a um reordenamento da *ordo amoris*, ou seja, a uma vivência do amor bem orientado. Pela caridade, o verdadeiro amor a Deus (*caritas*), o homem é levado a transformar a concupiscência (*cupiditas*), o amor do mundo por si mesmo, em amor do mundo e de si mesmo em vista do amor a Deus (*dilectio*). Isto se faz pela via da interioridade. Quando entra profundamente em si mesmo, o que o homem encontra no mais íntimo de si é o próprio Deus. Como diz Agostinho, de maneira comovente nas *Confissões*: “quando amo o meu Deus, é a luz, a voz, o odor... do meu ser interior que eu amo. Lá onde resplandece a parte da minha alma que não circunscreve o lugar, onde ecoa aquilo que o tempo não leva,... e onde se fixa o que o contentamento não dispersa.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 100-102.

Eis aquilo que amo quando amo o meu Deus”⁵¹. A descoberta de Deus no mais íntimo de si mesmo equivale a descobrir ao mesmo tempo o “verdadeiro antes” e o “verdadeiro fim” que o hábito procurava esconder. O verdadeiro antes se descobre pelo exercício da memória que vai além de todo existente intramundano e descobre a existência como busca radical e como indigência/dependência radical. O homem descobre a si mesmo como existente em busca de preenchimento de si através de algo que possa fruir sem o perigo de perda, ou seja, descobre-se como alguém que busca autonomia, mas que ao mesmo tempo experimenta radical dependência. Encontra em Deus este “objeto” eterno que lhe dá autonomia, mas ao mesmo tempo depende completamente dele. Dependência e autonomia definem a condição de criatura. Por outro lado, entrando profundamente em si, o homem descobre também o seu verdadeiro fim, a sua condição mortal. A morte se apresenta a ele como a indicação mais clara de que tudo nesta vida é passageiro e tudo está marcado por este vizinho incômodo, o medo da perda. Viver nesta vida é estar exposto ao constante medo da perda: “se tem medo de ver pôr termo à saúde e à vida, isso já não é nem nunca mais será vida. Pois isso já não é mais viver sem cessar, mas temer sem cessar”⁵². Na verdade, somente a morte poderia cumprir negativamente o papel que realiza o amor de Deus; somente ela e o próprio Deus têm o poder de subtrair o homem ao mundo. “Teme-se a morte porque se ama o mundo (*amor mundi*); a morte aniquila não só qualquer posse do mundo, mas também todo o desejo de amar qualquer coisa por vir que se espera do mundo”⁵³. Toma-se consciência, então, de que,

⁵¹ *Confessionum* X,8: “Cum amo deum meum, lucem vocem odorem... interioris hominis mei (amo); ubi fulget animae meae quod non capit locus et ubi sonat quod non rapit tempus... et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo cum Deum meum amo”.

⁵² *Sermo* 306,7: “Sed sanitas et vita si timetur ne finiatur, iam nom est vita. Non est enim semper vivere sed semper timere”.

⁵³ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 98.

se a verdadeira felicidade se encontra em fruir do objeto desejado sem o perigo de perda, a verdadeira vida feliz só pode ser eterna. Diz Agostinho: “Todos os homens querem ser felizes: se o querem verdadeiramente, também querem, por inerência, ser imortais; de outra maneira não poderão ser felizes”⁵⁴; “aqui [na eternidade], o nosso ser não terá a morte, aqui o nosso ser não terá enganos, aqui o nosso ato de amar não sofrerá algum contratempo”⁵⁵.

Tendo ancorado desta forma, pela caridade, o seu amor na eternidade, o homem pode reorientar o seu amor pelos objetos deste mundo temporal. Tendo contemplado o bem supremo, que nada e ninguém podem arrancar-lhe, e tendo sido arrebatado em seus afetos pelo amor a Ele que tudo relativiza, o homem dá continuidade ao papel divino de ordenar o mundo. Como bem diz Hannah Arendt: “regressando de um futuro absoluto, o homem pôs-se fora do mundo e ordenou-o. Vivendo no mundo, ele tem o amor ordenado, ama como se não estivesse no mundo, como se fosse o próprio ordenador do mundo. Ele tem aquilo que não pode ser perdido e está fora de qualquer perigo, o que o torna objetivo”⁵⁶. Este novo amor pelo mundo que resulta desta ordenação procedente da contemplação do sumo bem (*dilectio*), não é mais, como era o amor-desejo (*appetitus*), determinado pelo objeto, mas pelo sumo bem, o ordenador. Tanto o amor ao mundo, como o amor a si próprio e ao próximo, são agora compreendidos a partir desse “por amor de” (*propter*) Deus; todos devem ser usados pelo homem de forma a orientá-lo para aquele fim último. Não se trata de fazer uma renúncia absoluta aos bens deste mundo, mas de uma renúncia relativa, uma renúncia por, pelo amor do

⁵⁴ *De Trinitate* XIII,ii: “Cum ergo beati esse omnes homines velint, si veri volunt, proecto et esse immortales volunt: aliter enim beati esse non possent”.

⁵⁵ *De Civitate Dei* XI,xxviii: “Ibi, esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem”.

⁵⁶ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 44.

eterno que lhe espera. O amor de si mesmo transforma-se em esquecimento de si, não mais aquele alienado esquecimento de si da concupiscência, que se perdia na dispersão própria do mundo quando amado por si mesmo, mas de um esquecimento de si que é posse de si, pois é encontrar-se naquele que o criou, que tem, portanto, a chave de sua compreensão. O amor ao próximo também é exercido agora a partir de Deus, em Deus, visto da forma como o próprio Deus o vê, ou seja, como a criatura amada da forma como foi criada e não aquilo que ela própria se tornou pelo seu pecado: “sem odiar o homem por causa do vício, nem amar o vício por causa do homem; ele deve simplesmente odiar o vício e amar o homem”⁵⁷; “em nenhum caso é a qualidade de pecador que é preciso amar no pecador”⁵⁸; “daí resulta que devemos amar mesmo os nossos inimigos. Com efeito, não os tememos, visto que eles não nos podem retirar Aquele que amamos”⁵⁹. Em todos os casos, no amor do mundo, de si mesmo e do próximo, orientados pelo amor a Deus, é a superação do medo da perda a maior conquista do homem. O homem torna-se realmente livre, pois a liberdade é sempre liberdade com relação ao medo da perda. “A caridade não conhece mais o medo, porque não conhece mais a perda”⁶⁰, ou, como se diz na Primeira Carta de São João: “no amor não há temor” (1Jo 4, 18).

Em todo caso, é importante lembrar que esse reordenamento dos afetos pelo restabelecimento da *ordo amoris* não acontece perfeitamente nunca nesta vida e nem se realiza somente com as forças da vontade humana. A

⁵⁷ *De Civitate Dei* XIV,vi: “Uc nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium amet hominem”.

⁵⁸ *De Doctrina Christiana* I,28: “Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus”.

⁵⁹ *De Doctrina Christiana* I,30: “Hinc efficitur ut inimicos etiam nostros diligamus: non enim eos timemus, quia nobis quod diligimus auferre non possunt”.

⁶⁰ ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 38. Para toda esta parte do reordenamento dos afetos através da caridade ver a mesma obra nas páginas 36-44.

posse do bem supremo e a conseqüente relativização dos bens deste mundo é experimentada por enquanto sob a forma de uma tensão escatológica: experimenta-se já a liberdade e a fruição deste amor, mas ainda sob o impacto da necessidade e da falta. Especialmente tensionante é a divisão que ainda persiste na vontade entre a possibilidade do querer e a incapacidade do poder realizar aquilo que se deseja. A lei exterior, confirmando o que estava inscrito no coração humano segundo a ordem criada, ordena “*não cobiçar*” o mundo (“*não cobiçarás!*”), mas a vontade humana se mostra impotente para realizar aquilo que ela mesma ordena realizar. Como bem afirma Agostinho na Epístola 177: “é preciso distinguir entre a lei e a graça. A lei ordena, a graça ajuda. A lei não ordenaria se não houvesse vontade e a graça não ajudaria se a vontade fosse suficiente”⁶¹. Revelando a natureza pecadora, que ela mesma não pode suprimir, a lei provoca um novo movimento de conversão para o criador. Trata-se, na verdade, de um pedido de socorro. E a graça de Deus dá nova segurança àquele que andava perdido. Ela é o acolhimento renovado da criatura, que vem a Ele humilhado. Só o amor (*dilectio*) humilhado pode reconhecer e aceitar a ajuda de Deus, a graça⁶².

Diferentemente dos estoicos, portanto, para Agostinho o ordenamento da vida afetiva não se faz pela disposição voluntária de uma artilharia ascética. Os estoicos, com efeito, defendiam que o sábio poderia ter domínio sobre a sua vida afetiva, respondendo a cada uma das “paixões” (πάθη) ou “perturbações” da alma (assim chamadas por Cícero) com uma “constância” (εὐπαθειας): ao desejo, a vontade; à alegria, o gozo; ao medo, a precaução. À quarta paixão, a tristeza, não seria necessário contrapôr-se, já que, como produto de um mal sucedido, ela não seria capaz de atingir a alma do sábio.

⁶¹ *Epístola* CLXXVII,5: “Distinguenda est lex et gratia. Lex iubere, gratia iuvare. Nec lex iuberet, nisi esset voluntas; nec gratia iuaret, nisi esset voluntas”.

⁶² Cf. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*, p. 109.

Agostinho reconhece estas quatro paixões na alma, e as define da seguinte forma: “o amor que aspira a possuir o que ama é desejo [*cupiditas*]; quando o possui e dele goza é alegria; quando foge do que lhe repugna é temor; se a seu pesar o experimenta é tristeza”⁶³. Mas não concorda que estas paixões estejam presentes somente nos néscios; ao contrário, afirma que elas estão presentes em todos os homens e não tem valoração em si mesmas, senão que adquirem o seu valor a partir do fim para o qual estão dirigidas, ou do amor (da vontade) que as orienta:

Assim, querem, precaverem-se e gozam tanto os bons quanto os maus; ou, dizendo o mesmo por outras palavras, desejam, receiam e se alegram tanto os bons quanto os maus, mas os primeiros, bem, e os últimos mal, conforme têm uma reta ou perversa vontade. A própria tristeza, em substituição da qual os estoicos nada admitem na alma do sábio, também ela é empregada no bom sentido, sobretudo nos nossos escritores⁶⁴.

Agostinho cita, como exemplo, várias passagens da Sagrada Escritura, especialmente das Cartas de Paulo, para mostrar que a vivência das paixões na alma depende da orientação que lhes é dada, ou do amor que as motiva. Conclui, dando como exemplo os cristãos em geral, como membros da Cidade de Deus:

Os cidadãos da Cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se

⁶³ *De Civitate Dei* XIV,vii,2: “Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est”.

⁶⁴ *De Civitate Dei* XIV,viii,3: “Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est. Ipsa quoque tristitia, pro qua Stoici nihil in animo sapientis inveniri posse putaverunt, reperitur in bono et maxime apud nostros”.

e regozijam-se e, como é reto o seu amor, retos são também estes afetos. Temem o eterno castigo, desejam a vida eterna; entristecem-se com o presente porque gemem ainda em si próprios, esperando a adoção divina e a redenção de seus corpos; regozijam-se na esperança porque há de cumprir-se a palavra que foi escrita: *a morte foi absorvida pela vitória* (1Cor 15,54). De igual modo, receiam pecar, desejam perseverar, entristecem-se dos seus pecados, regozijam-se das suas boas obras⁶⁵.

A tal ponto o valor de um afeto é determinado pela orientação que lhe é dada, pelo amor que o motiva, que até mesmo um vício pode tornar-se virtude, ou vice-versa. Agostinho diz, por exemplo, que o ideal estoico da “*apathéia*”, entendida por eles como privação ou domínio dos afetos que vão contra a razão e perturbam a mente, em vez de se constituir em uma virtude, se torna na atual condição do homem um vício, uma expressão de “desumanidade no coração e de falta de sensibilidade no corpo”:

Se é ao estado de alma sem afeto algum que se chama ἀπάθεια, quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios?”⁶⁶; ... “e se outros, na sua vaidade, tanto mais monstruosa quanto mais rara, se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de não se deixarem comover nem excitar nem inclinar pelo menor sentimento, perdem toda a humanidade sem atingirem a

⁶⁵ *De Civitate Dei* XIV,ix,1: “Cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt vitam aeternam; dolent in re, quia ipsi in semetipsis adhuc ingemiscunt adoptionem expectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: *Absorpta est mors in victoriam* (1Cor 15,54). Item metuunt peccare, cupiunt perseverare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis

⁶⁶ *De Civitate Dei* XIV,ix,4: “Porro si illa ἀπάθεια dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem?”.

verdadeira tranquilidade. Efetivamente, porque é duro, nem por isso se é correto, nem, porque é insensível, é por isso sadio⁶⁷.

Para Agostinho, o ordenamento da vida afetiva não se faz por uma luta titânica pelo controle das paixões que afetam a alma, mas pelo processo de reorientação da motivação de fundo, pelo amor interior que motiva a assunção de determinados comportamentos externos. De nada adiantaria, neste sentido, uma imposição exterior de normas e disciplinas se não houvesse essa mudança interior da motivação mais profunda, o que não se faz sem a ajuda da graça que prepara a vontade.

AS INFLUÊNCIAS QUE RECEBEU AGOSTINHO NA COMPREENSÃO DOS AFETOS

Tendo feito todo este percurso mostrando os vários aspectos a respeito da visão agostiniana dos afetos, é possível agora retomar a crítica levantada por Isabelle Kock a respeito da verdadeira originalidade do conceito agostiniano de vontade e do mundo dos afetos que a ela estão vinculados.

Em primeiro lugar, é preciso reconhecer que Agostinho sofre importantes e decisivas influências na sua concepção do mundo dos afetos, e da vontade que os sustenta. Devemos concordar, em primeiro lugar, com Hannah Arendt e Isabelle Kock, que Agostinho permanece, sem qualquer ruptura, na tradição de Platão e Aristóteles, passando por Plotino, no tocante à terminologia: desejo (ορεξις = appetite, *appetitus*), felicidade (ευδαιμουια), bem (αγαθου), aparecem no mesmo contexto. Vale lembrar, por exemplo, que

⁶⁷ *De Civitate Dei* XIV, ix,6: "Si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum".

para Plotino eros (ερωξ) é a atividade da alma que procura o bem (αγαθου) (Eneida III,5,4), e que o tema da morte, e tudo o que ela significa em termos do significado da perda, aparece como o mal que mais deve ser temido pelo homem, na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (Ética a Nicômaco 1114 b 26). Toda a questão do peso próprio de cada ser, que o orienta para seu lugar específico na ordem criada, tão importante na definição agostiniana do amor e do movimento da vontade no ser humano, tem, segundo Torchia, clara influência da física de Aristóteles. Mas, como é muito próprio de Agostinho, há um emprego muito livre e criativo das fontes filosóficas que ele utiliza: no tema do peso (*pondus*), por exemplo, Agostinho faz uma distinção clara entre o movimento natural (dos seres inferiores, que não possuem inteligência e vontade) e o movimento voluntário (dos seres que possuem vontade), que ele não encontra em Aristóteles⁶⁸. Da mesma forma, o tema da fruição, do gozo e da auto-suficiência plena que se espera alcançar num futuro absoluto, é de origem grega, mas a determinação da vida no mundo a partir deste futuro absoluto, como faz Agostinho no reordenamento do amor do homem que organiza sua vida a partir do amor a Deus, a caridade, também não se encontra entre os gregos. O “ideal grego da autarquia, que isola absolutamente o ser particular, que tende para a independência, para a plena liberdade em relação a tudo o que é exterior ao próprio eu”⁶⁹, é descartada por Agostinho.

Mesmo reconhecendo, com Hannah Arendt, a importante influência do pensamento romano, especialmente numa orientação prática da filosofia na busca da felicidade⁷⁰ – o que é realmente significativo para o estudo do tema

⁶⁸ Ver: *De Libero Arbitrio* III,i,1. Cf. TORCHIA, Joseph. “Pondus meus amor meus”: the weight-metaphor in St. Augustine’s Early Philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), p. 167.

⁶⁹ Cf. ARENDT, *Op. cit.*, p. 43.

⁷⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2.000, p. 249.

dos afetos em Agostinho –, parece ser mais determinante a influência grega, especialmente de Plotino.

O tema do peso, por exemplo, embora dependente da física aristotélica, parece ter, sobretudo, um transfundo plotiniano, sobretudo das *Eneadas*. Todo o tema da concupiscência (*cupiditas*) como orientação da vontade para o que é sensível, e a conseqüente alienação de si mesmo no meio do plural e disperso, o que faz necessário um processo de retorno e de ascensão a Deus, que novamente unifica a alma, tem, como é sabido, clara influência da teoria plotiniana da queda da alma e da necessidade de um processo de retorno ao Uno. Plotino herda, com efeito, a teoria quase mítica e pessimista de Platão da queda da alma na matéria (que aparece no *Fedro*), e por outro lado o otimismo da atividade demiúrgica da alma que emerge em direção a Deus (que aparece no *Timeu*), e reconcilia estas doutrinas com a visão da alma que cai para a ordem natural, mas se volta para a contemplação do bom e do belo. Como para Agostinho, também em Plotino, os prazeres sensíveis, e mesmo as imagens sensíveis, se constituem em obstáculo para a ascensão da alma. A beleza dos corpos representa apenas um vestígio, uma sombra do ser autêntico, e o apego a ela pode ser um obstáculo para a ascensão espiritual da alma. O afastamento deste apego e a introspecção se constituem, para ambos, em caminho necessário para este processo de ascensão e libertação da alma⁷¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar, porém, desta clara inserção na tradição filosófica antiga, não me parece correto afirmar, como o faz Isabelle Kock, que o tema dos

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 170-172.

afetos em Agostinho seja apenas a apropriação das várias palavras que se referem ao mundo dos afetos em torno do conceito de vontade, que, no entanto, nada teria de novo e de bem definido. Como vimos em tudo o que foi apresentado ao longo deste artigo, o conceito de vontade em Agostinho recebe uma importância que antes não recebera, e mais do que isso, ocupa lugar central em seu pensamento, especialmente enquadrado dentro do contexto mais amplo de sua metafísica, onde, sobretudo, o conceito de ordem é determinante. Prova desta centralidade do conceito de vontade em Agostinho, e precisamente por ser ela o lugar dos afetos, é que as duas doutrinas fundamentais do seu pensamento – o pecado original e a graça – dependem completamente deste conceito. Como muitas vezes acentua Agostinho, a vontade que outrora fora potente para levar o homem à queda, é agora impotente para reabilitá-lo; necessita para isso, inevitavelmente, da graça. E, no entanto, mesmo com a ajuda da graça, continua determinante o papel da vontade, “preparada” pela graça.

Não há dúvida, ao nosso parecer, que a construção teórica que Agostinho faz com o material que recebe é realmente nova. E a novidade desta construção reside na importância do conceito de vontade e no lugar que este conceito ocupa dentro do contexto mais amplo da sua metafísica. Aqui reside a originalidade e a maior contribuição agostiniana à tradição filosófica subsequente. Agostinho cristianiza a tradição filosófica que recebe, especialmente a neoplatônica, corrigindo-a naquilo em que ela discorda dos principais conceitos cristãos.

Na origem de tudo, como que da fonte de onde jorra a água de todo o seu pensamento, está a noção do próprio Deus, do qual toda a criação é reflexo. Fundamental, portanto, é entender que Deus tem uma vontade e que esta consiste em Amor, terceira pessoa da Trindade que une as outras

duas pessoas. Vontade é, portanto, movimento, impulso, desejo que une realidades diferentes, permitindo que elas se possam fruir mutuamente. Assim, a plenitude de todo desejo, de todo afeto, é o amor, de maneira que todo amor humano só será pleno quando a própria vontade humana se transformar em amor, dissolvida na vontade divina na eternidade.

Toda a criação traz em si as marcas daquele que a criou, e toda ela, desde as suas formas mais elementares, como aquelas que têm apenas o ser, buscam descansar em seu lugar próprio na ordem criada, arrastadas por uma espécie de “desejo” que está em seu peso próprio. Mas, é nas criaturas racionais que esta marca divina se mostra mais claramente, não apenas como semelhança, mas também como imagem divina. Nelas, a vontade as move, através de seus desejos, para também descansarem em seus lugares próprios, de acordo com o peso que lhes é próprio.

Localizado em lugar mediano na ordem criada, entre os seres superiores, com quem partilha a alma, e os inferiores, com quem partilha o corpo, o homem deve orientar, pelo movimento de sua vontade, corretamente os seus desejos, de acordo com esse lugar. Ele só pode amar de maneira absoluta, sem nenhuma referência a outro ser e objetivo, a Deus, única realidade da qual ele pode fruir e gozar sem perigo de perda. Este é o único “objeto” que pode saciar os desejos de sua vontade. Às criaturas inferiores, e mesmo àquelas que lhe são semelhantes, ele deve amar de forma relativa, referidas a Deus, única realidade que se não pode perder; ou dito de forma mais negativa, ele deve usar delas, de forma a que com este uso se mantenha o amor da única realidade absoluta que é Deus.

Esta ordem criada, que para o homem é a sua *ordo amoris*, já que o seu peso é o amor, existia plenamente na condição original do homem, mas esta ordem foi rompida com o pecado original, através primeiramente

de um amor puramente espiritual, o amor de si mesmo, a soberba, para depois decair no amor das criaturas inferiores, sensíveis e mutáveis. Pela soberba, o homem pretendeu ocupar o lugar que não lhe era próprio, o mais alto, e como esse movimento era indevido, sem consistência, ele caiu. Mas, como este foi o primeiro e raiz de todos os outros desejos, ele passou a estar presente em todos os desejos desordenados, nos quais há sempre uma busca escondida de amor próprio, em detrimento dos outros. Com a decaída do amor a si ao amor do que lhe era inferior, e como as criaturas inferiores passam, direcionando-se para o nada, de onde foram feitas, ainda que criadas pelo próprio Deus, o homem passa a experimentar em seus desejos uma constante insatisfação, vinda da insaciedade que corresponde ao amor equivocado do que passa. Experimenta em si afetos desordenados, que tornam sua existência dispersa, pesada e dilacerante.

A superação de tal situação só se pode dar por um reordenamento dos afetos, e isso só pode ser feito pelo restabelecimento da *ordo amoris*. É necessário que o amor do homem, o peso de sua vontade, volte a se orientar de maneira correta para cada objeto de desejo, de acordo com o grau próprio de ser que cada um deles possua. Assim, é necessário que Deus seja restituído ao seu lugar altíssimo na ordem dos seres, e não só de altíssimo, mas também de condição de existência de todos os outros seres, de maneira que todos eles sejam “amados” em referência a Ele, ou seja, que nunca sejam amados de forma absoluta, mas sempre em referência ao único que não se pode perder. Desta forma, os desejos podem ser vividos não mais sob a ameaça da insaciedade e do medo da perda, mas, embora ainda não plenos, orientados para uma plenitude final em que todos eles sejam transformados em amor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BABCOCK, W. S. Cupiditas and caritas. The early Augustine on love and human fulfilment, in: AA.VV. *The Ethics of St. Augustine*. Atlanta: Scholars Press, 1991, pp. 39-66.
- BIANCHI, U. Agustín sobre la concupiscencia, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 39-51.
- BONNER, G. I. Libido and Concupiscentia in St. Augustine, in: *Studia Patristica* 6 (1962), pp. 303-314.
- KENT, Bonnie. Augustine's ethics, in: STUMP, Eleonore / KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 205-233.
- KOCH, Isabelle. O conceito de "voluntas" em Agostinho, in: *Discurso* 40 (2010), pp. 71-94.
- LETIZIA, F. "Ordo dux ad Deum": la idea de orden en la ontología y ética agustinianas, in: *Augustinus* 28 (1983), pp. 385-390.
- O'CONNOR, W. R. The uti/frui distinction in Augustine's ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62.
- PAGLIACCI, D. *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, 244 p.
- PEGUEROLES, J. El deseo y el amor en San Agustín, in: *Espíritu* 38 (1989), pp. 5-15.
- _____. El orden del amor: esquema de la ética de san Agustín, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 221-228.
- SCIUTO, Italo. *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: ALICI, Luigi. Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48. Roma: [Institutum Patristicum Augustinianum](#), 1995, pp. 111-138.
- STUMP, Eleonore. Augustine on free will, in: STUMP, Eleonore / KRETZMANN,

Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 124-147.

THONNARD, F. J. La notion de concupiscence en philosophie augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 59-105.

TORCHIA, J. "Pondus meus amor meus": the weight-metaphor in St. Augustine's Early Philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176.

