

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PATRÍCIA DEGANI

O AGIR HUMANO EM *CONFISSÕES* E OBRAS ANTERIORES

DE AGOSTINHO DE HIPONA:

um estudo das relações entre *libido, consuetudo e voluntas*

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do grau de mestre em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do
Sul

Área de Concentração: Filosofia Medieval

Orientador: Prof. Dr. Luis Alberto De Boni
PUCRS

Porto Alegre
Faculdade de Filosofia da PUCRS
2008

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, pelo incentivo e confiança em uma aluna de outra área;

Aos colegas de curso Cléber Eduardo dos Santos Dias, Luciana Rohden da Silva
e Thiago Soares Leite pela acolhida, apoio e disponibilidade;

Aos meus pais que a cada dia descubro serem mais raros e preciosos,
sem os quais não teriam sido construídas as bases da pessoa que sou.

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!
Et ecce intus eras et ego foris [mihi] et ibi te quaerebam
et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam.
Mecum eras et tecum non eram.
Ea me tenebant longe a te,
quae si in te non essent, non essent.
Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam.
Coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam.
Flagrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi,
Gustavi et esurio et sitio,
Tetigisti me et exarsi in pacem tuam.
Cum inhaesero tibi ex omni me,
nusquam erit mihi dolor et labor,
et viva erit vita mea tota plena te.
Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum,
quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum.
Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus,
et ex qua parte stet victoria nescio.
Ei mihi! Domine, miserere mei!
Contendunt maerores mei mali cum gaudiis bonis,
et ex qua parte stet victoria nescio.
Ei mihi! Domine, miserere mei!
Ei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo:
medicus es, aeger sum;
misericors es, miser sum.

Augustinus Hipponensis

RESUMO

Para responder à pergunta de por que o sujeito não age sempre segundo sua razão, Agostinho de Hipona (354- 430 d. C) formula o conceito de vontade cindida em *Confissões*, VIII. Esse conceito resulta da interrelação dos termos *libido*, *consuetudo* e *voluntas* desenvolvida nas obras anteriores ao ano de aparição de *Confissões*, compreendidas entre suas primeiras obras até 401 d.C.. Na análise de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nas obras anteriores ao relato autobiográfico do hiponense, com um número significativo de ocorrências, permanece o entendimento de *libido* como desejo desmedido, *consuetudo* como hábito e uma evolução no conceito de *voluntas*, desdobrado entre vontade (*voluntas*) e livre-arbítrio da vontade (*liberum arbitrium voluntatis*). A vontade, entendida nesse contexto específico como uma inclinação, pode pender tanto para os bens temporais quanto para os eternos. No entanto, devido à natureza corrompida do homem depois da Queda, a vontade já não mais se inclina naturalmente para os bens eternos. Estando a vontade inclinada para os bens temporais, o desejo desmedido e o hábito de usufruir desses bens impedem o pleno exercício do livre-arbítrio da vontade. Ocorre, portanto, uma cisão da vontade entre os bens superiores e os inferiores. O livre-arbítrio não consegue exercer o seu poder de determinar a vontade, pois está impedido pelo desejo desmedido, constitutivo do homem caído, e pelo hábito. A libertação do livre-arbítrio dos grilhões da *libido* e da *consuetudo* é percebida como obra da Graça divina, uma vez que o desejo desmedido não pode ser superado pelo próprio indivíduo, embora se possa combater o hábito. Portanto, a interrelação entre *libido*, *consuetudo* e *voluntas* explica a idéia de vontade cindida e a necessidade da intervenção de um poder acima do homem para romper o ciclo vicioso assim instaurado.

Palavras-chave: Agostinho. Desejo. Hábito. Vontade.

ABSTRACT

In order to answer the question of why the subject does not always act according to his reasoning, Augustine of Hippo (354-430 A.D.) establishes the concept of *divided will* in *Confessions, Book VIII*. Such concept comes from the interconexion of the terms *libido*, *consuetudo* and *voluntas* developed in his work previous to the *Confessions*, from the pieces written in his first years to the one produced until 401 A.D. Upon the analysis of *libido*, *consuetudo* and *voluntas* in the works previous to Augustine's autobiographical work, the following ideas remain with a significant number of occurrences: the idea of *libido* as an unbridled desire, *consuetudo* as a habit and an evolution of the concept of *voluntas* parted into *will (voluntas)* and *free choice of the will (liberum arbitrium voluntatis)*. In this specific context, *will* may be understood as an inclination which might tend both to temporal or eternal goods. However, due to man's corrupted nature after the Fall, the *will* does not naturally tend towards eternal goods. Since the *will* tends towards temporal goods, the unbridled desire and the habit of enjoying such goods prevent mankind from the absolute use of the *free choice of the will*. Therefore, a partition of the *will* between superior and inferior goods occur. The *free choice of will* is not able to establish its power to determine the *will*, since it is obstructed by the unbridled desire, which is part of the fallen man, and by the habit. The liberation of *free choice of the will* from the chains of the *libido* and the *consuetudo* is perceived as a work of the Divine Grace, since the unbridled desire may not be overcome by the individual itself, although it is possible to fight against the habit. Therefore, the interconnection among *libido*, *consuetudo* and *voluntas* explains the idea of divided will and the necessity of intervention of a power above man to discontinue the vicious cycle thus established.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Agostinho de Hipona*

<i>adn. Job</i>	Adnotationes in Job
<i>adul. conjug.</i>	De adulternis conjugiiis
<i>adv. Jud.</i>	Adversus Iudaeos
<i>agon.</i>	De agone Christiano
<i>an. et or.</i>	De anima et eius origine
<i>b. conjug.</i>	De bono conjugali
<i>b. vit.</i>	De beata vita
<i>bapt.</i>	De baptismo
<i>brev.</i>	Breviculus collationis contra Donatistas
<i>c. Acad.</i>	Contra Academicos
<i>c. Adim.</i>	Contra Adimantum
<i>c. adv. leg.</i>	Contra adversarium legis et prophetarum
<i>c. Don.</i>	Contra Donatistas
<i>c. ep. Man.</i>	Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti
<i>c. ep. Parm.</i>	Contra epistolam Parmeniani
<i>c. ep. Pel.</i>	Contra duas epistulas Pelagionorum
<i>c. Faust.</i>	Contra Faustum Manicheum
<i>c. Fel.</i>	Contra Felicem Manicheum
<i>c. Fort.</i>	Acta contra Fortunatum Manicheum
<i>c. Gaud.</i>	Contra Gaudentium
<i>c. Jul.</i>	Contra Julianum
<i>c. Jul. imp.</i>	Contra Julianum opus imperfectum
<i>c. litt. Pet.</i>	Contra litteras Petiliani
<i>c. Max.</i>	Contra Maximinum Arianum
<i>c. mend.</i>	Contra mendacium
<i>c. Prisc.</i>	Contra Priscillianistas et Origenistas
<i>c. s. Ar.</i>	Contra sermonem Arianorum
<i>c. Sec.</i>	Contra Secundinum Manicheum
<i>cat. rud.</i>	De catechizandis rudibus

* FITZGERALD, A. D. et al. *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. xxxv-xlii.

<i>cath.</i>	Ad catholicos secta Donatistarum
<i>civ. Dei</i>	De civitate Dei
<i>conf.</i>	Confessionum libri XIII
<i>conl. Max.</i>	Collatio cum Maximo
<i>cons. Ev.</i>	De consensu evangelistarum
<i>correct.</i>	De correctione Donatistarum (<i>ep.</i> 185)
<i>corrept.</i>	De correptione et gratia
<i>Cresc.</i>	Ad Cresconium grammaticum partis Donati
<i>cura mort.</i>	De cura pro mortuis gerenda
<i>dial.</i>	De dialectica
<i>disc. Chr.</i>	De disciplina Christiana
<i>div. qu.</i>	De diversis quaestionis octoginta tribus
<i>divin. daem.</i>	De divinatine daemonum
<i>doc. Chr.</i>	De doctrina Christiana
<i>duab. an.</i>	De duabus animabus
<i>Dulc. qu.</i>	De octo Dulcitii quaestionibus
<i>Emer.</i>	Gesta cum Emerito
<i>en. Ps.</i>	Enarrationes in Psalmos
<i>ench.</i>	Enchiridion de fide, spe et caritate
<i>ep. (epp.)</i>	Epistulae
<i>ep. Jo.</i>	In epistulam Joannis ad Parthos tractatus
<i>ep. Rm. inch.</i>	Epistulae ad Romanos inchoata expositio
<i>ex. Gal.</i>	Expositio epistulae ad Galatas
<i>exc. urb.</i>	De excidio urbis Romae
<i>exp. prop. Rm.</i>	Expositio quarundam propositionum ex epistula Apostoli ad Romanos
<i>f. et op.</i>	De fide et operibus
<i>f. et symb.</i>	De fide et symbolo
<i>f. invis.</i>	De fide rerum invisibilium
<i>gest. Pel.</i>	De gestis Pelagii
<i>Gn. adv. Man.</i>	De Genesi contra Manicheos
<i>Gn. litt.</i>	De Genesi ad litteram
<i>Gn. litt. imp.</i>	De Genesi ad litteram imperfectus liber
<i>gr. et lib. arb.</i>	De gratia et libero arbitrio
<i>gr. et pecc. or.</i>	De gratia Christi et de peccato originali
<i>gr. T. Nov.</i>	De gratia Testamenti Novi (<i>ep.</i> 140)
<i>gramm.</i>	De grammatica

<i>haer.</i>	De haeresibus
<i>imm. an.</i>	De immortalitate animae
<i>inq. Jan.</i>	Ad inquisitiones Januarii
<i>Jo. ev. Tr</i>	In Iohannis evangelium tractatus
<i>lib. arb.</i>	De libero arbitrio
<i>loc. in Hept</i>	Locutionum in Heptateucum
<i>mag.</i>	De magistro
<i>mend.</i>	De mendacium
<i>mor.</i>	De moribus ecclesiae Catholicae et Manichaeorum
<i>mus.</i>	De musica
<i>nat. b.</i>	De natura boni
<i>nat. et gr.</i>	De natura et gratia
<i>nupt. et conc.</i>	De nuptiis et concuspicentia
<i>op. mon.</i>	De opere monachorum
<i>ord.</i>	De ordine
<i>orig. an.</i>	De origine animae (<i>ep.</i> 166)
<i>pat.</i>	De patientia
<i>pecc. mer.</i>	De peccatorum meritis remissione et de baptismo parvulorum
<i>perf. just.</i>	De perfectione iustitiae hominis
<i>persev.</i>	De dono perseverantiae
<i>praed. sanct.</i>	De praedestinatione sanctorum
<i>praes. Dei</i>	De praesentia Dei (<i>ep.</i> 187)
<i>ps. c. Don.</i>	Psalmus contra partem Donati
<i>qu.</i>	Quaestiones in Heptateuchum
<i>qu. c. pag.</i>	Quaestiones expositae contra paganos VI (<i>ep.</i> 102)
<i>qu. Ev.</i>	Quaestiones Evangeliorum
<i>qu. Mt.</i>	Quaestiones XVI in Matthaeum
<i>qu. vet. T.</i>	De octo quaestionibus ex Veteri Testamento
<i>quant.</i>	De quantitate animae
<i>reg. 1</i>	Regula: Objugatio (<i>ep.</i> 211, 1-4)
<i>reg. 2</i>	Regula: Ordo monasterii
<i>reg. 3</i>	Regula: Praeceptum
<i>retr.</i>	Retractationes
<i>rhet.</i>	De rhetorica
<i>s.</i>	Sermones
<i>s. Caes.</i>	Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem

<i>s. Dom. mon.</i>	De sermoni Domini in monte
<i>sent. Jac.</i>	De sententia Jacobi (<i>ep.</i> 167)
<i>Simpl.</i>	Ad Simplicianum
<i>sol.</i>	Soliloquia
<i>spec.</i>	Speculum
<i>spir. et litt.</i>	De spiritu et littera
<i>ymb. cat.</i>	De symbolo ad catechumenos
<i>Trin.</i>	De Trinitate
<i>un. bap.</i>	De unico baptismo contra Petilianum
<i>util. cred.</i>	De utilitate credendi
<i>util. jejun.</i>	De utilitate jejunii
<i>vera. rel.</i>	De vera religione
<i>vers. Mens.</i>	Versus in mensa
<i>vers. Nab.</i>	Versus de s. Nabore
<i>vid. Deo</i>	De videndo Deo (<i>ep.</i> 147)
<i>virg.</i>	De sancta virginitate

SUMÁRIO

Introdução	11
CAPÍTULO 1: <i>De Libidine</i>	15
1.1 <i>Libido</i> nas obras precedentes às <i>Confissões</i>	16
1.2 <i>Libido</i> nas <i>Confissões</i>	20
CAPÍTULO 2: <i>De Consuetudine</i>	30
2.1 <i>Consuetudo</i> nas obras precedentes às <i>Confissões</i>	31
2.2 <i>Consuetudo</i> nas <i>Confissões</i>	39
CAPÍTULO 3: <i>De Voluntate</i>	44
3.1 <i>Voluntas</i> nas obras precedentes em <i>Confissões</i>	47
3.2 <i>Voluntas</i> em <i>Confissões</i>	59
CAPÍTULO 4: <i>Totum Ego Eram</i>	73
Considerações Finais	83
Referências Bibliográficas	86
Apêndice A – <i>Libido</i> nas obras agostinianas	94
Apêndice B – <i>Libido</i> nas obras agostinianas por data	96
Apêndice C – <i>Consuetudo</i> nas obras agostinianas	98
Apêndice D – <i>Consuetudo</i> nas obras agostinianas por data	101
Apêndice E – <i>Voluntas</i> nas obras agostinianas	103
Apêndice F – <i>Voluntas</i> nas obras agostinianas por data	106
Apêndice G – Número de citações de <i>libido</i> , <i>consuetudo</i> e <i>voluntas</i> nas cartas agostinianas	109

INTRODUÇÃO

A influência de Agostinho de Hipona (354- 430 d. C) sobre o pensamento ocidental não pode ser subestimada. O pensamento do bispo africano dominou a Alta Idade Média e influenciou o ensino medieval das universidades do século XIII. Segundo Cochrane, Agostinho parte da Trindade como um novo princípio (*arche/ἀρχή*) que lhe permite conciliar tanto a razão quanto o livre-arbítrio humano¹. Assim, conclui que entre as realizações do bispo de Hipona estão a descoberta da personalidade e, em comum com a patrística cristã, a importância do devir histórico².

O prelado africano também influenciou os contemporâneos devido à sua ênfase na *libido* como fonte da desmedida no desejar humano. Segundo Sage, a correlação do pecado original com uma desmedida no desejar presente na alma humana faz de Agostinho o primeiro formulador do dogma do pecado original. A ênfase na herança da *libido* será mais acentuada a partir de 412 d. C., nos últimos livros de *Gn. litt.* e na *ep.* 98 dirigida ao bispo Bonifácio³. Acrescenta Sage que a *libido* agostiniana parece antecipar a teoria freudiana da *libido* como principal motor da alma⁴, embora para o hiponense a alma equivale a suas faculdades e nenhuma delas tem um domínio autônomo.

Os hábitos humanos e a sua influência na formação do indivíduo são ressaltados por Agostinho, o que o leva a inovar em relação aos autores clássicos na redação de *Confissões*. Ele é o

¹ Cf. COCHRANE, C. N. "The Church and The Kingdom of God. Nostra Philosophia". In: COCHRANE, C. N. *Christianity and Classical Culture: a study of thought and action from Augustus to Augustine*. ed. rev. e corr. Oxford: Clarendon Press, 1940. p. 424.

² cf. COCHRANE, *op. cit.*, p. 503, onde, especialmente na página de abertura do capítulo "Divine Necessity and Human History", o autor lembra que é a Encarnação que traz para os cristãos o seu senso de historicidade característico.

³ Cf. SAGE, A. "Péché originel. Naissance d'un dogme". In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 1967, v. XIII, n. 3-4, p. 211-248. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2042/853>>. Acesso em: 25 Abr. 2007. Especialmente nas páginas 211-212 e p. 225, "la remise en marche". É importante ressaltar que, para Sage, Agostinho só considera a *libido* hereditária na sua última fase de formulação do dogma do pecado original; antes ela não seria transmitida mas adquirida por imitação (por *consuetudo*). Permitimo-nos discordar do comentarista, pois, se assim fosse, a razão seria condição suficiente para romper os laços da *libido*. Um mau hábito pode ser reformado pela vontade. Uma desmedida do desejo que é constitutiva e não-erradicável necessita de um auxílio externo, ou seja, da Graça divina, conforme procuramos expor nesta dissertação ao longo do cap. 1, intitulado *De Libidine*.

⁴ Cf. SAGE, *op. cit.*, p. 228.

homem da Antigüidade cuja história melhor conhecemos devido à sua autobiografia⁵. Os relatos que temos de sua infância e adolescência são os primeiros na história cultural do Ocidente, pois prevalecia a idéia de que para retratar um biografado era preciso esperar que este tomasse sua forma mais perfeita e acabada de homem maduro (*spoudaios/σπουδαῖος*). O doutor da Graça, no entanto, conta-nos detalhes da sua vida em *Confissões* que seriam considerados irrelevantes pelos biógrafos de grandes personagens passados. O motivo dessa inovação narrativa é a importância que Agostinho dá à *consuetudo*, ou hábito, como uma das explicações centrais para a dificuldade dos homens em viver segundo sua natureza⁶, de maneira virtuosa. Além da inclinação natural ao desejo desmedido – a *libido* – somam-se os hábitos adquiridos na infância e na adolescência por influência da sociedade.

Diversos autores apontam Agostinho como o descobridor da idéia de vontade ou, ao menos, de uma vontade em conflito na qual se decide a vida moral do agente. Eles ressaltam a inexistência de uma palavra grega que exprima o que entendemos atualmente por *voluntas* e a importância exercida pela ação concreta e a vida na pólis nas teorias da ação moral anteriores ao bispo africano⁷. De toda maneira, o hiponense representa um passo a mais no caminho da

⁵ Para dados autobiográficos do autor, além da sua obra *conf.*, sugerimos BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Traduzido do inglês por Vera Ribeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.; O'MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin: introduction aux Confessions de Saint Augustin*. 2^e éd. Fribourg: Cerf, Editions Universitaires de Fribourg, 1988. 279 p.; um breve paralelo entre sua biografia e os imperadores sob os quais viveu pode ser encontrada em COCHRANE, *loc. cit.*, cap. 10, p. 397-440; cap. 11, p. 441-502. Cochrane, na p. 428, compara as *Confissões* de Agostinho com as *Meditações* do imperador Marco Aurélio para exemplificar a diferença de atitudes entre o clacissismo e o cristianismo: "Tais diferenças estão longe de serem acidentais; elas apontam para o abismo que separa a mentalidade do humanista clássico da do cristão. O primeiro preocupa-se em nunca expor uma fraqueza, lembrando-se que é seu dever exemplificar tanto quanto possível o tipo convencional de excelência venerada no ideal heróico. O último contenta-se em desafiar cada um dos cânones do Classicismo para meramente dar testemunho da verdade" (Such differences are far from accidental; they point to the gulf which separates the mentality of the classical from that of the Christian humanist. The former is concerned never to expose a weakness, remembering that it is his business to exemplify so far as possible the conventional type of excellence enshrined in the heroic ideal. The latter is content to defy every canon of Classicism in order merely to bear witness to the truth). As traduções de citações de obras que não estão em português, mencionadas nas Referências Bibliográficas, são de nossa autoria.

⁶ Maiores precisões sobre a noção de natureza em Agostinho podem ser encontradas em THONNARD, F.J. "La notion de nature chez Saint Augustin", In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 1965, v. XI, n. 3-4, p. 239-265. Segundo o comentador, *natura*, em Agostinho, tem um caráter duplo, ao mesmo tempo existencial (natureza equivale à substância) e teocêntrico (Deus é a natureza por excelência). As precisões desse conceito ocorrerão quando da controvérsia pelagiana. Uma primeira oposição entre natureza propriamente dita do homem (a de Adão antes da queda) e natureza corrompida (o estado atual da humanidade) aparece em *nat. et grat.*, opúsculo de 415 d.C., posterior à *conf.* em quatorze anos. O conceito de natureza propriamente dita equivaleria ao de natureza íntegra e o de natureza corrompida ao de natureza caída em Tomás de Aquino, segundo Thonnard (p. 246-247). Nesta dissertação, trataremos da natureza corrompida/caída como a natureza humana tal qual a conhecemos na nossa experiência diária, que é a noção de Agostinho no período escolhido para a análise.

⁷ Vide ARENDT, H. "A descoberta do homem interior". In: ARENDT, *A Vida do Espírito: Querer*, 1978, v. 2, p. 63-118; KAHN, C. "Discovering the Will: from Aristotle to Augustine" In: DILLON; LONG. *The Question of "Eclecticism" – Studies in Later Greek Philosophy*, 1998, p. 234-259; BERNASCONI, R. "At War With Oneself : Augustine Phenomenology of The Will in The Confessions." In: VAN TONGEREN, P. et alii (Ed.). *Eros and Eris*, 1992, p. 57-62.

interiorização da ação moral em relação a Epicteto, que desloca a questão ética da ação propriamente dita para o assentimento racional do agente, naquilo que dele depende, ou seja, o seu juízo a respeito dos fatos. Com Agostinho, toda a ação moral passa a se desenrolar no íntimo do indivíduo, na solidão do seu debate interior⁸. Ao contrário dos estóicos, o hiponense não considera as emoções contrárias à reta razão (chamadas indistintamente na sua obra de *affectiones*, *affectus* ou *passiones*)⁹. Pelo contrário, considera que é o amor de certas coisas que põe em movimento o ser humano, e não exatamente a razão. Como o peso dos corpos os fazem tender para os seus lugares próprios, assim o peso da alma ou a eleva ou a faz cair. E, após a morte, uma alma corretamente ordenada permanecerá em repouso pois terá atingido o seu lugar devido.¹⁰ Assim, o local primário da ética deixa de ser a cidade-estado ou a comunidade da qual o agente faz parte e passa a ser o seu íntimo¹¹. Daí a influência do doutor da Graça na criação desse espaço interior do indivíduo e da subjetividade ocidentais¹². Kahn considera Agostinho a fonte de duas das quatro perspectivas sobre o conceito de vontade existente na filosofia atual: a primeira perspectiva seria a teoria clássica da vontade, que inicia com Agostinho e é plenamente formulada por Tomás de Aquino, e a segunda perspectiva seria a pós-cartesiana, que considera a volição um ato mental que é a causa ou condição necessária para qualquer ação exterior¹³. Portanto, essas duas das quatro principais perspectivas filosóficas sobre a vontade, e a própria formulação do conceito no Ocidente, começam em Agostinho.

Pretendemos analisar, pois, essa correlação entre a *libido* constitutiva do ser humano tal como o conhecemos, a *consuetudo* que ratifica e amplia a *libido*, e, finalmente, a influência de ambas (*libido* e *consuetudo*) na *voluntas*, a fim de estabelecer o sentido dessas expressões em

⁸ Cf. CARY, P. *Agustine's invention of The Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 214 p.

⁹ Cf. KNUUTILA, S. "Emotions and Christian Perfection: Augustine". In: KNUUTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 156.

¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, XIII, 9, 10: "O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado" (*Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*).

¹¹ Cf. BERNASCONI, R. "At War With Oneself: Augustine Phenomenology of The Will in The Confessions", In: VAN TOEGEREN, et al. *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, 1992, p. 57-62

¹² Cf. CARY, *op. cit.*, p. 141.

¹³ Cf. KAHN, *loc. cit.*, p. 235-236.

Agostinho, no período estudado, e trazer à luz a conexão íntima que o hiponense vê entre os três conceitos.

Desse modo, analisaremos nos três primeiros capítulos desta dissertação a evolução dos conceitos *libido*, *consuetudo*, *voluntas* na obra do bispo de Hipona. A análise é feita a partir dos primeiros escritos de Agostinho até a sua obra *Confissões*, onde esses três termos aparecem interrelacionados para explicar a vontade cindida. Por esse motivo, os capítulos da presente dissertação intitulam-se *De Libidine* (Sobre a *libido*), *De Consuetudine* (Sobre o hábito) e *De Voluntate* (Sobre a vontade). *Libido*, *consuetudo* e *voluntas* são reunidos por Agostinho no livro VIII de *Confissões* com a constatação: *totum ego eram* (tudo [isso] era eu), expressão a partir da qual foi nomeado o capítulo quarto. Nesse capítulo, procuraremos expor como as noções de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* são indissociáveis e necessárias para a resolução proposta em *Confissões* para o problema da cisão da vontade.

É importante dizer ainda que *libido*, *consuetudo* e *voluntas* são conceitos que aparecem em outras obras de Agostinho posteriores a sua obra autobiográfica *Confissões*. Indicações para estudos posteriores constam nos apêndices, com a íntegra do levantamento realizado para esta dissertação.

CAPÍTULO 1: *DE LIBIDINE*

É preciso atentar para o fato de Agostinho não atribuir significado estrito para os termos ao longo de sua obra¹⁴. Muitas vezes eles são intercambiáveis, o que caracteriza a ausência de uma unidade terminológica. Desejo aparece como *desiderium*, *libido*, *appetitus carnis*, *concupiscentia carnis*¹⁵, *voluptas*. No entanto, o termo *libido* costuma ser associado a um desejo desregrado que contradiz a “ordem essencial da natureza humana” e que é capaz de suprimir o livre-arbítrio do indivíduo na sua afecção. Habitualmente, *libido* refere-se à paixão sexual, pois é nesse apetite que é facilmente observável a contradição entre a vontade e a paixão física. A tradução usual de *libido* por paixão, no entanto, é inexata, uma vez que *passio* é usada nesse sentido quando relacionada às sensações¹⁶. Agostinho fala de outras *libidines* que não a sexual: desejo de vingar-se, de ter dinheiro, de vencer, de gloriar-se¹⁷.

O termo *libido* ocorre mais de dez vezes no texto das seguintes obras agostinianas, das quais dispomos de edições críticas¹⁸: *lib. arb.*: 39 citações, a maior parte das quais no Livro I, de 388 d.C. (demais livros datam de 391-395 d.C.); *mor.*: 11 cit. (387/388 d.C.); *mend.*: 12 cit. (394/395 d.C.); *doc. Chr.*: 15 cit. (396-426/427 d.C., sendo 14 citações até III, 25, 35, parte da obra escrita em 396 d.C., e apenas uma datando de 426/427 d.C.); *conf.*: 27 cit. (397/401 d.C.); *c. Faust.*: 36 cit. (397/399 d.C.);

¹⁴ As citações da obra agostiniana foram feitas primeiramente em português e, a seguir, no original latino. Na ausência de uma tradução em língua portuguesa na obra consultada, todas as demais traduções são de nossa autoria.

¹⁵ Cf. SOULIGNAC, A. “Libido et consuetudo d'après Saint Augustin”. In: JOLIVET, R. (Ed.). *Oeuvres de Saint Augustin*. 2^o ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1962. p. 536–543.

¹⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus 2006. 542 p. Especialmente o cap. 4 “Quarto grau: o conhecimento sensível”, p. 120–138. Ver também a nota 1 do cap. 3, p.95–96 onde são precisados os sentidos de *anima*, *animus*, *spiritus*, *mens*, *ratio*, *intelligentia* e *intellectus*.

¹⁷ Cf. SOULIGNAC, *op. cit.*, p. 538: “libido ulciscendi, habendi pecuniam, uincendi, gloriandi” citação resumida de AGOSTINHO, *civ. Dei*, XIV, 15, 2: “Portanto, é o desejo de vingar-se, o qual é chamado ira; é o desejo de ter dinheiro, o qual [é chamado] avareza; é o desejo de vencer de qualquer maneira, o qual [é chamado] teimosia, é o desejo de gloriar-se, o qual é designado jactância” (Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia [dicitur]; est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia [dicitur]; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur). Em Cícero, nas *Tusculanas*, *libido* aparece oposta à temperança (*frugalitas*). Quando fala das três virtudes (fortaleza, justiça e prudência) diz que a temperança é a quarta delas. CÍCERO, *Tusculan Disputations*, III, 5, 17, p. 246: “Assim, dela [da temperança] parece ser próprio sempre conter e apaziguar o movimento da alma apetitiva e do desejo desregrado contrário, [e] em tudo conservar a constância moderada: à qual o vício contrário é chamado desregramento” (Eius [frugalitatis] enim videtur esse proprium motus animi adpetentis regere et sedare semperque aduersantem libidini moderatem in omni re servare constantiam: cui contrarium vitium nequitia dicitur).

¹⁸ AGOSTINHO. Aurelii Augustini, Opera Omnia. In: *Library of Latin Texts* (CLCT–5). Turnhout: Brepols Publishers, 2002. 3 CD-ROMs. Windows.

b. conjug.: 11 cit. (401 d.C.); *gr. et pecc. or.*: 16 cit. (418 d.C.); *nupt. et conc.*: 57 cit. (419/421 d.C.); *c. Jul.*: 210 cit. (421/422 d.C.); *civ. Dei*: 112 cit. (413/427 d.C., sendo que o maior número de citações está no prefácio e no capítulo XIV, de 418 d.C.); *c. Jul. imp.*: 180 cit. (429/430 d.C.)¹⁹.

Já nas cartas de Agostinho o termo *libido* é insignificante: um máximo de três ocorrências na ep. 138 e na ep. Djivak 6. Aparece, no entanto, oito vezes em s.9 e nove no s.51, posterior à redação de *conf.*²⁰ Assim, analisaremos primeiramente a definição de *libido* nas obras anteriores às *Confissões*, as mais significativas, para depois analisarmos o termo detalhadamente nos principais trechos dessa obra e explicitarmos sua correlação com os conceitos *consuetudo* e *voluntas*.

1.1 *Libido* nas obras precedentes às *Confissões*

O termo *libido* ocorre de maneira significativa nas seguintes obras anteriores às *Confissões*: *lib. arb.*, *mor.*, *mend.* e *doc. Chr.*.

Em *lib. arb.*, o termo já aparece com a conotação de desejo desregrado. Um exemplo é o trecho da discussão com Evódio a respeito do adultério como exemplo de ação imoral²¹. Na passagem seguinte, Agostinho argumenta com Evódio a fim de provar que a *libido* é a fonte do mal no adultério²². Portanto, em uma das primeiras obras do antigo retor (o Livro I de *lib. arb.* data de 388 d.C), *libido* aparece não somente como um desejo desmedido, mas como sinônimo de cupiditas²³ e de amor às coisas que não estão em nosso poder²⁴. O mal da *libido* está no

¹⁹ Um levantamento detalhado encontra-se no Apêndice A, ordenado por número de citações, do maior para o menor, e no Apêndice B, ordenado por data.

²⁰ Levantamento completo disponível no Apêndice G, Tabelas 7 (*epistolae*), 8 (cartas Djivak) e 9 (*sermones*).

²¹ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 3.

²² *Ibidem*, I, 3,8: "Na verdade, para compreenderes que a paixão é o mal no adultério (...)" (Nam ut intellegas libidinem in adulterio malum esse (...)). A palavra *libido* é geralmente traduzida por paixão nas versões em português, por revelar um caráter excessivo, uma falta de medida. No entanto, existe o vocábulo *passio* correlacionado ao verbo *patior* – padecer, cf. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, 2005. Esse sentido passivo herdado do verbo leva a um uso técnico de paixão na teoria do conhecimento de Agostinho (Cf. GILSON, Quarto grau: o conhecimento sensível". In: *loc. cit.*, p. 119-138). No presente trabalho utilizaremos "desejo desmedido" como tradução para *libido* a fim de evitar uma interpretação equivocada por parte do leitor. Agostinho não condena a "paixão" no sentido em que esse termo é entendido vulgarmente, como uma emoção basicamente positiva, relacionada ao entusiasmo e ao arrebatamento amoroso.

²³ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 4, 9.

²⁴ Evódio conclui de maneira estoíca, instruído pelo amigo, que a *libido* é fonte de mal por ser um desejo daquilo que não

desordenamento que traz ao tirar a *ratio* do seu lugar central na alma do indivíduo²⁵. Assim, mantém o indivíduo na classe dos estultos e impede que ele se torne um sábio, alguém que pacificou seus desejos e atingiu a imperturbabilidade estóica²⁶. É, portanto, uma questão de correto ordenamento do indivíduo o império da razão sobre a *libido*, o desejo desmedido, conforme é exposto em *lib. arb.*, I, 10, 20. Quando a *libido* domina, o homem cai de sua condição e assemelha-se aos animais. Assim, a condenação da *libido* na obra *lib. arb.* segue a moral estóica em relação à condenação da desmedida e do apego às coisas que não estão em poder do indivíduo²⁷.

Em *lib. arb.*, I, 11, 22, o domínio da *libido* é correlacionado com uma infinidade de desejos, não só de cunho sexual. Juntamente com a luxúria, estão, por exemplo, a ambição e a avareza. Por impedir o ser humano de direcionar seus esforços para a obtenção da sabedoria, a *libido* é dita inimiga da boa vontade (*lib. arb.* I, 12, 25). No Livro III, composto mais tarde (391-395 d.C.), Agostinho resume a conclusão da discussão anterior colocando a *voluntas* como responsável pela sujeição da mente à *libido*, uma vez que a *mens* é superior ao corpo. E a *voluntas* está, como lembra Evódio, *in nostra potestate*²⁸, pois permite o movimento da alma tanto para as coisas inferiores quanto para as superiores. Portanto, em *lib. arb.* a *libido* é o movimento em direção às

está em nosso poder. *Ibidem*, I, 4, 10, p. 94-95: “Já caí em mim. E alegre-me de ter percebido tão claramente o que é esse desejo desenfreado culpável, a que se chama desejo desmedido. Já se vê que é o amor daquelas coisas que alguém pode perder contra a sua vontade” (Resipisco et admodum gaudeo tam me plane cognouisse, quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quae potest inuitus amittere). Os tradutores acrescentam “contra a vontade” para conferir legibilidade ao texto, porém, o original não traz exatamente essa expressão, mas um circunlóquio equivalente. No entanto, o sentido é o mesmo, pois se refere àquelas coisas às quais somos obrigados a renunciar quando constrangidos por outrem, uma noção eminentemente estóica que remete ao livro I, 1-3 do *Enchiridion* de Epicteto (In: EPICTETO, *The Enchiridion of Epictetus and its three Christian Adaptations: transmission and critical editions* by Gerard Boter. Köln: Brill, 1999, p. 276-280).

²⁵ AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 8, 18: “Em suma, dir-se-á que o ser humano está ordenado, quando a razão domina sobre estes movimentos da alma” (Hisce igitur animae motibus cum ratio dominatur, ordinatus homo descendus est).

²⁶ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, IX, 19.

²⁷ O pensamento do Pórtico considera essencial a distinção entre as coisas que dependem de nós (*ep'hemin/ἐφ'ἡμῖν*), interiores, e aquelas exteriores às quais é preciso renunciar. Essa distinção é feita logo nos primeiros capítulos do *Enchiridion* de Epicteto (*op. cit.*, I, 1-3, p. 276-280). Os principais textos acerca da ética estóica são de Panécio, Cícero, Diógenes Laércio e Stobaeus, cf. SCHOFIELD, M. “Stoic Ethics”, in: INWOOD, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003, p. 233-256. Segundo essa linha de pensamento, Zenão de Cítia teria proposto o uso da *phronesis/φρόνησις*, ou sabedoria prática, para distinguir o que é ou não apropriado segundo a natureza racional do homem e seu lugar no todo providencialmente ordenado do cosmos. O sofrimento humano adviria da preocupação com aquilo que não está em nosso poder. Um resumo das principais posições do Pórtico pode ser encontrado em DUHOT, “La pensée stoïcienne”, In: *Epictète et la Sagesse Stoïcienne*, Paris: Albin Michel, 2003, p. 61 e HADOT, “As escolas helenísticas”, In: HADOT, P. *O Que é a Filosofia Antiga?* 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 187-204.

²⁸ AGOSTINHO, *lib. arb.*, III, 1, 3: “E. [Evódio]: Mas o ser humano não haveria de ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui e para acolá, não fosse voluntário e não tivesse sido colocado em nosso poder.” (E. [Euodius]: Motus autem quo huc aut illuc uoluntas conuertitur, nisi esset uoluntarius atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora neque culpandum homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem uoluntatis, (...)).

coisas inferiores que afasta o homem da sabedoria e da sua natureza racional.

Em *mor.*, a *libido* e a *cupiditas* são contrastadas com o amor ao Bem Supremo. Na primeira citação da palavra, Agostinho julga que toda inclinação direcionada a outro bem que não Deus não merece o nome de amor e deverá ser mais corretamente chamada de *libido* ou *cupiditas*, segundo os seus objetos²⁹. O sentido de desejo desmedido mantém-se ao reafirmar o casamento como uma instituição a serviço da família e da procriação e não uma mera sujeição das mulheres aos homens para que estes satisfaçam sua *libido*³⁰. Essa força é descrita como devastadora para a alma. Estando presente a *libido*, a mera obediência à lei por pena de castigo de nada vale, pois o ideal defendido pelo Agostinho é o amor à virtude e a adesão voluntária à lei moral³¹. O termo, no entanto, não é reservado à paixão sexual; em *mor.* I, 30, 67, comer além do necessário também é chamado de *libido*³², por tratar-se de uma desmedida, de um desregramento. Aqueles que rendem culto a ídolos, bebem excessivamente sobre os túmulos dos ancestrais ou se deixam sujeitar às paixões do século³³ também estão sob o domínio da *libido*, do desejo desmedido. É como desmedida que o termo aparece ainda no Livro II em X, 19 e em XIII, 28. Na primeira passagem, para significar a paixão sexual, o futuro bispo de Hipona acrescenta o adjetivo seminal (*seminalis*, e) e na segunda diz que se os maniqueus se privassem de vinho e de carne para domar o desejo desmedido (*libido*), teriam a sua aprovação. No mesmo livro, em XIV, 35, repete o argumento de que é o desejo sem medida e não o hábito de comer carne o mal a ser combatido. Porém, em II, 18, 65, torna a defender a posição católica do casamento com vistas à procriação e combate o costume

²⁹ AGOSTINHO, *mor.*, I, 22, 41: "(...) com aquele não [está] o amor, mas dir-se-ia mais corretamente a cupidez ou o desejo desmedido" ((...); cum ille non amor, sed congruentius cupiditas vel libido nominetur). O autor considera que os amantes do ouro, do louvor, das mulheres (*amatores auri, amatores laudis, amatores feminarum*) não poderiam ter sido feitos por Deus mais fortes que os seus amantes (*amatores suis*) e, portanto, os que amam a Deus, posto que amam o Bem Supremo, terão mais força diante da dor que aqueles que se inclinaram para bens terrestres. Os amores acima listados não podem ser corretamente chamados de amor, mas sim de *cupiditas* ou *libido*.

³⁰ Cf. *Ibidem*, 1949, I, 30, 63: "non ad explendam libidinem".

³¹ *Ibidem*, I, 30, 64: "quando a libido devasta a alma" (cum libido animum vastat).

³² *Ibidem*, 1949, I, 31, 67. Agostinho elogia os monges católicos, que estima superiores aos eleitos dos maniqueus, pois não somente se privam de carne e vinho tal qual os segundos, como também de todo excesso alimentar, distribuindo alimentos aos pobres. Todo argumento desse capítulo trata da futilidade do apego a uma regra e não ao seu espírito. Pouco adiantaria abster-se de carne e vinho e banquetear-se com vegetais e especiarias, pois incorrer-se-ia em outro desejo desmedido.

³³ *Ibidem*, 1949, I, 34, 75. Refere-se às *parentalia*, festas fúnebres anuais romanas em memória aos mortos da família, nas quais era costume banquetear-se junto aos túmulos dos ancestrais. O hábito, segundo Agostinho, ainda perdurava na época em que escreve o livro I de *mor.* (387/388 d.C.). Nas suas *conf.*, ele relata que Ambrósio, bispo de Milão, combateu a prática pelas bebedeiras que ensejava e pela proximidade com as práticas religiosas romanas. (Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VI, 2, 2).

maniqueu de evitar a geração de filhos. Em duas passagens nesse parágrafo, Agostinho, de fato, condena o concubinato (situação na qual ele mesmo esteve tal como descreve nas *Confissões*³⁴) por enxergar na prática uma sujeição da mulher ao desejo desmedido do homem³⁵. No entanto, ao refutar as crenças dos maniqueus em relação ao Gênesis, Agostinho refuta a idéia de que a *libido* possa ser mais forte que os dons divinos, pois então, na sua concepção, não haveria maneira de refreá-la³⁶.

Libido aparece cinco vezes em *mend.* VIII, 10, como razão da culpabilidade dos violadores quando estes, para satisfazer seu desejo desmedido, fazem violência a outrem. Agostinho defende veementemente que o criminoso é quem se conspurca pela gravidade do seu ato, e não a vítima. A *libido* de outrem não pode macular a alma da pessoa que a ela é submetida. Nesse contexto, encontramos uma clara definição de *libido* que confirma o sentido encontrado nas obras anteriores, ou seja, de um desejo desmedido: “Mas quem diria ser íntegra a alma do mentiroso? Pois o desejo desmedido é corretamente definido por si mesmo: apetite da alma pelo qual todas as coisas temporais são antepostas aos bens eternos³⁷”.

No entanto, não é lícito mentir para desviar a *libido* de alguém, sobretudo mentir a respeito da religião³⁸. O tratado prossegue em situações hipotéticas e extremas, nas quais a mentira é considerada menos grave quando se trata de resistir à violência causada pelos desejos desmedidos de outrem³⁹. Ninguém pode ser considerado culpado pela *libido* alheia (*aliena*

³⁴ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VI, 15, 25.

³⁵ *Idem*, *mor.*, II, 18, 65: “(...) mas faz [da] mulher meretriz e já não esposa, a qual está unida ao homem por presentes e por certos bens para que satisfazer o desejo desmedido dele” ((...) et non jam uxorem, sed meretricem feminam facit, quae donatis sibi certis rebus, viro ad explendam ejus libidinem jungitur.)

³⁶ Cf. *Idem*, *mor.*, II, 19, 73.

³⁷ Cf. *Idem*, *mend.*, 7, 10: “Quis autem dixerit integrum animum esse mentientis? Etenim libido quoque ipsa recte definitur: Appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur”.

³⁸ Cf. *Idem*, *mend.*, 8, 11. Trata-se aqui de “mentiras caridosas” para afastar as pessoas de um crime ou do mal. Agostinho, no entanto, considera mentir em matéria de religião o pior tipo de mentira, uma vez que mina a autoridade do texto religioso e empurra a pessoa em direção ao ceticismo. Em *Ibidem*, 15, 25 é exposta a classificação dos tipos de mentiras em oito graus, da mais para a menos grave: mentir em doutrina religiosa (*capitale mendacium*); mentir lesando outrem; mentir para ajudar uma pessoa, prejudicando outra; mentir pelo prazer de enganar; mentir para “aumentar” uma história que se conta. Já o sexto e o sétimo graus são distinções sutis do mentir pelo bem de alguém, sem prejudicar outrem; o oitavo grau é mentir para evitar um estupro ou uma humilhação corporal. Os cinco primeiros tipos de mentira são rejeitados, porém Agostinho considera tanto o sexto quanto o sétimo controversos, e julga compreensível (embora não totalmente defensável) o último grau de mentira, ressaltando que a pessoa ameaçada tem todo o direito de se defender por todos os meios possíveis. Na conclusão final, a mentira é rejeitada em todos os graus, mas com a ressalva que nem todos têm a mesma gravidade.

³⁹ AGOSTINHO, *mend.*, 10, 41: “Pois, certamente, quando alguém mente em favor da pudicícia corporal, percebe, em verdade, seu corpo a corromper [e percebe] estar ausente não a sua, mas o desejo desmedido alheio; todavia, cuida para

libidine)⁴⁰.

Portanto, o caminho passa por dominar a *libido* sem ser por ela dominado. Porém, a busca de autodomínio não deve se tornar um martírio gratuito. Quem adentra o corpo para melhor suportar as privações, com exercícios físicos, por exemplo, o faz para cuidar da sua saúde e não por ódio ao corpo, como está exemplificado em *doc. Chr* I, 27. Nessa obra, a palavra é tomada como sinônimo de paixão (*passio*), no sentido de desejo desmedido, desregrado: “paixão de querelar” (*libido rixandi*); “paixão de usar” (*libido utentis*)⁴¹, considerada como a origem do erro nas ações morais⁴². *Libido* também tem o sentido mais específico de desmedida no desejo sexual ou licenciosidade, quando Agostinho justifica a poligamia encontrada no Antigo Testamento sob o argumento de que os patriarcas “não o faziam libidinosamente⁴³”, mas seguiam o costume da sua época. No entanto, a visão do sexo como mero instrumento de procriação e a condenação da *libido* tornam a poligamia até mais legítima para o futuro bispo, se o fim é ter múltiplos filhos, do que um casamento fiel e que hoje consideraríamos feliz, no qual o marido procura a esposa repetidas vezes⁴⁴. Assim, refere-se a ações “com *libido* desenfreada”, a “laços de *libido*”, “dominação da *libido*”.

1.2 *Libido* nas *Confissões*

Na edição crítica das *Confissões*, o termo *libido* (e suas declinações) aparece 25 vezes e a maior incidência de ocorrências está nos Livros II e III, justamente aqueles que tratam da formação do jovem Agostinho. Percebe-se a importância atribuída aos hábitos (*consuetudines*),

que, ao menos, não seja partícipe em permitir” (Certe enim cum pro pudicitia corporali quisque mentitur, videt quidem corrumpendo corpori suo non suam, sed alienam inminere libidinem; cavet tamen, ne saltem permittendo sit particeps).

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 20, 41.

⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *doc. Chr.*, II, 31, 48; III, 12, 18.

⁴² *Ibid.*, III, 12, 18: “Certamente, em todos esses casos semelhantes está em erro não o uso das coisas, mas o desejo desmedido de usar” (In omnibus enim talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est).

⁴³ *Ibid.*, III, 12, 20: “non libidinose faciebant”. A explicação é deveras ingênua, e advém da necessidade de justificar o Antigo Testamento, a parte da *Bíblia* que durante muito tempo foi obstáculo à conversão do próprio Agostinho. Conforme relata nas suas *conf.*, V, 14, 24, linhas 15–20, a interpretação literal dos livros antigos lhe era “mortal” (*occidebat*). Por outro lado, a visão histórica e dinâmica que Agostinho tem dos costumes, repetida em várias obras suas (*lib. arb.*, *conf.*, *civ. Dei*) parte da diversidade de costumes humanos para afirmar a universalidade da justiça, que consiste em não fazer a outrem o que não se deseja para si. A visão do bispo de Hipona sobre os costumes humanos até a data de redação de *conf.* é evidenciada no capítulo seguinte deste trabalho, intitulada “*De Consuetudine*”.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, III, 18, 27.

especialmente aqueles adquiridos junto à família e à sociedade, que o conformaram e o levaram a ratificar a tendência advinda da natureza corrompida em seguir a *libido*.

A primeira ocorrência do termo *libido* nas *Confissões* é uma condenação ao hábito de ensinar a mitologia Greco-Romana aos jovens e assim habituá-los a enxergar a *libido* como natural e própria das divindades. Desse modo, no livro primeiro, Agostinho exclama: “Mas ai de ti, torrente dos hábitos humanos! *Quem te resistirá?*”⁴⁵. O costume do ensino da mitologia e dos inúmeros amores ilícitos de Júpiter/Zeus aos jovens chancela como divinos alguns comportamentos tidos como perniciosos para o bispo cristão. Assim, comportamentos como a sedução e o adultério são ensinados aos jovens no Fórum com circunspeção por seus tutores e consolidam-se como hábito. Para tanto, Agostinho cita passagem do *Eunuco* de Terêncio sobre um jovem que, ao ver uma pintura mural representando a chuva de ouro de Júpiter sobre Dânae, decide seduzir uma moça: “E vê como ele se excita à luxúria, como que levado pelo celeste magistério: «Mas que deus!» , diz ele. «É ele quem faz ressoar a abóbada celeste com enorme estrondo. E eu, pobre mortal, não poderia fazer o mesmo? Eu, na verdade, o fiz e de bom grado»⁴⁶”.

Atribuir aos deuses comportamentos eticamente condenáveis, na visão de Agostinho, ajuda a consolidar a *libido* pré-existente na natureza corrompida dos jovens e a remover a vergonha ou o receio que porventura poderiam ter. Agostinho destaca no trecho seguinte que não condena o estudo da gramática ou da retórica em si mesmos, mas os maus hábitos que ajudam a reforçar. Desse modo, não é de espantar, segundo o próprio autor, a inversão de valores operada quando um mau uso das palavras escandaliza mais do que as más ações que um latim castiço revela⁴⁷. Essa atitude leva o homem, tal qual o filho pródigo, a viver afastado do Bem Supremo em

⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, I, 16, 25: “Sed uae tibi, flumen moris humani! quis resistet tibi?” *Grifo dos tradutores*. A frase “Quem te resistirá” refere-se a Salmos, 75:8.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, I, 16, 26: “Et uide, quemadmodum se concitat ad libidinem quasi caelesti magisterio: «at quem deum!» inquit. «qui templa caeli summo sonitu concutit. Ego homuncio id non faecerem? Ego uero illud feci ac libens». Citação de TERÊNCIO, *Eunuque*, verso 589: “At quem Deum? qui templa coeli summa concutit. Ego homuncio hoc non facerem? ego illud uero ita feci ac libens”.

⁴⁷ AGOSTINHO, *conf.*, I, 18, 28: “Que admira que eu assim fosse atrás de futilidades e me afastasse para longe de ti, meu Deus, quando, para imitação, me eram propostos homens que, se contassem algumas de suas ações não más, cometendo algum barbarismo ou solecismo, se enchiam de confusão ao serem repreendidos, mas se, com abundância e ornato,

uma região distante (*in longinqua regione*), conceito que será retomado ao longo dos livros I-VIII como região de dessemelhança (*regio dissimilitudinis*). Segundo Courcelle⁴⁸, a expressão *regio dissimilitudinis* é originada do *Político* de Platão (273 d-6) na forma de *ponos anomoiotetos/πόνος ἀνομοιότητος* e refere-se, primariamente, ao estado de desordem presente no universo material deixado a si mesmo. O mito refere-se ao abandono do universo pelo Demiurgo e como, deixado a si mesmo, este reverte ao caos. Posteriormente, o mito é aplicado ao gênero humano e a necessidade da constituição de um Estado para evitar a reversão à anomia⁴⁹. Há também um paralelo identificável com idéias neoplatônicas, a saber, a queda da alma no mundo da geração e da corrupção, estando estranha a si mesma. O conceito é retomado tanto por Plotino quanto por Proclo como uma etapa da elevação da alma através de degraus começando pela contemplação da beleza corporal no caso da idéia de Belo⁵⁰, tal como descrita no *Banquete* (211 c)⁵¹.

No contexto cristão, a *regio dissimilitudinis* será freqüentemente aproximada da parábola do Filho Pródigo⁵² quando este, tendo dilapidado todos os bens do pai, vive em região estrangeira comendo com porcos. Viver segundo o desejo desmedido, tenebroso, isto é, segundo a *libido*, é viver longe da face de Deus e, portanto, de maneira contrária à verdadeira destinação do homem⁵³. Conclui o autor das *Confissões*: “E por certo a ciência das letras não é mais íntima do que a lei escrita na consciência, que proíbe fazer aos outros aquilo que não queremos que nos façam a nós⁵⁴”.

contassem as suas torpezas em palavras vernáculas e devidamente adequadas, se vangloriavam ao serem elogiados?” (quid autem mirum, quod in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala si cum barbarismo aut soloecismo enuntiarent, reprehensi confundebantur, si autem libidines suas integris et rite consequentibus uerbis «copiose ornateque» narrarent, laudati gloriabantur?). A tradução, por fidelidade ao texto latino, traz “não más” para a expressão *non mala*, mas “não tão ruins” ficaria mais próximo do uso corrente do português. O francês faz uma tradução mais livre e traz “suas boas ações” (“*leurs bonnes actions*”, *conf.*, 2002, v. I, p. 24).

⁴⁸ Cf. COURCELLE, P. 2ª éd. rev. aug. et ill. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris : De Boccard, 1968, p. 405-440.

⁴⁹ PLATÃO. *Statesman*. ANNAS, J. (Ed.). Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1995, p. 27-29.

⁵⁰ Cf. COURCELLE, *op. cit.*, 1968, p. 165-166.

⁵¹ PLATÃO. “O Banquete”. In: PLATÃO. *O Banquete. Apologia de Sócrates*. 2 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001. p. 21-93.

⁵² Cf. Luc, 15:11-32.

⁵³ AGOSTINHO, *conf.*, I, 19, 30.

⁵⁴ AGOSTINHO, *conf.*, I, 18, 29: “Et certe non est interior litterarum scientia quam scripta conscientia, id se alteri facere quod nolit pati”. Literalmente, “de não fazer a outrem o que não se quer sofrer”. O verbo “proibir” foi acrescentado pelos tradutores para conferir mais clareza ao texto.

Ao longo do Livro II, Agostinho lamenta a influência da educação descrita no capítulo anterior somada aos impulsos da adolescência que resultaram em uma vida sexual desregrada para os padrões morais adotados após sua conversão. Também ressalta a influência do hábito, pois a única preocupação do seu pai com o rapaz aos seus dezesseis anos era com seus estudos de retórica, que poderiam lhe garantir um futuro financeiro promissor⁵⁵. Agostinho narra, inclusive, que seu pai muito se orgulhava de sua virilidade juvenil enquanto sua mãe temia os caminhos nos quais seu desregramento poderia levá-lo⁵⁶.

Mais uma vez, o autor ressalta o efeito do hábito na ratificação da *libido*. Aconselhado pela mãe a não precipitar-se e a evitar o adultério, Agostinho relata que menosprezava esse conselho e tinha vergonha da falta de conquistas amorosas com as quais pudesse se gabar junto aos amigos, que contavam as maiores peripécias, em sua maioria, certamente, imaginárias⁵⁷.

Esse comportamento típico de adolescente e a má disposição que ele gera – a vergonha de ser menos imoral que o grupo, a mentira, a glorificação do desregramento – é, no entanto, exemplificado com um gesto simples e sem nenhuma conotação sexual: o roubo das peras de um vizinho. Agostinho quer ressaltar que a tendência natural da *libido* sofre influências sociais que alteram a disposição moral do jovem, a ponto do mesmo ter vergonha de ser correto. Assim, depois de comentar os maus exemplos recebidos pela sociedade que atribuía aos deuses defeitos morais e falhas humanas, passa para a atitude de seu pai ambicioso, que pagava com sacrifícios e com a ajuda de patronos seus estudos, não para o seu bem, mas para garantir ao filho

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, II, 2, 4, p. 54–56.

⁵⁶ O pai de Agostinho o teria visto ter uma ereção nos banhos. Cf. AGOSTINHO, *conf.*, II, 3, 6: “Mais ainda, quando meu pai me viu nos banhos já púbere e revestido da inquieta adolescência, como se com isso começasse já a desfrutar dos netos, com alegria o comunicou a minha mãe, (...)” (quin immo ubi me ille pater in balneis uidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicauit, (...)).

⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, II, 3, 7: “Mas não sabia, e ia pra o abismo com tanta cegueira, que entre os meus companheiros me envergonhava de ser menos indecente, porque os ouvia vangloriando-se das suas maldades e gloriando-se tanto mais quanto mais abjectos fossem; e gostava de fazê-las não só pelo prazer, mas também pelo louvor do que fazia. Que coisa é mais digna de vitupério senão o vício? Eu, para não ser vituperado, tornava-me mais vicioso, e, quando não havia com que me igualar aos depravados, fingia ter feito o que não fizera, para não parecer mais abjecto quanto mais inocente, e para não ser tido por mais vil quanto mais casto.” (sed nesciebam et praeceps ibam tanta caecitate, ut inter coetaneos meos puderet me minoris dedecoris, quoniam audiebam eos iactantes flagitia sua et tanto gloriantes magis, quanto magis turpes essent, et libebat facere non solum libidine facti uerum etiam laudis. quid dignum est uituperatione nisi uitium? ego, ne uituperarer, uitiosior fiebam, et ui non suberat, quo admissio aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne uiderer abiectior, quo eram innocentior, et ne uilior haberer, quo eram castior). Agostinho ressalta que o principal motivo das ações não era o prazer, mas o desejo de glória; “fingia *para mim* ter feito o que não fizera” (fingebam *me* fecisse quod non feceram). O autor quer ressaltar o hábito do auto-engano advindo da circunstância banal da mentira adolescente.

talentoso uma futura carreira no Império, que poderia guindar a família modesta. Influenciado pela educação e por seu pai, o jovem Agostinho sofre igualmente a influência nefasta do grupo de amigos que o habitua a ter vergonha da honestidade, exemplificada em um ato de vandalismo. No Livro II, capítulo quarto, Agostinho conta o roubo de peras ruins e feias de um vizinho com seu grupo de amigos, realizado à noite para jogá-las aos porcos, ou seja, pelo puro prazer de fazer algo de proibido. O que choca o bispo africano é o motivo do seu gesto:

E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impelido pela indignação, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fartura de iniquidade. Com efeito, furtei aquilo que tinha em abundância e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado⁵⁸.

Por essa razão, não concorda o pensador cristão com Platão nem com os neoplatônicos nesse ponto. A ignorância não é, para Agostinho, a causa última do mal⁵⁹. No episódio citado, o jovem sabia que era errado, e o fez *por ser errado*: há um prazer na ação má. No capítulo seguinte, Agostinho reconhece que as coisas do mundo têm o seu atrativo e são fonte de prazer. Essas coisas são, em geral, os motivos ordinários dos crimes, quando o criminoso inverte a hierarquia dos bens e procura os materiais em detrimento dos espirituais. No episódio das peras, Agostinho considera-se pior do que Catilina, uma vez que o primeiro roubou peras ruins pelo prazer de roubar, enquanto o último visava bens materiais que não deixam de ser desejáveis. Em linguagem neoplatônica, Catilina erra porque quer coisas que participam do Bem, mas não o Bem em si; o jovem Agostinho não deseja sequer participar do Bem. Por esse ângulo, os crimes de Catilina são mais compreensíveis do que o erro do jovem adolescente.

Daí a extrema severidade com que o bispo julga tanto suas aventuras juvenis quanto um simples ato de vandalismo. É que, na visão do autor, a alma está desordenada toda vez que inverte a hierarquia dos bens. Catilina põe os bens materiais acima dos espirituais: seu desvio é de

⁵⁸ AGOSTINHO, *conf.*, 2004, II, 4, 9: “Et ego furtum facere uolui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re uolebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato”.

⁵⁹ De fato, ao longo de *conf.* II, V, 11, Agostinho dará exemplos de atribuição equivocada do bem a objetos errados na causa dos crimes, tendo por exemplo a conduta de Catilina. No entanto, para o autor, o desejo sempre implica um amor de algo e a posse e gozo de um bem; é feliz quem possui Deus (Cf. AGOSTINHO, *b. vit.*, 2007, 4, 34, p. 88; e GILSON, E. “A Beatitude”, p. 17–29. In: GILSON, E. *loc. cit.*). Não seria possível atribuir um bem ao ato de roubar, apenas à posse e ao gozo do objeto roubado.

primeiro grau. Agostinho, aos dezesseis anos, coloca o prazer de fazer o mal acima até dos bens materiais: é um desvio de segundo grau, mais grave que o primeiro. Afinal, trata-se de prejudicar por prejudicar, sem auferir nenhum ganho para si.

No Livro III, cap. 18, Agostinho faz uma digressão importante defendendo a diversidade dos costumes desde que acordes com os mandamentos divinos. Declara que um estrangeiro deve respeitar os usos da sociedade que visita, assim como os cidadãos devem obedecer às leis mesmo que novas e sem precedência, mas de maneira hierarquizada: primeiro as leis divinas, depois as terrestres.

A longa reflexão sobre o episódio que muitos tratariam como irrelevante ou como apenas uma brincadeira de adolescência serve para Agostinho ressaltar a influência do grupo no estímulo da *libido*. Sozinhos, dificilmente cometemos os mesmos atos do que em grupo, quando está presente a pressão social. A comparação é com o riso: rir em grupo é mais intenso que rir sozinho, pois há um efeito de contágio. Assim, o grupo insta o membro a não contrariar os seus valores, como bem descreve o bispo:

Ó amizade tão inimiga, imperscrutável sedução da mente, avidez de fazer mal por jogo e divertimento, e desejo do mal alheio sem nenhum prazer de proveito meu, nem de vingança! Mas quando há um que diz: “Vamos, façamos” se tem pudor de não ser impudente⁶⁰.

No capítulo oito do Livro III, o autor prossegue nominando causas de crimes menos comuns que a necessidade e a cobiça. São aquelas nascidas do desejo de fazer o mal a outrem, da vingança, da inveja, da competição absurda (caso de uma pessoa feliz que sofre se considera que outro a superará em felicidade) e mesmo do prazer de ver o sofrimento pelo sofrimento, presente nos espetáculos circenses romanos. Ao contrário dos neoplatônicos, Agostinho reconhece no ser humano uma inclinação para o mal que pode se manifestar de maneira absolutamente irracional e

⁶⁰ AGOSTINHO, *conf.*, II, 9, 17: “O nimis inimica amicitia, seductio mentis inuestigabilis, ex ludo et ioco nocendi auditas, et alieni damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine, sed cum dicitur: eamus, faciamus et pudet non esse impudentem”. Talvez a construção da última ficasse mais compreensível para um leitor contemporâneo, se fosse traduzida livremente por: “Quando dizem, *vamos lá, vamos fazer*, temos vergonha de não sermos desavergonhados”.

sem nenhum ganho material objetivo. Assim, não é apenas o desejo de assistir e de sentir, mas também o de dominar⁶¹ que arrasta o homem para o mal.

Da mesma forma, pode haver atos intermediários, que não merecem ser qualificados nem de bons, por não o serem totalmente, nem de maus, por terem objetivos bons. São aqueles em que o erro estaria na má intenção, impossível de ser plenamente conhecida por um terceiro que não o próprio Deus. Agostinho trata essa ambigüidade com o exemplo de um homem que, procurando bens materiais necessários e em circunstâncias corretas, não pode ser automaticamente considerado cobiçoso; uma autoridade estabelecida que puna um culpado não pode ser julgada necessariamente vingativa. São situações em que o erro não está no ato em si: buscar bens para proporcionar conforto à sua família e punir os criminosos são, em tese, atos corretos. São as intenções que contam, e as intenções só são passíveis de serem conhecidas pela divindade⁶².

Dos dezenove aos vinte e oito anos, Agostinho será maniqueu e retor. Descreve no início do livro IV das *Confissões* essa dupla identidade como uma maneira de falsa purificação. Seguiu seu desejo desmedido pelo renome e participava de concursos literários por desejo de gloriar-se, enquanto aplacava sua consciência “purificando-se” à maneira maniquéia, servindo os indivíduos de maior grau na hierarquia, chamados de “Eleitos”. Criam os maniqueus, segundo Agostinho, que os “indivíduos superiores” transmutavam a matéria impura dos alimentos em seres espirituais⁶³. Na mesma época, coabitava com uma mulher com a qual teve seu filho

⁶¹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, III, 8, 16: “(…), quae pullulant principandi et spectandi et sentiendi libidine (...)”

⁶² Segundo diversos autores Agostinho é o primeiro formulador — e, para alguns, o inventor — do conceito ocidental de subjetividade (ARENDR, *loc. cit.*; CARY, *loc. cit.*; KHAN, *loc. cit.*). Cf. CARY, *loc. cit.*, p. 4: “O espaço interior é uma dimensão ou nível do ser pertencente especificamente à alma, distinto do ser de Deus acima dele (e dentro dele) e do mundo dos corpos fora dele (e abaixo dele)” (The inner space is a dimension or level of being belonging specifically to the soul, distinct from the being of God above it (and within it) and the world of bodies outside it (and below it)). CARY insiste que o mundo inteligível interno de Plotino é “público” (participação no *nous*) enquanto que o de Agostinho é “privado” (interioridade). Segundo COURCELLE, *loc. cit.*, p. 393: “Um dos traços mais característicos das «Confissões» é a concepção de Deus interior ao coração do homem” (L’un des traits les plus caractéristiques des «Confessions» est la conception de Dieu intérieur au coeur de l’homme). O próprio Courcelle esclarece na nota 1 que “au coeur” não deve ser entendido aqui como afeto, mas sim como “no íntimo”. Deus é imanente às *intima* do ser humano, porém transcendente à este. Nas p. 400–401 encontra-se um comparativo com expressões semelhantes em textos de Sêneca, Epicteto, Simplício e Agostinho. No entanto, ressaltamos que a alma é de natureza divina para os dois primeiros, porém apenas capaz de receber o divino para os dois últimos.

⁶³ Os gases que um Eleito expelia após a refeição eram considerados partículas divinas, anjos e demônios, diz-nos Agostinho. Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2002, IV, 1, 1. Os livros anti-maniqueus de Agostinho citados no inventário de suas obras elaborado por seu biógrafo Possídio são: *mor.*; *duab. an.*; *lib. arb.*; *c. Fort.*; *Gn. adv. Man.*; *c. ep. Man.*; *c. Adim.*; dezesseis questões de *div. qu.*, *c. Sec.*; *c. Fel.*; *nat. b.*; *c. Faust.* e *ep. 140*. Outras fontes não listadas por Possídio, mas

Adeodato (i.e., dado por Deus). A esse respeito, considera o casamento legítimo superior à coabitação não pela fidelidade, possível em ambos os casos, mas porque no casamento cristão, transmitir a vida seria o objetivo maior enquanto que na união informal, baseada apenas no desejo sensual, os filhos seriam meros acidentes de percurso que precisam conquistar o amor dos pais uma vez nascidos⁶⁴.

A palavra *libido*, tão citada nos anos de formação do jovem africano, quase desaparece nos livros posteriores à sua união estável, mostrando claramente que o estado de concubinato era preferível aos desregramentos de juventude (embora, é claro, não ideal). Nos livros IV e V de *conf.* relata sua crise de fé maniquêia, a descoberta dos neoplatônicos e a influência de Ambrósio, bispo de Milão, que, ao adaptar vários textos neoplatônicos à fé cristã, compatibiliza a interpretação dos textos sagrados com o raciocínio dialético e consegue remover o principal obstáculo para crer na fé católica do ponto de vista de Agostinho: o conflito dos ensinamentos bíblicos com os princípios racionais do saber dos filósofos da Academia.

No Livro VI, Agostinho torna a falar de *libido* em sentido pejorativo para descrever sua separação da mulher amada em nome da ambição e de um casamento de conveniência para o qual deveria aguardar dois anos até que a futura noiva tivesse idade de casar. No entanto, sem a amante habitual e sem paciência para esperar a próxima, procura outra amante e condena assim sua escravidão do prazer e também do desejo de glória que o levou a se separar da mãe do seu filho Adeodato. O que o preocupa é o fato de ser um *servus libidinis*, um escravo do desejo desmedido, como diz na passagem. Assim, é sempre a inversão na hierarquia neoplatônica dos prazeres que é condenada por Agostinho nas *Confissões*, e não o prazer em si mesmo. A *libido* é perversa porque subverte a vontade e a domina, tornando o homem um escravo dos seus prazeres e impedindo a sua beatitude ao desregrar sua alma. “Porque da vontade pervertida nasce o desejo

relacionadas como anti-maniquêias, estão descritas em: FITZGERALD, A. D. et al. *Anti-Manichean Works*. In: FITZGERALD, A. D. et al., *loc. cit.*, p. 39-41.

⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, IV, 2, 2.

e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade⁶⁵”.

Desse modo, quando o professor de retórica converte-se e abandona seus projetos de uma carreira no oficialato romano por uma vida filosófica e monástica, sente uma libertação do desejo desmedido, não somente sexual, como será posteriormente enfatizado, mas, sobretudo, do desejo desmedido de glória e fortuna: “O meu espírito já estava livre dos cuidados que me consumiam⁶⁶, cuidados de ambicionar, e enriquecer, e revolver, e coçar a sarna dos desejos, e conversava contigo, minha claridade, e minha riqueza, e minha salvação, Senhor meu Deus⁶⁷”.

No Livro X, Agostinho aponta um fato realmente espantoso. Se a concupiscência deriva do prazer conferido pelas sensações, como explicar que uma turba reúna-se diante de um cadáver? Acaso uma pessoa morta é algo belo, algo harmonioso e agradável de sentir, ouvir, tocar ou experimentar?⁶⁸ E, no entanto, do século V até nossos dias, círculos de curiosos reúnem-se diante de um cadáver estirado ao chão, de um acidente, de um incêndio. É a curiosidade⁶⁹ vã e o desejo de experimentar os limites do desconhecido que atrai as pessoas, não um prazer que poderiam sentir. O bispo africano cita inclusive o prazer mórbido de admirar os animais predadores capturando suas presas, seja um cão atrás de uma lebre ou uma mosca apanhada na teia de uma aranha, que o distrai dos seus afazeres. O problema citado aqui não é o amor à ciência. Como explica Agostinho na sua obra iniciada apenas dois anos após as *Confissões*, o *De Trinitate*⁷⁰, trata-se da diferença entre “Ama saber o desconhecido” e “Ama o desconhecido⁷¹”. O verdadeiro estudioso ama o saber e o procura com um objetivo determinado; o curioso não aceita que algo

⁶⁵ (AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 5, 10: “Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas”. O verbo “nascer” talvez induza o leitor a pensar em um processo natural, instintivo, que surgiria do íntimo do indivíduo sem a sua colaboração ativa. No entanto, Agostinho descreve o impedimento do exercício da vontade racional como uma cadeia de anéis de ferro que ele mesmo contribuiu para forjar; por isso a expressão *facta est* (foi feito, fez-se) Cada degrau (vontade perversa, desejo desmedido, hábito, necessidade) é como uma volta da corrente de ferro em torno da pessoa, apertando-a cada vez mais forte.

⁶⁶ Cf. HORÁCIO, *Odes*, I, 18, 4.

⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, IX, 1, 1: “Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et adquiriendi et uolutandi atque scalpendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et diuitiis meis et saluti meae, domino deo meo”.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, X, 35, 55.

⁶⁹ O termo *curiositas* designa, na época do Império Romano, o acúmulo de conhecimentos anedóticos e literários sobre todo tipo de questão. O erudito dado a essa tendência era chamado de *curiosus*. Não se trata de uma vontade de ir às explicações científicas e causais ou de querer saber as questões de fundo do mundo natural, mas de acumular uma cultura livresca indispensável para uso oratório sob o título de *exempla*. Esse conhecimento das *mirabilia* é em tudo oposto ao conhecimento dos *physikoi/φυσικοί* jônicos, que procuravam sínteses em sistemas ou no que chamaríamos hoje de leis da física. Cf. MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris : E. Bocard, 1938, 620 p., principalmente no capítulo V: “L’Érudition: ses origines”, p. 105–157.

⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Trin.*, X, 1, 3.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, X, 1, 3. “Amat scire incognita” e “Amat incognita”.

fique desconhecido; na verdade, ele odeia o desconhecido, quer ter o conhecimento de tudo e nada deixar desconhecido. Diríamos que essa curiosidade mal direcionada é perigosa para a alma como a curiosidade intensa de uma criança é perigosa para sua segurança. A supervisão da razão faz-se necessária para que a mente não se perca em devaneios improdutivos e sem objetivo.

No mesmo capítulo, Agostinho cita estar presentemente curado do desejo desmedido de vingar-se (*libido vindicandi*)⁷². De fato, na última citação do termo *libido* na obra *Confissões*, o autor enumera os movimentos da alma que são morte para a mesma: a altivez da arrogância (*fastus elationis*), o deleite no desejo desmedido (*delectatio libidinis*) e o veneno da curiosidade (*venenum curiositatis*)⁷³. A soberba, a *libido* e a curiosidade sem sentido: eis os movimentos d'alma perigosos, posto que podem se tornar hábitos que desviarão a vontade do seu objetivo primordial do ponto de vista neoplatônico, o Bem Supremo.

⁷² AGOSTINHO, *conf.*, X, 36, 58: "E tu sabes em que medida é que me mudaste, tu que comesças por me curar da vontade de reivindicar a minha independência (...)" (et tu scis, quanta ex parte mutaueris, qui me primitus sanas a libidine vindicandi me (...)). A expressão *a libidine vindicandi me* significa, literalmente, *com o desejo desmedido de vingar-me*.

⁷³ Cf. *Ibidem*, XIII, 21, 30.

CAPÍTULO 2: *DE CONSUETUDINE*

O hábito (*consuetudo*) é, para Agostinho, a segunda camada que adere à alma humana e a impede de exercer sua verdadeira liberdade, que consiste em viver segundo a natureza racional e virtuosa do homem.

O termo *consuetudo* designa hábito, porém também significa costume, à semelhança de *mos*⁷⁴. Na obra agostiniana é largamente usado para designar a lei humana em contraposição à lei divina. Segundo o catálogo Brepols⁷⁵, temos pelo menos dez citações do termo nas seguintes obras críticas: *mus.*: 15 cit. (387 d.C.); *Gn. adv. Man.*: 31 cit. (388/389 d.C.); *mor.*: 12 cit. (387/388 d.C.); *s. Dom. mon.*: 14 (393/395 d. C.); *ex. Gal.*: 10 cit. (394/395 d.C.); *doc. Chr.*: 33 cit. ao todo (15 cit. de I a III, 25, 35 datadas de 396 d. C.; 17 cit. do ponto anterior até o quarto livro, de 426/427 d.C.); *div. qu.*: 17 cit. (388/396); *c. Faust.*: 17 cit. (397/399 d.C.); *conf.*: 26 cit. (397/401 d.C.); *Trin.* 13 cit. (399-422/426 d.C.); *bapt.*: 81 cit. (400/401 d.C.); *cons. Ev.*: 11 cit. (399/400? d.C.); *Gn. litt.*: 13 cit. (401/415 d.C.); *civ. Dei*: 57 cit. (413/427 d. C.); *Jo. ev. tr.*: 33 cit. (406/421? d.C.); *c. Jul. imp.*: 52 cit. (429/430 d. C.); *qu.*: 33 cit. (419/420 d.C.); *loc. in Hept.*: 22 cit. (419/420 d. C.); *c. Jul.*: 11 cit. (421/422 d.C.)⁷⁶.

O termo *consuetudo* aparece, no máximo, 7 vezes na *ep.* 93 e 6 vezes na *ep.* 55, porém há 14 citações em *s.* 98, de datação incerta, e 15 no *s.*180, de 415 d. C..⁷⁷ As 17 citações de *div. qu.* estão dispersas em diferentes questões sobre os mais variados temas; a *quaestio* 66 (um comentário a *Rm*, 7:8) é a única com três citações enquanto que as outras 14 estão distribuídas em *quaestiones* distintas.

⁷⁴ Os dois termos, no entanto, não são totalmente intercambiáveis. *Consuetudo*, *consuetudinis* é recorrente em latim jurídico, ao referir-se ao direito consuetudinário (Cf. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, 1937). *Mos* parece ter um valor mais moral, referindo-se inclusive ao caráter de uma pessoa (Cf. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, 2005).

⁷⁵ AGOSTINHO. Aurelii Augustini, Opera Omnia. In: *Library of Latin Texts* (CLCT-5). Turnhout: Brepols Publishers, 2002. 3 CD-ROMs. Windows.

⁷⁶ Levantamento detalhado encontra-se no APÊNDICE C, por número de citações da maior para a menor, e no APÊNDICE D, por data.

⁷⁷ Levantamento completo disponível no APÊNDICE G, Tabelas 7 (*epistulae*), 8 (cartas Djivak) e 9 (*sermones*).

2.1 *Consuetudo* nas obras precedentes às *Confissões*

Analisaremos a acepção do termo *consuetudo* nas obras anteriores às *Confissões*, nas quais as citações são mais significativas, a saber: *mus.*, *Gn. adv. Man.*, *mor.*, *s. Dom. mon.*, *ex. Gal.*, *doc. Chr.*, *c. Faust.*, s. 98 e s. 180. O termo aparece no sentido de hábito, costume de um grupo social, hábito de convivência com outrem, e, mais especificamente, o hábito do corpo em ligar-se às coisas materiais em detrimento das espirituais. *Consuetudo* tem, portanto, dois sentidos: um correlato à palavra *mos*, costume, quando aplicado a um grupo de pessoas, e o sentido de hábito, quando aplicado a um indivíduo.

Em *mus.*, *consuetudo* tem o sentido de hábito e compõe as expressões “o hábito de se exercitar as mãos”, “pelo velho hábito”, “comuníssimo hábito”, “pela força do hábito”, “pelo longo hábito⁷⁸”.

O vocábulo também aparece como sentido de costume, no caso dos nomes tradicionais dados na versificação antiga (*mus.* II, 8, 15, p. 124 e *mus.* III, 2, 3, p. 164) e com o de hábito, na prática de um artesão (*mus.* VI, 17, 57, p. 472). Em VI, 5, 14, aparece ligado à concupiscência carnal como explicação neoplatônica para o obstáculo para a ascensão da alma na direção do Bem Supremo que representa a habituação da alma às sensações corporais. Em *mus.* VI, 7, 19, ao explicar as limitações dos sentidos humanos e a influência da prática em expandi-los ou contraí-los, Agostinho considera o hábito uma segunda natureza como que fabricada⁷⁹. Assim, o hábito pode levar o sentido a perceber o que antes não conseguia (os ritmos da métrica, após treinamento apropriado) e a falta dele a perder essa habilidade⁸⁰. Agostinho argumenta que a alma está habituada a receber sensações prazerosas na relação com o corpo, as quais ficam

⁷⁸ AGOSTINHO, *mus.*, I, 5, 9: “in manibus medendi consuetudo”, referindo-se aos tocadores de flauta; *Ibid.* II, 1, 1 e V, 5, 10: “inveterata consuetudine”; *Ibid.* V, 5, 9, p. 310: “pervulgatissimam consuetudinem”; *Ibid.* V, 5, 10: “vis consuetudinis”; *Ibid.* VI, 5, 14: “consuetudine diuturna”.

⁷⁹ *Ibid.*, VI, 7, 19: “De fato, não é sem motivo que se diz o hábito [ser] como que uma segunda natureza, como que uma natureza fabricada” (Non enim frustra consuetudo quasi secunda [esse], et quasi affabricata natura dicitur).

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, VI, 7, 19.

fortemente gravadas na memória⁸¹. Assim, o ímpeto do hábito (*consuetudinis impetus*) que remete ao mundo material pode ser refreado se a mente se redirecionar para o mundo espiritual⁸².

Em *Gn. adv. Man.*, livro escrito por Agostinho para refutar os maniqueus na interpretação do livro do Gênesis, *consuetudo* aparece na expressão “hábito comum de falar”⁸³ para designar um estilo simples, não-retórico do latim. O termo tem igualmente o sentido de costume em “na maneira habitual das nossas conversas”⁸⁴. Em outros trechos, tem igualmente o sentido de hábito⁸⁵, mas quando se refere aos hábitos do corpo tem sempre sentido pejorativo: “horribilíssimos hábitos”, “ao mau hábito”⁸⁶. Esse mau hábito carnal é oposto ao bom hábito espiritual no caso da queda do Homem apresentado pelo Gênesis⁸⁷. Assim como os maus hábitos de uma pessoa afastam-na de boas companhias, argumenta Agostinho, inverter a hierarquia entre alma e corpo deixando-se dominar pelo corpo afasta-nos da vida feliz, que para o bispo está em Deus, Bem Supremo⁸⁸.

Em *mor.*, *consuetudo* também pode designar um hábito arraigado nas expressões “pelo hábito das trevas”, “pela força do hábito”, “pelo hábito”, “de um grande hábito”, “dos vossos hábitos”⁸⁹. *Consuetudo* com o sentido de costume aparece em II, 8, 11 quando o antigo retor lembra

⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *mus.*, 1947, VI, 11, 33.

⁸² Cf. *Ibid.*, VI, 11, 33.

⁸³ Cf. *Idem*, *Gn. adv. Man.*, 1969, I, 1,1: “communem loquendi consuetudinem”.

⁸⁴ *Ibid.*, I, 7, 11: “in consuetudine sermonis nostri”.

⁸⁵ *Ibid.*, em I, 14, 20; I, 22, 34; II, 19, 29.

⁸⁶ *Ibid.*, I, 20, 31: “in foedissimas consuetudines”; *Ibid.*, II, 19, 29: “consuetudini malae”.

⁸⁷ O afeto, no ser humano, está preparado para realizar boas obras “por meio do bom hábito” *Ibid.*, II, 19, 29: “per consuetudinem bonam”. O bom hábito é visto como algo que surge da resistência da vontade ao mau hábito carnal. Assim, é comparado à condenação de Eva no Paraíso, que pela dor pare os filhos. O autor traça o paralelo dizendo que pela privação causada pela resistência aos maus hábitos carnis nascem as boas obras. Cf. *Ibid.*, II, 21, 31.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, II, 22, 34.

⁸⁹ AGOSTINHO, *mor.*, I, 2, 3 : “consuetudine tenebrarum”. Refere-se a homens cujas mentes foram “cegadas” pelo hábito do erro; *Ibid.*, I, 22, 40: “vi consuetudinis” ao designar o amor da alma pelo corpo; *Ibid.*, II, 8, 13: “per consuetudinem”, falando da vista acostumada a mirar o Sol; *Ibid.*, II, 19, 68: ao relatar o comportamento vulgar de um grupo de maniqueus que faziam gestos obscenos para moças que passavam constata que provinha “de magna consuetudine”. Também critica os hábitos dos maniqueus ao constatar a impunidade de membros que tentaram estuprar uma mulher durante uma festa religiosa (*Ibid.*, II, 19, 70). Na época de Agostinho, o bispo estimava haver hábitos melhores entre os católicos. Imaginamos qual não seria sua opinião acerca da sua igreja atualmente; *Ibid.*, II, 19, 73: “consuetudinis vestrae”, quando narra outro caso de abuso, desta vez envolvendo um homem que engravidou uma moça solteira (pressupõe-se que à força). De fato, o homem não foi punido publicamente, pois a seita maniqueia era clandestina e os superiores temiam atrair a atenção das autoridades. O irmão da moça foi aconselhado a não acusar o malfeitor em público pelos superiores maniqueus, mas, em compensação, reuniu um grupo de amigos e deram-lhe uma sova. Os fiéis maniqueus que freqüentavam a mesma reunião que o violador, escandalizados, passaram a não mais aceitá-lo nas suas reuniões, em que pese o silêncio dos superiores. Agostinho reconhece o problema da clandestinidade diversas vezes em *mor.*, mas não crê que isso justifique a impunidade. Também manifesta equilíbrio ao não generalizar comportamentos como o relatado acima a todos os maniqueus (os fiéis demonstraram ter senso moral) e ao criticar a impunidade proporcionada pela cumplicidade dos “eleitos” ou bispos daquela religião aos faltosos. Igualmente refuta boatos e falsas acusações, mas combate as concepções filosóficas e teológicas dos adversários.

que se procede mais pela segurança do hábito nas coisas humanas do que pela certeza da razão. A importância do hábito é ressaltada em II, 8, 12 ao recontar a história de uma criminosa Ateniense que se habituou ao veneno ingerindo pequenas doses diárias, para não perecer quando da execução da sentença de morte por envenenamento. Assim, na data da execução já vencera o veneno pelo hábito. O relato é usado como apoio para demonstrar que o mal é uma inconveniência (*inconvenientia*) e não uma substância em si mesma como pregava a religião maniqueia. Se o mal do veneno fosse substancial, o hábito da criminosa não o teria feito inócuo para ela (“pelo hábito moderado”⁹⁰; “o hábito fez inócuo”⁹¹).

Agostinho exorta os maniqueus a abandonar sua concepção materialista do mal: “resisti um tantinho ao hábito [de pensar assim]”⁹². O exemplo prático é o vegetarianismo pregado pela igreja maniqueia por considerar a carne mais densa de partículas más. Para o bispo de Hipona, o mal não é material nem está na carne, mas é algo inconveniente, e, portanto, está na gula. O exemplo usado é uma *reductio ad absurdum*: uma pessoa austera que coma um pouco de toucinho e tome um cálice de vinho será condenada pelos maniqueus, mas alguém que se banqueteia com hidromel, vegetais e especiarias todos os dias será considerada digna de elogios. O termo *consuetudo*, em *mor.* II, 9, 18, também aparece com o sentido de hábito de um determinado grupo social “pelo hábito e pela familiaridade [de estar] convosco”⁹³.

Ao analisar as bem-aventuranças em *s. Dom. mon.*, prosseguem as expressões envolvendo *consuetudo* com o sentido de hábito do corpo, o qual retém o sujeito junto do mundo material, impedindo a ascensão da alma: “pelo hábito carnal”; “pelo hábito dos pecados”; “as turbas inumeráveis de todos os maus hábitos”; ou quando se refere aos hábitos seculares que é preciso cortar⁹⁴. Reaparecem nessa obra também a expressão “no modo de falar” ou hábito de

⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *mor.*, 1949, II, 8, 12: “per moderatam consuetudinem”. A tradução literal seria “por um hábito moderado”, mas o sentido geral do trecho refere-se à ingestão gradual de doses cada vez maiores do veneno para que o corpo se habituasse.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, II, 8, 13: “consuetudo fecit innoxium”.

⁹² Cf. *Idem*, *mor.*, II, 13, 30: “Peço-[vos], abandonai o erro, peço-[vos], atentai [para] a razão, peço-[vos], resisti um tantinho ao hábito [de pensar assim]”. (Quaeso, relinquitte errorem; quaeso, advertite rationem; quaeso, aliquantulum consuetudini obsistite [ita cogitandi]).

⁹³ Cf. *Ibid.*, II, 9, 18: “consuetudine ac familiaritate vobiscum”. “Vós”, aqui, refere-se aos maniqueus.

⁹⁴ Cf. *Idem*, *s. Dom. mon.* I, 3, 10: “per carnalem consuetudinem”, *Ibid.*, II, 6, 23: “in carnalem consuetudinem”; *Ibid.* I, 12,

falar e a expressão “por hábito diário⁹⁵”; o sentido geral de hábito ocorre três vezes em II, 12, 34, e, no final do parágrafo, afirma o bispo que vencer o hábito é difícil⁹⁶. O hábito é considerado, justamente, o terceiro grau do pecado que principia no coração (*in corde*), do pecado que ocorre uma vez na realidade (*in facto*) e depois se torna habitual (*in consuetudine*)⁹⁷. De fato, superar um hábito vicioso é considerado a coisa mais difícil e trabalhosa que se possa imaginar⁹⁸.

Em *ex. Gal.*, o sentido negativo de *consuetudo* continua a aparecer quando está aliada ao corpo: “pelo cego hábito dos pais carnis”; “cegados pelo hábito”; servir “ao hábito que é castigo”; “pelo ímpeto do hábito natural”; “hábito carnal⁹⁹”. O sentido mais genérico de *consuetudo* como costume também reaparece em diversas passagens¹⁰⁰.

Em *doc. Chr.*, o primeiro sentido de *consuetudo* é o de hábito: Agostinho, ao falar de como se dá a aquisição da linguagem na infância, afirma que é “pelo hábito de ouvir¹⁰¹”. Em I, 9, o hábito ligado às coisas materiais aparece como obstáculo para a correta orientação da alma em direção aos bens eternos e imutáveis¹⁰². Agostinho insiste na importância em desenvolver um autocontrole sobre os hábitos e inclinações da alma em desfrutar das coisas materiais para conseguir elevar-se às espirituais¹⁰³. Nesse sentido, *consuetudo* virá qualificada como algo negativo: “indômito hábito carnal”, “pelo mau hábito¹⁰⁴”. No entanto, crê o bispo que esse “hábito da carne” será mudado para melhor na ressurreição dos corpos e cessará o conflito entre a vontade que a alma comanda e o desejo que o corpo sente¹⁰⁵. É a aparente desobediência do corpo em relação às resoluções do espírito que perturba Agostinho, a qual resultará no livro VIII de *conf.* bem como na

36: “per consuetudinem peccatorum”; *Ibid.*, I, 18, 54: “(...) omnium malarum consuetudinum innumerabiles turbas”; *Ibid.*, I, 18, 54: “in praecidendis consuetudinibus”.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, II, 9, 31: “in consuetudine loquendi” (, p. 922); *Ibid.*, II, 12, 42: “quotidiana consuetudine”.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, I, 17, 51, p. 846, referindo-se ao hábito de jurar.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, I, 12, 35, p. 822.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, I, 18, 54, p. 850.

⁹⁹ Cf. *Idem, ex. Gal.* 8: “a carnalium parentum consuetudine caeca”; *Ibid.*, 25: “per consuetudinem caecati”; *Ibid.*, 46: “poenali consuetudini”, ao se referir aos hábitos carnis como resultado da lei do pecado e, portanto, como castigo do pecado original; *Ibid.*, 48: “impetu consuetudinis naturalis”; *Ibid.*, 54: “consuetudo carnalis”, oposto ao preceito da justiça no trecho em questão.

¹⁰⁰ Como em *Ibid.*, 11, p. 115; *Ibid.*, 15, p. 119;

¹⁰¹ *Idem, doc. Chr., prologus*, 5: “consuetudine audiendi”.

¹⁰² *Ibid.*, I, 9: “No entanto, quem assim percebe e se desvia, torna inválida a agudeza da mente pelo hábito das sombras das [coisas] carnis” (Qui autem videt et refugit, consuetudine umbrarum carnalium invalidam mentis aciem gerit).

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, I, 24, p. 208.

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, 24, 25: “indomitam carnalem consuetudinem; consuetudine mala”.

¹⁰⁵ Cf. *Idem, doc. Chr.*, 1949, I, 24, 25.

teoria da vontade cindida. Esse conflito de vontades não advém de uma incompatibilidade mútua ou de um ódio irracional seja ao corpo, seja ao espírito, mas do vínculo criado pelo hábito com os bens materiais que o corpo desenvolve segundo sua natureza, tendo herdado o desejo desmedido (*libido*), característico do homem caído. O espírito busca domar o corpo e estabelecer o bom hábito da paz, em oposição à agitação dos desejos desmedidos¹⁰⁶. A acepção de hábito aparece também nas expressões como “hábito perigoso¹⁰⁷”.

Consuetudo também é usado para o sentido mais genérico de usos, como os usos consagrados da língua latina ou o hábito de cantores em conjugar erroneamente o verbo “florir¹⁰⁸”. A expressão “força do hábito”, usada em *mus.* V, 5, 10, reaparece em *doc Chr.* II, 14, 21. Igualmente, o sentido de costume, correlato a *mos*, de *mor.* II, 9, 18, reaparece em *doc. Chr.* II, 40, 60 referindo-se aos hábitos religiosos dos Gentios e em *doc. Chr.* III, 3,7 para mencionar a linguagem habitual do vulgo. Nessa obra em particular, aparece o sentido de costume moral semelhante ao vocábulo *mos*, como em III, 10, 15, trecho no qual Agostinho explana acharem os homens a moral relativa por confundirem-na com os costumes da sua época ou de sua pátria¹⁰⁹. O mesmo sentido reaparece em *doc. Chr.* III, 12, 18 e III, 12, 20.

O costume da poligamia dos patriarcas do Velho Testamento é explicado em relação à reprodução. Agostinho considera moral, naquela época, ter várias esposas para aumentar a população e, por esse motivo, considera imoral uma mulher ter vários homens, pois ela não ficaria mais fecunda por isso¹¹⁰. A solução para o comportamento dos patriarcas, apesar de lógica, continua condenatória do desejo como, aliás, percebe-se ao longo da obra, especialmente na passagem: “Pois aprovo mais quem usa da abundância de muitas [coisas] por causa de outra

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, I, 24, 25, p. 210.

¹⁰⁷ *Ibid.*, III, 28, 39: “*consuetudo periculosa*”, alusão aos perigos de interpretar passagens obscuras dos Testamentos, metaforicamente, sem contar com a tradição interpretativa, baseando-se apenas na razão. *Doc. Chr.* é uma obra de cunho mais teológico do que filosófico.

¹⁰⁸Cf. *Ibid.*, II, 13, 19, p. 264. Os cantores faziam o futuro do Indicativo de *florere* erroneamente (*floriet* ao invés de *florebit*). Agostinho relata na passagem supra que era impossível tirar esse erro da boca dos cantores do salmo.

¹⁰⁹ *Ibid.*, III, 10, 15, p. 358 e 360. Agostinho entende haver uma lei moral eterna e um hábito humano mutável. Aqui, *consuetudo* assume o valor semântico de *mos*.

¹¹⁰ *Ibid.*, III, 12, 20, p. 366.

[coisa] do que quem faz uso da carne de uma [pessoa] por causa dela mesma¹¹¹”. O bispo de Hipona quer distanciar-se da visão maniqueísta do sexo, diametralmente oposta: para os maniqueus, a mácula estaria justamente na reprodução.

A posição de Agostinho em relação à lei consuetudinária é complexa. Ao mesmo tempo em que reconhece seu caráter mutável, acredita em uma justiça estável fundamentada nos valores cristãos. Assim, os costumes humanos são mutáveis por serem terrenos, mas a justiça é imutável por ter origem celeste. Somos obrigados a ceder aos costumes de nossa época até o limite fixado pela moral cristã, como explana em *doc. Chr.* III, 13, 21. Assim, o antigo retor comenta o choque que sentem pessoas quando lêem sobre costumes de épocas passadas¹¹². Agostinho narra que a diversidade de costumes humanos pode levar a uma descrença na existência de parâmetros confiáveis de justiça, fazendo com que se considere justo aquilo que está conforme aos usos de cada povo e época ou que se descreia da justiça de todo¹¹³. Agostinho afirma a relatividade do costume, mas condena a relatividade da moral. Para ele, a regra de ouro (não fazer a outrem o que não se quer para si) é, evidentemente, uma “máxima universalizável” e o princípio da justiça humana.

Agostinho adverte que os costumes não podem ser transplantados de uma época para a outra¹¹⁴, mas a existência de diferenças pode servir de reflexão sobre os costumes atuais e sua conformidade ou não com a regra de ouro e com o amor ao próximo. A advertência é repetida em *doc. Chr.* III, 22, 32. Portanto, nos trechos supracitados *consuetudo* é usada como um sinônimo de *mos*.

Em *c. Faust.*, *consuetudo* é utilizada novamente em relação ao costume da adoção¹¹⁵ e à defesa da poligamia dos patriarcas do Velho Testamento como sendo matéria de usos e costumes que evoluem ao longo do tempo. A antiga lei mosaica é defendida contra as acusações de Fausto

¹¹¹ In: AGOSTINHO, *doc. Chr.*, 1949, III, 27: “Magis enim probo multarum fecunditate utentem propter aliud, quam unius carne fruentem propter ipsam”.

¹¹² Cf. *Ibid.*, III, 14, 22, p. 368.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, III, 14, 22, p. 368.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, 1949, III, 18, 26, p. 374.

¹¹⁵ *Idem*, *c. Faust.*, III, 3, 2: “pelo hábito do gênero humano” (*consuetudine generis humani*).

sobre o argumento de que o bom hábito acostuma o homem a horrorizar-se com as coisas más¹¹⁶. Em XIX, 17, Agostinho fala novamente de um longo hábito que foi paulatinamente transformado, no caso dos primeiros cristãos advindos do Judaísmo. Diante da provocação de Fausto de que Cristo destruiu os preceitos judaicos, o bispo de Hipona defende a mudança dos costumes diante da permanência do espírito da lei.

Ao combater a visão maniqueia do mal, Agostinho reafirma a idéia de que o mal é uma ausência ou inconveniência e não uma substância material. Nesse sentido, coloca que alguns alimentos são inconvenientes ao homem quer pelo hábito, quer por afetarem sua saúde; mas são benéficos a outros animais, demonstrando que não é o alimento em questão que é mau em si, e sim sua inconveniência. Esse ponto é importante contra os maniqueus, pois esses sustinham ser a carne especialmente impura e pregavam um rigoroso vegetarianismo para a sua elite sacerdotal, chamada de “os Eleitos¹¹⁷”.

Em *c. Faust.*, XXII, 35, Agostinho atém-se igualmente a questões de linguagem, como o uso das palavras irmão e irmã (*adelphos/ἀδελφός* e *adelphē/ἀδελφή*) nas Escrituras e o hábito de usá-las para outros vínculos de parentesco, como primo e tio, referindo-se a isso como um hábito ou costume da fala. O mesmo sentido de hábito de falar ocorre em XXX, 7, trecho no qual aparece a expressão “de acordo com a maneira comum de falar” (*de communi loquendi consuetudine*).

Ocorrem em *c. Faust.* as expressões “pelo hábito de jurar”; “em virtude do uso do hábito”; “hábito cotidiano”, sobre o uso de expressões figuradas na linguagem corrente, “o costume da época¹¹⁸”, ao advogar a necessária diferença entre os costumes relatados no Velho e no Novo Testamento; “do hábito depravado”, referindo-se ao desejo desmedido; “contra o hábito da natureza”, no sentido de contra aquilo que é normal na natureza enquanto compreendida pelo homem; “por causa do hábito da sociedade humana” ao falar dos hábitos alimentares que são

¹¹⁶ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XV, 7, no final do parágrafo.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.* Agostinho discorre longamente por toda a obra sobre os costumes alimentares dos maniqueus.

¹¹⁸ AGOSTINHO, *c. Faust.*: “iurandi consuetudine”, *Ibid.*, XIX, 23; “pro usu consuetudinis”, *Ibid.*, XXI, 13: referindo ao hábito de comer certas coisas e achá-las agradáveis; *Ibid.*, XXII, 18: “cotidiani consuetudo”; *Ibid.*, XXII, 23: “consuetudinem temporis”, literalmente, o “costume dos tempos”.

considerados adequados pelo cuidado com a saúde e pelo respeito aos costumes de cada época¹¹⁹.

Em s. 98 o autor fala sobre os três mortos ressuscitados por Cristo segundo os Evangelhos, correlacionados simbolicamente no sermão a três estágios do pecado, que transforma em quatro ao distinguir entre primeiro impulso no coração (*in corde*) e consentimento ao desejo (*consensio*). A seguir vêm o ato consumado (*factum*) e, por fim, o hábito do ato (*consuetudo*)¹²⁰. O hábito é um passo além do ato pontual; é o mesmo ato repetido inúmeras vezes a ponto de constituir uma segunda natureza, daí a comparação com o sepulcro de Lázaro. Agostinho compara o mau hábito a um sepultamento da alma¹²¹. A dura força do hábito é considerada uma pressão sobre a alma comparável a um sepulcro que não permite à alma nem levantar-se nem respirar¹²². Este leva a um enrijecimento espiritual difícil de ser rompido¹²³. A visão neoplatônica do corpo acostumado às coisas materiais como prisão da alma reflete-se nas expressões “da parte do mau hábito”, “pelo péssimo hábito”, “o peso do hábito¹²⁴”. Agostinho exorta aquele que já está premido pelo peso do hábito para que reviva, mudando de vida. Além disso, para estimular a conversão de outrem, irá relatar nas suas *Confissões* como já pesou sobre si a dura massa do hábito das coisas materiais.

Consuetudo é, portanto, um termo bastante equívoco que dependerá sempre de seu contexto para uma conceituação mais precisa. Para a análise da vontade cindida, o sentido específico de *consuetudo* é o de hábito, tal como ele foi adquirido pelo indivíduo a ponto de dificultar o exercício do livre-arbítrio.

¹¹⁹ A sentença é “(...) e se também mergulham o espírito perturbado em tamanho abismo do hábito perdido (...) ((...)) quodsi etiam perturbatum rectorem in tantam voraginem perditae consuetudinis mergant (...)”. Cf. AGOSTINHO, c. Faust., XXII, 23. Na seqüência, Agostinho explana todas as maneiras possíveis de salvação (confissão e penitência, mudança de hábitos) e ressalta que morrer no estado descrito equivale à danação eterna; “contra consuetudinem naturae” (*Ibid.*, XXVI, 3), o bispo de Hipona observa que aquilo que chamamos de “normal” na natureza corresponde à noção humana de normal, baseada na experiência, uma vez que o enxerto de uma oliveira bravia em uma doméstica não produz o resultado descrito no Evangelho (o galho bravio participa da fartura da árvore); “propter consuetudinem humanae societatis”, (c. Faust. XXXI, 4).

¹²⁰ AGOSTINHO, *Sermones*: s. 98, 6, linha 30.

¹²¹ *Ibid.*, 5, linha 12; linha 19; linha 21; linha 24.

¹²² *Ibid.*, 5, linha 24.

¹²³ *Ibid.*, 6, linha 41.

¹²⁴ *Ibid.*: “de mala consuetudine”, “pessima consuetudine” (linha 6), “consuetudinis molem” (linha 7), sendo que a frase original possui uma imagem diretamente relacionada com sepulcros, dado o significado de peso, massa de pedra, do substantivo *moles*: “não vá para o fundo da sepultura, não receba sobre [si] o peso do hábito” ((...)) non eat in profundum sepulturae, non accipiat desuper consuetudinis molem).

2.2 *Consuetudo nas Confissões*

Como já foi analisado, o vocábulo *consuetudo* é bastante equívoco e pode ser usado como um sinônimo de *mos*. Nas *Confissões*, aparecem as duas acepções, a de costume e a de hábito, sendo que a idéia de hábito é a mais importante para a teoria da ação moral de Agostinho. A *consuetudo*, no livro III, é oposta à lei divina¹²⁵, sendo que a primeira é temporária e a segunda eterna. Mais adiante, Agostinho ressalta o caráter variável dos costumes humanos, porém reconhece a necessidade de uma comunidade de manter certos costumes em comum desde que não contrários aos princípios cristãos: “Os crimes que são contra os costumes humanos devem ser evitados, tendo em conta a diversidade dos costumes, para que nenhum apetite de um cidadão ou estrangeiro viole o pacto estabelecido entre si por costume ou lei de uma cidade ou de uma nação¹²⁶”.

No mesmo capítulo, o antigo retor fala em mau hábito¹²⁷ e atribui à Graça divina a libertação do hábito arraigado, comparado a grilhões (*vincula*) que o próprio indivíduo forja para si, imagem que retornará no livro VIII.

Agostinho reconhece a temporalidade dos costumes sociais, porém, devido à sua fé cristã evita o relativismo em uma moral transcendente. Para o bispo, os costumes podem variar grandemente e não há obstáculos para que sejam aperfeiçoados à luz do espírito da lei cristã. Narra como exemplo a obediência de sua mãe Mônica diante da proibição, pelo bispo Ambrósio de Milão, dos banquetes realizados nos túmulos dos mortos (*parentalia*). As proximidades com o paganismo e os excessos cometidos nessas cerimônias levaram à proibição pelo bispo, e Mônica passou a distribuir entre os pobres as antigas ofertas. Assim, um costume enraizado mudou por determinação de Ambrósio de Milão, e, nesse caso, parece-nos uma evolução bastante racional:

¹²⁵ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2004, III, 7, 13, p. 102–103.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, III, 8, 15, p. 106–107: (quae autem contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diuersitate uitanda sunt, ut pactum inter se ciuitatis aut gentis consuetudine uel lege firmatum nulla ciuis aut peregrini, libidine uiolentur). Ressaltemos que *libido* não é um apetite qualquer, é a desmedida da função apetitiva. Um *appetitus rationalis* não violaria pacto algum. Evidentemente, a palavra nação deve ser entendida como sinônimo de cidade–estado ou povo, pois é usado aqui o vocábulo *civitas*.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, III, 8, 16, p. 108–109, no original: “consuetudine mala”.

distribuir alimentos aos vivos e não aos mortos. Agostinho salienta que sua mãe só abandonou o costume pelo apreço que tinha pelo bispo de Milão¹²⁸.

No caso de Agostinho, essa *consuetudo* será um hábito — o de sentir prazer físico¹²⁹ — do qual julga impossível libertar-se para viver uma vida monástica. Ressalte-se que o casamento de um sacerdote era perfeitamente possível nos séculos IV-V d.C.; o celibato não era obrigatório. Na mesma passagem, Agostinho diz que insistia com o amigo Alípio que precisava casar-se, não porque quisesse filhos ou lhe agradasse a idéia de uma vida a dois, mas para não ficar privado de sexo. Mais adiante, ao descrever a separação de sua concubina¹³⁰ e a contratação de um casamento mais vantajoso socialmente dali a dois anos, declara-se “um servo do prazer¹³¹”, uma vez que depois de separado da primeira companheira é incapaz de esperar pela noiva e procura uma terceira amante.

A partir do livro VII, os hábitos carnis de Agostinho (a expressão *consuetudo carnalis*¹³² é do autor) são para ele obstáculo na sua meta de uma vida dedicada à filosofia e à contemplação. Segue-se, no capítulo 17 do referido livro, a descrição de uma ascese espiritual plotiniana por meio da contemplação ascendente por graus, partindo do corpo e da beleza das coisas sensíveis até alma sensível e desta à razão para conhecer a si mesma e ultrapassar o sensível. Segue a passagem fortemente neoplatônica¹³³:

¹²⁸ Trata-se aqui da modificação de um costume social (caso em que *consuetudo* é sinônimo de *mos*), do qual o indivíduo participa, mas que é resultado de um consenso entre indivíduos e não da deliberação interna de um indivíduo.

¹²⁹ “os deleites do meu costume.” (*delectationes consuetudinis meae*). Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VI, 12, 22: “A mim, em grande parte e com veemência, me torturava, como seu prisioneiro, o hábito de saciar a insaciável concupiscência; a ele, era a admiração que o levava a ser apanhado” (*magna autem ex parte atque uehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum ex cruciabat, illum autem admiratio capiendum trahebat*). A outra pessoa do diálogo é Alípio, amigo de Agostinho e futuro bispo de Tagaste. A edição da Imprensa Nacional alterna entre hábito e costume para a tradução de *consuetudo*, atendo-se ao significado equívoco da palavra em latim. Optamos por manter “hábito” quando a *consuetudo* é pessoal e “costume” para quando abrange um grupo.

¹³⁰ Agostinho almejava uma carreira no Império e a condição social de sua antiga companheira constituiria em obstáculo para tal fim.

¹³¹ AGOSTINHO, *conf.*, VI, 15, 25: “(...), incapaz de suportar o adiamento de dois anos para receber aquela de quem era pretendente, porque não amava o casamento mas era escravo da luxúria, arranjei outra, não uma esposa, como para alimentar e prolongar intacta ou mais agravada a enfermidade da minha alma sob a protecção de um hábito que duraria até à entronização da esposa” (...), *dilationis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis seruus eram, procuravi aliam, non utique coniugem, quo tamquam sustentaretur et perduceretur uel integer uel auctior morbus animae meae satellitio perdurantis consuetudinis in regnum uxorium*).

¹³² Cf. *Ibid.*, VII, 17, 23.

¹³³ COURCELLE, *loc. cit.*, p. 165–166: “No entanto, o processo geral e a maior parte dos termos essenciais podem ser encontrados em Plotino: a busca se funda no exame da *beleza nos corpos*; a alma *se pronuncia e julga* acerca da beleza dos objetos, a partir *da idéia que está nela*. Ela considera o mundo sensível por graus, segundo a gradação dos seres, dos vegetais e os animais até a razão do homem. Depois ela *ergue-se* acima de si; *ao se subtrair das fantasmagorias* da visão sensível, atinge o Ser e percebe então um *choque*” (*Le processus général et la plupart des termes essentiels se trouvent*

E assim, gradualmente, desde os corpos até à alma, que sente através do corpo, e da alma até à sua força interior, à qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual, descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até a inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que o imutável deve antepor-se ao mutável, o motivo pelo qual conhecia o próprio imutável – porque, se não o conhecesse de algum modo, de nenhum modo o anteporia, com certeza absoluta, ao mutável – e chegou àquilo que é, num relance de vista trepidante¹³⁴.

A visão transcendente é, portanto, fugaz: um golpe de vista trepidante. Assim, o fracasso em manter-se na visão do Uno, para usar uma linguagem plotiniana adequada à passagem, tem explicação neoplatônica: é o peso da matéria que impede a elevação. Não é espantoso que a partir das influências maniqueísta e neoplatônica, os hábitos da carne sejam vistos como obstáculos à ascensão. A raiz do problema é evidenciada no Livro VIII com a descoberta da engrenagem que move *libido*, *consuetudo* e *voluntas*: “Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade¹³⁵”. Por esse motivo, o hábito arrasta o indivíduo a fazer o contrário daquilo determinado por sua vontade consciente¹³⁶. A *consuetudo* é o segundo obstáculo que se ergue contra a livre

pourtant chez Plotin: la recherche se fonde sur un examen de la *beauté dans les corps*; l'âme prononce et juge sur la beauté des objets, d'après l'idée qui est en elle. Elle envisage le monde sensible par degrés, selon l'échelle des êtres, depuis les végétaux et les animaux jusqu'à la raison de l'homme. Puis elle se dresse au-dessus d'elle-même; en se soustrayant aux phantasmes de la vision sensible, elle parvient à l'Être et perçoit alors un choc. *Grifos do autor*. Uma análise detalhada do mesmo trecho citado encontra-se em *Ibid.*, “Les vaines tentatives d'extases plotiniennes”, p. 157–168. A análise é feita a partir do texto em PLOTINO, *Ennéades*, I, 6, 1989, p. 42–43. Já O'Meara, em “La voie universelle”, acredita ser Porfírio a maior influência de Agostinho. Cf. O'MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin: Introduction aux Confessions de Saint Augustin*. 2^e. éd. Fribourg: Cerf, Éditions Universitaires de Fribourg, 1988, cap. 10, p. 185–201.

¹³⁴ AGOSTINHO, *conf.*, VII, 17, 23, p. 304–307: “Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inueniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile — quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret — et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus”. Agostinho faz uso de termos técnicos da filosofia helenística nessa passagem. Primeiro, a *anima* dos animais (princípio vital) não é o *animus* (alma) do ser humano, dotado de *ratio*. Como explica a Evódio, em *Idem, lib. arb.*, 1952, II, 3, 7–8, p. 223, os três primeiros degraus para a elevação da alma a Deus são os sentidos externos ou do corpo (*corporis sensus*), o sentido interior (*sensus interior*) e a razão (*ratio*). Os animais também têm sentido interior, pois organizam aquilo que os sentidos percebem, delimitando os objetos e possibilitando que possam ser apreendidos (Cf. *Idem, lib. arb.*, II, 3, 9, p. 160). O animal percebe, por isso tem reações de acordo com sua percepção: ora foge, ora aproxima-se do objeto segundo estima seu sentido interior se o objeto é prazeroso ou doloroso. Mas esse sentido do animal não é suficiente para ter a ciência das coisas, pois essa é própria da razão (Cf. *Ibid.*, II, 4, 10, p. 165). As *phantasiai/φαντασίαι* são as representações sensíveis dos estóicos. A versão da edição portuguesa de *conf.* traz também referência a 1 Cor., 15:52, p. 507, conforme tradução da vulgata de S. Jerônimo: “Num momento, num abrir e fechar de olhos, ao som da última tuba — porque uma trombeta soará — e os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e seremos mudados” (in momento in ictu oculi in novissima tuba canet enim et mortui resurgent incorrupti et nos inmutabimur). Cf. BÍBLIA, 1970 (versão em português) e <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=1+Corinthians+15.1> (texto latino). Note-se que Agostinho utilizava preferencialmente a *Vetus Latina* e não a *Vulgata*.

¹³⁵ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 5, 10.

¹³⁶ Argumento desenvolvido ao longo do livro VIII de *conf.*. A análise será retomada com o termo *voluntas*.

determinação da vontade ao condicioná-la a desejar aquilo que a razão não aconselha. O bispo compara o duelo do hábito com a vontade a um homem sonolento que precisa levantar do leito, mas não o faz, dizendo “agora mesmo (*modo*)”, “já vai (*ecce modo*)”, “só um pouquinho (*sine paululum*)”, porém a sonolência o impede de levantar-se. O hábito seria a sonolência que obriga o indivíduo a exercer um esforço para impor sua vontade contra o apelo do corpo. A partir desse exemplo Agostinho chega à conclusão: “Pois é a lei do pecado a violência do hábito, que arrasta e prende o espírito mesmo contra a sua vontade, sendo isso merecido, porque é voluntariamente que nele cai¹³⁷”. Portanto, o hábito tira a liberdade da alma ao sujeitá-la à ações compulsivas contrárias aos ditames da razão, e por isso deve ser combatido. Mas romper um longo hábito gera o medo da perda do prazer antes sentido, como relata Agostinho no livro VIII¹³⁸, no qual o hábito é comparado a um fluxo, ou seja, a um rio cuja nascente está na tenra infância, e a partir da família recebe tributários nos amigos e nos grupos de convivência até tornar-se uma torrente na qual a vontade tem a tendência de soçobroçar.

O hábito pesa e impede a vontade de erguer-se e de determinar a ação humana¹³⁹. O autor dá voz ao “hábito violento” (*consuetudo violenta*)¹⁴⁰ que o desafia a viver sem ele. Uma vez abandonado um hábito antigo seguir-se-á um momento de privação. É o temor da privação e da falta do prazer proporcionado pelo hábito antigo que faz hesitar a vontade.

No Livro IX, Agostinho narra mais um exemplo da força do hábito desta feita na vida de sua mãe Mônica. Quando jovem, Mônica era encarregada de buscar vinho da pipa e despejá-lo na jarra para servir. Por curiosidade, começou a beber um tanto da taça antes de verter na jarra. De pouquinho em pouquinho, acabou por cair no hábito de beber conchas cheias de vinho ainda não misturado com água, como era costume na época¹⁴¹. A jovem Mônica corrigiu-se apenas

¹³⁷ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, V, 12: “Lex enim peccati est uiolentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens inlabitur”.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, VIII, 7, 18.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, VIII, 9, 21.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 2004, VIII, 11, 26.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, IX, 8, 18.

quando uma serva da casa chamou-a de beberrona (*meribibula*¹⁴²). Depois de relatar um mau hábito de Mônica, Agostinho a toma sua mãe também como exemplo de um hábito positivo, no costume da convivência que temos com nossos entes queridos, descrito como agradabilíssimo e caríssimo.¹⁴³ A força do hábito aparece uma vez mais por ocasião do falecimento de Mônica, pois, mesmo já convertido ao Cristianismo e sem duvidar dos méritos de sua mãe (em que pese pequenos deslizes de juventude, como visto acima), Agostinho não pode deixar de entristecer-se pela perda. De fato, os vínculos criados pelo hábito são muito fortes: a palavra latina *vinculum* significa tanto liame quanto grilhão, e é nesse sentido que Agostinho usa *consuetudinis vinculum*¹⁴⁴, retomando a metáfora do Livro VIII, cap. 5¹⁴⁵. É tão férreo o grilhão do hábito que, mesmo depois de anos de celibato, a lembrança dos antigos prazeres não abandona o bispo, sobretudo nos sonhos, pois o hábito gravou esses prazeres na memória de maneira indelével¹⁴⁶: “Tão grande é o preço do fardo da habituação! Posso estar aqui e não quero, quero estar ali e não posso. Sou infeliz em qualquer dos lados¹⁴⁷”.

¹⁴² A expressão *meribibula* aparece apenas em Agostinho, segundo a edição de Labriolle para a ed. Les Belles Lettres cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2002, v. 2, IX, 8, 18, p. 224. A forma latina é o adjetivo *bibulus* que tem o sentido de “bom bebedor” cf. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, 2005. Em Plauto, *Curculio*, 77, aparece o adjetivo *merobibus* com o sentido “daquele que ama o vinho puro”, i.e., forte, sem misturar com água como era o costume, “beberrão”, cf. *Ibid.*

¹⁴³ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, IX, 12, 30: “(...)ex consuetudine simul uiuendi dulcissima et carissima (...)”.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, IX, 12, 32.

¹⁴⁵ Agostinho compara as sucessivas etapas da formação do hábito enraizado com as voltas de uma cadeia de ferro que aperta e constrange o indivíduo. *Vide* nota 243.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, X, 30, 41: “Mas ainda vivem na minha memória, sobre a qual tanto falei, imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, embora desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas, durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a um efeito absolutamente igual” (*sed adhuc uiuunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi uigilanti quidem carentes uiribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factum que simillimum*). Ressalte-se a oposição entre as imagens que vêm à tona durante a vigília, carentes de força, e durante o sono, tão poderosas que levam ao deleite naquela memória, ao consentimento e ao próprio ato.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, X, 40, 65: “Tantum consuetudinis sarcina digna est! hic esse ualeo nec uolo, illic uolo nec ualeo, miser utrubique”.

CAPÍTULO 3: *DE VOLUNTATE*

Agostinho depara-se com um problema novo em relação à teoria da ação moral da filosofia estóica. Percebe que um agente pode agir contra a própria razão, não por pertencer à categoria dos estultos (*stulti*), mas por uma fraqueza no interior da sua própria vontade¹⁴⁸. A partir do descrito pelo apóstolo Paulo no capítulo 7 da *Carta aos Romanos*¹⁴⁹, sobre o conflito entre querer e fazer, o bispo africano desenvolverá uma teoria da vontade cindida contra si mesma que tem o seu ápice no Livro VIII de *Confissões*.

Na Antigüidade, a vontade significa tanto quanto uma tendência, um anseio, uma inclinação ou um desejo, e não apenas uma capacidade de escolha ou decisão¹⁵⁰. Mais especificamente, para a filosofia estóica, a razão é condição necessária e suficiente para atingir a *beata vita*¹⁵¹. Por isso, o filósofo é tido como um ser especial, “divino”, e raros são aqueles que merecerão ser assim chamados pelas gerações futuras. Platão propõe na *República* que os filósofos sejam os reis da cidade ideal porque não concebe que, uma vez que eles tenham atingido a visão do Sumo Bem, possam voltar a errar ou praticar ações injustas¹⁵². O acesso ao conhecimento direto do Bem, do Belo e do Bom curaria definitivamente o ser humano da desmedida e o tornaria imune ao erro, a partir da inclinação para o Bem já presente no homem. Plotino propõe um método de ascese espiritual que, no seu entender, garante a imortalidade da alma do filósofo, pois essa terá se libertado da matéria e não mais estará sujeita à geração e à corrupção. Essa ascese será possível pela presença da inteligência no homem. Para Plotino, essa inteligência é partícipe da Inteligência universal (*nous/voûç*)¹⁵³.

¹⁴⁸ Cf. HORN, C. “Willensschwäche un zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII”. In: M. FRIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz*. Interpretationen zu Augustins Confessiones, 2004, p. 105–122.

¹⁴⁹ Cf. Rm., 7, 19, p. 439–440, tradução da Vulgata de S. Jerônimo: “Porquanto, não faço o bem que quero; mas faço o mal que não quero” (...). *non enim quod volo bonum hoc facio sed quod nolo malum hoc ago (...)*. Cf. BÍBLIA, 1970 (versão em português) e <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Romans+7.1>>. Acesso em 03 Nov. 2007 (texto latino).

¹⁵⁰ Cf. HORN, op. cit.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*

¹⁵² Cf. Platão, *A República*, livro VII, 540a–b.

¹⁵³ Cf. ARNOU, *loc. cit.*

Segundo Pich¹⁵⁴, a palavra *voluntas* não tem equivalente específico na língua grega. *Voluntas* aparece na linguagem filosófica latina no *De Rerum Natura* de Lucrecio, exprimindo a ação humana como não-arbitrária¹⁵⁵. Já em Cícero, a ação humana está em nosso poder (*in nostra potestate*), ou seja, o ser humano age com base na liberdade e na responsabilidade¹⁵⁶. O conceito de *voluntas* é inserido na língua filosófica latina na tradução que Cícero faz da palavra grega *boulesis/βούλησις*¹⁵⁷ tal como aparece no diálogo *Górgias*¹⁵⁸. Sócrates alega que todos os homens querem a felicidade e, portanto, aqueles que mesmo querendo-a não a obtêm devido ao apego aos bens sensíveis não fazem propriamente aquilo que querem. Os estultos também querem a felicidade, bem como o filósofo; ambos têm o mesmo *telos/τέλος*; porém, o estulto ilude-se com os bens imediatos e não atinge o seu fim último, enquanto o filósofo alcança-o.

Assim, o conceito grego embute a idéia de um apetite do *logos* (*oreksis meta logou/ὄρεξις μετὰ λόγου*) que pode ser traduzido pela expressão latina *appetitus rationalis*, com evidente perda semântica uma vez que a palavra *logos/λόγος* é mais polissêmica que a palavra *ratio*. *Logos* pode significar razão, discurso, palavra, entre outras acepções enquanto *ratio* é geralmente traduzida por razão.

Agostinho não é um voluntarista da maneira que lhe atribuem autores como Crawford¹⁵⁹. A vontade, para Agostinho, não é intrinsecamente determinada pelo indivíduo; ela é atraída pelo seu peso (*pondus*) ou pelo Bem Supremo. O que ocorre em *lib. arb.* é a idéia de um *liberum arbitrium voluntatis*, ou livre-arbítrio da vontade, essencial para os conceitos agostinianos de filosofia moral e de responsabilização do indivíduo diante de suas faltas. A relação explícita entre liberdade e vontade obtém maior importância a partir do bispo de Hipona, embora a

¹⁵⁴ Cf. PICH, R. H. "Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo", 2005, In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 181.

¹⁵⁵ Cf. LUCRÈCE, *De la nature*, II, 256-257. "a vontade arrancada aos fados" (*fatis avolsa voluntas*). Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Lucr.+2>>. Acesso em: 31 Maio 2008.

¹⁵⁶ Cf. PICH, *Idem*.

¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, n. 2-3.

¹⁵⁸ PLATÃO, *Górgias*, 466e: "Por isso, declaro-te que se trata de duas questões distintas, e vou responder separadamente a ambas. Afirmo-te, portanto, Polo, que os oradores e os tiranos são os que menos podem nas cidades, conforme disse há pouco, pois não fazem o que querem, por assim dizer, mas apenas o que lhes afigura melhor."

¹⁵⁹ Cf. CRAWFORD, D. "Intellect and Will in Augustine's Confessions". In: *Journal of Religious Studies*. Cambridge, UK, v.2, n.3, p. 291-302, 1988.

capacidade de escolher entre juízos diferentes apareça na filosofia estóica como uma função do querer¹⁶⁰.

Contrariamente à crença na razão como condição necessária e suficiente para a felicidade e salvação¹⁶¹, Agostinho desenvolve uma teoria da Graça divina justamente por discordar do segundo termo: suficiente. Em *lib. arb.*, somente a expressão *liberum arbitrium voluntatis* tem esse caráter de poder decisório e pode determinar a vontade para que ela se oponha a uma inclinação ou apetite. Nas *Confissões*, *voluntas* significa um apetite que tem como natureza a busca do repouso no Bem Supremo pela participação neoplatônica. No entanto, a vontade pode assentir à atração dos bens inferiores pelo livre-arbítrio de que dispõe. Agostinho inova em relação à concepção de vontade dos estóicos justamente por opor as vontades ao poder arbitrário da vontade e não as afecções à vontade racional¹⁶².

O termo *voluntas* tem uma ocorrência muito superior aos termos estudados anteriormente, a saber, *libido* e *consuetudo*. Trata-se de uma palavra de uso mais geral, podendo aparecer em construções nas quais é sinônimo de apetite e, em Agostinho, não necessariamente racional. As obras com o maior número de citações são: *lib. arb.*: 208 cit.; 387/388-395 d. C.; *s. Dom. mon.*: 55 cit., especialmente o livro II com 48 cit. (393/395 d. C.); *c. Faust.*: 81 cit. (397/399 d. C.); *conf.*: 82 cit. (397/401 d. C.); *Trin.*: 232 cit. (399-422/426 d. C.); *Gn. litt.*: 126 cit. (401/415 d. C.); *pecc. mer.*: 82 cit. (411 d.C.); *spir. et litt.*: 60 cit. (412 d.C.); *civ. Dei*: 351 cit. (413-427 d. C.); *nat. et gr.*: 55 cit. (415 d. C.); *perf. just.*: 44 cit. (415 d. C.); *pat.*: 47 cit. (417/418 d. C.); *gr. et pecc. or.*: 87 cit. (418 d. C.); *c. s. Ar.*: 63 cit. (419 d. C.); *nupt. et conc.*: 60 cit. (419/421 d.C.); *c. ep. Pel.*: 68 cit. (421 d. C.); *ench.*: 68 cit. (421/422 d. C.); *c. Jul.*: 166 cit. (421/422 d. C.); *corrept.*: 52 cit. (426/427 d. C.); *retr.*: 94 cit. (426/427 d. C.); *gr. et lib. arb.*: 82 cit. (426/427 d. C.); *spec.*: 47 cit. (427 d. C.); *persev.*: 57 cit. (428 d. C.); *praed. Sanct.*: 47 cit. (428/429 d. C.); *c. Jul. imp.*: 1.117 cit. (429/430 d. C.)¹⁶³.

¹⁶⁰ Cf. PICH, *op. cit.*, n. 2-3.

¹⁶¹ Cf. HORN, "Willensschwäche un zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII". In: M. FRIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones*, 2004, p. 105-122.

¹⁶² Cf. SCHINDLER, "Freedom Beyond Our Choosing: Augustine On The Will and Its Objects" In: *Communio: International Catholic Review*, 29, v.4, p. 618-653, Winter 2002.

¹⁶³ Levantamento detalhado encontra-se no APÊNDICE E, por número de citações do maior para o menor, e no APÊNDICE F,

As citações do termo *voluntas* nas cartas (*epp.*) e sermões (*s.*) estão organizadas no Apêndice G. Apesar da datação desse material ser muitas vezes imprecisa, destacam-se quanto ao maior número de ocorrências do termo *voluntas* as *epp.* 102, 133, 140, 147, 149, 157, 173, 186, 194, 217 e a *ep. Divjak 2*, todas posteriores a *Confissões*. Nos sermões, os termos aparecem mais de dez vezes em *s. 52*, *s. 56*, *s. 57*, *s. 58*, *s. 165*, *s. 193*, *s. 296* e *s. 344*¹⁶⁴.

3.1 *Voluntas* nas obras precedentes em *Confissões*

Analisaremos a acepção do termo *voluntas* nas obras anteriores às *Confissões*, a saber, *lib. arb.*, *s. Dom. mon.*, *c. Faust.*, além dos sermões 52 (410-412 d. C.), 56 (410-412 d. C.) e 57 (antes de 410 d.C.).

De libero arbitrio é dedicado ao tema da origem do mal e da natureza da vontade humana e parte da premissa que o castigo das faltas só é justo se o erro é cometido voluntariamente¹⁶⁵. Uma das evidências da existência de uma vontade no ser humano é o domínio que este exerce sobre os animais, apesar da superioridade física de muitos destes sobre aquele¹⁶⁶. A existência da mente no homem permite que este subjuguie o desejo desmedido (*libido*) e o domine, uma vez que a mente é hierarquicamente superior ao corpo que sente o desejo. Daí decorre que a mente se subjuga à *libido* apenas voluntariamente e por intermédio do livre-arbítrio:

Dado que, para a mente que reina e está na posse das virtudes, tudo o que é igual ou superior a não torna escrava [do desejo desmedido], por causa da justiça; e dado que o que é inferior não o pode fazer, por causa da sua debilidade — tal como nos ensina o que estabelecemos entre nós —, resta, portanto, que nenhuma outra realidade torna a mente companheira do desejo desenfreado senão a própria vontade e o livre arbítrio¹⁶⁷.

por data.

¹⁶⁴ Apenas os *s. 52*, *56* e *57* são anteriores a *conf.* Levantamento completo disponível no APÊNDICE G, Tabelas 7 (*epistulae*), 8 (cartas Djivak) e 9 (*sermones*).

¹⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 1.

¹⁶⁶ *Ibid.*, I, 7, 16.

¹⁶⁷ *Ibid.*, I, 11, 21, p. 116–117: “Ergo relinquitur ut, quoniam regnanti menti conpoti que uirtutis quidquid par aut praelatum est non eam facit seruam libidinis propter iustitiam, quidquid autem inferius non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent, nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat quam propria

A partir da constatação de que todo ser humano é dotado de vontade, Agostinho distingue entre a boa e a má vontade. Boa vontade é “a vontade pela qual desejamos viver recta e honestamente e alcançar a suprema sabedoria¹⁶⁸”. O conceito de vontade aqui exposto é aquele dos estóicos, que compreendem existir nessa faculdade um anseio pela razão, um apetite do *logos*. Mas Agostinho desdobra *voluntas* em duas, pois oporá à vontade conforme a razão como compreende Cícero uma má vontade subjugada pela *libido*. A vontade humana não está forçosamente direcionada para o Bem Supremo e para a felicidade; há liberdade do agente para orientá-la em outra direção: “Já vês, portanto, segundo julgo, o que é constitutivo da nossa vontade: que desfrutemos ou careçamos de tão grande e verdadeiro bem¹⁶⁹”. Ou seja, depende de nossa vontade poder atingir o Bem Supremo por meio da boa vontade ou afastar-se dele mediante a má vontade. Além disso, ter boa vontade é algo que está em nosso poder, bastando para tal querê-lo.

Possuir a boa vontade é possuir as virtudes cardinais — prudência, fortaleza, temperança e justiça¹⁷⁰ — e orientar-se em direção do Bem Supremo é viver a vida feliz (*beata vita*). A *libido* é considerada a maior inimiga da boa vontade, pois ela é o impulso que arrasta para os bens materiais em detrimento dos espirituais¹⁷¹. Para atingir a vida feliz é necessário, portanto, ter boa vontade, amá-la e, de posse da primeira, resistir à vontade má, ou seja, à *libido* e ao hábito que afastam o homem do Bem Supremo. A vida feliz está ao alcance da vontade, mas não no entendimento pelagiano¹⁷². Ao amar a boa vontade acima de todos os outros bens, adquirem-se as virtudes e o bem de ter a própria boa vontade, algo que está em nosso poder.

No cap. 14 de *lib. arb.* uma dificuldade é levantada, a qual já era conhecida da filosofia

uoluntas et liberum arbitrium”.

¹⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, 2001, I, 12, 25: “Voluntas, qua adpetimus recte honesteque uiuere et ad summam sapientiam peruenire”.

¹⁶⁹ *Ibid.*, I, 12, 26, p. 120–121. (Vides igitur iam, ut existimo, in uoluntate nostra esse constitutum, ut hoc uel fruamur uel careamus tanto et tam uero bono). Não é exatamente *constitutivo* da vontade querer o Bem Supremo; depende da vontade orientar-se em direção ao Bem Supremo ou em direção aos bens materiais. O particípio *constitutum esse* tem, aqui, o sentido de ter sido estabelecido, ter sido aceito como premissa pelos interlocutores do diálogo. Na tradução da BA: “Tu le vois donc, je pense, à présent; Il dépend de notre volonté de jouir ou d’être privé d’un bien si grand et si véritable.” Cf. *Idem*, *lib. arb.*, 1952, I, 12, 26, p. 185.

¹⁷⁰ *Idem*, *lib. arb.*, 2001, I, 13, 27, p. 122–124. Prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia. Cícero cita frugalitas no lugar de prudentia. Cf. CICERO, *Tusculan disputations*, III, 5, 17.

¹⁷¹ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, 2001, I, 13, 27.

¹⁷² De que bastaria a vontade humana para a salvação. Vide nota 119.

antiga, a saber: se todos desejam a felicidade e podem obtê-la voluntariamente, por que tantos não a obtêm? A resposta platônica é: porque ignoram o que seja o Bem; a plotiniana, porque não se desfizeram dos laços que os prendem ao mundo material. Agostinho introduz sua explicação distinguindo, de um lado, entre querer o bem e querer o mal e, de outro, ter boa vontade ou ter má vontade. Todos querem o bem para si, todos querem ser felizes; no entanto, os homens felizes (*beati*) querem o bem da maneira correta (*recte*), pela boa vontade, enquanto que os míseros (*miseri*) não obtêm o que desejam, pois querem o bem da maneira errada, através da má vontade. Tanto os homens felizes quanto os míseros visam o mesmo fim, contudo, por vias distintas. Nesse raciocínio, é impossível atingir a vida feliz sem viver reta e honestamente. Ora, os míseros querem ser felizes, mas, ao mesmo tempo, querem continuar a viver mal, daí o seu fracasso. Eles não amam a boa vontade e sim a má a qual pende para os objetos sensíveis; sua felicidade sempre lhes escapa porque procuram no mundo mutável e temporário um objetivo imutável e eterno.

A partir de tal constatação, Agostinho explica a existência de duas leis, já aventadas anteriormente. A lei temporal, que muda com a época, os costumes e os povos, tem por objetivo os homens dotados de má vontade. Ela diz respeito apenas à punição dos atos injustos pelos quais os homens de má vontade procuram os bens materiais, pois pensam serem esses garantia de felicidade. A lei da cidade, portanto, não transforma a má vontade em boa vontade e nem sequer pune o erro de atribuir à felicidade a classe errada de bens; ela se limita a impedir a injustiça para garantir a convivência entre os homens. Já a lei eterna, que comanda procurar os bens eternos e espirituais e deixar de lado os bens temporais, conclama a amar a boa vontade e a atingir a felicidade. Aquele que se liga à lei eterna não precisa ser contido pela lei temporal; fará, inclusive, mais do que a lei temporal determina, pois sua vontade estará corretamente ordenada para os bens eternos¹⁷³. Essa visão dissocia a religião de Estado ao admitir a necessidade de uma lei temporal e humana para garantir a paz social, ao mesmo tempo que reconhece ser impossível operar transformações no íntimo dos homens por decreto.

¹⁷³ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 15, 32.

Agostinho reafirma sua convicção na bondade dos bens materiais e no erro do seu uso; ao invés de condenar a matéria como os Maniqueus, está mais próximo da visão estóica ao condenar o apego aos bens materiais que não dependem de nós e que não podemos manter conosco. Como nossa vontade é algo que está em nosso poder e que nos pertence, ordená-la devolvendo o primado para os bens espirituais está ao nosso alcance. Conforme conclui Evódio, interlocutor de Agostinho em *lib. arb.*, se falhamos, isso se dá pelo livre-arbítrio da nossa vontade¹⁷⁴.

A conclusão de Agostinho, recém-batizado em 388 d. C. e ainda impregnado de filosofia estóica quando redige o primeiro livro de *lib. arb.*, favorece uma interpretação voluntarista¹⁷⁵. Posteriormente, porém, em *Retractationes*¹⁷⁶, Agostinho escreve que o problema da Graça não era propriamente o assunto do tratado *lib. arb.* e refuta o voluntarismo pelagiano. Na verdade, há, em obras posteriores a *lib. arb.* uma mudança no conceito de vontade de Agostinho. *Voluntas* passa da visão estóica do apetite racional como suficiente para atingir a vida feliz a uma visão mais complexa, a qual requer a intervenção divina para subtrair do homem caído a desmedida no desejar que lhe é intrínseca.

No livro II de *lib. arb.*, a discussão acerca da vontade ganha contornos teológicos ao justificar o livre-arbítrio como dom divino e, portanto, intrinsecamente bom. O argumento inicial é que se a vontade não é livre, não há como atribuir-lhe valor moral, afinal bem agir é escolher o bem mesmo tendo a possibilidade de agir mal. Se não há escolha, não há valor moral na ação: “Com efeito, não existe nem pecado nem ação recta que não se faça voluntariamente¹⁷⁷”. Negar o livre-arbítrio é negar o julgamento divino, pois tanto castigo quanto recompensa só fazem sentido se a ação for voluntária. Ou seja, o livre-arbítrio da vontade é essencial para a ação moral. Mas a liberdade humana é plena ao submeter-se ao ordenamento divino; paradoxo central da ação moral para Agostinho. Ao usar do seu livre-arbítrio para eleger o Bem Supremo como meta, o

¹⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 16, 35.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.* I, 13, 28

¹⁷⁶ Cf. *Idem, retr.* I, 9, 4.

¹⁷⁷ Cf. *Idem, lib. arb.*, II 1, 3: “Non enim aut peccatum esset aut recte factum quod non fieret uoluntate”.

homem atinge a felicidade, pois a Virtude (*Veritas*) e a Sabedoria (*Sapientia*)¹⁷⁸, identificadas com Deus, são bens inesgotáveis e que podem ser usufruídos simultaneamente por todos¹⁷⁹.

Assim, em *lib. arb.* II, 3, 7 até II, 18, 47 o futuro bispo procede à demonstração da existência de Deus, Bem Supremo, e à demonstração do bem das coisas como uma participação no Sumo Bem. O livre-arbítrio não pode ser considerado um mal apenas porque é possível fazer mau uso dele; se assim fosse, todos os outros bens, inclusive os materiais, também teriam que ser condenados. O amor aos bens materiais em detrimento dos espirituais é considerado fruto da má vontade, qualificada de “perversa” (*perversa voluntas*)¹⁸⁰.

Agostinho hierarquiza os bens: no topo estão as virtudes, das quais não é possível fazer mau uso, caso contrário não seriam virtudes; a seguir, estão as potências da alma, entre elas o livre-arbítrio, das quais é possível fazer mau uso, mas sem as quais é impossível viver retamente; e, por último, estão os bens materiais, os quais não são indispensáveis para uma vida honesta. Se fossem, seria preciso afirmar que só os homens ricos poderiam ser virtuosos e, conseqüentemente, felizes. A *beata vita*, para Agostinho, consiste em ligar a vontade, voluntariamente, ao Bem Supremo¹⁸¹. Como essa ligação é voluntária, também existe a possibilidade de desviar a própria vontade da sua meta correta, o Sumo Bem.

Segundo Agostinho em *lib. arb.*, a vontade desviada do Bem Supremo poderia voltar-se para três metas errôneas: para si própria (*ad proprium*), ou seja, determinar pela própria vontade o certo e o errado, o justo e o injusto; para o exterior (*ad exterius*), isto é, para a curiosidade vã, ou para os bens inferiores (*ad inferius*), o prazer corporal. Dessas três atitudes decorrem três defeitos: soberba, curiosidade (condenada pelo antigo retor) e lascívia, as quais levam o homem para uma

¹⁷⁸ Cf. *Idem, lib. arb.*, II, 14, 36: “Bem pelo contrário, dado que é na Verdade que se conhece e se possui o soberano Bem, e que esta Verdade é a Sabedoria, contemplemos nela o supremo Bem, possuamo-lo e desfrutemos dele. Efectivamente, é feliz aquele que desfruta do supremo Bem”(Immo uero quoniam in ueritate cognoscitur et tenetur summum bonum eaque veritas sapientia est, cernamus in ea teneamusque summum bonum eoque perfruamur. Beatus quippe qui fruitur summo bono”).

¹⁷⁹ A esse respeito, ver a nota sobre a teoria da participação e da iluminação em Agostinho na edição da Bibliothèque Augustinienne, cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, In: THONNARD, F. J. (Ed.). *De l'âme à Dieu: De magistro. De libero arbitrio*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952. *Notes complémentaires*, 2, p. 477-481.

¹⁸⁰ Cf. *Idem, lib. arb.* II, 14, 37.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.* II, 19, 52. A alma usa da vontade livre para se conhecer, pois comanda a mente para que conheça qual é a sua vontade. Em *lib. arb.* II, 19, 51 temos esboços dos futuros argumentos de *Idem, Trin.*, X, 10, 13-14.

vida longe do Bem Supremo¹⁸². Como esse desvio é voluntário, está garantida a validade da ação moral que poderá ser premiada ou punida nesta vida ou na vida futura em que Agostinho crê.

O padre da Igreja, no entanto, não tem uma resposta para o porquê do primeiro desvio da vontade do Bem Supremo que teria sido cometido por Adão, conforme confessa em *lib. arb.* II, 20, 54-55. No entanto, argumenta que na medida em que esse desvio for voluntário no homem atual, corrompido pelo pecado original, bastaria querer para que esse desvio da vontade não se manifestasse ou não se produzisse (e essa, justamente, é a tese de Pelágio). No entanto, logo a seguir Agostinho observa que o homem tendo caído por si (a Queda), é impotente para reerguer-se, daí a necessidade da Graça divina. A partir dos parágrafos 54 e 55 do livro II, 20 de *lib. arb.*, podemos entrever o problema a ser explorado no livro VIII em *Confissões*, a saber, como conciliar o desvio voluntário do Bem Supremo com a impotência do homem caído em redirecionar a sua vontade para a meta correta.

Mas Evódio insiste em explorar o porquê do primeiro desvio do Bem Supremo levado a efeito pelo primeiro homem no livro III de *lib. arb.*, ao colocar que o movimento da alma em direção aos bens sensíveis pode ser uma falha da própria natureza da alma, que não poderia agir de outro modo. Agostinho volta à conclusão de I, 12, 21: nada pode tornar a mente serva da *libido*, a não ser a própria vontade¹⁸³. O movimento é, portanto, voluntário, pois a alma tem a liberdade de impedi-lo antes que se realize.

A questão seguinte também se refere à liberdade da vontade: como conciliá-la com a idéia da presciência divina¹⁸⁴? Afinal, se existe um destino já traçado, inevitável, a diferença consiste apenas em como agir diante do fado. Como diriam os estóicos, seria o caso de abraçar a Fortuna ou deixar-se arrastar por ela. Em ambos os casos, não haveria espaço nem para o louvor das boas ações nem para o castigo das más, pois tudo estaria sob o império da necessidade.

¹⁸² Cf. *Idem, lib. arb.*, II, 19, 53.

¹⁸³ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, 1952, III, 1, 2, p. 326.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, III, 2, 4, p. 330.

Agostinho responde a essa dificuldade distinguindo entre previsão e presciência¹⁸⁵. Prever o futuro não significa ordená-lo. A vontade só pode ser livre se o futuro estiver previsto, mas não necessariamente ordenado. Uma vontade que só se inclina para o que já está pré-determinado não é nem livre nem merece ser chamada de vontade, embora esse fosse o ideal dos estóicos, a saber, uma vontade que segue a Fortuna ao invés de ser por ela arrastada¹⁸⁶.

A Evódio, que argumenta que gostaria de ser feliz naquele exato momento, mas não consegue sê-lo, Agostinho responde que querer não é poder. Uma coisa é a vontade, outra a possibilidade. O antigo retor insiste que a vontade está no nosso poder, pois somos nós que queremos; podemos, portanto, comandá-la; a vontade é livre para nós por estar em nosso poder e à nossa disposição¹⁸⁷. Segundo Agostinho, a presciência divina não retira o poder do homem sobre a sua própria vontade, porque aqueles eventos futuros em que Deus não é autor (i.e., os atos humanos livres) são previstos por Ele sem serem determinados¹⁸⁸. Segue-se, no capítulo 5, a defesa de que o fato de Deus ter concedido o livre-arbítrio às criaturas racionais é um bem em si. Afinal, uma criatura dotada de vontade livre, mesmo que pecadora, é melhor do que uma sem vontade livre, tal como se fosse uma pedra. As pedras não erram, não têm nem vontade nem movimento, mas os seres animados lhe são superiores, na escala dos seres, hierarquicamente ordenada, a qual Agostinho vê no mundo criado¹⁸⁹.

¹⁸⁵ Os termos *praescire* e *praevidere* (cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, III, 3, 6) são traduzidos para o português, respectivamente, por “previsão” e “presciência”. Acerca dos termos latinos, diz THONNARD, *loc. cit.*, *Notes complémentaires*, 35, p. 527: “Os dois termos latinos « *praescire* » e « *praevidere* » têm mais ou menos o mesmo sentido; a distinção de sentido especial que indicam seria a das duas palavras francesas « *prévision* » e « *prévoyance* »: a primeira implica apenas o conhecimento ou ciência do futuro, a segunda acrescenta a preocupação em ordenar esses acontecimentos futuros. No entanto, o verbo francês « *prévoir* » não guarda o sentido especial de « *prévoyance* », mas tem simplesmente o sentido de « julgar antecipadamente que uma coisa deve acontecer »; por esse motivo nós o empregamos como transmitindo bem o sentido de « *praescire* »” (Les deux termes latins « *praescire* » et « *praevidere* » ont à peu près le même sens; la nuance spéciale qu'ils indiquent serait celle des deux mots français « *prévision* » et « *prévoyance* »: le premier implique la seule connaissance ou science du futur, le second y ajoute le soin d'ordonner ces événements futurs. Cependant le verbe français: « *prévoir* » ne garde pas le sens spécial de « *prévoyance* », mais simplement le sens de « juger par avance qu'une chose doit arriver »; c'est pourquoi nous l'employons comme rendant bien le sens de « *praescire* »).

¹⁸⁶ Cf. SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Livro XVI a XVIII, *ep.* 107, 11, p. 590.: “Guia-me, ó pai que reges o excelso céu, para onde te aprouver: não hesitarei em obedecer-te; aqui estou, sempre pronto! Se resistir, terei de seguir-te gemendo, suportando de má vontade o que podia ter feito de bom grado. O destino guia quem o segue, arrasta quem lhe resiste!” (Duc, o parens celsique dominator poli, Quocumque placuit: nulla parendi mora est; Adsum impiger. Fac nolle, comitator gemens Malusque patior facere quod licuit bono. Ducunt volentem fata, nolentem trahunt). Texto latino in: SÊNECA, *Lettres a Lucilius*, t. IV, XIV-XVIII, *ep.* 107, 11, p. 176–177. Sêneca adverte Lucílio que os versos são do estóico Cleanto e que está fornecendo uma tradução do grego. De fato, os quatro primeiros versos podem ser encontrados em *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 527. Já o verso “Ducunt volentem fata, nolentem trahunt” não consta do poema de Cleanto.

¹⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, III, 3, 8.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, III, 4, 11.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, III, 5, 15.

Nos capítulos 15 a 18 de *lib. arb.* III, Agostinho se esforça para rebater a concepção maniqueísta da existência de uma natureza má ou a idéia de que o erro é necessário. Toda alma, mesmo pecadora, é superior a qualquer corpo¹⁹⁰. Assim, mesmo uma alma que persevera no erro é superior aos corpos e um bem, embora posto a serviço de uma má vontade. Em *lib. arb.* III, 12, Agostinho reafirma que toda natureza, ou substância, é boa enquanto natureza e que as naturezas racionais dotadas de livre-arbítrio também o são. Apenas deveriam estar fixadas no Bem Supremo e imutável. No caso das naturezas racionais, o afastamento dessa meta é sempre voluntário: “Por conseguinte, a vontade perversa é a causa de todos os males¹⁹¹” e é outro nome para a cupidez ou desejo desmedido. Segundo Agostinho, não há como recuar para além da vontade e buscar uma causa da vontade, pois se a vontade tem causa, essa só poderia ser uma natureza. Se for uma natureza, a ação moral deixa de existir porque ninguém pode ser condenado ou elogiado por seguir uma natureza. A negação da liberdade do arbítrio da vontade enseja o fim da moral propriamente dita: os homens seriam tão inimputáveis quanto os animais, uma vez que também não poderiam resistir a todo impulso instintivo.

Agostinho reafirma sua idéia de que pelo hábito da carne (*consuetudine carnali*) pode ser gerada uma segunda natureza que impede o pleno exercício do livre-arbítrio da vontade¹⁹². Essa noção será retomada com mais vigor em *Confissões*, VIII. Também observa o doutor da Graça que essa vontade antes plena no Paraíso, tornou-se impedida pela *libido* após a Queda, o que irá requerer o auxílio da Graça para restaurar sua plenitude¹⁹³. Apesar do tom mais filosófico de *lib. arb.*, percebe-se uma restrição muito inicial à capacidade humana de atingir a beatitude pelas próprias forças, idéia desenvolvida ao longo do tempo nas obras do hiponense.

O antigo retor não nega duas dificuldades humanas para atingir a beatitude, a saber, a ignorância do verdadeiro e a dificuldade em agir corretamente. Porém lembra que é possível progredir em ambas e é isso que se espera dos homens, assim como se espera de crianças, que

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, III, 5, 16.

¹⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, III, 17, 48: “Ergo inproba uoluntas, malorum omnium causa est”.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, III, 18, 52.

¹⁹³ Cf. *Ibid.*, III, 18, 52.

nasceram sem saber falar, que aprendam¹⁹⁴. Em *lib. arb.*, III, 25, 74, o autor precisa o sentido de livre-arbítrio da vontade: embora não possamos escolher os objetos que se apresentam para nós, podemos arbitrar se aceitamos ou rejeitamos a vontade que se apresenta para nós, ou seja, se tomaremos ou não o objeto. O mesmo vale para uma vontade interior sem um objeto físico determinado, mas advinda da consciência da alma sobre si própria, gerada pela própria mente. Sempre é possível arbitrar sobre a vontade.

A obra *s. Dom. mon.* é principalmente apologética e dedica-se ao exame das bem-aventuranças do Novo Testamento e, portanto, a expressão “vontade de Deus” ou “vontade divina” é recorrente. Nessa obra, raramente o termo *voluntas* tem um sentido técnico. O termo aparece freqüentemente ligado à expressão “aos homens de boa vontade¹⁹⁵”. Cabe salientar que esses homens são pacíficos porque todos os movimentos das suas almas estão submetidos à razão, No entanto, essa hierarquia dos bens é perturbada quando *libido* e *consuetudo* impedem o exercício da reta vontade¹⁹⁶, ou seja, da vontade ordenada em direção ao Bem Supremo. Esse sentido é reforçado, em longo comentário, em II, 6, 21, onde a vontade humana é considerada corretamente ordenada quando obedece voluntariamente à vontade divina. Assim, corpo e espírito são vistos em conflito quando o primeiro impede o pleno exercício do segundo¹⁹⁷ (*s. Dom. mon.* II, 6, 23).

Voluntas aparece com o sentido de “intenção” em *s. Dom. mon.* I, 20, 63; II, 6, 22; II, 20 68; II, 22, 76; II, 25, 83, na expressão “sua vontade e seu pensamento¹⁹⁸”, para explicar a necessidade de concordância entre o dito, o pensamento e a intenção. No sentido de “voluntariamente” (*voluntate*) aparece em II, 12, 41. Da mesma forma, de “boa vontade” ou “com boa vontade”, no sentido de uma boa intenção, o termo *voluntas* aparece em II, 2, 9; II, 4, 16; II, 16, 54. O termo também é usado como sinônimo de impulso ou, simplesmente, de “ter vontade” em *s. Dom. mon.* I, 19, 57; I, 20, 68; II, 2, 7.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, III, 22, 64.

¹⁹⁵ AGOSTINHO, *s. Dom. mon.*, 1954, I, 2, 9: “*hominibus bonae voluntatis*”, referência a Lc 2,14.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, I, 12, 36: “E por isso qualquer um sente o deleite carnal rebelar-se contra a sua reta vontade pelo hábito dos pecados (...)” (*Et ideo quisquis carnalem delectationem adversus rectam voluntatem suam rebellare sentit per consuetudinem peccatorum (...)*).

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, II, 6, 23.

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.*, II, 25, 83: “*voluntatem ac mentem suam*”.

Em *s. Dom. mon.* II, 22, 74, Agostinho define *voluntas* no sentido entendido próximo do estoicismo, como uma inclinação necessária para o Bem Supremo: “De fato, a vontade não está a não ser nas [coisas] boas, nas coisas ações más e desonrosas diz-se propriamente cupidez e não vontade”¹⁹⁹. O antigo retor reforça que o sentido próprio de vontade não se aplicaria à vontade má²⁰⁰. No entanto, ele faz essa distinção nos seus escritos, visto que fala de boa e má vontade, ou seja, uma vontade direcionada para algo que não a razão e o Bem.

A primeira ocorrência de *voluntas* em *c. Faust.* refere-se ao relato da criação segundo os maniqueus, no qual o primeiro homem finge concordar com a vontade do “reino das trevas” para enganar essas mesmas entidades trevosas²⁰¹. Agostinho reafirma a sua noção de livre-arbítrio da vontade exposta em *lib. arb.* na seqüência, em *c. Faust.* II, 5, 3:

E nós, certamente, não colocamos o nascimento de nenhum homem sob a fatalidade das estrelas, [mas] do livre-arbítrio da vontade, pelo qual vive-se ou bem ou mal; por causa do justo juízo de Deus, libertemos [o homem] de todo vínculo de necessidade²⁰².

O combate de Agostinho ao fatalismo e à superstição astrológica opõe-se ao estoicismo antigo, que ao imaginar uma inter-relação entre todas as coisas do cosmo acreditava em augúrios e predições, além de atribuir uma grande importância ao destino. Embora Agostinho retome conceitos estóicos na sua teoria da ação moral, assim como concepções neoplatônicas, é importante observar que esse empréstimo não é feito de maneira acrítica ou completa. Agostinho toma das escolas da Antigüidade Tardia apenas o que se encaixa em suas concepções. Assim, o homem é mau pela sua própria vontade e não devido à parte má presente na composição de toda a matéria, como sustentavam os maniqueus²⁰³. A principal crítica do hiponense à moral maniqueia

¹⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *s. Dom. mon.*, II, 22, 64: “Voluntas namque non est nisi in bonis; nam in malis flagitiosisque factis cupiditas proprie dicitur non voluntas”. A palavra *cupiditas* também tem o sentido de desejo ou desejo desmedido (*libido*) além de vontade ou cobiça. *Libido*, porém, é uma palavra sempre negativa enquanto que *cupiditas* pode receber o qualificativo de *bona*. Cf. FÁRIA, *Dicionário Latino-Português*, 2003; GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, 2005.

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, II, 24, 81.

²⁰¹ Cf. *Idem*, *c. Faust.* II, 4.

²⁰² Cf. *Ibid.*, II, 5, 3. (Et nos quidem sub fato stellarum nullius hominis genesis ponimus, ut liberum arbitrium voluntatis, quo vel bene vel male vivitur, propter iustum iudicium Dei ab omni necessitatis vinculo vindicemus [hominem] (...)) *Genesis*, segundo GAFFIOT, *op. cit.*, 2005, tem os seguintes sentidos: 1. geração, criação; (Plínio, Agostinho, *s.* 131); 2. livro do Gênesis (Tertuliano); 3. geração espiritual (Agostinho, *s.* 131); 4. posição das estrelas em relação ao nascimento, estrela, horóscopo (em Juvenal e em Suetônio).

²⁰³ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XIX, 24. “(...) per propriam uoluntatem malum esse.” A expressão “propria uoluntate”, no sentido de ato voluntário, portanto, cabível de responsabilização, também aparece em *Ibid.*, XVI, 4; XVI, 15; XVI, 29.

é a ausência de escolha por parte do agente moral, que torna injusto o sofrimento recebido por parte do deus do bem dessa religião. A fé católica lhe é superior, no entender de Agostinho, porque reafirma a justiça do julgamento divino e, ao mesmo tempo, a liberdade da vontade do homem²⁰⁴. Ao comentar a incapacidade de Fausto de interpretar simbolicamente os livros bíblicos, Agostinho espicaça seu oponente no Livro XXII ao afirmar que uma “vontade ímpia” entenebrece a mente de Fausto e o impede de ver a luz da sabedoria de Deus²⁰⁵.

Das 81 citações do termo *voluntas* em *c. Faust.*, 45 estão no livro XXII, que traz a oposição entre boa e má vontade ao descrever a beatitude como a fruição de toda a boa vontade e o abandono de toda a má²⁰⁶. Como em *s. Dom. mon.* II, 22, 74, o bispo de Hipona comenta o uso de pares opostos de termos nos filósofos pagãos e opõe *voluntas* a *cupiditas* em *c. Faust.* XXII, 18²⁰⁷. Observa no mesmo parágrafo que o uso desses termos não é rigoroso no uso corrente da literatura antiga, na qual *voluntas* pode aparecer também no pólo dos vícios e *cupiditas* no das virtudes. Porém, assinala que em textos religiosos não se recorda de ter encontrado um uso pejorativo para a palavra *miser cordia*.

A partir de *c. Faust.*, XXII, 22, os maniqueus também são acusados pelo bispo de retirar a noção de vontade livre da divindade ao submetê-la ao reino da necessidade no seu relato da origem do mundo. A religião maniquéia concebia um deus material que perdera partículas suas para a *hyle/ύλη*, identificada com o mundo material e com o princípio do mal para os seguidores de Mani. Na concepção de divindade de Agostinho, isso seria impossível, pois membros de Deus não têm livre arbítrio da vontade para pecarem ou não pecarem, decaírem na matéria ou não. Na concepção defendida pelo autor, atribuir liberdade da vontade para partículas é absurdo; um problema já constatado na teoria do *clinamen* das partículas epicuréias²⁰⁸. Só o ato voluntário pode ser origem de erro: “Portanto, o início do pecado [acontece] pela vontade: donde, pois, o início do

²⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XXI, 3.

²⁰⁵ *Ibid.*, XXII, 11.

²⁰⁶ *Ibid.*, XXII, 9.

²⁰⁷ Vide nota 144.

²⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XXII, 22. O *clinamen*, ou inclinação, aparece no *De rerum natura* de Lucrécio como uma liberdade que teriam os átomos de se desviarem levemente de sua trajetória. A solução busca fugir do fatalismo estóico. Cf. LUCRÉCIO, *De la nature*, 1947. Epicuro é citado à guisa de exemplo duas vezes em AGOSTINHO, *c. Faust.* XX, 10.

pecado [é] desde então o início do mal, ou [no sentido] de lançar-se contra o justo preceito, ou [no] de padecer segundo o justo juízo”²⁰⁹. A explicação da origem do mal maniqueísta, centrada na *hyle*, retira o mal do arbítrio da vontade e o coloca no coração do mundo material²¹⁰. “Ora, quer a iniquidade quer a justiça não estariam em [nosso] poder se não estivessem em [nossa] vontade”²¹¹. A “reta vontade” é assim caracterizada por estar de acordo com a lei divina²¹², ou seja, por submeter-se ao correto ordenamento dos bens, tendo o Bem Supremo como objetivo final. Agostinho finaliza a argumentação contra o sistema de crenças maniqueu no final de *c. Faust.*, XXII, 98, ao apontar que a pena e a culpa só existem se houver liberdade de ação moral. De outra maneira, no reino da pura necessidade ninguém poderia ser responsabilizado por suas ações.

Também ocorrem em *c. Faust.* outros sentidos como “voluntariamente²¹³” e o sentido de “vontade divina” em diversas passagens. Igualmente, continuam a aparecer no texto expressões negativas relativas à preferência dos bens materiais pelos espirituais, preferência esta ocasionada “por uma vontade perversa”, pela “vontade libidinosa²¹⁴”. O termo ocorre igualmente no sentido mais comum de intenção ou desejo em diversas passagens²¹⁵.

Em *s. 52*, 7, 19, ao tratar da Trindade, Agostinho expõe sua idéia da existência de uma trindade humana (memória, intelecto e vontade) explanada igualmente em *Trin.*, X, 11, 17²¹⁶. As duas obras são coetâneas e constata-se ser a operação dessas faculdades independente, porém inseparável. A operação de uma requer a evocação das duas outras, pois é preciso querer recordar-se e saber que existe em nós uma recordação, e assim por diante, com todos os três termos. No *s. 56* (21 citações) e no *s. 57* (15 citações) todas as ocorrências de *voluntas* referem-se à

²⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*, XXII, 22: “A voluntate igitur initium peccati: unde autem initium peccati, inde initium mali, vel faciendi contra iustum praeceptum, vel patiendi secundum iustum iudicium”.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, XXII, 22.

²¹¹ Cf. *Ibid.*, XXII, 78: “Sive autem iniquitas, sive iustitia, nisi esset in [nostrae] voluntate, non esset in [nostrae] potestate”.

²¹² Cf. *Ibid.*, XXII, 78.

²¹³ Em *Ibid.*, III, 3, 2; III, 3, 3; XVI, 4; XX, 17; XXII, 22; XXII, 44; XXII, 49; XXII, 64; XXII, 98.

²¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *c. Faust.*: “perversa voluntate” em *Ibid.*, V, 9; “voluntatis perversitate” em *Ibid.*, VI, 3; “perversa voluntate” em *Ibid.*, XXII, 48; “voluntas libidinosa” em *Ibid.*, XXII, 31, sendo que *libido* é usada aqui justamente no sentido de prazer sexual; vontade torta e perversa (*voluntas prava atque perversa*) em *Ibid.*, XXII, 74.

²¹⁵ Cf. *Idem*, *c. Faust.*, XII, 9, 13; XII, 9; XIX, 19, falando da vontade expressa na lei mosaica; em *Ibid.*, XXII, 32, referência a um ato de vontade como a adoção; em *Ibid.*, XXII, 48; XXII, 50; em XXII, 71 no sentido de inclinações na expressão “segundo suas vontades e pensamentos” (*secundum suas voluntates et cogitationes*); em *Ibid.*, XXII, 83, como “intenção daquele que diz” (*voluntatem dicentis*).

²¹⁶ Cf. *Idem*, *Trin.*, X, 11, 17.

vontade divina e a citações da oração do Pai-Nosso.

3.2 *Voluntas em Confissões*

Voluntas é um termo mais geral e, portanto, aparece mais vezes no texto agostiniano do que *libido* ou *consuetudo*. O maior número de citações em *Confissões* está nos capítulos VII (15 vezes) e VIII (24), justamente quando Agostinho reúne os três conceitos para formar a imagem de uma roda viciosa dos desejos da qual é difícil libertar-se.

Inicialmente, *voluntas* parece designar apenas “inclinação” ou, genericamente, uma “vontade” (i.e. desejo). Esse é o emprego corriqueiro da palavra “vontade” em português. Em uma conversa casual, quando alguém diz ter vontade de ir ao cinema, por exemplo, não está implícito que essa pessoa irá ou já tomou a decisão de ir, apenas que experimenta uma inclinação para aquele bem. Em *Confissões*, *voluntas* pode designar tanto inclinação quanto vontade, uma faculdade da alma. Agostinho não usa o termo de maneira unívoca.

A primeira citação, já no Livro I, é para demonstrar que mesmo o bebê tem inclinações (*voluntates*) embora seus meios de expressá-las sejam fracos. Desprovido de fala (*infans*), comunica-se apenas por sons e gestos, mas mesmo nesse estágio deseja ser obedecido pelos adultos despoticamente:

Por isso, eu fazia gestos e emitia sons, dando sinais conformes aos meus desejos na medida do que podia e como podia: mas não eram verossímeis. E quando não me obedeciam por não me entenderem ou para não me fazerem mal, indignava-me por não se submeterem os mais velhos, e por pessoas livres não se porem ao meu serviço, e vingava-me delas chorando²¹⁷.

Na seqüência, Agostinho precisa que colheu essas observações de seus familiares e seus agregados, além de ter observado outras crianças. O que está em jogo aqui é sua concepção de pecado original, totalmente alheia à filosofia da Antigüidade. Para a tradição anterior, é a razão pouco desenvolvida das crianças (e, diga-se de passagem, das mulheres) que as torna moralmente

²¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, I, 6, 8: “Itaque iactabam et membra et uoces, signa similia uoluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram: non enim erant ueresimilia. et cum mihi obtemperabatur uel non intellecto uel ne obsesset, indignabar non subditis maioribus et liberis non seruientibus et me de illis flendo uindicabam”.

falhas. Uma vez atingida a idade da razão, está no poder do homem buscar a beatitude (*beatitudo*) e alcançá-la em vida. O hiponense, por sua vez, percebe nas crianças uma *libido* – um desejo desmedido, excessivo, de imperar sobre os cuidadores – e uma *voluntas*, uma inclinação. Essa *voluntas* jamais poderia ser uma força de vontade, uma vez que a criança não dispõe sequer de representações adequadas dos seus desejos internos, não adquiriu linguagem e sua razão é incipiente. Também não é algo que esteja em seu poder ou uma inclinação natural para o Bem. Mas ela já tem vontades, no sentido mais simples que essa palavra tem em português. Inicialmente o bebê está unicamente inclinado para “(...) mamar e sentir-me regalado, e chorar com o mal-estar do meu corpo, e nada mais²¹⁸”. Quando o bebê começa a fazer um uso maior dos seus sentidos e procura demonstrar sua vontade com simulacros de signos surge uma inclinação que não é mais aquela para bens adequados, para a felicidade (comer, dormir, afeto). É uma vontade desmedida, que sabe ser tirânica: querer *toda* a atenção, querer a mãe *só* para si, querer ser obedecido *sem demora*. São essas vontades que são indício, para o bispo africano, da marca indelével do pecado original.

Agostinho fala da vontade em um bebê justamente por não restringir o conceito *voluntas* a um desejo racional. Tomada como sinônimo de apetites quaisquer, as *voluntates*, no bebê, ainda não se observa uma desmedida nesses apetites pela fraqueza dos seus meios à disposição da criança – ainda não caminha, ainda não fala – e pela falta de representações suficientes tanto dos objetos (no caso da *libido*) quanto do eu interior (no caso da vontade). Um pouco maior, a criança irrita-se com a recusa adulta de atender aos seus caprichos, fazendo birras, chorando, reagindo. Agostinho lembra que a criança bate com raiva e querendo fazer todo o mal possível; nós não nos irritamos com ela porque seus membros frágeis pouco podem contra nós. Mas a ira e a vontade de bater, segundo Agostinho, estão lá, intactas, embora ele reconheça que as reprimendas são inúteis porque, nesse estágio, a criança sequer as compreende. Para o hiponense, o infante ainda não dispõe de um *logos*, tanto na acepção de discurso quanto na de razão, que

²¹⁸ AGOSTINHO, *conf.*, I, 6, 7: “(...) sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”.

possibilite o entendimento do que esse infante tenta dizer e que permita que ele calcule racionalmente quais bens são apropriados e quais não o são. Daí a frase profundamente pessimista: “Deste modo, o que é inocente é a debilidade dos membros das crianças, não o espírito das crianças²¹⁹”.

A mais clara manifestação da *voluntas* no *infans* é a sua passagem para o estágio de *puer*. Agostinho descreve a aquisição da linguagem como uma obra da *voluntas* que, exasperada por não poder obter o que quer de todos que desejaria comandar, aprende a correlacionar linguagem corporal e verbal a fim de dotar-se de um meio mais eficiente de comunicação para as suas inclinações. A criança observa quando um adulto inclina-se para um objeto ou aponta para ele e diz o seu nome, aprendendo a associar o nome à coisa. Assim, as palavras antes incompreensíveis começam a se tornar sinais que remetem a objetos²²⁰. Assim que é capaz de se comunicar, o *puer* finalmente pode participar da sociedade humana, no sentido de uma comunidade de falantes, mesmo que doméstica.

No Livro II, quando Agostinho descreve sua adolescência, mais uma vez *voluntas* é descrita, literalmente, como uma inclinação. O mundo, no sentido de humanidade, de sociedade, é relatado como um lugar que faz a vontade inclinar-se para aquilo que é mais baixo, tanto no sentido de mais próximo deste mundo quanto de vulgar²²¹.

O termo *voluntas* só irá reaparecer no livro VII de *conf.*, quando Agostinho descreve sua dificuldade em entender o conceito de livre-arbítrio da vontade como causa primordial do mal. Ora, *liberum arbitrium voluntatis* não é *voluntas*, inclinação ou vontade, mas o poder decisório de uma faculdade da alma em optar por diferentes bens. Esse conceito de liberdade de escolha da

²¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2004, I, 7, 11: “Ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium”. No trecho anterior à citação, Agostinho coloca que nem o costume (*mos*) nem a razão (*ratio*) permitem que se puna uma criança tão pequena mesmo que faça coisas repreensíveis, porque ela não compreende quem a repreende.

²²⁰ A descrição oferecida por Agostinho é generalista e, apesar das simpatias neoplatônicas do autor, em nenhum momento está dito que os conceitos são frutos da reminiscência da alma. Em todo caso, o que interessa a Agostinho é o motor da aquisição da linguagem: expressar as inclinações, as *voluntates* tal como ele a conceitua aqui. Cf. *Ibid.*, I, 8, 13. A experiência contemporânea de pais tiranizados por filhos cada vez menores parece revelar a justeza desta observação. A criança é mais incoerente do que inocente; ainda não internalizou nem a consequência dos seus atos nem a lei moral e ainda não dispõe de uma *ratio* bem desenvolvida. Mas não se pode afirmar que as crianças teriam uma vontade inclinada unicamente para o bem. A *voluntas* infantil confunde-se com o desejo porque ainda não há uma *ratio* formada que possa separar essas duas instâncias.

²²¹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2004, II, 3, 6, p. 60–61. Essa descrição remete a Plotino e a queda da alma na matéria, cf. ARNOU, *loc. cit.*

vontade é novo para um antigo maniqueu, e no esforço de compreendê-lo está muito da originalidade filosófica de Agostinho. É que a doutrina maniqueia pregava a existência de duas vontades: uma má, proveniente corpo, e outra boa, proveniente da alma que era feita de matéria sutil (a Luz)²²². Assim, para os maniqueus, as partículas divinas e malignas estariam mescladas em toda realidade material e a ascese poderia levar o maniqueu devoto a expurgar suas partículas demoníacas e até a liberar as partículas divinas, encerradas, por exemplo, nos alimentos. Há uma simpatia entre as partículas de trevas e de luz; ao liberar a alma da matéria má o maniqueu devoto pretende incliná-la para a matéria sutil.

Por isso, ao comentar a perplexidade que lhe causava as idéias cristãs de “anjo” e de “demônio”, Agostinho refaz o exercício de pensar como um maniqueu para explicar a sua dificuldade de análise²²³. Se o anjo é feito de partículas de luz, não pode tornar-se mau; não há nele nenhuma partícula de trevas. Se o demônio é feito de trevas, não pode ser definido como “anjo caído”. Sob o ponto de vista maniqueu, isso não faz sentido. Mesmo se um anjo, uma criatura da Luz, tivesse sido aprisionado em um corpo mais denso, ele poderia libertar-se expulsando a matéria trevosa. E o demônio, se só possui partículas trevosas, como adquiriria partículas luminosas?

O trecho em questão deixa claro que Agostinho não conseguia conceber um livre arbítrio da vontade, idéia estranha aos princípios de Mani. Se a natureza do anjo é boa, se ele é feito de partículas divinas, há um determinismo para o bem. Pela doutrina maniqueia, essa mudança teria que ser ontológica, em relação à própria matéria do anjo.

Ao analisar a natureza atribuída ao Deus cristão como ontologicamente bom, Agostinho constata que é inconcebível ser a vontade de Deus maior que a Sua potência. Essa

²²² Cf. COSTA, *Maniqueísmo*, 2003, p. 89: “Os maniqueus acreditavam que no homem há uma alma ontologicamente boa, um “eu original”, consubstancial com Deus ou o Bem, mas que na fusão com o corpo se vê envenenada por tendências perversas, passando a ser uma alma má, em “eu demoníaco”, uma “consciência sombria” ou uma “inteligência obscura (...)”. *Grifos do autor*.

²²³ AGOSTINHO, *conf.*, VII, 3, 5: “Mas se também ele, por uma vontade perversa, de anjo bom se tornou diabo, donde lhe veio, também a ele, a má vontade pela qual se tornaria diabo, quando o anjo, na sua totalidade, tinha sido criado por um criador sumamente bom?” (quod si et ipse perversa uoluntate ex bono angelo diabolus factus est, unde et in ipso uoluntas mala, qua diabolus fieret, quando totus angelus a conditore optimo factus esset?). O texto latino traz *ipse*, ou seja, “por sua própria vontade perversa”: não se trata de uma vontade qualquer, mas a do próprio diabo que cai do estatuto de anjo por sua própria culpa.

observação é relevante para o presente estudo porque, no caso dos seres humanos, muitas vezes nossa vontade é superior à nossa potência. Daí o sentimento de frustração causado pelo desejo desmedido, que o estoicismo procura remediar fazendo com que o sujeito deseje apenas aquilo que o destino comandar. No Deus cristão não há possibilidade de desequilíbrio: Ele quer tudo o que pode e pode tudo o que quer, ou seja, é onipotente. Ademais, por ser o Bem Supremo está fora de questão Deus querer outra coisa que não o Bem.

Em crise, Agostinho decide passar à leitura dos filósofos neoplatônicos, sem, no entanto, aderir de imediato às suas conclusões. O neoplatonismo de Plotino compreende que é possível, por meio da razão, renunciar ao apetite das coisas sensíveis e redescobrir o apetite racional do *nous/voũç* na alma e, a partir da participação na Inteligência universal, atingir o Bem Supremo, realizando uma ascensão em degraus a partir da realidade sensível, passando pelos bens inteligíveis e atingindo o *nous/voũç*²²⁴. As noções neoplatônicas auxiliarão Agostinho a conceber realidades não-materiais. Com o tempo, firmará sua noção de *voluntas* como uma inclinação que pode ou não direcionar-se para o Bem Supremo, uma vez que começa a descrever da capacidade do homem em atingir a vida feliz sem o auxílio da Graça divina.

Em *conf.*, VI, 16, Agostinho passa a identificar a origem do mal com uma perversidade da vontade humana e não mais na mescla de matéria trevosa na matéria luminosa (maniqueísmo), nem na matéria indeterminada (neoplatonismo)²²⁵. Ele chega à conclusão importante da unidade da ação do sujeito humano, que não pode atribuir suas más ações a outrem e dizer-se ontologicamente bom. O conceito de *voluntas* da filosofia estóica, de um homem destinado ao Bem por natureza, dotado de uma razão suficiente para salvar-se, acabará por inspirar a controvérsia pelagiana²²⁶.

²²⁴Cf. ARNOU, *loc. cit.*

²²⁵ AGOSTINHO, *conf.*, VII, 16, 22: “E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade, que se desvia da suprema substância, de ti, que és Deus, para as coisas ínfimas, e que lança de si o que tem no seu íntimo e entumesce por fora” (Et quaesiui, quid esset iniquitas, et non inueni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima uoluntatis peruersitatem proicientis intima sua et tumescentis foras).

²²⁶ Pelágio (*circa* 354 – *circa* 420/440), padre nascido na Bretanha que, juntamente com *Rufinus*, o Sírio, *Caelestius* e *Juliano de Eclana*, sustentou a autonomia do livre-arbítrio humano para escolher entre o bem e o mal, sem necessidade da Graça divina tal como entendida por Agostinho. A raiz da controvérsia sobre se o homem nasce bom ou mau surge com o hábito, sobretudo da Igreja africana, de batizar as crianças. Esse hábito deriva da visão pessimista dos africanos do pecado

Outro obstáculo à conversão do bispo africano, além da materialidade da alma como concebida pelos maniqueus, é a submissão da divindade à temporalidade. Preso mentalmente ao esquema filosófico antigo que opõe o imóvel ao móvel, o eterno ao temporário, Agostinho tem dificuldade com o conceito de Verbo encarnado. Como poderia o Uno estar submetido à temporalidade? Afinal, um homem tem uma vontade, o que é sinal de uma mutabilidade no pensamento. A Encarnação é um obstáculo para Agostinho na sua fase cética²²⁷. O fato de que essa noção é incompreensível com as premissas filosóficas do período helenístico – um ser divino submetido à temporalidade e longe da *ataraxia* – comprova-o Ário²²⁸. O padre alexandrino retoma, na verdade, uma noção cara ao pensamento antigo: a impossibilidade da divindade, tal como concebida pela filosofia do helenismo, de submeter-se à temporalidade sem estágios intermediários. Nesses sistemas filosóficos neoplatônicos, a divindade precisa passar por outros entes para não afetar sua *ataraxia/ἀταραξία*, como a Alma do mundo e o *nous* de Plotino.

De toda maneira, Agostinho sai de sua crise entre maniqueísmo, neoplatonismo e estudo bíblico ao trazer o problema da vontade para o centro da teoria da ação prática a fim de responsabilizar o ser humano por suas escolhas morais. Não mais uma vítima de um “eu maligno” ou da matéria má, como queriam os maniqueus, ou da própria ignorância como pretendiam os neoplatônicos, mas um ser dotado de uma instância capaz de domar suas vontades: o livre-arbítrio.

No entanto, Agostinho não se desfaz das noções filosóficas dos neoplatônicos nem dos conceitos estoicos que possa ter apreendido do *Hortênsio* de Cícero²²⁹. Quando contesta o valor

original, como uma deformação no desejar humano transmissível aos descendentes, visão sustentada por Agostinho. Os principais escritos anti-pelagianos de Agostinho são *pecc. mer.*; *perf. just.*; *spir. et litt.*; *nat. et gr.*; *gest. Pel.*; *gr. et pecc. or.*; *nupt. et conc.*; *c. Jul.*; *c. Jul. imp.*; *c. ep. Pel.*; *gr. et lib. arb.*; *corrept.*; *praed. sanct.*; *persev.* Cf. FITZGERALD, Anti-Pelagian Works. In: *Augustine through the ages*, 1999, p. 41–47.

²²⁷ AGOSTINHO, *conf.*, VII, 19, 25.

²²⁸ Ário (250/256 – 336 d.C.), padre alexandrino que afirmou em 318 d. C. não ser o Filho consubstancial e coeterno com o Pai, negando, portanto, o dogma da Trindade em disputa com o bispo Alexandre da mesma cidade. Ele foi condenado em 325 d. C. pelo Concílio de Nicéia. Cf. ATKINS, E. M.; DODARO, R. J., *Augustine: Political Writings*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001, p. 229. A principal fonte da controvérsia ariana está na patrística grega, em especial em ATHANASIUS de Alexandria: *Historia Arianorum ad Monachos* (358 d.C.); *Epistola 54 ad Serapionem*; *Orationes contra Arianos* (356–360 d.C.). O principal livro de Agostinho que pode ser considerado anti-ariano é, evidentemente, *Trin.*, além de *c. s. Ar.*, Cf. FITZGERALD, A. D. et al. Anti-Arian Works. In: FITZGERALD, A. D. et al. (Ed.) *Augustine through the ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 31–33.

²²⁹ Diálogo de Cícero inspirado de um diálogo aristotélico que continha uma exortação à filosofia. O texto dessa obra não chegou até nós.

dados aos prazeres sensíveis, seu discurso lembra o de Sócrates no *Fedão*²³⁰: os prazeres vêm mesclados com dores, só são apreciados porque primeiro há uma carência, uma falta que aqueles suprem²³¹.

Agostinho detalha a sua visão do problema da vontade em *Confissões*, VIII. De fato, das 82 citações do termo *voluntas* na obra, 15 encontram-se no livro VII e 24 no livro VIII, praticamente a metade de todas as ocorrências. O ponto de partida para a reflexão acerca da vontade e sua possibilidade de arbítrio é a constatação de que a própria vontade humana cria cadeias para si: “Por tal circunstância suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro²³²”. O antigo retor quer seguir o exemplo de Mário Vitorino, porém não encontra em si forças para realizar o seu intento²³³. Chega aqui a um paradoxo conceitual para o arcabouço da filosofia estóica. Se a vontade fosse unicamente a inclinação natural do homem ao Sumo Bem, e se, para Agostinho, esse Sumo Bem é o Deus cristão, por que a própria vontade não consegue atingi-lo? O jovem africano já despertou para esse fim, foi informado de qual é o Sumo Bem, teve a visão trepidante descrita por Plotino quando a alma contempla o Uno. Qual é a condição faltante para a realização do objetivo? O neoplatonismo indicaria que, ou o Sumo Bem não foi corretamente identificado e, portanto, Agostinho ainda ignora qual ele seja, ou bem a ascese foi incompleta e a matéria ainda impede sua alma de atingir o Uno. O hiponense, entretanto, chegará a uma resposta original uma vez que está convencido de ter corretamente identificado a origem do Bem Supremo e, também, de não fazer parte da classe dos *stulti*. Reconhece-se ainda preso à matéria, mais especificamente à *libido*, e justamente por isso não acredita que seu *appetitus rationalis* irá libertá-lo desse desejo desmedido. A solução encontrada

²³⁰ Cf. PLATÃO, *Fedão*, 60b: “Sócrates, de seu lado, sentado no catre, dobrou a perna sobre a coxa e começou a friccioná-la duro com a mão, ao mesmo tempo em que dizia: Como é extraordinário, senhores, o que os homens denominam prazer, e como se associa admiravelmente com o sofrimento, que passa, aliás, por ser seu contrário. Não gostam de ficar juntos no homem; mal alguém persegue e alcança um deles, de regra é obrigado a apanhar o outro, como se ambos, com serem dois, estivessem ligados pela cabeça.”

²³¹ AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 3, 7.

²³² Cf. *Ibid.*, VIII, 5, 10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea uoluntate”.

²³³ Marius Victorinus (*circa* 290 -?), professor de retórica em Roma, homenageado com uma estátua no Fórum, que se converteu ao cristianismo no final da vida. Tradutor do *Isagoge* de Porfírio e de alguns tratados de Plotino para o latim, Vitorino também era de origem africana como Agostinho. Após ouvir o relato da conversão de Vitorino feita por Simpliciano (?- *circa* 400 d. C.), sucessor de Santo Ambrósio no bispado de Milão a partir de 397, Agostinho deseja imitá-lo. Cf. FITZGERALD, A. D. *et al.* (Ed.), *loc. cit.*, p. 533-534.

por Agostinho é a idéia de uma vontade cindida, que vários especialistas apontam como sendo uma inovação própria do hiponense²³⁴.

Agostinho reconhece a existência de dois fatores na vontade humana, os quais não estão em nosso poder: a *libido*, congênita, e a *consuetudo*, recebida antes do advento da razão e, portanto, não-refletida. A vontade está ligada a elas, influenciada pelo desdobramento dessas duas instâncias arraigadas: “Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade²³⁵”. Ou seja, a *libido* é uma herança do pecado original e não pode ser erradicada. Fruto da desobediência, esse desejo desmedido faz com que os homens não queiram apenas a felicidade e o seu bem. Os neoplatônicos têm uma visão otimista do ser humano, uma vez que atribuem à ignorância a causa do mal cometido pelos homens. Agostinho, ao contrário, tem uma visão pessimista da espécie. O mal, para ele, é congênito na forma do desejo desmedido daquilo que não traz a *beata vita*, ou seja, outra coisa que não Deus, o Bem Supremo. Conhecimento, ascese, experiências místicas são impotentes para reformar o desejo desmedido do homem e deixá-lo conforme o *logos*.

Ora, toda vontade humana é influenciada pela *libido* e pela *consuetudo*. Com a *libido*, será preciso conviver e por isso a vontade estará bipartida. De um lado, o desejo da felicidade e do Sumo Bem (Deus, para o bispo africano); de outro aquela nascida da engrenagem *libido-consuetudo-voluntas*, herança da espécie (*libido*) e herança pessoal (*consuetudo*), nenhuma delas voluntária; esta erradicável pela vontade, aquela suspensa unicamente pela ação da Graça divina.

Assim, de um lado estará a vontade nova ordenada pela razão e que almeja o Bem Supremo, descoberta pela filosofia e pela contemplação mística plotiniana; de outro permanece a antiga ligada aos bens mundanos, continuamente alimentada pela *libido* e reforçada pelos hábitos recebidos na infância e adolescência²³⁶. Constata Agostinho a divisão da vontade: “Deste modo,

²³⁴ Cf. HORN, “Willensschwäche un zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII”. In: M. FRIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz*. Interpretationen zu Augustins Confessiones, 2004, p. 105-122. Entre os principais comentadores que sustentam essa proposição além de Horn, estão Arendt, Dhile e Khan, além de Bernasconi, com ressalvas. *Vide* notas 7 e 244.

²³⁵ *Vide* nota 65.

²³⁶ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 5, 10.

estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma²³⁷”. O hábito adquirido criou uma falsa impressão de necessidade que move a engrenagem; a vontade inclina-se para os objetos com os quais a alma está habituada. A resolução íntima de redirecionar a vontade para o Sumo Bem já existe, porém, é impotente para impor-se.

Para compreender como tal descrição é contrária ao entendimento da vontade na filosofia antiga, basta compará-la com o mito da caverna de Platão²³⁸. Adaptado à idéia agostiniana da vontade, teríamos aqui um prisioneiro que jamais se libertaria das cadeias que o prendem à caverna; enquanto subisse a rampa para fora da prisão, continuaria a ser puxado para trás pelas correntes; teria, inclusive, o ímpeto de voltar a trancafiar-se para fazer cessar a dor; não obstante, conseguiria esticá-las até poder contemplar o Sol. Porém, jamais ficaria tão transformado a ponto de ficar totalmente livre, e ser capaz de libertar outrem. Suas cadeias só poderiam ser definitivamente rompidas por intervenção divina (a Graça) e a contemplação do Bem não seria garantia de um redirecionamento total da alma.

Agostinho prossegue esclarecendo que a explicação caracteristicamente neoplatônica na sua incapacidade de seguir o Bem Supremo não se deveria ao fato de ter “(...) uma percepção insegura da verdade: pois já a tinha, e era segura²³⁹”. Para os parâmetros da filosofia antiga, aqui está colocado um paradoxo: um *appetitus rationalis* que, uma vez descoberto, não liberta o indivíduo. As cadeias do hábito, ligadas à *libido* inquebrantável, o mantém ligado à terra.

Para obter a libertação que almeja, o hiponense percebe que é preciso uma vontade mais forte e mais íntegra para chegar ao destino e não apenas fazer menção de ir. A vontade cindida é uma vontade meio ferida, vacilante, que não conduz a termo a intenção íntima²⁴⁰. Ao

²³⁷ Cf. *Ibid.*, VIII, 5, 10: “Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam”.

²³⁸ Cf. PLATÃO, *A República*, VII, 514^a–517^a.

²³⁹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 5, 11: “(...) quia incerta mihi esset perceptio ueritatis: iam enim et ipsa certa erat”.

²⁴⁰ *Ibid.*, VIII, 8: “Pois não só o ir, mas também o chegar ali, não era outra coisa senão o querer ir, mas querer forte e totalmente, não o revolver e o agitar, por aqui e por ali, da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte, que tomba” (nam non solum ire uerum etiam peruenire illuc nihil erat aliud quam uelle ire, sed uelle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac uersare et iactare uoluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem). Note-se que o original latino não apresenta o substantivo alma (*animus*) e sim vontade (*uoluntas*). São as duas vontades

comentar os passos que precisaria dar para ingressar em uma vida monástica, Agostinho constata que não precisava de navios, carros ou dos próprios pés para conduzi-lo ao destino²⁴¹, mas apenas da unificação da sua vontade cindida.

Nota Agostinho que o corpo sadio obedece sem hesitação à vontade, enquanto que a mesma vontade que quer o movimento não consegue se fazer obedecer e comandar que a própria vontade se incline para o Bem Supremo. É mais fácil comandar o corpo com o uso do espírito ou dos sentidos interiores do que comandar os próprios sentidos interiores, com o uso do mesmo espírito. “O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência²⁴².”

A explicação está na cisão da vontade: como a vontade não está íntegra e sim cindida, o comando do espírito sobre si é parcial. Segue uma afirmação importante de Agostinho ao afirmar que a vontade se auto-determina, pois aquilo que quer é aquilo que faz. Assim, caso estejamos sãos, não sentimos diferença perceptível entre querer mover um braço e movê-lo. Essa resistência existia na nossa infância, uma vez que os movimentos eram novos para nós. Uma vez adultos, estamos habituados ao nosso corpo e as ações ocorrem sem percepção consciente. Uma criança que aprende a andar tem que exercer um esforço que se torna imperceptível para o adulto são. Da mesma maneira, o idoso, cujo corpo já não responde como de hábito, precisa voltar a fazer o fatigante exercício de comandar ao espírito que ordene que aquele braço se mova.

A própria existência de um “comando” consciente já demonstra a cisão da vontade. A passagem entre a vontade e o ato é imperceptível para aquilo ao qual estamos habituados. Voltando ao exemplo da criança que aprende a andar, é possível que o hábito de caminhar adquirido tenha sido mal adquirido, com reflexos para a saúde do indivíduo (problemas posturais, por exemplo). Assim, o adulto terá, por vezes, que reaprender a andar e, para tal, deverá voltar a tomar consciência de gestos há muito automatizados para realizar uma reeducação longa e

que lutam entre si. Uma eleva a alma rumo ao Bem Supremo e a outra a faz cair em direção aos bens temporais.

²⁴¹ As metáforas que dizem não ser necessário empreender a viagem de retorno da alma à sua pátria os próprios pés, nem preparar para si equipagem de cavalos ou marítima são de PLOTINO, *Enn.* I,6,8.

²⁴² Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2004, VIII, 9, 21, p. 356–357. “O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência” (*imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur*).

penosa. Até então, não tinha consciência do seu andar, habitual e automático; passará a tê-la quando tentar corrigi-lo.

Portanto, quando a vontade é plena, dela não temos consciência, pois não há hiato entre a inclinação e o comando do espírito. É o conflito das vontades que nos torna conscientes da existência dessa força interior. Quando a vontade está cindida o espírito percebe a sua ação:

Portanto não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra²⁴³.

Imediatamente após a afirmação da existência de uma instância que delibera entre duas vontades — o *liberum arbitrium* — Agostinho rebate a idéia maniqueia de duas naturezas diversas, uma boa e a outra má, coabitando no ser humano. O doutor da Graça vê nessa doutrina uma forma fácil de escapar da imputabilidade das próprias ações. Por isso, ao descrever seu momento de crise entre a decisão de seguir o exemplo monástico e a resistência do hábito sensual, reforça: “(...) era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu²⁴⁴”. A refutação da idéia maniqueia de atribuir naturezas distintas para toda e qualquer vontade conflitante é refutada *ad absurdum*. Suponhamos que para cada contradição volitiva existisse uma natureza. Seria necessário haver não duas naturezas, uma boa e outra má, mas muitas, coabitando no mesmo espírito. O exemplo usado por Agostinho é hesitar entre ir a uma reunião religiosa ou ao teatro romano²⁴⁵. Coerentemente, ele demonstra que os maniqueus dirão que a vontade boa conduz à

²⁴³ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, 2004, VIII, 9, 21: “Non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praegrauatus. et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri”.

²⁴⁴ *Ibid.*, VIII, X, 22, p. 358–359. Para não perder o artifício retórico do autor, sugerimos a seguinte tradução: “era eu quem queria, era eu quem não queria, era eu [,] eu [mesmo]” ((...) ego eram, qui uolebam, ego qui nolebam; ego [,] ego [ipse] eram).

²⁴⁵ Nos anfiteatros da Antigüidade Tardia, eram representadas mímicas, pantomimas dramáticas, recitações e até espetáculos de gladiadores. Os temas favoritos giravam em torno de amores mitológicos (Ares e Afrodite, por exemplo) e a encenação de tragédias era rara (cf. BEARE, W. “Drama Under The Empire”. In: BEARE, *The Roman Stage: A Short History of Latin Drama in The Time Of The Republic*. London: Methuen, 1950. P. 225–232). Ademais, Beare afirma que sob o império os romanos cultos tinham repulsa ao teatro (p. 227). “A arte mimética atingiu píncaros incríveis em indecência. Não somente o adultério era um tema recorrente, como o imperador Heliogábalo ordenou sua representação realística no palco. Era natural que a Igreja cristã se colocasse contra a arte mimética, e igualmente natural que os atores retaliassem tal atitude da Igreja ridicularizando os sacramentos cristãos, para o deleite da platéia” (In indecency the mime reached incredible heights. Not only was adultery a stock theme; the Emperor Heliogabalus ordered its realistic performance at stage. It was natural the Christian church should set itself against the mime, and equally natural that the actors should retaliate by mocking Christian sacraments, much to the delight of the crowd). Essa visão tem sido contestada por novas pesquisas que atribuem a fama de indecência do teatro da Antigüidade Tardia à excessiva sensibilidade dos prelados cristãos, como S. João Crisóstomo. Cf. BARNES, T. D. “Christians and the Theater”. In: SLATER, W. J. *Roman Theater and*

sua reunião e a má ao teatro. No entanto, Agostinho pergunta o que deveriam dizer os maniqueus de uma hesitação entre ir à missa católica e ao teatro. Do ponto de vista maniqueu, seria um conflito entre duas naturezas más? Então, quantas naturezas seriam necessárias pressupor?²⁴⁶ Quando o homem delibera, é uma só alma que se debate entre vontades contrárias. Não há disputa entre duas mentes provenientes de duas substâncias contrárias e de dois princípios opostos, um bom, outro mau, como querem fazer crer os maniqueus.

Agostinho multiplica os exemplos de vontade cindida entre ações igualmente más: matar a punhaladas ou envenenar? Roubar este ou aquele? Esbanjar dinheiro com prazeres ou guardá-lo avaramente? Ir ao circo ou ao teatro, supondo que o espetáculo é no mesmo dia? Roubar uma casa ou cometer adultério?²⁴⁷ E se todas essas possibilidades estiverem presentes ao mesmo momento, as naturezas deveriam ser infinitas. Do mesmo modo, para as boas vontades: ler o Apóstolo (Paulo de Tarso), um salmo ou discorrer sobre o Evangelho²⁴⁸? Em ambos os casos, haverá igualmente debate interno e decisão por uma dessas ações até a vontade voltar a se unificar.

O bispo africano distingue duas grandes tendências na vontade: a que está ligada à *libido* e a *consuetudo* e inclina o agente para os bens materiais e outra que, desperta pelo conhecimento da verdade, o inclina para os bens espirituais. Habitados a primeira desejamos a segunda, mas a familiaridade constitui obstáculo²⁴⁹. Ou seja, não há um “outro maligno”, um bode expiatório no qual descarregar a culpa pela resistência. Não há outra natureza como querem os maniqueus, não há uma debilidade da alma ignorante, segundo os neoplatônicos. A causa da luta da vontade consigo própria estará, para Agostinho, na *libido*, herança do pecado original, e na *consuetudo*, sua confirmação. Enquanto imperar o hábito a vontade má permanecerá.

Society. E. Togo Salmon Papers I. Michigan: University of Michigan Press, 1996. p. 161–180.

²⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 10, 23.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, VIII, 10, 24, p. 360–361.

²⁴⁸ Agostinho escolhe exemplos religiosos, talvez porque acredita serem coisas indubitavelmente boas.

²⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 10, 24.

Agostinho atribui à Graça divina o dom de decidir o conflito dessas inclinações em favor da boa vontade. Expressa-o com veemência ao dizer que Deus esgotou a corrupção do seu coração²⁵⁰. Expõe aqui o paradoxo de sua fé cristã: é ao submeter-se à vontade divina que o fiel encontra verdadeiramente o seu livre-arbítrio²⁵¹. A vontade unificada é qualificada de “*plena voluntas*”²⁵², em oposição à vontade cindida descrita em *conf.*, VIII.

Agostinho finalmente encontrou onde repousar o seu coração inquieto, no *telos/τέλος* de todos os homens, a felicidade. Com efeito, todos os homens desejam ser inteiramente felizes (*beati prorsus*)²⁵³. Não teríamos uma vontade tão firme de sermos felizes se não tivéssemos um conhecimento certo do que é a felicidade, argumenta o prelado africano. Mesmo quando a vontade se dirige para os bens materiais, há um anelo pela felicidade em todo o gênero humano. Desse querer comum de todos os homens deduz-se um conhecimento (*notitia*) de felicidade comum. Para Agostinho, essa é uma evidência de que o coração humano foi feito para Deus, único que pode realizar o anseio de felicidade do homem. Esse repouso em Deus, no entanto, só é completo após a morte, na transcendência. Enquanto o sujeito estiver no mundo, o repouso do fiel não é completo.

Agostinho dá a si mesmo como exemplo de inquietação, uma vez que alguns bens temporais ainda o tentam. Confessa-se suscetível à lisonja, por exemplo, embora diga ser seu amor à verdade maior. Mas expressa pesar em constatar que se o dinheiro não o tenta, o elogio ainda o atrai. Na tentativa de esquadrihar o íntimo à procura de pontos obscuros, Agostinho por vezes exagera na severidade do julgamento. Mas observe-se que o gosto pela bajulação é um perigo real para qualquer um que ocupe um cargo de destaque, como o de bispo.

Após examinar a vontade humana, o livro XI de *Confissões* é dedicado ao exame da vontade divina. O desdobramento é lógico, pois o prelado africano sustenta que a vontade é livre

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, IX, 1, 1.

²⁵¹ Agostinho pergunta-se retoricamente por onde andava o seu livre arbítrio por aqueles longos anos longe de Deus. Cf. *Ibid.*, IX, 1, 1.

²⁵² Cf. *Ibid.*, IX, 2, 4.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, X, 21, 31.

quando se submete à vontade do Criador. A vontade divina pertence à própria substância de Deus, sem sucessão temporal, incorruptível e eterna. Para explicar que Deus não tem “vontades” que surgem e se esvaem, Agostinho envereda para uma reflexão bastante original sobre a natureza do tempo²⁵⁴.

No Livro XI, conclui suas reflexões acerca da vontade com a frase: “A paz para nós está na boa vontade²⁵⁵”. Assim como os corpos tendem para o seu lugar próprio, a alma tende para a felicidade e, portanto, para Deus. O peso dos corpos dita o lugar que ocupam; assim o óleo sobrepõe-se ao azeite. O peso da alma é aquilo que ela ama²⁵⁶ e que a arrasta para o objeto do seu amor. A boa e reta vontade, obra da Graça, faz com que o fiel consiga finalmente atingir o topo da ascensão em degraus e lá perdurar eternamente após a vida presente. Agostinho resolve a angústia de suas tentativas fracassadas de ascensão plotiniana da alma. A alma que procura unificar sua vontade em Deus perderá o peso que impede a permanência da visão trepidante do Sumo Bem e terá por recompensa a *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma.

²⁵⁴ Um breve resumo: O passado é uma reconstrução presente da memória e o futuro uma projeção atual da mente; ambos existem apenas no presente. O presente não possui extensão e é um ponto fugidio, porém a atenção humana o fixa tendo em vista o seu próprio desaparecimento. Ao fixarmos o presente já vislumbramos o seu passamento. O tempo não existe; existe tão-somente a Eternidade. O tempo é, portanto, uma projeção do espírito. Cf. AGOSTINHO, *conf.*XI, 27, 36: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos” (In te, anime meus, tempora metior).

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, XIII, 9, 10: “Na tua boa vontade está a nossa paz” (In bona uoluntate pax nobis est). Apresentamos no corpo do texto uma tradução mais literal, uma vez que o texto latino não traz *Dei* nem *tuae* apesar do contexto sugerir o acréscimo feito pela edição portuguesa na p. 689.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, XIII, 9, 10, p. 688–689: “O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado” (Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror).

CAPÍTULO 4: *TOTUM EGO ERAM*

Nos capítulos anteriores, foram examinados os termos *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nas obras agostinianas até as *Confissões*. Apesar da terminologia de Agostinho não ser precisa, pode-se dizer que *libido* corresponde a desejo desmedido, uma vez que outros termos podem ter conotação positiva (notadamente *cupiditas*²⁵⁷). Assim, ao longo das obras estudadas permanece válida a definição de *libido* apresentada em *mend.*, VII, 10²⁵⁸: um apetite da alma que prefere todas as coisas temporárias aos bens eternos. Tal tendência é própria da natureza corrompida do homem²⁵⁹ e, para Agostinho, só pode ser suspensa mediante um dom da Graça. Essa visão não é totalmente negativa em relação ao desejo, uma vez que existiria um desejo regrado, próprio do homem, ou seja, um desejo em conformidade com as leis divinas²⁶⁰.

À essa conseqüência do desregramento do desejar dos homens após a Queda, soma-se a *consuetudo*, o hábito adquirido ao longo da vida na convivência em sociedade. O termo *consuetudo*, no entanto, é bem mais equívoco e é utilizado em diversas passagens como sinônimo de uso ou costume moral (*mos*). Entretanto, quando se refere a um único indivíduo, nas obras aqui analisadas, designa sempre hábito. Por isso será comparado a uma “natureza fabricada” em *mus.*, VI, 7, 19. O convívio e a atração das coisas materiais habitua o corpo que então experimenta uma dificuldade ainda maior em voltar-se para os bens espirituais. A soma desses dois fatores — um proveniente da própria natureza corrompida e o outro fabricado pelo próprio sujeito — enfraquecem o poder decisório da vontade e provocam o fenômeno da vontade cindida.

²⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *lib. arb.*, I, 15, 32 *cupiditas* é usada para homens que desejam possuir bens temporais de maneira comedida (*cupiditate inhaerent*). Também em *Ibid.* II, 2, 6, onde *cuperemus*, forma do imperfeito do Subjuntivo ativo do verbo *cupio*, é usado para expressar o desejo do homem em compreender as verdades divinas. Apesar de *libido* ser definida em *Ibid.*, I, 4, 9, como “aquela cobiça culpável” (*illa culpabilis cupiditas*), o termo *cupiditas* pode ter valor positivo em *lib. arb.*.

²⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *mend.*, VII, 10.

²⁵⁹ Vide nota 6 desta dissertação, sobre o conceito de natureza em Agostinho.

²⁶⁰ Para Agostinho, as afecções da alma não são contrárias à razão; apenas estão desordenadas devido à Queda. Nesse ponto, ele distancia-se dos estóicos, pois considera a imperturbabilidade da alma não só uma meta inatingível como também indesejável. Cf. KNUUTILA, *loc. cit.*, p. 152-172.

O conceito de *voluntas* em Agostinho muda entre *lib. arb.* e *conf.*, embora não se possa dizer que fosse, desde o início, equivalente ao da filosofia helenística. Os pensadores clássicos situam a falha da ação moral no intelecto enquanto Agostinho a colocará na vontade²⁶¹. Khan lembra que Epicteto já usa o termo *proairesis/προαίρεσις* mais no sentido de caráter do que de escolha entre os meios para um determinado fim. O *nous*, ou intelecto, não é mais o lugar privilegiado da ação moral, mas sim o querer, na medida em que o agente pode escolher ocupar-se com aquilo que dele depende, ou seja, as disposições interiores e os julgamentos feitos acerca das impressões exteriores (*phantasiai/φαντασίαι*)²⁶². Uma vez que o local privilegiado da ação moral está na decisão sobre a vontade e não sobre a ação, o conflito ético torna-se interno e desenrola-se no íntimo do indivíduo, e não na vida comunitária da *polis/πόλις*²⁶³.

Apesar de Agostinho, no primeiro livro de *lib. arb.*, estar mais próximo da filosofia helenística do que do cristianismo, nesse mesmo livro já se admite a possibilidade de uma má vontade ou vontade perversa, o que seria impossível se essa se direcionasse unicamente para o *logos*. Efetivamente, nas obras escritas durante sua maturidade, aumenta a sua descrença na razão como condição suficiente para a salvação, embora a mesma permaneça necessária. Para Agostinho, vontade também é “inclinação”, tendo duas possibilidades de atração: ou os bens temporais ou os bens eternos. Assim, apesar de a vontade ser atraída pela razão e nela ter o seu peso (*pondus*), a existência de dois fatores de escolha pode desequilibrá-la e fazê-la pender na direção oposta. É como se o querer fosse uma balança, na qual o livre-arbítrio da vontade seria o centro de gravidade, com a capacidade de inverter a tendência quer para um lado, quer para o outro, mas incapaz de suprimir qualquer um dos pesos que estão nos pratos.

No livro VIII de *conf.*, *libido*, *consuetudo* e *voluntas* são interconectadas na descrição do mecanismo da vontade cindida:

Por tal circunstância suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrou-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o [desejo desmedido] e, quando se obedece, nasce o

²⁶¹ Cf. BERNASCONI, *loc. cit.*, p. 57-58.

²⁶² Cf. KAHN, *loc. cit.*, p. 241 e EPICTETO, *loc. cit.*, l.

²⁶³ Cf. BERNASCONI, *loc. cit.*, p. 58.

hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si — daí eu chamar-lhe «cadeia» — mantinha-me preso a dura servidão. Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada como estava pelos muitos anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma²⁶⁴.

O ponto de partida é a própria vontade do indivíduo, o eu que quer, nas palavras de Arendt²⁶⁵. Agostinho não precisa quem é o inimigo que dominava o seu querer, mas a cadeia com a qual o amarrara tinha sido forjada pelo próprio Agostinho. A idéia maniqueísta de um ser externo que fosse responsável pelas más ações do sujeito está descartada, uma vez que tudo tem início no próprio querer. Na verdade, o doutor da Graça quer remeter o leitor à discussão sobre a natureza angélica de VII, 3, 5, porque se trata da primeira manifestação de uma vontade que teria escolhido afastar-se dos bens eternos²⁶⁶.

O mecanismo que impede o exercício pleno do livre-arbítrio é descrito por etapas. Da vontade pervertida, da vontade do homem corrompido pela Queda, fez-se a *libido*, ou desejo desmedido. Se a ela se serve, nasce o hábito. Se não se resiste ao hábito, fica criada uma falsa necessidade que impede o pleno exercício da faculdade do livre-arbítrio. A vontade é descrita como “pervertida” porque sua inclinação correta seria para os bens eternos. Ao incliná-la para os temporais, perverte-se a vontade. A *libido* é uma conseqüência dessa perversão da vontade, que tornou a própria *libido* inata, ou seja, uma tendência exagerada para os bens materiais. Na visão agostiniana, o homem apenas antes da Queda possuía uma vontade não-corrompida, ou uma natureza íntegra, que permitia que sua vontade se inclinasse sem esforço para os bens corretos.

²⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 5, 10: “Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. uelle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex uoluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. quibus quasi ansulis sibimet innexis — unde catenam appellavi — tenebat me obstructum dura servitus. uoluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. ita duae voluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam”. O “inimigo” aqui descrito pode ser interpretado como o diabo, desde que se tenha em vista que quem forjou as cadeias foi o próprio Agostinho. De fato, nada menos agostiniano e mais maniqueu do que atribuir a uma força externa as próprias culpas (*vide* nota 221). Se tal ocorreu, é porque o próprio Agostinho assim o permitiu, como deixa claro no restante da passagem.

²⁶⁵ Cf. ARENDT, *loc. cit.*, p. 63–118.

²⁶⁶ Esse trecho é a única referência ao diabo em todo o livro VIII das *conf.*. Geralmente *inimicus* é usado como mera figura de retórica, e de maneira muito eventual, pois há livros inteiros da obra sem menção alguma. Apenas em VII, 3, 5, discute-se longamente a origem da má vontade que teria feito o anjo tornar-se anjo caído. Outras referências esparsas a *diabolus* ou *inimicus* no sentido de demônio podem ser encontradas em: II, 3, 8; III, 6, 10; V, 3, 3; VII, 3, 5; VIII, 4, 9; X, 3, 5 e 5, 6; XIII, 15, 17. O adjetivo “diabólico” aparece uma vez em III, 3, 6 ao se referir aos *eversores* (destruidores). Segundo os tradutores de *conf.*, 2004, na nota 19 da p. 91, os *eversores* eram um grupo de estudantes que aplicavam trotes aos alunos recém-chegados.

Após a Queda, só é possível possuir uma natureza corrompida ou restaurada em parte pelos sacramentos cristãos²⁶⁷. Ou seja, a vontade pervertida tornou-se constitutiva e não é passível de ser corrigida a não ser pelo dom da Graça divina.

Se o homem corrompido segue sua inclinação para os bens temporais em detrimento dos espirituais, torna-se um hábito preferir os primeiros aos últimos. Por sua vez, se não se resiste a esse hábito, ele se torna uma segunda natureza e esses bens que não deveriam ser imprescindíveis tornam-se falsamente necessários, escravizando o indivíduo.

À exceção da etapa inicial, em todas as fases posteriores é possível resistir e fazer uso do livre-arbítrio da vontade para não seguir a inclinação que se apresenta. Mas, à medida que se sobe os degraus dessa escala do desejar, torna-se cada vez mais difícil exercer esse poder de escolha. No topo da escala, o hábito enraizado toma as feições de uma segunda natureza e parece impossível à vontade romper o ciclo vicioso.

O ponto de partida da reflexão sobre a capacidade de autodeterminação do querer é a constatação da dificuldade em exercer o livre-arbítrio da vontade. O espanto diante desse fenômeno leva Agostinho a dizer: “Donde vem esta monstruosidade? E porquê isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência²⁶⁸”. Tendo estabelecido desde *lib. arb.* III, 3, 8, que a alma é superior ao corpo e que o inferior nada pode contra o que lhe é mais eminente, decorre que a alma deveria imperar sobre o corpo. No caso de uma parte da alma ter de imperar sobre outra parte sua, a razão, que é a parte mais elevada, deveria imperar sobre as impressões exteriores, que temos em comum com os animais²⁶⁹.

²⁶⁷ Cf. THONNARD, “La notion de nature chez Saint Augustin”, In: *Révue d'Études Augustiniennes*, 1965, v. XI, n. 3-4, p. 239-265.

²⁶⁸ AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 9, 21. “Unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur”.

²⁶⁹ Para Agostinho a alma equivale a suas faculdades, e essas faculdades não podem ser consideradas acidentais de uma substância, uma vez que são reciprocamente imanentes uma na outra (cf. SILVA ROSA, J. M. In: AGOSTINHO, *Trin.* Coimbra: Edições Paulinas, 2007. IX, 4, 6, p. 625, nota 12). Em *Trin.* IX, 4, 4, o bispo de Hipona considera uma primeira trindade humana formada por mente (*mens*), amor (*amor*) e conhecimento (*notitia*). Em *Trin.*, IX, 12, 18 afirma que essas três faculdades são uma só coisa quando a mente deseja adquirir conhecimento (*notitia*), conhecimento este que será gerado pela própria mente, mesmo que dependa de experiências externas. Na seqüência, em *Trin.* X, 11, 18, Agostinho forma uma nova trindade: memória (*memoria*), inteligência (*intellegentia*) e vontade (*voluntas*). Mas elas são todas manifestações de uma única alma, assim como uma vontade dividida em duas não representa a existência de duas vontades no indivíduo, pois este tem uma única alma. Cf. AGOSTINHO, *Trin.*, X, 11, 18: “Cada uma delas, porém, em relação a si mesma, é vida, e mente, e essência. Por isso, memória, inteligência, vontade, são uma coisa só, na medida em que são uma única vida, uma única mente, uma única essência; e qualquer outra coisa que seja dita cada uma delas em

No entanto, o que Agostinho aponta não é uma divisão estoíca entre razão e apetites na qual a razão sempre sairá vencedora. A divisão é da própria vontade, que se cinde em duas com uma parte caindo em direção aos bens temporais e outra erguendo-se para os bens eternos. Tudo se passa na parte superior do indivíduo que se cinde em direção a bens opostos. A boa vontade, ligada aos bens eternos, deveria imperar facilmente sobre a má, ligada aos bens temporais. Que a vontade não consiga cumprir aquilo que deveria lhe ser natural, ou seja, dirigir-se plenamente para os bens eternos, parece à primeira vista uma monstruosidade.

O amor é o peso do indivíduo, e a alma, ligada pelo hábito às coisas exteriores, pende para os bens sensíveis e pára de pensar sobre si mesma. O hábito cotumaz e o apego às impressões exteriores gravadas na mente arrastam a alma para os bens temporais e fazem com que ela esqueça de pensar em si mesma e, assim, descobrir no seu íntimo sua inclinação verdadeira para o Bem Supremo²⁷⁰.

Note-se que Agostinho não está escolhendo entre dois meios diferentes para atingir a felicidade, a *eudaimonia/εὐδαιμονία*. Não se trata de exercer simplesmente uma faculdade de escolha como a *proairesis/προαίρεσις*. Agostinho não está escolhendo uma ação concreta e sim uma “disposição para”. Por esse motivo, diversos autores lhe atribuem a descoberta do conceito ocidental de vontade²⁷¹.

relação a si mesma, é também dita conjuntamente, não no plural, mas no singular. Mas são três na medida em que são referidas umas às outras reciprocamente” (Vita est autem unaquaeque ad se ipsam et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum quo una uita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter sed singulariter dicuntur).

²⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *Trin.*, X, 5, 7: “(...) embora, como disse, uma coisa seja não se conhecer e outra não se pensar a si mesma, a força do amor é de tal modo grande que arrasta consigo aquelas coisas que a mente pensou com amor durante muito tempo e a que se ligou com o vínculo da dedicação, quando de algum modo voltou para pensar a si mesma. E uma vez que são corpos aquelas coisas que, pelos sentidos da carne, amou exteriormente e com as quais se envolveu numa espécie de laços de prolongada familiaridade, e não pode levar consigo esses mesmos corpos para o seu íntimo, como que para uma região de natureza incorpórea, enrola e leva consigo as imagens deles criadas em si mesma e a partir de si mesma” ((...) cum ergo aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, tanta uis est amoris ut ea quae cum amore diu cogitauerit eis que curare glutino inhaeserit attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit. Et quia illa corpora sunt quae foreis per sensus carnis adamauit eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tamquam in regionem incorporeae natura ipsa corpora inferre, imagines eorum conuoluit et rapit factas in semetipsa de semetipsa).

²⁷¹ Como ARENDT, *loc. cit.*, p. 63–118; KAHN, *loc. cit.*, p. 234–259. Já BERNASCONI, *loc. cit.*, p. 58, coloca que Agostinho descobriu o fenômeno da vontade cindida e o atribui a características da Igreja da sua época, que proporcionava apenas duas ocasiões de remissão dos pecados, no batismo e na penitência canônica. Assim, a decisão do batismo precisava ser tomada uma vez que a mudança de vida estivesse segura para conservar o dom recebido. No entanto, ao contrário do que diz Bernasconi, o próprio Agostinho acreditava na misericórdia divina para além da penitência canônica, como deixa claro na *ep.* 153, 3, 7, contemporânea dos primeiros livros de *civ. Dei*.

Agostinho, ao refletir sobre sua dificuldade em abraçar a vida eclesiástica, conclui que é a vontade que está cindida e não exerce todo poder sobre si mesma. O principal responsável por isto é o hábito adverso (*consuetudo adversus*). O hiponense narra que a decisão já havia sido tomada por ele, porém não conseguia cumpri-la. A violência do hábito (*violentia consuetudinis*) retém-no causando uma sensação de conflito interior na qual vontades ambivalentes debatem-se no seu íntimo. Desse modo, a vontade está cindida em duas, uma presa ao hábito e outra procurando libertar-se. Privada de toda a força, a nova vontade não consegue impor-se: a ordem dada ao próprio querer o é com somente meia-vontade, portanto não é espantoso que o efeito produzido seja a divisão do indivíduo contra si próprio:

Mas não quer totalmente; portanto, não manda totalmente. Pois manda somente na medida em que quer, porque a vontade manda que haja vontade, não outra, mas ela mesma. Por isso não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. Portanto não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas é uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiado na verdade. E, assim, existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra²⁷².

Como explicado no capítulo *De Voluntate* da presente dissertação²⁷³, as duas vontades pertencem ao mesmo indivíduo que experimenta uma sensação de conflito interior. Ora, a vontade é a faculdade de eleição de objetos de desejo. O livre-arbítrio da vontade é a capacidade de determinar a própria vontade, ou seja, de exercer volições de segunda ordem conforme conceitua Frankfurt²⁷⁴: querer ter vontade de determinados objetos, mudar a natureza das suas

²⁷² Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 9, 21: “Sed non ex toto uult: non ergo ex toto imperat. nam in tantum imperat, in quantum uult, quoniam uoluntas imperat, ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa. non itaque plena imperat: ideo non est, quod imperat. nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praegratuatus. et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri”.

²⁷³ Vide p. 33–61.

²⁷⁴ Cf. FRANKFURT “Freedom of The Will and The Concept of A Person”. In: FRANKFURT, H. G. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988. p. 11–25. Essa distinção entre desejos pode ser esclarecida a partir das noções de volições de primeira e de segunda ordem apresentadas por Harry Frankfurt. Sua intenção é preservar o conceito filosófico de pessoa contra aqueles que reconhecem traços antes tidos como unicamente humanos nos mamíferos superiores. Frankfurt opõe o desejo de primeira ordem – A quer X – ao desejo de segunda ordem – A quer querer X. No desejo de primeira ordem, “X” corresponde a uma ação, ou seja, o objeto desejado é móvel para a ação concreta do indivíduo. Frankfurt não leva em consideração a questão da intenção do agente nos primeiros desejos, pois outros desejos conflitantes, o desejo “Y”, digamos, também de primeira ordem, podem levar o agente a uma ação diferente daquela indicada pelo desejo “X”, se este for mais fraco do que o desejo “Y”. Aqueles seres que têm apenas desejos de primeira ordem são chamados por Frankfurt de *wantons*, do verbo *to want*, querer. Para o filósofo, *wantons* não têm, propriamente, livre-arbítrio, apenas desejos conflitantes. Encontram-se nessa categoria, além dos animais, as crianças ainda muito pequenas, incapazes de outra ação além da instintiva. Os desejos de segunda ordem correspondem à fórmula “A quer querer Y”. É uma determinação do próprio querer, do próprio desejar. Frankfurt estabelece no seu artigo que apenas as pessoas podem determinar seu próprio querer, ou seja, animais também desejam, porém apenas pessoas

inclinações. A vontade presente de inclinar a própria vontade para novos objetos conflita com a vontade inclinada para os objetos habituais, que pelo peso do hábito (mais uma vez, *pondus*) criaram uma aparente necessidade para o indivíduo.

É importante esclarecer que a vontade cindida não é uma indecisão entre várias alternativas nem uma hesitação no querer. O momento de eleição já passou, a *proairesis/προαίρεσις* já foi exercida; o sujeito já escolheu uma nova meta para o seu querer, porém encontra resistência quando quer efetivar seu arbítrio. Essa resistência também torna-o consciente da existência da própria vontade, uma vez que quando a *voluntas* é uma não percebemos seu funcionamento, por exemplo, quando queremos levantar o braço e automaticamente o levantamos²⁷⁵. Percebemos a diferença entre querer (*velle*) e poder (*posse*) dentro do próprio querer a partir do momento em que encontramos uma resistência. Quando essa resistência é um déficit de capacidade, não há nada de espantoso. Alguém fisicamente impossibilitado para realizar um desejo, seja por uma doença ou por um constrangimento, seja porque não tenha os meios para tal, depara-se com uma discrepância entre querer e poder. É o que Arendt descreve como sendo o sentido de *eleutheria/ἐλευθερία* (liberdade)²⁷⁶ para os filósofos gregos do período clássico: algo relacionado mais ao corpo físico do que ao espírito.

De toda maneira, o que é espantoso para o indivíduo não é a experiência da falta de meios ou de “capacidade para”, mas sim constatar a existência de uma incapacidade interna em um ato no qual não deveria haver distância entre *velle* e *posse*, uma vez que nada estaria mais ao alcance do indivíduo do que o livre-arbítrio do querer. Por isso Agostinho exprime esse aparente paradoxo em que a vontade ordena aquilo que quer à própria vontade. Mas se a vontade está dividida, a ordem não é plena. Ora, só existe uma vontade quando ela é plena. Portanto, a ordem se dá sobre algo que não existe.

movem internamente seus desejos para que se conformem com sua vontade, a partir de um estímulo interno – o querer, o livre-arbítrio verdadeiro – e não de um estímulo externo – o simples desejo por um objeto. Assim, para Frankfurt, a volição de segunda ordem consiste em querer conformar a sua *voluntas* em um ato de livre-arbítrio. Portanto, segundo o autor, um desejo de primeira ordem é instintivo e corporal, mas também pode envolver um certo grau de deliberação e de racionalidade, pois podem haver desejos ambivalentes. Um desejo de segunda ordem é um desejo reflexivo, um desejo de desejar. Quando o desejo de desejar aplica-se à própria *voluntas*, tem-se uma volição de segunda ordem.

²⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *conf.* VIII, 9, 21.

²⁷⁶ Cf. ARENDT, *loc. cit.*, p. 25.

Esse aparente paradoxo, na verdade, reside no entendimento de *voluntas* como uma “inclinação”; assim é possível haver várias inclinações simultâneas em um mesmo indivíduo. Para decidir-se por uma delas, é necessário o exercício do *liberum arbitrium voluntatis*. Escolhida a inclinação, surge um querer inteiro e a ação é prontamente executada, da mesma maneira que levantamos o braço sem esforço, se não estivermos fisicamente impossibilitados. Mas o que Agostinho quer não é apenas escolher à medida em que as alternativas se apresentam. Se fosse apenas isso, a teoria da ação moral estoíca teria lhe bastado. Era só, diante de cada objeto e de cada situação, julgá-los segundo aquelas coisas que dependem de nós e se libertar das impressões exteriores que nos são trazidas por eles. O doutor da Graça quer exercer uma volição de segunda ordem, quer inclinar o próprio querer na direção dos bens eternos. Essa é uma tarefa acima da estoíca, que visava a melhorar a capacidade de escolha do indivíduo ao ignorar os próprios desejos. Agostinho quer ir à fonte mesma das volições e domá-la. Compreende-se porque acredita ser essa tarefa demasiada para as forças humanas.

Quando debate-se entre as duas vontades, descreve o autor:

Fiz tantas coisas em que querer e poder não eram o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afecto, me agradava mais, e que, logo que quisesse, o poderia fazer, porque, logo que o quisesse, o queria inteiramente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era fazer; e contudo não era feito, e o corpo obedecia à mais ténue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesma para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade²⁷⁷.

Ou seja, Agostinho, sentindo-se internamente em conflito, chegou a mover membros e fazer gestos quase sem querer. Ao deparar-se com o obstáculo da própria vontade, Agostinho queda-se perplexo. Trata-se somente de unificar uma vontade dividida, tarefa para qual a própria vontade deveria bastar. Agostinho já eliminara a possibilidade dessa divisão ser devida a duas naturezas diferentes (a visão maniquêia), pois considerava-se um todo²⁷⁸, ou ser devida a uma

²⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 8, 20: “Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat uelle quod posse: et non faciebam, quod est incomparabili affectu ut uellem, utique uellem. Ibi enim facultas ea, quae uoluntas, et ipsum uelle iam fecere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae uoluntati animae, ut ad nutum membra mouerentur, quam ipsa sibi anima ad uoluntatem suam magnam in sola uoluntate perficiendam”.

²⁷⁸ Cf. *Ibid.*, V, 10, 18: “E, contudo, eu era um todo e contra mim me dividira a minha impiedade, e esse pecado era tanto mais incurável quanto eu julgava não ser pecador, e era uma execrável iniquidade antes querer que tu, « Deus omnipotente », fosses vencido em mim para minha perdição, do que eu por ti para a minha salvação” (Verum autem totum ego eram et aduersus me impietas mea me diuiserat, et id erat peccatum insanabilius, quo me peccatorem non esse arbitrabar, et

influência externa. Visto que não há duas mentes, nem duas naturezas, é o mesmo indivíduo que está dividido e não pode fugir dessa realidade:

(...) era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente²⁷⁹.

Por isso Agostinho qualifica o fenômeno da vontade cindida como uma doença do espírito (*aegritudo animi*), que, carregado pelo peso do hábito não consegue aderir à verdade quando a conhece²⁸⁰. Contrariamente aos neoplatônicos, Agostinho constata que conhecer a verdade não é o suficiente para a ela aderir, porque não é o intelecto que comanda o agir, mas a vontade. E esta pode se cindir de maneira que parte adere à verdade e parte permanece atada ao hábito. O hábito tem tamanho poder porque suas raízes estão na natureza corrompida do homem e no seu desejo desmedido pelos bens temporais. Quando Plotino exige que se elimine tudo para poder atingir a união com o Uno (*aphele panta/ἄφελε πάντα*²⁸¹), essa união é estabelecida por meio do intelecto e não do querer; o abandono é uma forma de afiar o gume da mente para que se volte por completo para a realidade inteligível. Agostinho quer querer aquilo que Deus ordena, porém a vontade fraqueja e não consegue redirecionar o seu querer.

A existência desse potencial para a divisão da vontade baseia-se na noção de pecado e na condição de filhos de Adão dos homens corrompidos pela Queda. Ou seja, o desejo desmedido que se tornou constitutivo, ao qual consentimos pelo hábito, arrasta para a direção contrária enquanto que persiste na alma inteligível a tendência para as coisas superiores.

“A vontade, dividida e produzindo automaticamente a sua própria contra-vontade, precisa ser pacificada, precisa se tornar de novo una²⁸²”. Para superar o longo hábito é preciso unificar o querer para poder querer forte e totalmente (*fortiter et integre*) e assim pacificar o espírito. No

execrabilis iniquitas, te, « deus omnipotens », te in me ad perniciem meam, quam me a te ad salutem malle superari).

²⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 10, 22: “Ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam; ego eram. nec plene uolebam nec plene nolebam. ideo mecum contendebar et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me inuito quidem fiebat, Nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae”.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, VIII, 9, 21.

²⁸¹ Cf. PLOTINO, *Ennéades*, En. V, 3, 17, 38.

²⁸² Cf. ARENDT, *loc. cit.*, p. 78.

debate interno que se segue, a resolução do conflito é vivenciada como uma mensagem enviada pela Graça divina: uma voz infantil que repete “toma, lê, toma, lê²⁸³”. Passando à ação, Agostinho lê uma passagem do Evangelho ao acaso e a toma como oráculo. Sobrevém então a paz tão almejada.

Portanto, o doutor da Graça vê o querer humano como inerentemente corrompido, visto que tende aos bens temporais e não aos eternos. O hábito de estar em um corpo e de usar dos bens sensíveis agravam a tendência originária, a ponto de criar uma segunda natureza que precisa do auxílio da Providência Divina para ser parcialmente curada e persistir nos bens eternos. A crença em um tempo vindouro, no qual a tendência má será erradicada por completo, e a natureza humana restaurada (após a ressurreição dos corpos) motiva o fiel a superar o conflito das vontades e pacificar o seu querer. Ao invés da imperturbabilidade estoica na qual é preciso renunciar ao querer, Agostinho propõe uma reforma parcial do querer que permita querer aquilo que é justo e na justa medida.

²⁸³ Cf. AGOSTINHO, *conf.*, VIII, 12, 29: “Tolle lege, tolle lege”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar, a partir da análise dos conceitos *libido*, *consuetudo* e *voluntas*, desde os primeiros escritos de Agostinho de Hipona até a data de aparição de *Confissões*, a interrelação dessas noções e qual lugar ocupam na filosofia do hiponense. Apesar de Agostinho ser um autor que não atribui significados estritos aos termos que usa, *libido* é constantemente conceituada como desejo desmedido nas obras analisadas nesse período da vida do bispo de Hipona. O termo *libido* é usado exclusivamente em sentido negativo, ao contrário do termo *cupiditas*, que pode ser qualificado como positivo. A *libido* traz um desordenamento na hierarquia dos bens, pois leva o agente a preferir os bens temporais aos eternos. Apesar da ênfase do termo para designar o desejo sexual, *libido* também é usada para qualificar qualquer desejo desmedido como o de glória ou o de riquezas.

O termo *consuetudo* tem sentido mais amplo, tanto o de hábito quanto o de costume, caso em que é empregado como sinônimo da palavra *mos*. Na obra agostiniana, também se refere à lei humana (direito consuetudinário) em oposição à lei divina. *Consuetudo* é definida como uma segunda natureza, como que fabricada, em *mus.* VI, 7, 9. Advém dessa capacidade de tornar-se uma segunda natureza a sua capacidade de impedir o exercício pleno do livre-arbítrio. Como a alma habitua-se por toda uma vida a fruir dos objetos sensíveis, reforça assim sua inclinação para estas coisas em detrimento das inteligíveis. Assim, o termo *consuetudo*, na obra *Confissões*, pode ser entendido como costume quando aplicado a um grupo, ou como hábito, quando aplicado ao agente.

Já o conceito *voluntas* sofre uma mudança: passa de uma noção próxima da *proairesis/προαίρεσις* estoíca, i. e., a capacidade de escolha entre juízos suficiente para garantir o exercício da virtude, em *lib. arb.*, para a noção de uma inclinação a um determinado tipo de bem que não garante mais a correção dos atos do sujeito e pode, inclusive, se cindir contra si própria,

em *conf.*. A capacidade de decisão e determinação da vontade é reservada ao livre-arbítrio da vontade, instância capaz de exercer uma volição de segunda ordem²⁸⁴. Agostinho, portanto, separa *voluntas* (inclinação ou disposição para), da instância de decisão sobre a vontade, o livre-arbítrio da vontade (*liberum arbitrium voluntatis*²⁸⁵). A vontade se cinde entre inclinações díspares, porém o livre-arbítrio permanece intacto e pode consentir ou recusar-se à inclinação. No entanto, por conta de um desejo desmedido (*libido*), constitutivo, reforçado pelo hábito de uma vida (*consuetudo*), o livre-arbítrio já não é mais tão livre. Faz-se necessária a ação da Graça divina para torná-lo novamente livre para seguir aquela que seria a sua inclinação natural: a busca do Bem Supremo.

Essa evolução, conforme explanado na presente dissertação, está ligada à importância da *libido* e da *consuetudo*. O desejo desmedido e o hábito da alma de apegar-se aos objetos que conhece no mundo corpóreo e de afastar-se dos objetos do mundo inteligível contribuem para impedir o livre-arbítrio da vontade de corrigir a vontade pervertida da sua correta ordenação. Note-se que a vontade perversa do homem corrompido não é a mesma do primeiro homem (Adão) e já não permanece no Bem naturalmente.

A existência de uma vontade perversa, de um desejo desmedido e da força do hábito tornam forçosa a intervenção da Graça divina para possibilitar a libertação do homem da má vontade e fazê-lo permanecer na boa vontade. Dessa maneira, Agostinho refuta a posição tanto estóica quanto neoplatônica de que o homem possa atingir a imperturbabilidade por suas próprias forças. A razão já não contém em si a capacidade de salvar o ser humano²⁸⁶. Agostinho imbrica Filosofia e Teologia no Ocidente e por conta de sua influência as duas disciplinas só começaram a se separar no séc. XIII.

Os termos *libido*, *consuetudo* e *voluntas* continuam a aparecer na obra agostiniana,

²⁸⁴ Cf. FRANKFURT, *loc. cit.*, vide nota 273.

²⁸⁵ Cf. HORN, *loc. cit.*, p. 105-122.

²⁸⁶ *Ibid.* p. 105-122.

especialmente na controvérsia com Pelágio²⁸⁷. Segundo Sage, seria nessa fase que se daria a plena identificação de *libido* como uma conseqüência direta do pecado original²⁸⁸. O prosseguimento da pesquisa conceitual no restante das obras de Agostinho permitiria confirmar se a interdependência entre *libido*, *consuetudo* e *voluntas* permanece como uma explicação para a fraqueza do livre-arbítrio em exercer volições de segunda ordem²⁸⁹.

De todo modo, a teoria agostiniana da vontade cindida oferece uma explicação satisfatória para os casos nos quais os agentes agem contra o melhor juízo, embora não ofereça uma resolução filosófica, e sim teológica, para o problema. Um passo adiante em relação ao hiponense seria a proposição de uma resolução ao alcance do agente, no que seria imprescindível reexaminar a noção de *libido*.

De fato, se o desejo desmedido for constitutivo no ser humano, apenas uma intervenção externa de um Ser superior poderia garantir a correção permanente desse desejar. As demais faculdades da alma seriam capazes apenas de obter um equilíbrio precário entre a desmedida e o equilíbrio, em uma permanente tensão interna. Pode-se dizer que essa noção de conflito interior, renunciada pelo apóstolo Paulo, é expressada plenamente por Agostinho e foi a base conceitual sobre o qual se formou a visão psicológica de conflito interior que permanece conosco no Ocidente.

²⁸⁷ Vide nota 224.

²⁸⁸ Cf. SAGE, *loc. cit.*, p. 225.

²⁸⁹ Vide nota 273. Indicações a esse respeito podem ser encontradas em WU, T. *Voluntas et libertas: a philosophical account of Augustine's conception of the will in the domain of moral psychology*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia). – Leuven International Doctoral School for the Humanities and Social Sciences. Universidade Católica de Louvain, Louvain, 2007. Resumo disponível em: <<http://hdl.handle.net/1979/969>>. Acesso em: 27 Abr. 2008.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Do Autor

AGOSTINHO. Aurelii Augustini, Opera Omnia. In: *Library of Latin Texts* (CLCT-5). Turnhout: Brepols Publishers, 2002. 3 CD-ROMs. Windows.

_____. *Confissões*. Traduzido do latim por Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Edição bilíngüe. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. 779 p. (Estudos Gerais: Série Universitária Clássicos de Filosofia).

_____. *Confessionum libri XIII*. Disponível em <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index.htm>>. Acesso em 22 maio 2007.

_____. *Confessions: Livres I-VIII*. Traduzido do latim por Pierre de Labriolle. Edição bilíngüe. 16 ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002. v. 1. 201 p.

_____. *Confessions: Livres IX-XIII*. Traduzido do latim por Pierre de Labriolle. Edição bilíngüe. 10 ed. Paris, France: Les Belles Lettres, 2002. v. 2. 411 p.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. Traduzido do latim por Mário A. Santiago de Carvalho. Edição bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001. 381 p. (Estudos Gerais: Série Universitária Clássicos de Filosofia).

_____. *Diálogo sobre o livre-arbítrio*. Traduzido do latim por Paula Oliveira e Silva. Edição bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 2007. 115 p. (Textos filosóficos).

_____. “De doctrina Christiana”. In: THONNARD, F. J. (Ed.). *Le magistère Chrétien: De catechizandis rudibus. De doctrina Christiana*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. p. 168-541. (Bibliothèque Augustinienne, 11).

_____. *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/index2.htm>. Acesso em 26 fev. 2008.

_____. *Del Génesis contra los maniqueos*. Traduzido do latim por Fr. Balbino Martín Pérez. Edição bilíngüe. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. p. 289-399 (Obras de

San Agustín, 15).

_____. *Homilías*. Traduzido do latim por Pe. Amador del Fuyeo. Edição bilíngüe. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. 934 p. (Obras de San Agustín, 10).

_____. *De Libero Arbirtio libri tres*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index.htm>. Acesso em 17 jul. 2007.

_____. “De libero arbitrio”. In: THONNARD, F. J. (Ed.). *De l'âme a Dieu: De magistro. De libero arbitrio*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952, p. 124-471 (Bibliothèque Augustinienne, 6).

_____. *De Mendacio liber unus*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/menzogna/index.htm>>. Acesso em 22 maio 2007.

_____. “De musica”. Traduzido do latim por A. A. Guy Finaert. In: THONNARD, F. J. (Ed.). *Dialogues Philosophiques: IV. La Musique (mus. libri sex)*. 2 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1947. 544 p. (Bibliothèque Augustinienne, 7).

_____. “De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum”. Traduzido do latim por B. Roland Gosselin. In: THONNARD, F. J. (Ed.). *La Morale Chrétienne: De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum. De agone Christiano. De natura boni*. 2^e éd. Paris: Desclée de Brouwer, 1949. p. 136-367. (Bibliothèque Augustinienne, 1).

_____. *Les Révisions*. Traduzido do latim por Gustave Bardy. Paris: Desclée de Brouwer, 1950. 663 p. (Bibliothèque Augustinienne, 12).

_____. “El sermón de la montaña”. In: AGOSTINHO. *Tratados morales*. Traduzido do latim por Fr. Felix Garcia, Fr. Lope Cilleruelo e Fr. Ramiro Florez. Edição bilíngüe. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954. p. 777-995 (Obras de San Agustín, 12).

_____. *Sermones*. Traduzido do latim por Pe. Amador del Fuyeo. Edição bilíngüe. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952. 740 p. (Obras de San Agustín; 7).

_____. *A Trindade — De Trinitate*. Traduzido por Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Edição bilíngüe. Coimbra: Edições Paulinas, 2007. 1179 p.

_____. *De Trinitate liber quindecim*. Roma. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>>. Acesso em 30 maio 2007.

Outras Referências

ARENDDT, H. “A descoberta do homem interior”. In: ARENDT, H. *A Vida do Espírito: Querer*. v. 2. Traduzido por João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1978. 2 v. cap. 2. p. 63-118.

ARNIM, H. von. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Treubner, 1903-5 v. 1-3; 1924, v. IV. 4 v.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. 2 ed. Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1967. 343 p.

ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Ed.) *Augustine: Political Writings*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2001. 299p. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

ARRIANO. *Le Manuel d'Épictète*. Traduzido do Grego por Pierre Hadot. Paris: LGF, 2000. 224 p.

BARNES, T. D. “Christians and the Theater”. In: SLATER, W. J. *Roman Theater and Society*. E. Togo Salmon Papers I. Michigan: University of Michigan Press, 1996. p. 161-180

BEARE, W. “Drama Under The Empire”. In: BEARE, *The Roman Stage: A Short History Of Latin Drama in The Time Of The Republic*. London: Methuen, 1950. p. 225-232.

BERNASCONI, R. “At War With Oneself : Augustine Phenomenology of The Will in The Confessions.” In: VAN TONGEREN, P. et alii (Ed.). *Eros and Eris: Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adrian Peperzak (Phaenomenologica)*. Dordrecht, Boston : Kluwer Academic, 1992. p. 57-62.

BÍBLIA. Novo Testamento : versão da vulgata. Versão por Dom Vicente M. Zioini e Pe. E. Tintori. São Paulo : Paulinas, 1970. 786 p.

BRENNAN, T. “Stoic Moral Psychology”. In: INWOOD, B. (Ed.) *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003. cap. 10. p. 257-294. (Cambridge Companions to Philosophy).

BROWN, P. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press, 1976. 129 p.

_____. *Santo Agostinho: uma biografia*. Traduzido do inglês por Vera Ribeiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005. 669 p.

CARY, P. *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 214 p.

CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Traduzido latim por J. E. King. Edição bilíngüe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1943. 577 p. (The Loeb Classical Library).

COSTA, M. R. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003. 175 p.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. 2 ed. aum. e il. Paris: De Boccard, 1968. 615 p.

_____. "Treize textes nouveaux sur la «région de dissemblance»": In: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, Paris. v. XVI, n. 3-4, p. 271-281, 1970.

COCHRANE, C. N. "The Church and The Kingdom of God. Nostra Philosophia". In: COCHRANE, C. N. *Christianity and Classical Culture: a study of thought and action from Augustus to Augustine*. ed. rev. e corr. Oxford: Clarendon Press, 1940. cap. 10, p. 397-440; cap. 11, p. 441-502.

CRAWFORD, D. "Intellect and Will in Augustine's Confessions". In: *Journal of Religious Studies*. Cambridge, UK, v.2, n.3, p. 291-302, 1988.

DUHOT, J-J. *Épictète et la Sagesse Stoïcienne*. Paris: Albin Michel, 2003. 265 p. (Spiritualités vivantes).

EPICTETO. *The Enchiridion of Epictetus and its three Christian adaptations: transmission and critical editions by Gerard Boter*. Traduzido do Grego por Gerard Boter. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. 446 p. (Philosophia Antiqua; v. 82).

FRANKFURT, H. G. "Freedom of The Will and The Concept of A Person". In: FRANKFURT, H. G. *The importance of what we care about: philosophical essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988. p. 11-25.

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006. 542 p.

HADOT, P. *O Que é a Filosofia Antiga?* Traduzido por Dion David Macedo. 2 ed. São Paulo : Edições Loyola, 1999. 423 p.

HORÁCIO. Odes. In: HORACE. *Oeuvres d'Horace*. 3 ed. rev. Paris: Hachette, 1909. p. 1-238.

HORN, C. “Willensschwäche un zerrissener Wille. Augustinus' Handlungstheorie in Confessiones VIII”. In: M. FRIEDROWICZ (Hrsg.), *Unruhig ist unser Herz*. Interpretationen zu Augustins Confessiones. (R. H. Pich, Übers.). Trier: Paulinus, 2004. p. 105-122.

JERÔNIMO, Santo. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0060;layout=;loc=Genesis%201.1;query=toc>>. Acesso em 03 nov. 2007.

JOURJON, M. “Habitude et Necessité”. In: R. JOLIVET (Ed.), *Oeuvres de Saint Augustin*, 2ème série. Paris: Desclée de Brouwer, 1961. v. 17. p. 770-771.

KAHN, C. H. “Discovering the Will: from Aristotle to Augustine”. In: DILLON, J. M.; LONG, A. A. (Ed.). *The question of “eclecticism” - Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1998. cap. 9, p.234-259.

KNUUTILA, S. “Emotions and Christian Perfection.” Augustine. In: KNUUTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004. p. 152-172.

LUCRÉCIO. *De la nature*. Traduzido do latim por Alfred Ernaut. Edição bilíngüe. Paris: Les Belles Lettres, 1947. 324 p.

_____. *De Rerum Natura*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Lucr.+2>>. Acesso em 31 maio 2008.

MADEC, G. “Augustin: disciple et adversaire de Porphyre”. In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, v. X, n.4, p. 365-369, 1964. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2042/792>>. Acesso em 20 maio 2007.

_____. “Sur la vision augustinienne du monde”. In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, v. IX, n.1-2, p. 139-146, 1963. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2042/762>>. Acesso em 20 maio 2007.

MARROU, H.-I. *Sant Augustin et la fin de la culture Antique*. Paris: E. Boccard, 1938. 620 p.

NOVO TESTAMENTO. Versão da Vulgata por D. Vicente M. Zion. São Paulo: Edições Paulinas, 1970. 786 p.

O'MEARA, J. J. *La jeunesse de Saint Augustin: introduction aux Confessions de Saint Augustin*. Traduzido do inglês por Jeanne Henri-Marrou. 2^o éd. Fribourg: Cerf, Editions Universitaires de Fribourg, 1988. 279 p. (Vestigia, 3).

PICH, R. H. *Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo*. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n. 2, p. 175-206, jun. 2005.

_____. *Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo*. In: *Veritas*, Porto Alegre, v.50, n. 3, p. 139-157. set. 2005.

PLATÃO. *O Banquete*. In: PLATÃO. *O Banquete. Apologia de Sócrates*. Traduzido do Grego por Carlos Alberto Nunes. 2 ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001. p. 21-93.

_____. *Protágoras. Górgias. Fedão*. 2. ed. rev. Traduzido do Grego por Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002. 339 p.

_____. *Gorgias*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Gorg.+466e>>. Acesso em 1^o nov. 2007

_____. *Phaedo*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plat.+Phaedo+60b>>. Acesso em 2 nov. de 2007.

_____. *A República*. Traduzido do Grego por Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2000. 470 p.

_____. *Statesman*. ANNAS, J. (Ed); Traduzido do grego por Robin Waterfield. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1995. 89 p.

PLOTINO. *Ennéades*. Traduzido do grego por Émile Bréhier. 5 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1989. t. 1. 135 p. (Collection des Universités de France).

SAGE, A. "Péché originel. Naissance d'un dogme". In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, 1967, v. XIII, n. 3-4, p. 211-248. Disponível em:

<<http://hdl.handle.net/2042/853>>. Acesso em 25 abr. 2007

_____. “Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430”. In: *Révue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. Paris, 1969, v. XV, n. 1-2, p. 75-112. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2042/1414>>. Acesso em 25 abr. 2007

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Traduzido do latim por J. A. Segurado e Campos. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, 713 p.

_____. *Lettres a Lucilius: Livres XIV-XVIII*. Traduzido por Henri Noblot. Texto estabelecido por François Préchac. 2 ed. Paris: Les Belles Lettres, 1971. t. 4. 195p.

SCHINDLER, D. C. “Freedom Beyond Our Choosing: Augustine On The Will and Its Objects”. In: *Communio: International Catholic Review*, 29, v.4, p. 618-653, Winter 2002.

SCHOFIELD, M. “Stoic Ethics”. In: INWOOD, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2003. p. 233-256.

SOULIGNAC, A. (1962). “Libido et consuetudo d'après Saint Augustin”. In: JOLIVET, R. (Ed.). *Oeuvres de Saint Augustin*. 2 ed. Paris: Desclée de Brouwer, 1962. p. 536-543. (Bibliothèque Augustinienne, 14).

STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. 4th ed. Cambridge, (UK): Cambridge University Press, 2005. 307 p. (Cambridge Companions to Philosophy).

TERÊNCIO. Eunuque. In: TERÊNCE. *Oeuvres: Andrienne. Eunuque*. Paris: Les Belles Lettres, 1947. p. 213-312. v. 1.

_____. *Eunuchus*. Boston, MA. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Ter.+Eu.+548>>. Acesso em : 3 nov. 2007.

THONNARD, F. J. “La notion de nature chez saint Augustin: ses progrès dans la polémique antipélagienne”. In: *Révue des Études Augustiniennes et Patristiques*, v. XI, n. 3-4, 1965. p. 239-265. . Disponível em:<<http://hdl.handle.net/2042/809>>. Acesso em: 25 abr. 2007.

WU, T. *Voluntas et libertas: a philosophical account of Augustine's conception of the will in the domain of moral psychology*. 2007. Tese. (Doutorado em Filosofia). – Leuven International Doctoral School for the Humanities and Social Sciences. Universidade Católica de Louvain, Louvain, 2007. Resumo disponível em: <<http://hdl.handle.net/1979/969>>.

Acesso em: 27 abr. 2008.

Elementos Técnicos Auxiliares

DU CANGE, C. F. *Glossarium mediae et infimae latinitatis/conditum a Carolo Du Fresne domino Du Cange ; auctum a monachis ordinis S. Benedicti ; cum supplementis integris D. P. Carpenterii, Adelungii, aliorum, suisque digessit G. A. L. Henschel. L. FAVRE, L. ; HENSCHER, G. A. (Ed.). Paris: Librarie des sciences et des arts, 1937.*

FARIA, E. *Dicionário Latino-Português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2003. 1081 p. (Dicionários Garnier, 17).

FITZGERALD, A. D. et al. *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 902 p.

GAFFIOT, F. *Le Grand Gaffiot: Dictionnaire Latin-Français*. ed. rev. e aum. Paris: Hachette, 2005. 1731 p.

NADEAU, C. *Le Vocabulaire de Saint Augustin*. Paris: Ellipses, 2001. 63 p. (Vocabulaire de).

APÊNDICE A – *Libido* nas obras agostinianas

Levantamento de ocorrências da palavra *libido* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por número de citações²⁹⁰.

TABELA 1

Ocorrências de *libido* nas obras agostinianas em ordem decrescente de citações

Obra	<i>Libido</i>	Data
<i>c. Jul.</i>	210	421/422
<i>c. Jul. imp.</i>	180	429/430
<i>civ. Dei</i>	112	413/427
<i>nupt. et conc.</i>	57	419/421
<i>lib. arb.</i>	39	387/388-395
<i>c. Faust.</i>	36	397/399
<i>conf.</i>	27	397/401
<i>gr. et pecc. or.</i>	16	418
<i>doc. Chr.</i>	15	396; 426/427
<i>c. ep. Pel.</i>	13	421
<i>mend.</i>	12	394/395
<i>b. conjug.</i>	11	401
<i>cont.</i>	11	418/420
<i>mor.</i>	11	387/388
<i>c. mend.</i>	8	420
<i>pecc. mer.</i>	6	411
<i>Trin.</i>	6	399-422/426
<i>Gn. adv. Man.</i>	5	388/389
<i>vera rel.</i>	5	390/391
<i>Gn. litt.</i>	4	401/415
<i>mag.</i>	4	389
<i>ord.</i>	4	Nov. 386 - Mar. 387
<i>s. Dom. mon.</i>	4	393/395
<i>qu.</i>	4	419/420
<i>retr.</i>	4	426/427
<i>c. Acad.</i>	3	Nov. 386 - Mar. 387
<i>c. adv. leg.</i>	3	419/420

²⁹⁰ Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xliii-il.

– continuação da TAB. 1 –

Obra	Libido	Data
<i>adul. conjug.</i>	3	419/420
<i>b. vid.</i>	3	414
<i>nat. et gr.</i>	3	primavera 415
<i>spir. et litt.</i>	3	412
<i>util. cred.</i>	3	391/392
<i>Jo. ev. tr.</i>	3	406/421 ?
<i>c. Gaud.</i>	2	419
<i>div. qu.</i>	2	388/396
<i>Dulc. qu.</i>	2	424
<i>ench.</i>	2	421/422
<i>ex. Gal.</i>	2	394/395
<i>adn. Job</i>	1	399
<i>Cresc.</i>	1	405/406
<i>c. Don.</i>	1	411
<i>c. Fel.</i>	1	Dec. 404
<i>c. Sec.</i>	1	399
<i>cat.rud.</i>	1	399
<i>Simpl.</i>	1	396/398
<i>persev.</i>	1	428/429
<i>f. et. op.</i>	1	413
<i>Gn. litt. imp.</i>	1	393/394; 426/427
<i>haer.</i>	1	428
<i>mus.</i>	1	387/391
<i>nat.b.</i>	1	399
<i>qu. vet. T.</i>	1	419
<i>pat.</i>	1	417/418
<i>perf. just.</i>	1	415
<i>quant.</i>	1	387/388
<i>virg.</i>	1	401
<i>qu. Ev.</i>	1	399/400
<i>sol.</i>	1	nov. 386 - mar. 387
<i>spec.</i>	1	427

APÊNDICE B – *Libido* nas obras agostinianas por data

Levantamento de ocorrências da palavra *libido* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por data de redação da obra²⁹¹.

TABELA 2

Ocorrências de *libido* nas obras agostinianas em ordem crescente de datação

Obra	<i>Libido</i>	Data
<i>ord.</i>	4	nov. 386 - mar. 387
<i>c. Acad.</i>	3	nov. 386 - mar. 387
<i>sol.</i>	1	nov. 386 - mar. 387
<i>mor.</i>	11	387/388
<i>quant.</i>	1	387/388
<i>lib. arb.</i>	39	387/388-395
<i>mus.</i>	1	387/391
<i>Gn. adv. Man.</i>	5	388/389
<i>div. qu.</i>	2	388/396
<i>mag.</i>	4	389
<i>vera rel.</i>	5	390/391
<i>util. cred.</i>	3	391/392
<i>Gn. litt. imp.</i>	1	393/394; 426/427
<i>s. Dom. mon.</i>	4	393/395
<i>mend.</i>	12	394/395
<i>ex. Gal.</i>	2	394/395
<i>Simpl.</i>	1	396/398
<i>doc. Chr.</i>	15	396; 426/427
<i>c. Faust.</i>	36	397/399
<i>conf.</i>	27	397/401
<i>adn. Job</i>	1	399
<i>c. Sec.</i>	1	399
<i>cat.rud.</i>	1	399
<i>nat.b.</i>	1	399
<i>qu. Ev.</i>	1	399/400
<i>Trin.</i>	6	399-422/426
<i>b. conjug.</i>	11	401

²⁹¹ Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xlili-ii.

– continuação da TAB. 2 –

Obra	Libido	Data
<i>virg.</i>	1	401
<i>Gn. litt.</i>	4	401/415
<i>c. Fel.</i>	1	dez. 404
<i>Cresc.</i>	1	405/406
<i>Jo. ev. tr.</i>	3	406/421?
<i>pecc. mer.</i>	6	411
<i>c. Don.</i>	1	411
<i>spir. et litt.</i>	3	412
<i>f. et. op.</i>	1	413
<i>civ. Dei</i>	112	413/427
<i>b. vid.</i>	3	414
<i>nat. et gr.</i>	3	primavera 415
<i>perf. just.</i>	1	415
<i>pat.</i>	1	417/418
<i>gr. et pecc. or.</i>	16	418
<i>cont.</i>	11	418/420
<i>c. Gaud.</i>	2	419
<i>qu. vet. T.</i>	1	419
<i>qu.</i>	4	419/420
<i>c. adv. leg.</i>	3	419/420
<i>adul. conjug.</i>	3	419/420
<i>nupt. et conc.</i>	57	419/421
<i>c. mend.</i>	8	420
<i>c. ep. Pel.</i>	13	421
<i>c. Jul.</i>	210	421/422
<i>ench.</i>	2	421/422
<i>Dulc. qu.</i>	2	424
<i>retr.</i>	4	426/427
<i>spec.</i>	1	427
<i>haer.</i>	1	428
<i>persev.</i>	1	428/429
<i>c. Jul. imp.</i>	180	429/430

APÊNDICE C – *Consuetudo* nas obras agostinianas

Levantamento de ocorrências da palavra *consuetudo* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por número de citações²⁹².

TABELA 3

Ocorrências de *consuetudo* nas obras agostinianas em ordem decrescente de citações

Obra	Consuetudo	Data
<i>bapt.</i>	115	400/401
<i>civ. Dei</i>	57	413/427
<i>c. Jul. imp.</i>	52	429/430
<i>doc. Chr.</i>	33	396; 426/427
<i>Jo. ev. tr.</i>	33	406/421 ?
<i>qu.</i>	33	419/420
<i>Gn. adv. Man.</i>	31	388/389
<i>conf.</i>	26	397/401
<i>loc. in Hept.</i>	22	419/420
<i>c. Faust.</i>	17	397/399
<i>div. qu.</i>	17	388/396
<i>mus.</i>	15	387/391
<i>s. Dom. mon.</i>	14	393/395
<i>c. Jul.</i>	13	421/422
<i>Gn. litt.</i>	13	401/415
<i>Trin.</i>	13	399-422/426
<i>mor.</i>	12	387/388
<i>cons. Ev.</i>	11	399/400 ?
<i>c. Fort.</i>	10	Aug. 392
<i>ex. Gal.</i>	10	394/395
<i>quant.</i>	9	387/388
<i>vera rel.</i>	7	390/391
<i>retr.</i>	7	426/427
<i>lib. arb.</i>	6	387/388-395
<i>brev.</i>	5	Jun. 411
<i>c. Don.</i>	5	411
<i>f. et symb.</i>	5	Oct. 393

²⁹² Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xliii-il.

– continuação da TAB. 3 –

Obra	Consuetudo	Data
<i>gr. et pecc. or.</i>	5	418
<i>mend.</i>	5	394/395
<i>ord.</i>	5	Nov. 386 - Mar. 387
<i>qu. Ev.</i>	5	399/400
<i>reg. 3</i>	5	397/399
<i>adn. Job</i>	4	399
<i>c. Acad.</i>	4	Nov. 386 - Mar. 387
<i>Cresc.</i>	4	405/406
<i>dial.</i>	4	387
<i>duab. an.</i>	4	3392/393
<i>util. cred.</i>	4	391/392
<i>c. adv. leg.</i>	3	419/420
<i>c. ep. Parm.</i>	3	400
<i>Simpl.</i>	3	396/398
<i>gest. Pel.</i>	3	final de 416 ou 417
<i>op. mon.</i>	3	401
<i>spec.</i>	3	427
<i>c. ep. Pel.</i>	2	421
<i>c. ep. Man.</i>	2	397
<i>c. Fel.</i>	2	Dec. 404
<i>c. Gaud.</i>	2	419
<i>c. s. Ar.</i>	2	419
<i>b. conjug.</i>	2	401
<i>virg.</i>	2	401
<i>util. jejun.</i>	2	408
<i>ench.</i>	2	421/422
<i>ex. prop. Rm.</i>	2	394/395
<i>c. Adim</i>	1	394
<i>c. litt. Pet.</i>	1	400/403
<i>c. Max.</i>	1	427/428
<i>c. mend.</i>	1	420
<i>adul. conjug.</i>	1	419/420
<i>agon.</i>	1	396
<i>b. vit.</i>	1	Nov. 386 - Mar. 387
<i>cat.rud.</i>	1	399
<i>cura mort.</i>	1	422
<i>f. et. op.</i>	1	413
<i>f. invis.</i>	1	400
<i>imm. an.</i>	1	387
<i>nat.b.</i>	1	399
<i>nat. et gr.</i>	1	primavera 415
<i>qu. vet. T.</i>	1	419

– continuação da TAB. 3 –

Obra	Consuetudo	Data
<i>pat.</i>	1	417/418
<i>pecc. mer.</i>	1	411
<i>qu. Mt.</i>	1	399-400
<i>sol.</i>	1	Nov. 386 - Mar. 387

APÊNDICE D – *Consuetudo* nas obras agostinianas por data

Levantamento de ocorrências da palavra *consuetudo* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por data de redação da obra²⁹³.

TABELA 4

Ocorrências de *consuetudo* nas obras agostinianas em ordem crescente de datação

Obra	Consuetudo	Data
<i>ord.</i>	5	nov. 386 - mar. 387
<i>c. Acad.</i>	4	nov. 386 - mar. 387
<i>b. vit.</i>	1	nov. 386 - mar. 387
<i>sol.</i>	1	nov. 386 - mar. 387
<i>dial.</i>	4	387
<i>imm. an.</i>	1	387
<i>mor.</i>	12	387/388
<i>quant.</i>	9	387/388
<i>lib. arb.</i>	6	387/388-395
<i>mus.</i>	15	387/391
<i>Gn. adv. Man.</i>	31	388/389
<i>div. qu.</i>	17	388/396
<i>vera rel.</i>	7	390/391
<i>util. cred.</i>	4	391/392
<i>c. Fort.</i>	10	Ago. 392
<i>duab. an.</i>	4	392/393
<i>f. et symb.</i>	5	Out. 393
<i>s. Dom. mon.</i>	14	393/395
<i>c. Adim</i>	1	394
<i>ex. Gal.</i>	10	394/395
<i>mend.</i>	5	394/395
<i>ex. prop. Rm.</i>	2	394/395
<i>agon.</i>	1	396
<i>Simpl.</i>	3	396/398
<i>doc. Chr.</i>	33	396; 426/427
<i>c. ep. Man.</i>	2	397
<i>c. Faust.</i>	17	397/399

²⁹³ Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xlili-ii.

– continuação da TAB. 4 –

Obra	Consuetudo	Data
<i>conf.</i>	26	397/401
<i>adn. Job</i>	4	399
<i>cat.rud.</i>	1	399
<i>nat.b.</i>	1	399
<i>qu. Ev.</i>	5	399/400
<i>cons. Ev.</i>	11	399/400 ?
<i>qu. Mt.</i>	1	399-400
<i>Trin.</i>	13	399-422/426
<i>c. ep. Parm.</i>	3	400
<i>f. invis.</i>	1	400
<i>bapt.</i>	115	400/401
<i>c. litt. Pet.</i>	1	400/403
<i>op. mon.</i>	3	401
<i>b. conjug.</i>	2	401
<i>virg.</i>	2	401
<i>Gn. litt.</i>	13	401/415
<i>c. Fel.</i>	2	Dec. 404
<i>Cresc.</i>	4	405/406
<i>Jo. ev. tr.</i>	33	406/421 ?
<i>util. jejun.</i>	2	408
<i>brev.</i>	5	Jun. 411
<i>c. Don.</i>	5	411
<i>pecc. mer.</i>	1	411
<i>f. et. op.</i>	1	413
<i>civ. Dei</i>	57	413/427
<i>nat. et gr.</i>	1	primavera 415
<i>gest. Pel.</i>	3	final de 416 ou 417
<i>pat.</i>	1	417/418
<i>gr. et pecc. or.</i>	5	418
<i>c. Gaud.</i>	2	419
<i>c. s. Ar.</i>	2	419
<i>qu. vet. T.</i>	1	419
<i>qu.</i>	33	419/420
<i>loc. in Hept.</i>	22	419/420
<i>c. adv. leg.</i>	3	419/420
<i>adul. conjug.</i>	1	419/420
<i>c. mend.</i>	1	420
<i>c. ep. Pel.</i>	2	421
<i>c. Jul.</i>	13	421/422

APÊNDICE E – *Voluntas* nas obras agostinianas

Levantamento de ocorrências da palavra *voluntas* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por número de citações²⁹⁴.

TABELA 5

Ocorrências de *voluntas* nas obras agostinianas em ordem decrescente de citações

Obra	Voluntas	Data
<i>c. Jul. imp.</i>	1117	429/430
<i>civ. Dei</i>	351	413/427
<i>Trin.</i>	232	399-422/426
<i>lib. arb.</i>	208	387/388-395
<i>c. Jul.</i>	166	421/422
<i>Gn. litt.</i>	126	401/415
<i>retr.</i>	94	426/427
<i>gr. et pecc. or.</i>	87	418
<i>conf.</i>	82	397/401
<i>pecc. mer.</i>	82	411
<i>gr. et lib. arb.</i>	82	426/427
<i>c. Faust.</i>	81	397/399
<i>c. ep. Pel.</i>	68	421
<i>ench.</i>	68	421/422
<i>c. s. Ar.</i>	63	419
<i>div. qu.</i>	61	388/396
<i>nupt. et conc.</i>	60	419/421
<i>spir. et litt.</i>	60	412
<i>persev.</i>	57	428/429
<i>s. Dom. mon.</i>	55	393/395
<i>nat. et gr.</i>	54	primavera 415
<i>corrept.</i>	52	426/427
<i>Jo. ev. tr.</i>	50	406/421 ?
<i>spec.</i>	47	427
<i>pat.</i>	47	417/418

²⁹⁴ Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xlili-ii.

– continuação da TAB. 5 –

Obra	Voluntas	Data
<i>praed. sanct.</i>	47	428/429
<i>perf. just.</i>	44	415
<i>Simpl.</i>	38	396/398
<i>c. Sec.</i>	38	399
<i>c. Fort.</i>	37	aug. 392
<i>qu.</i>	36	419/420
<i>gest. Pel.</i>	35	final de 416 ou 417
<i>cons. Ev.</i>	34	399/400 ?
<i>c. Max.</i>	29	427/428
<i>duab. an.</i>	28	3392/393
<i>vera rel.</i>	26	390/391
<i>ep. Jo.</i>	26	406/407
<i>doc. Chr.</i>	23	396; 426/427
<i>mend.</i>	23	394/395
<i>c. Prisc.</i>	22	415
<i>Gn. adv. Man.</i>	21	388/389
<i>c. Fel.</i>	19	Dec. 404
<i>Cresc.</i>	17	405/406
<i>nat.b.</i>	17	399
<i>bapt.</i>	16	400/401
<i>c. ep. Parm.</i>	16	400
<i>c. litt. Pet.</i>	16	400/403
<i>util. cred.</i>	15	391/392
<i>conl. Max.</i>	14	427/428
<i>virg.</i>	13	401
<i>ep. Rm. inch.</i>	13	394/395
<i>mus.</i>	12	387/391
<i>b. vid.</i>	12	414
<i>ex. Gal.</i>	11	394/395
<i>adn. Job</i>	11	399
<i>c. adv. leg.</i>	11	419/420
<i>ex. prop. Rm.</i>	11	394/395
<i>adul. conjug.</i>	11	419/420
<i>agon.</i>	11	396
<i>an. et or.</i>	11	419/420
<i>mor.</i>	10	387/388
<i>c. Gaud.</i>	10	419
<i>f. invis.</i>	9	400
<i>c. Adim</i>	8	394
<i>cat.rud.</i>	8	399
<i>cath.</i>	8	402/405
<i>c. Don.</i>	7	411

– continuação da TAB. 5 –

Obra	Voluntas	Data
<i>c. mend.</i>	7	420
<i>b. vit.</i>	7	nov. 386 - mar. 387
<i>f. et. op.</i>	7	413
<i>loc. in Hept.</i>	6	419/420
<i>f. et symb.</i>	6	Oct. 393
<i>sol.</i>	6	nov. 386 - mar. 387
<i>cont.</i>	6	418/420
<i>c. ep. Man.</i>	5	397
<i>divin. daem.</i>	5	406
<i>Dulc. qu.</i>	5	424
<i>qu. Ev.</i>	4	399/400
<i>op. mon.</i>	4	401
<i>adv. Jud.</i>	4	428/429
<i>c. Acad.</i>	3	nov. 386 - mar. 387
<i>dial.</i>	3	387
<i>imm. an.</i>	3	387
<i>qu. vet. T.</i>	3	419
<i>haer.</i>	3	428
<i>mag.</i>	3	389
<i>symb. cat.</i>	3	425
<i>s. Caes.</i>	3	418
<i>quant.</i>	2	387/388
<i>brev.</i>	2	Jun. 411
<i>ord.</i>	2	nov. 386 - mar. 387
<i>b. conjug.</i>	2	401
<i>Gn. litt. imp.</i>	2	393/394; 426/427
<i>util. jejun.</i>	1	408
<i>cura mort.</i>	1	422
<i>qu. Mt.</i>	1	399-400
<i>exc. urb.</i>	1	411
<i>Emer.</i>	1	set. 20, 418

APÊNDICE F – *Voluntas* nas obras agostinianas por data

Levantamento de ocorrências da palavra *voluntas* e suas declinações nas obras agostinianas listadas no catálogo Brepols, organizada por data de redação da obra²⁹⁵.

TABELA 6

Ocorrências de *voluntas* nas obras agostinianas em ordem crescente de datação

Obra	Voluntas	Data
<i>b. vit.</i>	7	nov. 386 - mar. 387
<i>sol.</i>	6	nov. 386 - mar. 387
<i>c. Acad.</i>	3	nov. 386 - mar. 387
<i>ord.</i>	2	nov. 386 - mar. 387
<i>dial.</i>	3	387
<i>imm. an.</i>	3	387
<i>mor.</i>	10	387/388
<i>quant.</i>	2	387/388
<i>lib. arb.</i>	208	387/388-395
<i>mus.</i>	12	387/391
<i>Gn. adv. Man.</i>	21	388/389
<i>div. qu.</i>	61	388/396
<i>mag.</i>	3	389
<i>vera rel.</i>	26	390/391
<i>util. cred.</i>	15	391/392
<i>c. Fort.</i>	37	ago. 392
<i>duab. an.</i>	28	392/393
<i>f. et symb.</i>	6	out. 393
<i>s. Dom. mon.</i>	55	393/395
<i>Gn. litt. imp.</i>	2	393/394; 426/427
<i>c. Adim</i>	8	394
<i>mend.</i>	23	394/395
<i>ep. Rm. inch.</i>	13	394/395
<i>ex. Gal.</i>	11	394/395
<i>ex. prop. Rm.</i>	11	394/395
<i>agon.</i>	11	396
<i>Simpl.</i>	38	396/398

²⁹⁵ Datação cf. FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. xliii-il.

– continuação da TAB. 6 –

Obra	Voluntas	Data
<i>doc. Chr.</i>	23	396; 426/427
<i>c. ep. Man.</i>	5	397
<i>c. Faust.</i>	81	397/399
<i>conf.</i>	82	397/401
<i>c. Sec.</i>	38	399
<i>nat.b.</i>	17	399
<i>adn. Job</i>	11	399
<i>cat.rud.</i>	8	399
<i>qu. Ev.</i>	4	399/400
<i>cons. Ev.</i>	34	399/400 ?
<i>qu. Mt.</i>	1	399-400
<i>Trin.</i>	232	399-422/426
<i>c. ep. Parm.</i>	16	400
<i>f. invis.</i>	9	400
<i>bapt.</i>	16	400/401
<i>c. litt. Pet.</i>	16	400/403
<i>virg.</i>	13	401
<i>op. mon.</i>	4	401
<i>b. conjug.</i>	2	401
<i>Gn. litt.</i>	126	401/415
<i>cath.</i>	8	402/405
<i>c. Fel.</i>	19	Dez. 404
<i>Cresc.</i>	17	405/406
<i>divin. daem.</i>	5	406
<i>ep. Jo.</i>	26	406/407
<i>Jo. ev. tr.</i>	50	406/421 ?
<i>util. jejun.</i>	1	408
<i>brev.</i>	2	Jun. 411
<i>pecc. mer.</i>	82	411
<i>c. Don.</i>	7	411
<i>exc. urb.</i>	1	411
<i>spir. et litt.</i>	60	412
<i>f. et. op.</i>	7	413
<i>civ. Dei</i>	351	413/427
<i>b. vid.</i>	12	414
<i>nat. et gr.</i>	54	primavera 415
<i>perf. just.</i>	44	415
<i>c. Prisc.</i>	22	415
<i>gest. Pel.</i>	35	final de 416 ou 417
<i>pat.</i>	47	417/418
<i>Emer.</i>	1	Set. 20, 418
<i>gr. et pecc. or.</i>	87	418

– continuação da TAB. 6 –

Obra	Voluntas	Data
<i>s. Caes.</i>	3	418
<i>cont.</i>	6	418/420
<i>c. s. Ar.</i>	63	419
<i>c. Gaud.</i>	10	419
<i>qu. vet. T.</i>	3	419
<i>qu.</i>	36	419/420
<i>c. adv. leg.</i>	11	419/420
<i>adul. conjug.</i>	11	419/420
<i>an. et or.</i>	11	419/420
<i>loc. in Hept.</i>	6	419/420
<i>nupt. et conc.</i>	60	419/421
<i>c. mend.</i>	7	420
<i>c. ep. Pel.</i>	68	421
<i>c. Jul.</i>	166	421/422
<i>ench.</i>	68	421/422
<i>cura mort.</i>	1	422
<i>Dulc. qu.</i>	5	424
<i>symb. cat.</i>	3	425
<i>retr.</i>	94	426/427
<i>gr. et lib. arb.</i>	82	426/427
<i>corrept.</i>	52	426/427
<i>spec.</i>	47	427
<i>c. Max.</i>	29	427/428
<i>conl. Max.</i>	14	427/428
<i>haer.</i>	3	428
<i>persev.</i>	57	428/429
<i>praed. sanct.</i>	47	428/429
<i>adv. Jud.</i>	4	428/429
<i>c. Jul. imp.</i>	1117	429/430

APÊNDICE G – Número de citações de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nas cartas agostinianas

Levantamento contendo as ocorrências das palavras *libido*, *consuetudo* e *voluntas* e suas declinações nas cartas e sermões agostinianos listados no catálogo Brepols, organizados por número da carta ou sermão.

TABELA 7

Citações de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nas cartas de Agostinho²⁹⁶

<i>Epistola</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	Data	Destinatário
3	0	2	0	386	Hermogenianus
9	0	0	1	388-391	Nebridius
20	0	0	1	390-391	Antoninus
22	0	1	0	391	bispo Valerius
23	0	1	0	<i>circa</i> 392	Maximinus
26	1	0	0	395	Licentius
29	1	4	5	abr./maio 395	Alypius
34	0	0	1	396-397	Eusebius
35	0	0	1	396-397	Eusebius
40	0	1	0	ca. 397	S. Jerônimo
43	0	0	3	396/início de 397	Glorius, Eleusius, os Felices
44	0	1	1	anterior a <i>ep.</i> 43	Glorius, Eleusius, os Felices
47	0	0	2	396-399	Paulinus e Theresia
48	0	1	0	398	abade Euxodius
52	0	1	0	depois de 398?	Severinus
53	0	0	1	398-400	Generosus
54	0	3	1	401	Ianuarius
55	0	6	0	401	Ianuarius
56	0	1	1	396-410	Celer
60	0	0	1	fim 401-verão 402	bispo Aurelius
62	0	0	3	jun./jul. 402	Severus
63	0	0	3	verão 402	Severus
66	0	0	1	antes 401	Crispinus de Calama
67	0	0	1	400	S. Jerônimo
71	0	0	2	403	S. Jerônimo

²⁹⁶ FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. 299-304.

– continuação da TAB. 7 –

<i>Epistola</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Destinatário</i>
73	0	0	2	404	S. Jerônimo
77	0	0	1	403/404	Felix e Hilarinus
80	0	0	7	fim 404 - mar. 405	Paulinus e Theresia
82	0	3	4	404/405	S. Jerônimo
84	0	0	1	397/411	bispo Novatus
88	0	0	2	406/411	catedrático (don) Januarius
89	0	2	0	405/411	Festus
91	1	0	0	408/409	Nectarius
93	0	7	2	407/408	Vicentius
95	0	0	2	verão - fim de 408	Paulinus e Theresia
97	0	0	2	set. - nov. 408	Olympius
98	0	3	9	set. - nov. 408	Olympius
100	0	0	2	fim de 408	procônsul Donatus
101	1	0	2	408/409	bispo Memorius
102	0	2	13	perto de 409	Deogratias
104	1	1	4	mar./abr. 409	Nectarius
105	0	0	4	depois de ago. 408	donatistas
108	0	0	1	fim 409 - ago. 410	Macrobius
111	2	0	3	fim 409	Victoriano
113	0	0	1	entre 409 e 423	Cresconius
118	0	2	3	fim 410-início 411	Dioscorus
120	0	1	1	..	Consentius
124	1	0	0	410/411	Albina, Pianinus e Melania
125	0	0	3	primavera 411	Alypius
126	0	0	3	primavera 411	Albina
127	0	0	5	fim 410	Armentarius e Paulina
133	1	0	10	fim 411	Marcellinus
137	0	4	0	411/412	Volusianus
138	3	0	6	411/412	Marcellinus
140	0	5	21	411/412	Honorius
141	0	1	0	14/05/412	donatistas
142	0	1	0	até 412	Saturninus e Eufrata
145	1	0	6	413/414	Anastasius
147	0	3	26	413	Paulina
148	0	0	1	410	Fortunatianus
149	0	4	12	fim 415	Paulinus
151	0	1	0
153	1	1	4	413/414	Macedonius
155	1	2	1	413/414	Macedonius
157	1	2	15	414/início 415	Hilarius
164	1	0	2	414/415	Evodius
165	0	0	0
166	0	0	3	primavera de 415	S. Jerônimo

– continuação da TAB. 7 –

<i>Epistola</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Destinatário</i>
167	1	0	0	415	S. Jerônimo
169	0	0	4	415	Evodius
171A	1	0	0	..	Maximus
173	0	0	17	411/414	Donatus
175	0	0	3	416	Inocência I
176	0	0	2	416	Inocência I
177	0	1	7	416	Inocência I
178	0	0	1	416	bispo Hilário
179	0	0	4	416	bispo João
180	0	1	0	416 (início?)	Oceanus
184A	1	0	2	até 418	Pedro e Abraão
185	1	3	8	417	Bonifacius
186	0	0	27	abr./ago. 417	Paulinus
187	0	0	5	verão 417	Dardanus
188	0	0	8	out. 417/abr. 418	Juliana
189	1	0	2	417	dux Bonifacius
190	1	0	2	verão/outono 418	bispo Optatus
194	0	0	21	fim 418/início 419	padre Sixtus
196	0	5	0	418 (outono?)	Asellicus
199	1	0	1	..	Hesychius
202A	0	0	2	até a primavera de 420	Optatus
205	0	1	0	413	Consentius
210	0	0	1	..	Felicitas e irmãs
211	1	5	1	424?	freiras em Hipona
213	0	0	4	26/09/426	Heraclius
215	0	0	8	426/427	Valentinus e seus monges
217	0	0	48	426/428	Vitale
218	0	0	3	427/428	Palatinus
220	0	0	3	428	dux Bonifacius
228	0	0	3	circa verão de 429	bispo Honoratus
232	0	0	1	depois de 400 ou 408	povo de Madauro
235	0	0	2	depois de 395	Longinianus
237	0	1		depois de 395	Ceretus
238	0	0	1	..	Pascentius
241	0	0	1	..	Pascentius
243	0	0	5	depois de 395	Laetus
246	0	0	2	depois de 395	Lampadius
254	0	0	3	depois de 395	Benenatus
259	1	0	1	até 429/430	Benenatus
262	0	0	8	418	Ecdicia
263	0	1	0	depois de 395	Sapida
264	0	0	1	depois de 395	Maxima
269	0	0	1	inverno 429/430?	Nobilius

TABELA 8

Citações de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nas cartas *Divjak*²⁹⁷

<i>Epistolae Divjak</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	Data	Destinatário
2	0	0	12	provável 428	Firminus
3	0	0	1	—	Felix
6	3	0	3	até 420	Atticus
9	1	0	0	ago. 23, 423-430	Alypius
20	0	0	5	422	Fabiola
22	0	0	2	mar. 420	Alypius e Peregrinus
29	0	0	1	412-413	Paulinus

TABELA 9

Citações de *libido*, *consuetudo* e *voluntas* nos sermões agostinianos²⁹⁸

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	Data	Local
1	0	0	2	393-395	..
4	0	0	1	jan. 22, 410-419	..
5	0	0	1	408-411?	..
7	0	0	1	397 ou depois de 409?	Cartago
8	1	0	4	411	Cartago
9	8	3	2	..	Chusa
10	1	0	1	por volta de 412	Sinitium
12	0	0	3	394-395	..
13	1	0	3	27 maio, 418	Cartago
15A	0	0	2	410 ou 403-404?	Bizerta
16A	0	2	5	18 jun., 411	Cartago
17	0	2	0	..	Hipona
18	0	0	2
19	0	0	1	dez. 419	Cartago
20	3	0	1	depois de 391	..
21	0	0	1	por volta de 416	..
22	0	0	2	400-405	..
23	0	0	3	413 ou logo depois de 415	Cartago
24	0	0	4	16 jun., 401	..
26	0	0	2	18 nov., 397-401	..
27	0	0	1	397-401	..
29	0	0	1	397	Cartago
30	0	0	3	412-416	Cartago

²⁹⁷ FITZGERALD, A. D. (Ed.) *et al. Augustine through the Ages*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1999. p. 305.

²⁹⁸ Datação cf. *Ibid.*, p. 774-789.

– continuação da TAB. 9 –

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Local</i>
31	0	0	2	antes de 405	..
34	0	1	0	maio de 418	Cartago
36	0	0	1	antes de 410 ou 410-413	..
41	0	0	1
43	0	0	1
45	4	0	4	408-411	..
46	0	1	0	410-411	..
47	0	0	1	401-411	..
51	9	1	4	por volta de 400	..
52	0	1	12	410-412	..
53	0	0	1	21 Jan., 413	Cartago
53A	0	0	3	405-411	..
54	0	0	2	409-410	..
55	0	1	0	antes de 405	..
56	0	0	21	410-412	..
57	2	0	15	antes de 410	..
58	0	0	10	412-416	..
59	0	0	6	412-415	..
61	0	2	1	412-416	..
61A	1	0	1	não antes de 425	..
62	0	0	1	399	Cartago
65A	0	0	4	414-418?	..
67	0	2	1	antes de 400?	..
69	2	0	0	26 Jan. - 1 fev., 413	Cartago
70	0	0	2	2 fev., 413	Cartago
71	0	1	4	417?	..
72	0	0	7	397, antes de 10 Ago.	Cartago
72A	0	0	6	417-418	..
74	0	2	0
75	1	0	1	antes de 400	..
76	0	0	7	410-412	..
77A	0	0	1	414-416	..
78B	0	0	2
81	0	0	1	410-411	..
84	0	1	0
88	0	1	3	por volta de 400	..
90	0	0	1
91	1	0	0
94A	0	2	0
96	0	0	6
97A	0	0	1
98	0	14	3
101	0	1	2	14-22 maio, 397	..

– continuação da TAB. 9 –

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Local</i>
104	0	0	2
105A	0	0	8
107	1	0	0
107A	0	0	8
109	0	0	4
112	0	0	3	412-420	Cartago
113A	0	0	1	25 set., 410 (ou 393-394)	Bizerta
114	0	0	1	não antes de 423	Cartago
117	0	3	1	418	..
119	0	0	1	Páscoa, depois de 409	..
121	0	0	1	Páscoa, 412-413	..
123	0	0	1
125	0	0	3	416-417	..
128	4	3	0	412-416	..
131	0	0	3	23 set., 417	..
134	0	1	0	por volta de 420 ou mesmo 413?	Cartago
135	0	0	3	não antes de 418	..
136	0	0	1	418-420	..
136B	0	0	2	Quaresma	..
139	0	0	1	416-418	..
139A	0	4	0	420-430	..
140	0	0	2	427-428	..
149	0	1	1	por volta de 400 ou em 412	..
150	1	0	0	413-414	Cartago
151	0	6	0	out. 417	Cartago
152	0	0	1	out. 417	Cartago
154	1	0	3	out. 417	Cartago
154A	0	0	2	out. 417	Cartago
155	0	0	2	out. 417	Cartago
156	0	0	7	out. 417	Cartago
157	0	0	2	..	Cartago
161	3	0	0
162	4	0	1
162A	0	1	3	404	Cartago
163	0	0	3	417	Cartago
163A	1	0	0	depois de 416	..
164	0	0	1	depois de Jun. 411	..
164A	0	0	1	antes de 400, até mesmo de 395	..
165	0	0	11	por volta de 417	Cartago
169	0	0	4	416	Cartago
170	0	1	3	não antes de 417	..
172	0	1	0
173	0	0	1	talvez perto de 418	..

– continuação da TAB. 9 –

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Local</i>
174	0	0	3	411-413	Cartago
176	0	0	2	414	..
177	0	0	2	22 maio - 24 jun., 397	..
178	0	2	0	depois de 396	..
179A	1	0	2	por volta de 415	..
180	0	15	0	415	..
181	0	0	1	416-417	..
185	0	0	2	25 dez., 412-416	..
192	0	0	2	25 dez., 411-412	..
193	0	0	11	25 dez., 410	..
194	0	0	2	25 dez., antes de 411-412	..
199	0	0	3	6 jan.	..
205	0	0	1	início da Quaresma	..
209	0	1	0	início da Quaresma	..
210	0	1	5	início da Quaresma	..
211	0	0	1	Quaresma, antes de 410	..
214	0	0	5	2 semanas antes da Páscoa, 391 depois 412	..
216	0	0	1	1 semana antes da Páscoa, 391	..
218	0	0	1
223A	0	0	1	vigília da Páscoa, depois de 399	..
223C	0	0	1	vigília da Páscoa	..
223F	0	0	1	vigília da Páscoa, por volta de 400	..
225	1	0	0	Páscoa, 400-405	..
229E	1	0	0	Seg. da Páscoa, depois de 412	..
229H	0	0	1	Terça-Feira da Páscoa, 416-417	..
229O	0	0	1	Sábado de Aleluia, depois de 420	..
229P	0	0	1	Sábado de Aleluia, depois de 412	..
229R	0	0	1	seg. da Páscoa	..
229V	3	0	0	Quinta ou Sexta-Feira Santa	..
241	1	0	0	Terça-Feira da Páscoa, 405-410	..
242	0	2	1	Quarta-Feira da Páscoa, 405-410	..
242A	0	1	0	Quarta-Feira da Páscoa, 410-411 ou depois de 412	..
243	3	0	0	Quinta-Feira da Páscoa, depois de 409	..
252	0	2	0	Páscoa, por volta de 395	..
261	0	1	0	410 ou 418	Cartago
265A	0	1	0	Assunção, 411	..
265D	0	0	2	Assunção, 417-418	..
265F	0	1	0	Assunção	..
269	0	0	1	Pentecostes, 411	Cartago
277	0	0	2	22 jan., 413	Cartago

– continuação da TAB. 9 –

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Local</i>
278	0	0	1	25 jan., 400-410	..
280	0	0	1	7 mar.	..
284	0	0	1	22 maio, 397 ou 416?	Cartago
286	0	1	2	19 jun., depois de 425	..
287	1	0	0	24 jun., 425-430	..
288	0	0	1	24 jun., 401	Cartago
290	1	0	0	24 jun., 412-416	..
291	1	1	0	24 jun., 412-416	..
292	0	0	2	24 jun., 393-405	Cartago
294	1	1	0	27 jun., 413	..
296	0	0	21	29 jun., 411 (413?)	..
299	0	1	0	29 jun., 418	..
299C	0	1	0	29 jun., 416-420	..
299D	0	0	1	17 jul., antes de 413	..
300	0	1	0	1 ago.	..
301	0	1	0	1 ago., antes de 417	..
301A	0	0	1	1 ago., antes de 400	..
306B	0	0	1	21 ago., antes de 399	..
306C	0	0	4	21 ago., 397	..
307	1	3	0	29 ago., depois de 414	..
308	0	3	0	29 ago.	..
311	0	0	1	14 set., 405	Cartago
313	0	0	3	14 set.	Cartago
313A	1	0	0	14 set., próximo de 401	Cartago
313D	0	0	2	14 set.	Cartago
313E	0	0	1	14 set., 410	Cartago
315	0	2	0	26 dez., 416-417	..
316	0	0	5	época da Páscoa, próximo de 425	..
318	0	0	1	26 dez., 425	..
328	1	0	0	405-411	..
330	0	0	2	18 ago., 397	Cartago
332	1	0	0	410-412	..
335B	1	0	1	410-412	..
335C	0	0	1	405-411	..
335G	1	0	0
335H	0	1	1	Quaresma	..
335J	0	0	2
337	0	0	1
339	1	0	0	depois de 396	..
341A	0	0	1
342	0	0	1
343	1	0	0	maio 397	Cartago

– continuação da TAB. 9 –

<i>Sermo</i>	<i>Libido</i>	<i>Consuetudo</i>	<i>Voluntas</i>	<i>Data</i>	<i>Local</i>
344	0	0	10	não antes de 428	..
346A	0	0	3	dez. 399	..
347	0	0	2
348A	0	0	7	425-430	..
351	0	0	5	391	..
352	1	0	1	início da Quaresma, 402	..
353	1	0	4	Domingo depois da Páscoa, 391- 396	..
354	0	0	7
355	0	2	2	425-426	..
356	0	0	3	426	..
359	1	1	0	411-412	Bizerta
359A	1	0	5
361	0	2	2	inverno 410-411	..
362	0	1	0	inverno 410-411	..
367	0	0	1	autenticidade duvidosa	..
374	0	2	0	Epifania, 6 jan. 406-412	..
375B	0	0	1	autenticidade duvidosa	..
376A	0	1	0	Domingo depois da Páscoa, por volta de 410-412	..
379	1	1	0	24 Jun.	..
380	2	0	0	24 Jun.	..
392	1	0	1	Quaresma	..
393	0	0	1	autenticidade duvidosa	..
395	0	0	1