



issn: 2176-5960

Προμηθεύς
journal of philosophy
n. 36 May- August 2021



AS PAIXÕES DA ALMA NO MEDIEVO, O MOVIMENTO DO DESEJO NO INTERIOR DA VONTADE EM SANTO AGOSTINHO

Nilo César Batista da Silva¹

RESUMO: O artigo visa apresentar um estudo acerca das paixões da alma na filosofia de Santo Agostinho. Dada a amplitude do tema das paixões, circunscrevemos como objeto para esse estudo o desejo, tendo em vista, a sua preponderância na psicologia cognitiva humana. Assim considerando que o núcleo em torno do qual gravita toda experiência do ser humano é o desejo de felicidade, este tema perpassa todas as fontes do humanismo latino e vai demarcar a singularidade do pensamento de Agostinho. O Hiponense situa o movimento do desejo no interior da vontade, ultrapassando o aspecto fisiológico dessa noção e situando a sua origem nas faculdades da mente humana. Sendo a vida humana, geralmente, determinada por aquilo que deseja, para Agostinho é a eternidade, o objeto de desejo que harmoniza a vida da alma. A grande invenção de Agostinho e talvez o seu principal legado para a mística cristã, talvez a herança agostiniana do neoplatonismo, foi identificar o desejo de Deus impresso no interior da alma e sua potência no dinamismo espiritual da alma, esse talvez seja o seu principal legado para a mística cristã no Ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Cognição. Desejo. Vontade. Deus. Alma. Agostinho.

ABSTRACT: The article aims to present a study about the passions of the soul in the philosophy of St. Augustine. Given the breadth of the theme of the passions, we have as an object for this study the desire in view of its preponderance in human cognitive psychology. Thus, considering that the core around which all experience of the human being gravitates is the desire for happiness, this theme permeates all sources of Latin humanism and will demarcate the singularity of Augustine's thought. Augustine of Hippo places the movement of desire within the will, surpassing the physiological aspect of this notion and locating its origin in the faculties of the human mind. Being human life, generally determined by what he desires, for Augustine is eternity, the object of desire that harmonizes the life of the soul. Enlarge Augustine's invention and perhaps its main legacy for Christian mysticism, maybe the Augustinian heritage of Neoplatonism was to identify the desire of God imprinted within the soul and its potency in the soul's spiritual dynamism, which is perhaps its main legacy for the Christian mystique in the West.

KEYWORDS: Cognition. Will. Desire. God. Soul. Augustine

¹ Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri - UFCA, doutor em Filosofia pela Universidade do Porto - Portugal (2013) Coordenador do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o Pensamento tardo-antigo. Membro do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe UFS. E-mail: nilobsilva@gmail.com.br

1. Questões preliminares

Certamente seria hesitante de nossa parte considerar que o problema do desejo não fosse objeto de investigação filosófica para o pensamento tardo-antigo. A tradição grega considerou o desejo como dimensão vital da estrutura humana, o princípio motor de toda conduta do agir humano na incessante busca da vida feliz. A propósito devemos considerar uma questão comum, na qual podemos identificar uma experiência única em que se fundamenta a história da filosofia desde a antiguidade, a saber, a questão da relação do homem com o Ser, sempre respondida no horizonte de uma relação do desejo de tomar posse de algum bem e, portanto, considerando que o núcleo em torno do qual gravita toda experiência humana é sempre o desejo de felicidade, convém afirmar que este tema perpassa todas as fontes do humanismo latino e vai demarcar de certa forma a singularidade do pensamento de Santo Agostinho, cujo desejo universal de felicidade corresponde a ânsia de possuir o eterno.

Na perspectiva dos antigos o desejo foi considerado como *primum motus animae*, o princípio vital do movimento sensível da alma que do ponto de vista fisiológico está associado a repleção, isto é, ao movimento da alma em busca de sua satisfação. Platão na obra o *Filebo* 45b 3-4, escreve que os prazeres mais vivos são aqueles que são precedidos pelos desejos mais intensos, isto quer dizer que todos os desejos são desejos de repleção - prazer.

Alguns estudos recentes atestam que os argumentos do *Filebo* caracterizam o desejo como uma sensação de vazio, não simplesmente dado no sujeito, mas por ele sentido e, por ser o vazio sentido, suscita na alma uma tendência para encher-se, isto é, para o estado de sua repleção e plenitude, nesta concepção, o prazer nada mais seria do que a sensação de repleção do vazio sentido pelo desejo. “Platão ao pensar o desejo no plano das paixões da alma, como sensação de vazio, parece estar atribuindo ao desejo uma função de representação e, portanto de percepção” (BRAVO, 2009,166). É relevante notar que essa compreensão não estava ao alcance dos textos de juventude, apenas no *Filebo*, considerado um de seus relevantes escritos tardios, onde obtemos uma leitura menos dogmática da questão do desejo.

No crepúsculo do quarto século do cristianismo, Agostinho no âmbito de suas inquietações filosóficas ao dissecar sobre o tema da vida feliz, transpoe a questão do desejo para a filosofia latina, não obstante, situando-a no campo de abordagem metafísica relacionada a possibilidade de

transcendência da alma humana². Nos primeiros diálogos filosóficos atribuídos aos escritos do período de Cassiciaco, percebe-se um Agostinho jovem ainda na esteira do neoplatonismo, na medida em que avança na matéria do desejo, notadamente se distancia do platonismo, buscando aproximação do estoicismo tardio representado por Cícero e Sêneca. Na doutrina estoica o hiponense encontra âncora para pensar o distanciamento da vontade em relação aos apelos do mundo, por sua vez, erguer uma concepção filosófica de vontade, sobremaneira, dissociada de qualquer reflexão apenas de natureza fisiológica ou psicológica. Nas análises de Agostinho o horizonte da investigação sobre a *uoluntas* ultrapassa a noção de desejo enquanto fragmentação existencial do querer, para situá-lo na interioridade essencial do agir moral, isto é, no movimento interior da vontade, no intuito de atribuir ao desejo a função representativa e perceptiva. No desejo, todavia, representamos o desejado como algo bom e captamos em imaginação de modo similar assim como captamos o percebido no ato da percepção” (cf. BRAVO, 2009, p.166). Esta interpretação se encontra de forma clara em suas *Confissões* ao tentar mostrar que no desejo está um sentimento de pertença ao objeto desejado, pois, no desejo o futuro é remetido ao presente. (cf. *Confissões* X, 6, 8; 8, 14) Na verdade, o presente não é mais que o desejo daquilo que está para vir, de fato, pelo desejo já antecipamos o sabor e o odor da divindade (cf. ARENDT, 1997 p. 31).

Na concepção de Miklos Vetö, o voluntarismo de Agostinho registra por toda a História da Filosofia um novo conceitualismo da imanência da vontade, reforçado pela a vigorosa reafirmação do caráter autenticamente voluntário do agir humano, mesmo quando em virtude de determinações exteriores ele pareça está colocado entre parênteses (cf. VETÖ, 2005, p.39). A descrição narrativa do conflito da vontade, representado em *Confissões* II, 4, 9, conduziu Agostinho a fazer claras distinções entre aquilo que é a dimensão natural e o espiritual no interior da vontade, essa distinção pressupõe a característica de seu distanciamento da dialética do desejo legada do platonismo. Por seu turno, Agostinho adota uma nova abordagem para se pensar a relação existente entre uma operação cognoscitiva e seu objeto, se todo desejo tem como objeto o prazer, nisso pode haver um grau de intencionalidade que perpassa o aspecto natural involuntário do querer.

Alguns estudo atestam que o exame do problema do desejo no âmbito da filosofia grega não atingiu o campo da discussão epistemológica, cognitivista e mística, tampouco atentou-se a situar o problema no discurso da transcendência, cujo percurso natural de toda condição humana, do

² Estudos recentes demonstram que a discussão da problemática do desejo nos escritos de Platão não se restringe aos seus escritos tardios, à exemplo, o *Filebo* e a *República*. Torna-se relevante frisar que a presente temática pode ser lido em diferentes abordagens nos diálogos anteriores, assim como o *Górgias*, cuja análise do desejo está em analogia a dor, pois tanto na dor como no desejo sentimos um estímulo que nos impele a passar do estado atual a outro diferente. O movimento próprio da dor é a fuga, ao passo que o do desejo é a busca, porém, do ponto de partida de ambos, há um descontentamento, insatisfação em que a alma se dispõe, por sua vez, procura repouso nos prazeres (Cf. BRAVO, 2009, p. 167).

princípio ao fim, se direciona para o desejo de ser e, por isso, a razão nesse itinerário é capaz de qualificar os prazeres estabelecendo uma hierarquia na escala que classifica os maus prazeres e os bons³. Além disto, torna-se relevante notar que o ponto de inflexão peculiar ao estilo agostiniano, da forma de se pensar filosoficamente as principais questões da existência humana, entre elas o desejo, está fundado sobretudo na experiência religiosa, sustentada na crença de que pelo desejo o homem já pode, na vida terrena, antecipar e contemplar as realidades divinas. Agostinho, na esteira dos místicos, compartilha da mesma ideia de que ascendendo ao desejo de Deus, a alma experimenta certa doçura, um prazer oculto interior e indizível. Convém notar que na pedagogia da alma descrita na obra *Sobre a grandeza da alma* o desejo refletido a partir do voluntarismo assume novas interpretações, de fato, amar nada mais é do que desejar uma coisa por si mesma. Hannah Arendt, ao ler Agostinho, percebeu que a noção de desejo intensamente reverberada nas obras de Agostinho corresponde inequivocamente a noção de amor, de fato o amor é um desejo, isto é, a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem, por seu turno, esse bem que harmoniza a alma é a eternidade, pois no desejo de eternidade o homem encontra sua realização plena (cf. ARENDT, 1997, p. 23).

As análises realizadas em *Confissões* descrevem que o desejo não tem objeto, ele se quer a si mesmo, mas ama se encher de gozo, como foi dito, o prazer é a sua repleção, porém por seu caráter indefinido e pelo infinito de sua vontade, ele não seria capaz de satisfazer-se apenas com a fugacidade dos prazeres do mundo. “É na procura daquilo de que necessita para poder simplesmente ser que a vida esbarra com o que está de fora, o mundo, mas o mundo não o satisfaz” (ARENDT, 1997, p. 27).

2. O desejo, debilidade da alma na relação com o corpo

O termo latino “*libido*”, que frequentemente a psicologia moderna traduziu por desejo, aparece de forma abundante nos diálogos filosóficos de Agostinho, em destaque no *Diálogo sobre o livre arbítrio*, algumas vezes como sinônimo de *cupiditas*, isto é, o amor às coisas que não está em

³ No *Protágoras*, Platão se ocupa em investigar o encadeamento causal que dá origem ao desejo e o Prazer. Do ponto de vista causal, o prazer é a causa do desejo, pois o prazer é suscitado pela presença do agradável na alma por meio da lembrança que é a conservação da sensação, por isso que é anterior ao desejo. Mas, Aristóteles no *De anima* diverge de Platão ao escrever que o desejo do agradável seria, assim a causa do prazer e não o prazer a causa do desejo do agradável. (Cf. BRAVO, FRANCISCO, *As ambiguidades do Prazer, ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução de Euclides Luís Calloni, Paulus, 2009, pp 174-175)

nosso alcance possuí-las⁴, outras vezes como sinônimo de desejo desenfreado. De fato, o domínio da *libido* está correlacionado a uma infinidade de desejos, não só de domínio corporal/sexual, mas nos quais se integram também as diversas paixões do espírito humano, a saber, a ambição, a avareza e a soberba. No *Diálogo sobre o livre arbítrio*, a *libido* foi descrita por várias vezes como a principal inimiga da sabedoria e oposta a ela (*DLA*, I, XII, 24, p. 119), pois na medida em que impede o ser humano a direcionar os seus esforços para a obtenção da sabedoria, pode também ser considerada um estorvo à posse da vida feliz.

Estudos recentes apontam para a dificuldade de Agostinho em encontrar o uso semântico adequado do termo para designar a complexidade da natureza do desejo. O próprio Agostinho ao descrever, inúmeras vezes, oscila na busca por uma definição mais apropriada, cujo em dado momento afirma que a *libido* seja o “desejo culpável,” ou amor exagerado às coisas transitórias, isto é, daqueles bens que se podem perder contra a própria vontade, tendo em vista que além dos desejos naturais corporais, existem outros desejos que revelam o estado de espírito do ser humano, assim como o amor à glória, à riqueza, ao poder, ambos caracterizados pelo desejo de dominação (cf. *DLA*, I, 4, 9, p. 91). O fato é que tais concupiscências não identificamos visivelmente nos animais irracionais, são portanto, movimentos próprios do espírito humano. Deste modo, Agostinho à luz dos escritos de *São João* propõe classificar as paixões em duas categorias de concupiscências, as da carne (*libido*) que também correspondem ao movimento desordenado da vontade e as concupiscências dos olhos, (espírito), a saber, o orgulho, a inveja e a soberba que são próprias da curiosidade humana, as que não compartilham com os animais irracionais (cf. BERMON, 2008, p. 201).

Nos escritos tardios intitulados de *A Cidade de Deus*, no livro XIV Agostinho concebe os desejos sexuais em analogia aos desejos naturais, fisiológicos, tais como a fome, a sede que são caracterizados pelos movimentos naturais da paixão corporal. Mas, o texto apresenta o tema da *libido* sexual com destaque, devido a sua força tirânica, involuntária que exerce sobre a vida humana, por sua vez, considerados como um estorvo a fluência do pensamento racional. Ao exercer uma força violenta sobre todo o corpo na relação com a sua alma, o desejo desenfreado fragmenta a retidão da vontade e ofusca a compreensão de *homo totus*.

Em breve referência aos desejos sexuais em *Cidade de Deus*, Agostinho escreve que,

este desejo desenfreado apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências

⁴ SANTO AGOSTINHO, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* I, 4, 9, p. 91. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, p. 93. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim com a sigla *DLA*.

carneais para esta volúpia, a maior de todas entre os prazeres do corpo; e isto é de tal forma que, no momento de chegar à sua plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento (*A Cidade de Deus*. XIV, 16, p. 1287)⁵.

As imagens da libido sexual são descritas no Livro XIV de *Cidade de Deus* de forma impressionante, como uma espécie de espasmo, tal movimentação involuntária, onde todo corpo é agitado por sobressaltos horríveis. Apesar desta representação repulsiva dos desejos sexuais, convém afirmar que, ainda assim na concepção de Agostinho, a *libido* não deve se constituir um obstáculo externo à vontade, ela é um componente interno da vontade e não algo que lhe é exterior, isso mesmo quando o homem ignora a resistência de seus membros à vontade. O problema se encontra na desordem que há no seu interior, pelo fato do humano ser um composto de carne e espírito, a vontade se encontra dilacerada entre as sollicitações do espírito e as da carne.

Todavia é relevante ressaltar que embora haja uma conotação negativa dos desejos sexuais em Agostinho, descrita por meios das imagens do enfurecimento dos desejos sexuais, mas antes devemos considerar a larga compreensão agostiniana da contingência da natureza humana, onde jamais poderíamos erradicar, uma vez por todas, as paixões que são inerentes a sua constituição. Há evidências que a natureza segue seu curso e, muitas vezes a vontade se curva diante da volúpia carnal. Segundo Agostinho,

nem mesmo os que se entregam a esta volúpia se sentem excitados quando querem, quer na união conjugal quer nas impurezas da devassidão. Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado. Assim – coisa estranha! Não é só à vontade de gerar que a paixão se recusa a obedecer, mas à própria paixão de gozar. E embora, na maior parte das vezes, se oponha ao espírito que a refreia, vezes há em que se divide contra si própria agitando a alma sem agitar o corpo (*Cidade de Deus*, XIV, 16, p. 1288).

Agostinho tinha plena consciência da precariedade da condição humana, de fato, não lhe faltava sagacidade para lidar com as questões mais profundas da existência. No curso da vida o humano se torna para Agostinho a arte pela qual o artesão busca o aprimoramento, de fato, a sua experiência constituída pela ânsia em alcançar os bens tangíveis, guiada por uma vida desordenada

⁵ SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. XIV, 16, p. 1287, Tradução, Prefácio, Nota biográfica e transcrições, J. Dias Pereira, FCG, Lisboa, 1993, p. 1247. As referências feitas a esta obra seguem doravante esta edição portuguesa. Confrontamos essa tradução com o original latino na seguinte edição: Sant'Agostino, *Città di Dio «De civitate Dei»*, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) – *Opere di Sant'Agostino* (ed. Latino-Italiana) – vol. V/1 (libri I – X); V/2 (libri XI – XVIII); V/3 (libri XIX – XXII) Roma, Città Nuova Editrice, 1978 – 1991. (texto latino da Ed. Maurina confrontado com CSEL.).

lhe ensinou a prescrutar no fundo da alma o verdadeiro desejo de felicidade humana, para assim retornar as suas origens.

A constatação de Agostinho é que a natureza humana no desejo de quem a modelou é essencialmente boa, o seu declínio se dá no evento da criação denominado por pecado original, “visto que antes do pecado, no paraíso os homens estavam nus e não se sentiam embaraçados. Não é que a nudez lhe passasse despercebida – é que ela ainda não era vergonhosa; ou seja, a paixão ainda não agitava os seus membros sem consentimento e a desobediência da vontade” (*ibidem*, XIV, 17, p. 1289). Contudo, a partir do pecado original ao enxergar a sua nudez, perceberam-se despídos da graça que os impedia de ter vergonha, de fato, a nudez dos primeiros homens não era ainda infame e vergonhosa.

Esta compreensão lhe permite dizer que porventura não é a carne que causa o pecado, mesmo existindo o pretense pecado da carne; é sempre a alma que arrasta a carne para o pecado, isto é, não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou este corpo corruptível e pesado (cf. *Cidade de Deus* XIV,17). Mesmo existindo procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos, não se pode dizer que todos os desejos sejam da carne. Agostinho percebe que,

na ordem natural a alma sobrepõe-se ao corpo; todavia a alma tem mais fácil domínio sobre o corpo do que sobre si própria. Todavia esta paixão libidinosa, de que agora estamos a tratar, excita a vergonha tanto mais quanto ao espírito nem se mostra capaz de a si próprio se dominar eficazmente para se não deixar deleitar inteiramente nessa paixão, nem sobre o corpo tem pleno domínio para que seja precisamente a vontade (e não a paixão) a excitar as regiões vergonhosas; se assim fosse já nem seria vergonhosas. O que agora é vergonhoso para a alma é a resistência que lhe opõe o corpo que, por sua natureza inferior, lhe está submetido (*Cidade de Deus*, XIV, 3, p. 1241).

A origem desse movimento da alma que conduz a vontade ao afastamento do bem imutável para assim buscar satisfação nos bens mutáveis e efêmeros, chama-se a libido. Essa paixão pode causar movimentos contraditórios no interior da vontade, causando o seu dilema entre o querer e o não-querer. No dinamismo da vontade em seus paradoxos, a alma deseja os prazeres mais intensos e, ofuscada nas paixões, o corpo já não obedece à alma, por sua vez, a vida se torna débil, portanto, a vontade perde a força, cada vez mais se distanciando da ordem e do Ser. Visto que a natureza sempre se curva forçosamente em busca do preenchimento de si, assim justifica-se o desejo de escolher deleitar-se em realidades vantajosas.

3. *Ordinata delectio*: a alma em busca da gravitação.

Agostinho nos abriu horizontes para compreensão do desejo humano como uma eterna procura de si mesmo – *cor inquietum*. O que nos surpreende é que nas variações da alma e seu percurso dialético de procurar a si mesmo e fugir de si, a vontade deseja se fixar ao que aparentemente tem permanência. Para Agostinho nas inquietações humanas revelam o percurso pelo qual o homem se descobre, que apesar de sua condição mortal, foi feito para o infinito, mas, nesse percurso há uma fenda entre o desejo de transcendência e os limites da contigência humana, onde devemos considerar que o humano jamais poderá se manter numa presença efetiva total a si mesmo, porque esse amor exagerado a si mesmo, logo transforma-se em soberba, todavia é somente obtendo a sua mira em Deus, no devir absoluto que o si mesmo encontra permanência e repouso (cf ARENDT 1997, p. 30).

No augustinismo há a concepção de que a alma é influenciada pelas características ontológicas daquilo pelo qual ela se orienta, portanto quando se orienta apenas pelas realidades sensíveis ela não se alcança a si mesma, todavia a alma se realiza a si mesma quando orienta-se pelas realidades inteligíveis. De modo que a alma humana não descansa enquanto não conhecer o seu amor, no *Comentário aos Salmos* Agostinho escreve que “por muito tempo a a sua alma andou peregrina pelos afetos, pelas coisas sensíveis” (*En. in psalmos*, 119, 8), pois a vida na errância onde a alma experimenta uma espécie de itinerância, saltando de paixão em paixão, passando de um lugar para outro, mendigando afetos, transforma o homem na surdez da alma, incapaz de ouvir a voz interior, quando buscamos o descanso nos bens aparentes nada mais é do que sintoma de quem não se tolera e tampouco consegue conviver no fluxo da vida interior.

Agostinho na dialética da interioridade nos interpela a buscar a imagem de Deus dentro de nós e também acima de nós, “ir para dentro é ir para cima”, “esse é o movimento enstático rumo ao fundo da alma que levaria a uma descoberta do Deus interior que é infinitamente mais do que a alma e, por outro lado, há o movimento extático além do eu” (MGINN, 2012, p. 319).

A tarefa que se impõe é buscar Deus no interior da alma como quem sabe e ama o que procura, mas quanto mais o Hiponense se aprofunda no desejo de encontrar Deus no interior da alma, logo se embaraça na pergunta que aponta para o sentido de seu ser, “que sou eu, ó meu Deus? Qual é minha natureza?” O espírito de imediato reage: “uma vida variada de inumeráveis formas com amplidão imensa”, tão flutuante quanto a tenebrosidade do mar, um devir incessante (cf.

Confissões, X, 17, 26).⁶ [...] “Grande abismo é o próprio homem, todavia os seus cabelos são mais fáceis de contar que os afetos e as emoções do seu coração” (*ibidem*). Como vimos, para Agostinho, o desejo de procurar Deus na alma, não há sem o mergulho na própria vida fática.

“Ele estava dentro de mim, mas eu fora, passo a passo “entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza”. A tua luz deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dissemelhança, como se ouvisse a tua voz vinda do alto (*Confissões*, X, 17, 26).

Como foi dito, se a vida humana é ontologicamente determinada por aquilo que se deseja, nos devaneios de suas buscas Agostinho encontrou a resposta, com efeito é a eternidade, o objeto de desejo que harmoniza a vida da alma. O desejo é análogo ao amor, o peso pelo qual pondera a alma - o *pondus meum*. “O meu peso é o amor! graças à lei da gravidade o homem é de modo natural condicionado a estar junto daquilo que o atrai, os corpos são atraídos para a terra, a alma para Deus” (*Conf.*, XIII, 9,10). Esta força da gravidade representada como o peso, incide sobre os corpos para que ele não vague sobre o espaço, do mesmo modo, a alma humana possui seu peso natural, isto é, algo (o amor) que o move incessantemente a buscar seu lugar de repouso, a saber, Deus.

Agostinho na tarefa primordial para encontrar a felicidade propõe a estudar minuciosamente a grandeza da alma em suas três dimensões vetoriais, a saber *pondus, deleite e ordem*, tais dimensões expressam o movimento interno do ato de amar manifestado por uma lei cósmica universal no reino dos corpos e dos espíritos. *Pondus* é um impulso natural inerente a cada ser, no esforço para ocupar o seu lugar, isto é, aquilo que nos pende ao centro da gravidade das coisas, de fato, o peso define a gravitação dos seres, as afinidades químicas, as tendências naturais. Agostinho considera o *pondus meum* como ordenador da vontade porque impele cada coisa ao seu centro de repouso. O centro de gravidade para qual converge toda força do ser.

No homem, o peso equivale ao deleite, isto é, ao amor. O amor sendo caracterizado como um intenso desejo, isto é o movimento indeterminado para tomar posse de algo bom, a sua força qualifica-se em função da natureza desse objeto de desejo. De fato o peso nos conduz para a

⁶ *SANTO AGOSTINHO, Confissões*, X, 17, 26. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2ª edição, edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue português/latim.

gravidade do objeto desejado, assim sendo, algumas vezes, por desatento podemos amar forçosamente aos bens inferiores em detrimento dos bens supremos, por sua vez, causando a desordem no movimento próprio da vontade. Este desejo ou, o querer do homem nada mais é do que um movimento consentido da vontade em direção a um objeto, com a intenção de possuí-lo e unir-se a ele a fim de usufruí-lo, de modo que cada desejo está ligado a uma determinada coisa, que o desperta, estimula e o direciona. Portanto, cabe a faculdade da vontade unida ao amor, iluminada pela mente fazer o discernimento para acolher o melhor e fazê-la fruir na vida. Na obra a *Doutrina Cristã*, Agostinho descreve de forma didática a pedagogia do amor, e nos exorta que ao que constitui a nossa tarefa fundamental, isto é,

ensinar ao homem a medida de seu amor, isto é, a maneira como deve amar-se a si próprio, para que esse amor lhe seja proveitoso. Duvidar de que ele se ama e deseja o próprio bem é pura demência. É preciso também ensinar ao homem como deve amar seu corpo, para que tome cuidado dele, com ordem e prudência. Porque o fato de o homem usar seu corpo e desejar conservá-lo sadio e intacto é verdade bem manifesta (*Doutrina Cristã*, XXV, 26)⁷.

Diante disto, uma pergunta nos põe a pensar: que objeto merece ser amado, isto é, amado de tal modo que seja totalmente lícito fruir dele? Agostinho ensina que não devemos amar a todas as coisas destinadas ao nosso uso, mas unicamente àquelas que por destino comum conosco relacionam-se com o absoluto, a que deve ser fruída. A instrução na pedagogia do amor, segue quatro passos para buscar o amor ordenado: “em primeiro lugar, devemos amar aquele que está acima de nós - Deus; em segundo lugar a nós próprios; o terceiro o que se acha ao nosso lado – o próximo; o quarto o que está abaixo de nós todas as coisas criadas, porque revelam o amor do criador” (*Doutrina Cristã*, XI, 2). O amor ao corpo e a nós mesmos é tão natural que não há necessidade de explicação. É fato que há um amor natural legítimo em nós representado pelo instinto de sobrevivência. É natural porque procede da condição do homem como criatura que mesmo na sua insuficiência caminha sempre em busca de medida, forma e perfeição. Mas, ao amar as coisas de modo errado, isto é, fruir das coisas que deveriam ser apenas utilizadas causaremos o desatino para o espírito.

De acordo com Agostinho, de fato, só sabe bem viver, ou alcança uma vida justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas, isto é, aquele que não ama o que não é digno de

⁷ SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana*. Texte critique du CCL. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Bibliothèque 7 Augustinienne. *Oeuvres de saint Augustin*, 11,2. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997. 626 p. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue Francês/latim (tradução nossa).

amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. A doutrina cristã diz que não devemos dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais, nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (*Doutrina Cristã, XXVII, 28*).

No entanto, quando o amor é amado por aquelas coisas que devem ser amadas não se diz com propriedade que se ama, porque amar não é outra coisa que desejar uma coisa para si. Então, o que é que o amor deve ser amado por si mesmo quando, na ausência do que se ama que é uma óbvia miséria? Além disso, sendo o amor um movimento, e não mais que qualquer movimento em direção a algo, quando buscamos o que deve ser amado, será movido por aquilo que nos move (*Div. Qu. 35,1*)⁸.

O amor é o ato mais profundo do ser humano, todavia é o que caracteriza a essencialidade da estrutura humana. A ciência e o conhecimento podem ser de grande importância para evolução da humanidade, mas como tais, não pode fazer com que uma pessoa seja boa, a não ser a sua própria vontade movida por um amor ordenado. Sendo assim, o amor deve ser considerado a vontade que age como ponderação para o discernimento dos bons atos e dos bons afetos vivenciados no percurso da vida terrena. O amor é uma a força interna que atua na alma impulsionando a unir-se a coisa desejada. Tal que sempre busca chegar a uma só realidade identificada com aquilo que se ama, por isso que o amor para Agostinho deveria ser o princípio que move a vontade, um dinamismo que se concretiza por meio do objeto amado, pois, é a vontade que alcança o objeto amado (*Div. Qu., 35, 2*). O amor nos concede pertença, o amor a Deus nos concede pertença à eternidade. Hannah Arendt (1997) escreve em sua tese doutoral que o homem ama Deus como aquilo que é eterno e encontrando Deus o homem encontra o que lhe falta, aquilo que ele precisamente não é, mas deseja - a eternidade (Arendt, 1997, p.30).

4. Considerações finais

Através de uma análise mais pormenorizada podemos identificar na intuição filosófica de Agostinho uma leitura mais adequada para o papel do desejo no itinerário da vida feliz, haja vista que o platonismo concebeu a tirania do desejo como uma espécie de zangão enorme e alado.”⁹ De

⁸ SAN AGUSTIN, Escritos varios (2o): *Ochenta y três cuestiones diversas* In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. Tomo XL, 1004 p. Toda referência a esta obra segue doravante esta edição bilingue Espanhol/latim (tradução nossa).

⁹ *Na República, Livro IX 573^a; IV.437b; IX.580e*, Platão coloca o desejo sexual, ao lado dos desejos naturais, a sede e a fome e os nomeia como o mais forte apetite da vida animal. (cf. Rep. VI. 485d). Há no homem um tirano,

fato, na *República* de Platão obtemos a imagem da preponderância e do arremesso que o desejo exerce na vida humana, de modo que a pretensão de nomear o desejo como tirano, significa dar-lhe a onipotência diante da soberania da razão, isso vai contrapor a potência do *logos* que anima e movimenta o ser em busca da ordem.

Agostinho constata a atribuição legítima da razão, a sua autoridade no sentido de exercer o seu papel preponderante na cognição das paixões da alma. Em primeiro lugar, a conclusão mais evidente a que chegamos ao longo desta investigação é que para Santo Agostinho, as paixões jamais podem ser erradicadas da natureza humana, assim da forma como pensavam os estóicos. Por esse modo, também não devemos demonizar a potência do desejo por influir nas escolhas e decisões humanas. Contudo é a vontade ordenada pela mente quem exerce maior domínio para ordenar os desejos e assim agir na retidão. Na verdade, o desejo desordenado representa um amor desordenado inserido no plano da concupiscência em que não contribui de forma ideal para a plenitude humana, isto é, para a fruição – *dilectio*, mas deteriora o interior da vontade no seu curso natural para o bem, isto é, quando passa a gozar em desmedida dos bens inferiores.

Um coração inquieto não deve ser entendido apenas como uma vida aventureira. Na mira dos desejos de Agostinho existia o alvo a se alcançar, o desejo procurar Deus no interior de sua alma como quem sabe e ama o que procura. Visto que o amor é o que há de mais profundo no ser humano, somente através dele podemos alcançar a vida Feliz. “Essa vida feliz se não se ama não se tem. Mas se se ama e se tem a vida feliz, necessariamente que se ama, acima de tudo o mais, a vida feliz – porque é por causa dela que se tem de amar tudo o que se ama. Mas se se ama a vida tanto quanto ela é digna de ser amada (pois não é feliz quem não ama a vida feliz como ela é digna de ser amada), é impossível que quem assim a ama a não deseje eterna. Portanto, a vida, quando for eterna, então é que será feliz” (*Cidade de Deus*, XIV, 25)

Desejar a vida feliz significa antes desejar Deus e conduzir o olhar da alma degrau por degrau em direção ao essencial. Conforme o esforço da alma para ascender a cada degrau, Agostinho propõe, para o nível noético, ou seja, mais elevado do pensamento de ascese - uma espécie de fenomenologia do olhar para desejar aquilo que pode ser considerado de mais puro, justo e reto, cuja alma direciona o seu olhar em direção a si mesma para identificar o essencial - Deus.

Mas este fervor, este desejo de conhecer o que é “verdadeiro e absolutamente” é a mais sublime visão da alma, a mais perfeita, a melhor, e a mais direta. É, portanto aqui o sexto grau do seu caminho. Uma coisa, efetivamente, é esta purificação do olho da alma, que o

Eros, governando a sua alma, mas esta força animal não esgota as funções da parte apetitiva da alma humana. A força do nível apetitivo varia nas pessoas dependendo de quão forte é o desejo e a vontade.

defende de todo o olhar supérfluo e temerário, de todo o espetáculo perverso; outra coisa é conservar essa pureza, consolidar essa integridade; outra coisa ainda é dirigir um olhar apropriado e sereno sobre o que deve ser contemplado. Quando não há esta purificação, o interior torna-se o lugar inapropriado para se habitar porque nele não há sossego e muito menos espaço para deleita-se do bem supremo (*Cidade de Deus*, XIV, 25).

A alma na desordem da concupiscência se ocupa das realidades efêmeras e fugazes mas guiada por um *ordo amoris*, isto é, a «*ordinata delectio*» se caracteriza pela intensidade e perenidade mantendo-se no elo com o divino. Agostinho percebeu ao longo de suas reflexões que a concupiscência é o caráter exagerado do prazer que degrada o ser que ama e o ser amado, portanto, a concupiscência só é superada pelo próprio amor; “Assim o amor que une a visão contida na memória e a visão do pensamento daí formada, como se fosse mãe e filha, se não tivesse ciência do que deseja, a qual não pode existir sem a memória e sem a inteligência, não saberia o que haveria de amar retamente” (cf. *De trinitate*, XV, 21, 41)¹⁰.

Para Agostinho o itinerário da alma a Deus se inscreve no movimento da retidão da vontade, embora haja o desejo natural e universal de felicidade e verdade como vestígio do desejo de Deus em cada ser humano, contudo é preciso querer e buscar. E se o desejo de Deus é o mais profundo da alma, deve ser porque Ele se faz presença, enquanto imagem, no fundo da alma dessa forma, a origem do desejo é o chamado do verbo pelo qual a criatura recebe sua forma voltando-se para o seu criador (cf. BOCHET, 2018, p.324).

5. Bibliografia.

5.1 Fontes:

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae*. Texte latin de l'éd. bénédictine. Intr., tr. et notes de P. Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 5. Institut des Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1947. 415 p.

SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne/De doctrina christiana*. Texte critique du CCL. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Bibliothèque 7 Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 11,2. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997. 626 p.

¹⁰ AUGUSTIN, SAINT. *La Trinité, Livres I – VII. Texte Latin de l'édition Bénédictine*. Traduction et notes par M. Mellet, O. P. et Th Camelot, O.P. Introduction par E. Hendrickx, O. E. S. A, avant-propos par G. Madec. *Oeuvres de Saint Augustin, Tomo 14*. Paris: Institut des Études Augustiniennes - DESCLÉE DE BROUWER, 1997 (tradução nossa).

SANT AGUSTIN, Escritos varios (2º): **Ochenta y três cuestiones diversas** In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. Tomo XL, 1004 p.

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité, Livres I – VII. Texte Latin de l'édition Bénédictine*. Traduction, introduction et notes par M. Mellet, O. P. et Th Camelot, O.P. Introduction par E. Hendrickx, O. E. S. A, avant-propos par G. Madec. *Oeuvres de Saint Augustin, Tomo 14*. Paris: Institut des Études Augustiniennes - DESCLÉE DE BROUWER, 1997. (tradução nossa)

SANT AGUSTIN, **Enarraciones sobre los salmos** (3º). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad. de Balbino Martin perez. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1966. Tomo XXI, 1033 p

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2a edição, edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 3 volumes, tradução, J. Dias Pereira, Lisboa Portugal, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

AGOSTINO D'IPPONA «*De Civitate Dei*»: Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) □ Opere di Sant'Agostino (ed. Latino-Italiana) □ vol. V/1 (libri I □ X); V/2 (libri XI □ XVIII); V/3 (libri XIX □ XXII) Roma, Città Nuova Editrice, 1978 □ 1991. (testo latino da Ed. Maurina Confrontado com CSEL.).

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Die □ e □ l'âme. Solilo □ que □ s. De immo □ ali □ ta □ te animae. De quantitate animae*. Texte latin de l'éd. b'n'dictine. Intr., tr. et notes de P. Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin, 5. Institut des Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1947. 415 p.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Edição bilingue português/latim. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

SANTO AGOSTINHO, *A Trindade*. Coord. A. do Espírito Santo, introd. e notas J. M. da Silva Rosa, trad. A. do Espírito Santo - D.L. Dias – J. Beato – M.C.C.-M.S. Pimentel, Lisboa, Paulinas, 2007.

PLATON, *Philèbe*, in *Oeuvres Complètes*, t. IX, IIème Partie, (texte établi et traduit par Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1993.

5.3. Estudos:

ARENDR, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, tradução do francês por Alberto Pereira Diniz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

BRAVO, Francisco. *As Ambiguidades do Prazer, ensaio sobre o prazer na filosofia de Platão*. Tradução Euclides Luiz Calloni, São Paulo, Paulus, 2009.

BERMON, Emmanuel., *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Vrin, Paris 2001.

BESNIER, B. – P.-F. MOREAU – L. RENAULT (org.), *Les passions antiques et médiévales*. Paris, PUF, 2003.

BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de de Dieu*. Paris, Études Augustiniennes, 1982.

BARDY, G., *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*. Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. 557 p.

BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il Neoplatonismo cristano*. Prefazione e Introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta. Milano, Vita e Pensiero, 1995.

FITZGERALD, Allan D. (org.) *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. apresentação e revisão técnica de Cristiane Negreiros Abbud e Heres Drian de O. Freitas. São Paulo, Paulus, 2018. Coleção Filosofia Medieval.

MILLES, Margaret R. *Augustine on the body*. Eugene, Oregon, WIPF and Stock, 2009