

A RELAÇÃO ENTRE **CONSUECUDO** E **VOLUNTAS**

NO LIVRO VIII DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO, OU, DA POSSIBILIDADE DE UM HÁBITO DO BEM

THE RELATIONSHIP BETWEEN CONSUECUDO AND VOLUNTAS IN BOOK VIII
OF AUGUSTINE'S CONFESSIONS, OR, ABOUT THE POSSIBILITY OF A GOOD HABIT

DANIEL RODRIGUES **DA COSTA**¹

RESUMO: O texto seguinte tem por objeto os conceitos de hábito (consuetudo) e vontade (voluntas) presentes na filosofia agostiniana, em especial no livro VIII das Confissões, e visa analisar como Agostinho compreende o modo de operação das paixões sobre a vontade. O livre-arbítrio, enquanto condição de possibilidade para a vida moral, é o responsável por lidar com as paixões que acometem a alma; contudo, Agostinho é notadamente um dos autores que melhor utiliza a linguagem dita “psicológica” para marcar as dificuldades que o homem terá em determinar sua vontade para a retidão e a justiça, já que muitas vezes ela sequer parece livre. Embora o livre-arbítrio permaneça livre, há um fator que compromete profundamente seu modo de operação característico: o hábito. Compreendido como uma segunda natureza, Agostinho irá mostrar que o hábito não extingue a vontade e seu liberum arbitrium essencial, mas que, pelo modo próprio de sua aquisição, a força que ele incide sobre a natureza humana é tal que fará alguns cogitarem se não existem duas almas em um só homem. Nosso objetivo é esclarecer, na linguagem ético-metafísica característica de Agostinho, porque o hábito possui tamanha força na natureza humana; de modo corolario, analisaremos também se o bem (a boa ação) pode ser adquirido através de um hábito ou se ele, sendo a própria natureza um bem, será apenas a manifestação da propriedade ontológica dessa mesma natureza, esclarecendo o problema do “bem desacostumado” (melius insolitum), ensejado em Conf. VIII, XI, 25.

PALAVRAS-CHAVE: Hábito; Vontade; Natureza; Paixões.

ABSTRACT: The following text deals with the concepts of habit (consuetudo) and will (voluntas) present in Augustinian philosophy, especially in book VIII of the Confessions, and aims to analyze how Augustine understands the mode of operation of passions on will. Free will, as a condition of possibility for the moral life, is responsible for dealing with the passions that affect the soul; Augustine, however, is notably one of the authors who

best uses the so-called “psychological” language to mark the difficulties man will have in determining his will for righteousness and justice, since it often does not even seem free. Although free will remains free, there is one factor that profoundly compromises its characteristic mode of operation: the habit. Understood as a second nature, Augustine will show that habit does not extinguish the will and its essential *liberum arbitrium*, but that, by the way it is acquired, its force upon human nature is such that it will make some think that there may be two souls in one man. Our aim is to clarify, in the ethical-metaphysical language characteristic of Augustine, why habit has such force in human nature; In a corollary way, we will also analyze whether the good (the good deed) can be acquired through a habit or if it, being nature itself a good, is merely the manifestation of the ontological property of the same nature, clarifying the problem of the “unaccustomed good” (*melius insolitum*), given in *Conf. VIII, XI, 25*.

KEYWORDS: Habit; Will; Nature; Passions.

INTRODUÇÃO

Embora a tese de que Agostinho tenha sido o inventor do conceito de vontade possa ser alvo de defesas e ataques, continua sendo inegável, isto sim, que o bispo de Hipona aborda e desenvolve de maneira inédita a ideia de *voluntas* em suas obras². Por carecer de uma forma sistemática de exposição do conceito, abordar o tema da vontade requer certas opções metodológicas que definirão o alcance do trabalho: aqui, por economia textual, utilizaremos do método analítico, observando como o conceito de *voluntas* presente no oitavo livro das *Confissões* permite-nos entender a construção de uma sofisticada tese sobre o hábito, da parte de Agostinho. Na relação da alma consigo mesma, no que ficou conhecido como a tese da vontade cindida, observamos um embate na vontade do convertido ou naquele em vias de conversão – ou seja, naquele que percebeu os maus caminhos em que andava –, o que significa que o problema tratado não é mais um problema racional ou, se podemos dizer, um problema de conversão. A vontade se verá presa não *em* ou *por* algo estranho, mas por ela própria.

Dito isto, há de se considerar que, no livro oitavo das *Confissões*, Agostinho relata o momento derradeiro de sua conversão; este relato perpassa

os pontos mais importantes e chega ao seu ápice no parágrafo 29, em que Agostinho narra com exímia clareza o momento de sua conversão nos jardins de Milão. Um ponto central, contudo, acontece um pouco antes, pois é o relato do diagnóstico que o bispo de Hipona dá de sua situação: no parágrafo 10, ao narrar o que Simpliciano lhe contara sobre a conversão de Mario Victorino, Agostinho nos diz ter ardido no desejo de imitar a atitude do famoso orador, mas que, no entanto, algo lhe impedia:

Quando teu servo Simpliciano me contou esses feitos de Victorino, ardi no desejo de imitá-lo; [...] Não só me pareceu corajoso como afortunado, por ter encontrado ocasião de se consagrar a ti. Por isso eu suspirava, acorrentado não com os ferros de uma vontade estranha, mas por minha férrea vontade.³

Este estado de consciência, seja ele nascido naquele momento ou apenas na redação das *Confissões*, que demonstra-se sabedor de que a força que impedia Agostinho de imitar Victorino não era outra que não sua própria vontade, será marca importante para o que virá em seguida, no relato da conversão. Isso porque, embora o tema

da cisão da vontade seja amplamente desenvolvido no texto, a *ferrea voluntate* diz respeito não apenas à cisão iniciada com o pecado adâmico, mas também, como veremos adiante, é fruto do modo como a vontade lida com as paixões. Mesmo alcançada a conversão e estando seguro na fé, Agostinho relata inúmeras vezes que a luta da vontade consigo mesma persiste⁴ e, se fosse abandonado a si mesmo, o homem certamente sucumbiria: se somente o pecado adâmico fosse o responsável pela divisão da vontade contra si mesma, não seria a conversão⁵ condição suficiente para restaurar essa vontade e, enfim, dar-lhe uma voz única?

Não estamos, com isto, dizendo que haja outra fonte para a cisão da vontade, mas demarcando que, uma vez cindida, a vontade encontra mecanismos para alimentar-se a si própria e se distanciar cada vez mais daquela fonte que instaurou a cisão. Para Agostinho, a certeza do caminho a ser percorrido nem por isso torna mais fácil a caminhada: não é por estar seguro na fé que o homem deixa de ser arrastado por uma vontade que parece querer persistir no erro, mesmo ciente dele. A fonte deste cativo da vontade (*et captivum me duceret*⁶), para além do pecado original, se encontra na mesma vontade.

SOBRE O HÁBITO COMO UMA SEGUNDA NATUREZA

Por quê, uma vez que já se está seguro na verdade da fé, Agostinho relata tão grandes perturbações, que lhe puxavam por suas vestes carnis e lhe mostravam “imundícies” (*sordes*) e “indecências” (*dedecora*), ao ponto de se perguntar se poderia viver sem elas?⁷ A resposta é simples e também alarmante; simples porque é a própria vontade que se acusa de ser a fonte dessa perturbação: a partir de uma avaliação conscienciosa, não há mais espaço para buscar um bode expiatório. É também alarmante porque, não sendo possível acusar a outrem, Agostinho se vê como o único responsável pela resistência que sua vontade ainda demonstra e isto significa, não obstante a certeza

da conversão, que um longo caminho ainda estava colocado para ser percorrido.

Deixando de lado o que ainda resta a percorrer, *i. e.*, o que é necessário para livrar-se das amarras do hábito e poder determinar plenamente a vontade, devemos buscar as causas do poder que Agostinho confere ao hábito. Ninguém duvida que ele, de fato, possua tal poder:

Assim, sentia-me docemente oprimido pelo fardo do século, como costuma fazer o sono, e os pensamentos com que meditava em ti eram semelhantes aos esforços dos que desejam despertar, mas, vencidos pela sonolência, voltam a dormir. [...] Já não tinha o que responder quando me dizias: “Desperta, ó tu que dormes, levanta-te de entre os mortos, e Cristo te há de iluminar”. E quando por todos os meios me mostrava a verdade do que dizias, e de que eu estava convencido, não tinha absolutamente nada para responder, senão umas palavras preguiçosas e sonolentas: Um momento... Depois... Um pouquinho mais... Mas este pouquinho não tinha fim, e este momento se ia prolongando.⁸

O hábito constitui para Agostinho algo como uma segunda natureza, uma natureza artificial, que rivaliza com a boa vontade que nasce do conhecimento e do amor a Deus (*ad Deum*)⁹. Neste sentido, o fato da alma se relacionar com as paixões extrapola o nível da simples experiência e constitui um verdadeiro *modus operandi* que dará conteúdo àquela natureza artificial. Por paixões, entendemos aqui não apenas aquilo que, do exterior, impacta o corpo e exige a atenção da alma (*sensus dicitur*)¹⁰, mas também aquilo que a alma cria para si própria, através da imaginação (*imaginatio*), e que será, talvez, o grande entrave para a superação do hábito¹¹. Essa diferença entre a experiência de um prazer qualquer e o *modus operandi* que dá origem ao hábito é encontrado no passado, tanto individual – num sentido psicológico –, quanto coletivo – num sentido ontológico¹². Coletivamente, encontramos o pecado original como a fonte da desordem da vontade, mas é no passado individual – não obstante ser também coletivo, pois é compartilhado por todos –, que Agostinho buscará a explicação para a força do hábito.

Na observação das crianças (*alios infantes*) e na confiança daquilo que os mais velhos lhe disseram dele próprio, Agostinho percebe algo sobre o processo de interação dos pequenos com o mundo: quando ainda a racionalidade não é desenvolvida, a criança age por instinto, instinto de suprir as necessidades do corpo. Ele afirma:

Pouco a pouco comecei a me dar conta de onde estava, e a querer dar a conhecer meus desejos a quem os podia satisfazer, embora realmente não o pudessem, porque meus desejos estavam dentro, e eles fora; e por nenhum sentido podiam entrar em minha alma. Assim, agitava os braços e dava gritos e sinais semelhantes a meus desejos, os poucos que podia e como podia.¹³

A primeira afecção da alma não é o conforto, a obediência ou a inveja, mas o desejo de suprir as necessidades do corpo, como Agostinho tinha afirmado logo antes: “porque então as únicas coisas que fazia era sugar o leite, aquietar-me com os afagos e chorar as dores de minha carne”¹⁴. O bebê, ainda sem ter desenvolvido sua parte racional, não ter adquirido linguagem, sequer uma representação adequada de seus desejos internos, já tem vontade. Essa vontade é anterior a qualquer sentido de desejo racional ou mesmo à qualquer classificação enquanto faculdade da alma, pois é uma inclinação (*conatus*) inerente à natureza humana¹⁵. Segundo Knuuttila, essa descrição dada por Agostinho das primeiras paixões da alma está de acordo com a teoria platônica na qual a alma irracional possui apetites que estão aquém da racionalidade¹⁶. Isto significa que o corpo é dotado de certos instintos que visam sua manutenção e integridade, e o que mantém o corpo, neste primeiro estado, são as proveniências materiais:

Assim, pois, meu Senhor e meu Deus, tu que deste a vida e um corpo ao infante, o qual do-taste, como vemos, de sentidos e proviste de membros, adornando-o de beleza e de todos os instintos viventes, a fim de preservar sua completude e conservação.¹⁷

Com efeito, Agostinho se refere a tais satisfações enquanto consolações (*consolationes*) pois,

além de serem um bem proveniente de Deus a fim de preservar a vida, elas aplacam as dores daqueles que nascem carentes de tudo. Entretanto, a alma, cuja vontade está danificada desde a falta original, retira dessas consolações algum tipo prazer, haja vista que, a partir delas [das consolações], a alma adquire uma série de comportamentos recrimináveis mesmo nas crianças, como a inveja (“*zelantem paruulum*”¹⁸) e o desejo de obediência (“*indignari acriter non subiectis hominibus liberis*”¹⁹). Assim, da satisfação a uma necessidade natural de conservação do corpo, a alma retira o alimento para nutrir-se em sua vontade perversa. A *voluntas*, poder-se-ia conjecturar, é uma faculdade da alma que já nasce cindida, e enquanto que a boa vontade terá a razão e a iluminação divina para se orientar, a vontade perversa têm, antes mesmo disso, as consolações do corpo e a paixões que lhe acometem. John Prendiville, em um abrangente estudo sobre o desenvolvimento da ideia de hábito no pensamento de Agostinho, afirma que, embora haja uma divisão entre o sentido moral e o sentido epistemológico de seu desenvolvimento, o hábito está constantemente olhando em direção aos sentidos, ou seja, desde o primeiro contato da sensação com a vontade cindida da alma, é impressa na memória uma relação cuja manutenção é danosa à própria alma, mas cuja existência faz parte da constituição humana e não pode ser evitada²⁰.

O fato de Agostinho afirmar, peremptoriamente, que essa vontade é adquirida voluntariamente²¹ não deve significar uma necessidade de adesão individual – num sentido psicológico apenas –, já que faz parte da constituição natural de todo homem, após o pecado adâmico, nascer com uma vontade danificada e que retira das consolações uma paixão “carnal”; devemos, por isso, entender que a voluntariedade a que Agostinho faz referência não é exatamente a voluntariedade do *liberum arbitrium voluntatis* presente em cada um, mas da plena liberdade que havia em Adão. Solignac, em análise ao *De Trinitate*, observa que aquilo que nos torna insensíveis aos bens eternos, para Agostinho, é uma espécie de transmissão do pecado adâmico que passa necessariamente pela

transmissão de uma vontade perversa, na medida em que todos pecamos em Adão²². A voluntariedade não se dá no indivíduo, mas, como dirá Kierkegaard, “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano”²³; assim, não há que se dizer inculcado por um primeiro pecado que não é o seu, pois tudo o que se passa em Adão, no sentido ético, se passa também no indivíduo.

Faz-se límpida, por conseguinte, a passagem de *Conf. VIII, V, 10*, onde Agostinho diz: “da vontade perversa nasce a paixão, e desta satisfeita procede o hábito, e do hábito não contrariado provém a necessidade, e com estes anéis entrelaçados – por isso lhes chamei corrente – me mantinha preso em dura servidão”²⁴. A vontade perversa é a vontade cindida contra si própria, oriunda da falta original; a paixão (aqui Agostinho usa o termo *libido*²⁵) é o prazer retirado da consolação às necessidades do corpo; o hábito (*consuetudo*) é a familiaridade que tal prazer imprime através da memória; e da familiaridade sempre presente provém a necessidade (*necessitas*) e a servidão (*servitus*).

A memória se mostra um fator fundamental para a consolidação do hábito: a experiência nada seria sem a impressão que ela guarda na memória. Com o desenvolvimento da razão, o homem pode até perceber que seus hábitos não lhe propiciam um verdadeiro bem, mas a familiaridade (*familiaritate*) está tão arraigada que, por vezes, parece não ser possível superá-la. Por isso, quando surge uma nova vontade que direciona o homem para as coisas espirituais, e ainda que a certeza de tal caminho seja firme como nenhuma outra²⁶ e aponte para a miséria dos hábitos viciosos – pois ainda deve ser considerada a possibilidade de um hábito virtuoso –, o homem terá tanta dificuldade em se desfazer daquilo a que está familiarizado: “tão justo é o fardo dos hábitos!” dirá o bispo em *Conf. X, XL, 65*²⁷. Nos jardins de Milão, é o mal “arraigado” (*inolitum*) na memória que ainda prende Agostinho. Uma vez que a familiaridade se constitui, mais preso à matéria e ao vício o homem

estará, tanto por se distanciar das coisas espirituais e alimentar sua vontade perversa, quanto por preencher sua memória com atos que não mais lhe abandonarão. Agostinho, mesmo depois de anos de celibato, afirma que:

Mas ainda vivem em minha memória, sobre a qual tanto falei, imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, ainda que desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas, durante o sono, chegam a gerar não apenas deleite, mas também algo muito semelhante ao assentimento e ao ato.²⁸

A nova vontade não irá se direcionar por inteiro porque se depara com uma segunda natureza cujas raízes são tão profundas quanto a sua própria origem²⁹. Essa posição de Agostinho nada tem de maniqueia, no sentido de instituir outra realidade, ainda que não ontologicamente, como culpada pelo mal que o homem pratica ou pelo bem que não pratica. Além da voluntariedade no modo como se contraiu a vontade perversa, Agostinho sempre destaca a justa punição que o hábito ruim representa: tal como na parábola do filho pródigo, a *regione dissimilitudinis*³⁰ em que o homem se enreda nunca foi quista por Deus, mas nem por isso foi impedido que o homem a ela se encaminhasse. O hábito, portanto, é também uma punição ao mal uso do *liberum arbitrium*, e o modo como se manifesta, como um círculo vicioso, exige que o homem busque e aceite a ajuda que lhe for oferecida. Seja como for, essa natureza artificial constituída pelo hábito se tornará o grande empecilho para o direcionamento completo da vontade no convertido: na medida em que o homem é movido pelo objeto de seu amor, e uma vez que já se ame as coisas espirituais (*spiritalis*), o que falta para uma completa restauração da vontade é que o hábito seja superado. Agostinho somente verá a possibilidade dessa superação na ajuda da Graça:

Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, que arrasta e prende a alma ainda que ela não queira, mercidamente porém, pois se deixa arrastar voluntariamente. Pobre de mim!

Quem poderia libertar-me deste corpo de morte senão tua graça, por Cristo, nosso Senhor?³¹

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM HÁBITO DO BEM

Considerando o que foi exposto acima, sabemos que o hábito nasce de uma vontade perversa; entretanto, essa não é a única vontade que o homem possui, ao contrário, a vontade que ele verdadeiramente possui é a boa vontade orientada para as coisas espirituais. Por um problema moral nascemos todos com uma vontade que primeiramente se inclina para as coisas do corpo, e somente depois, com o desenvolvimento da razão, poderá se voltar às coisas espirituais. Com efeito, analogamente ao que acontece com a instituição do hábito carnal (*consuetudo carnalis*³²), é preciso perguntar sobre a possibilidade da instituição de um hábito espiritual, no sentido de uma familiaridade com a prática do bem que possibilitasse a sedimentação de um hábito que tendesse, por sua vez, às coisas espirituais. Se um hábito ruim é um vício, um bom hábito é uma virtude³³, e a questão se insere, assim, na longa tradição que se pergunta não apenas se a virtude existe e pode ser ensinada, mas também sobre como se dá a sua prática³⁴.

Essa questão pode ser inicialmente explorada a partir do que Agostinho afirma em *Conf.* VIII, XI, 25:

Eu já não recaía nas antigas paixões, mas delas estava bem próximo, e tomava ainda alento de seu ar. Quase a alcançava, faltava pouco, cada vez menos, e já quase chegava ao termo e a segurava; mas não a alcançava, nem a tocava; hesitava entre morrer para a morte e viver para a vida. O mal arraigado dominava-me mais do que o bem, ao qual eu estava desacostumado.³⁵

A ideia de uma hesitação perante o bem, por não possuir com ele a mesma familiaridade que com os demais hábitos, persistirá por toda a exposição sobre a força que o hábito ruim possui, sendo tal familiaridade uma de suas principais marcas. Agostinho não usa o termo *consuetudo* ao se referir a essa falta de familiaridade com o bem,

de modo que não podemos traduzir a expressão como se ele quisesse dizer que não tinha em si o hábito do bem; isso porque essa ideia poderia dar a entender que de algum outro modo, mediante a técnica por exemplo, ele pudesse adquirir o hábito e, enfim, que tal coisa fosse possível. A ideia, portanto, de um “bem desacostumado” é diferente da ideia de não se possuir o hábito do bem porque, essencialmente, não existe um hábito do bem.

Sabemos que o hábito se constitui a partir de uma vontade acometida por uma paixão, que a fruição dessa paixão gera um prazer que fica gravado na memória e que, ocorrido repetidas vezes, constitui uma familiaridade; a vontade orientada pela razão, ao mirar os bens espirituais, sente por eles um desejo\amor³⁶ que busca não apenas o conhecimento, mas a posse e a união. Na possibilidade de fruição desses bens, é gerado um prazer que não se confunde com o prazer oriundo das sensações, pois é um prazer maior, mais perene e que visa a vida feliz (*beata vita*). Encontrar um termo que faça jus ao texto de Agostinho, para nos referirmos a este prazer que se origina na posse de um bem espiritual, é uma tarefa complexa: o texto agostiniano não possui a constância de vocabulário que seria requerida para a definição estrita de um conceito. Contudo, ainda que não explicito o sentido exato buscado aqui, o termo “*gaudium*”, na medida em que designa um contentamento adequado na posse de um bem cuja posse é adequada ao homem³⁷, pode ser usado no intuito de diferenciar esse prazer oriundo da boa vontade daquele oriundo da vontade perversa – a *libido*³⁸. Quando usa esse termo, Agostinho frequentemente o faz seguir um qualificativo, geralmente “*de veritate*”, “*verum*”, ou “*in Spiritu sancto*”³⁹, dando a entender que o *gaudium* é um regozijo conquistado apenas na sabedoria ou conquistado sabiamente (*adipiscitur sapiens*). Agostinho, lembrando o profeta Isaías, diz:

Longe, Senhor, longe do coração de teu servo, que a ti se confessa, longe me julgar feliz por qualquer gozo que porventura eu goze! Há um gozo, com efeito, que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem desinteressadamente,

cujo gozo tu mesmo és! Regozijar-se de ti, em ti e por ti: essa é a vida feliz; e não há outra.⁴⁰

Não é condição *sine qua non* para o prosseguimento da analogia que a ideia acima, do *gaudium* como a afecção adequada que tem como paralelo a *libido*, como afecção inadequada da alma, esteja correta. Basta que tenhamos uma afecção que acomete a alma quando esta se relaciona com os bens de maneira adequada, e estamos certos de que há essa afecção⁴¹. Seguindo, portanto, a analogia com a aquisição do hábito, esse *gaudium* também fica impresso na memória, não apenas como uma sensação prazerosa ou como a fruição de uma paixão, mas sua obtenção é acompanhada pela concordância da razão, lhe garantindo a verdade daquele conhecimento\posse (*gaudium de veritate*). Com efeito, podemos dizer que este prazer é, inclusive, maior e mais profundo que o prazer obtido das sensações porque ele é seguido do aval da razão e porque ele visa a *beata vita*. Entretanto, devemos considerar, para efeito da analogia, que as oportunidades em que tal prazer é encontrado (ou compreendido) são tardias em relação ao prazer da *consuetudine carnalis*. Vimos que as primeiras afecções do corpo são consoladas mediante proveniências materiais e geram prazer, de modo que, anterior mesmo a qualquer classificação, a *libido* faz-se presente à alma humana. Por conseguinte, as oportunidades em que o *gaudium* far-se-á presente serão, necessariamente, posteriores à *libido*: no mais das vezes, ele se dará apenas na fase adulta, quando a razão atinge sua maturidade (em alguns casos, ele pode nem mesmo se fazer presente). Pode-se ter aqui um complicador para a aquisição da familiaridade que o hábito exige, já que o fator cronológico não deve ser rapidamente desconsiderado.

Essa dificuldade, contudo, pode ser superada através da boa mediação da razão ainda em tempo hábil para a aquisição da familiaridade. Vejamos, então, uma segunda dificuldade que pode ser encontrada, pois as oportunidades em que o *gaudium* se faz presente podem não ser atingidas facilmente. Com efeito, grande parte da dificuldade que se observa para a manutenção no caminho

dos bens espirituais está na necessidade de abstenção de bens materiais mais iminentes. Assim, diante da possibilidade de fruição de diferentes prazeres, será requerido do homem virtuoso a escolha, no mais das vezes, de um prazer futuro em detrimento de um prazer imediato, ou de um prazer sereno (*solidum gaudium*⁴²) em detrimento de um prazer esfuziante (*fervidus*⁴³). Essa escolha, semelhantemente à escolha de Hércules⁴⁴, exigirá não apenas que a razão acompanhe cada passo a ser dado, vislumbrando o bem maior e abrindo mão, por isso, dos bens menores, mas também exigirá que a vontade se adeque ao que a razão lhe ditar, já que não basta que a razão diga qual é o bem maior, mas também que a vontade assim o compreenda. Queremos com isto dizer que a mobilização da vontade não é atribuição da razão, mas é a própria vontade, ao observar o objeto de seu amor, que irá tender para o bem maior, futuro, ou para o bem menor, imediato.

Com efeito, ambas as características do *gaudium*, a posteridade cronológica em relação à *libido* e a dificuldade de mobilização da alma à sua aquisição, podem ser superadas. A familiaridade se constitui pela impressão constante na memória do prazer oriundo da fruição de um bem; assim sendo, e levando em consideração que a razão já esteja de acordo com os bens adequados, o repetido esforço na prática e aquisição do bem pode ser capaz de imprimir um peso (*pondus*⁴⁵) maior à lembrança dessa prática. Ao observar a beleza dos bens espirituais e permanecer próximo a eles pela prática, também a vontade verá seu amor mobilizado: “ali nos há de instalar tua boa vontade, e não desejaremos nada mais do que permanecer ali eternamente”⁴⁶. Assim, ainda que vontade e razão sejam faculdades distintas e que nem sempre estejam de acordo, a compreensão do que seja a fruição do *gaudium* marcará a vontade com algo que, se não pode ser chamado familiaridade, pode ser, ao contrário, a lembrança da fonte verdadeira do amor.

O leitor mais atento terá percebido, entretanto, que aqui já se inseriu algo que não estava presente na instituição do hábito ruim. Quando se diz que a lembrança do *gaudium* imprime um peso na alma

e que esse peso, na medida em que aponta para o bem, possibilitará à alma uma maior facilidade na repetição das ações que tem como resultado o *gaudium*, se considera, necessariamente, a prática de um bem – cuja lembrança ficou retida. Com efeito, praticar o bem e praticar o mal não possuem o mesmo status na filosofia de Agostinho, pois o mal é praticado a partir de uma má escolha da vontade, já ao bem não basta apenas a manifestação da vontade, mas também que um fator externo e, por assim dizer, sobrenatural, lhe possibilite. Quantas vezes Agostinho repete que, não obstante desejar o bem, pratica o mal que não deseja, e o bem permanece apenas na esfera da vontade⁴⁷! Essa condição, tão bem expressada por Paulo, terá sua explicação filosófica naquilo que foi exposto acima, na teoria do pecado original e do hábito dali decorrente. Contudo, se não se pratica o bem que se deseja após a conversão, como requerer que a prática do bem imprima um peso na alma?

Esse fator externo e sobrenatural que possibilita a prática do bem é a Graça⁴⁸. Fica comprometida, portanto, a analogia que se buscava, porque nenhuma familiaridade será constituída quando se requer, para isto, a incidência de um fator sobrenatural, cuja concessão não pode ser prevista ou de algum modo esperada por nós. A familiaridade requer uma constância, uma repetitividade do ato que não comporta um fator tão heterodoxo como condição de possibilidade. Sobre isso, Gilson afirma que:

A Graça de Deus não nos é dada segundo nossos méritos, já que não apenas não vemos boas ações às quais possa ser atribuída, mas a vemos também a cada dia atribuída a ações manifestamente más. Ao contrário, a partir do momento em que a Graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre-arbítrio, sempre intacto, não faz senão ir de queda em queda. [...] Sob uma nova fórmula, a tese fundamental das *Confissões* reaparece: não podemos oferecer a Deus o que ele exige a não ser que ele o tenha previamente dado.⁴⁹

Qualquer analogia, por conseguinte, ficaria comprometida a partir da necessidade da Graça para sua realização. Um hábito é, necessariamente,

algo que pode ser abarcado em nossa própria natureza, e ainda que o hábito do bem pudesse ser próprio da natureza humana antes da falta adâmica, em nossa condição atual e com nossa natureza atual, ele não é mais possível sem um auxílio externo⁵⁰. Entretanto, não é assim que um hábito se constitui⁵¹. Embora se possa afirmar que, em determinados momentos, Agostinho chega a citar algo que se assemelha muito com um hábito do bem, como em *De doc. Chr.*⁵² e em *83 div. Quaest.*⁵³, uma análise aprofundada de seu contexto e dos termos apresentados nos permite afirmar, com alguma sensatez, que em nenhuma delas Agostinho trata de um hábito do bem.

Duas objeções são possíveis: primeiro, (i) que não há que se dizer que o *gaudium*, ou qualquer outra afecção adequada oriunda na fruição dos bens espirituais, somente seja conquistado a partir da incidência da Graça, mas que se trata de um sentimento mais simples, possível e experimentado em diversos momentos da vida; assim, estaríamos sofisticando demasiadamente o sentimento oposto à libido, quando, na verdade, se trata apenas de um contentamento proveniente da adequação da vontade à razão, ou seja, que ocorre quando aquilo que a razão aponta como um bem é também o objeto quisto pela vontade⁵⁴. A segunda objeção é a de que, (ii) ainda que a Graça seja requerida, no caso de sua concessão, haverá a fruição de um prazer adequado, que esse prazer ficará retido na memória e, certamente, imprimirá um peso na alma, e que, portanto, pode haver isso que chamamos de familiaridade do bem; assim, ainda que um fator externo seja requerido, as condições de possibilidade para a instituição de um hábito são atingidas e não podemos afirmar, definitivamente, que não existe um hábito do bem. Embora aqui possamos lembrar Kierkegaard e dizer que a natureza não aprecia uma superfluidade sem importância⁵⁵, a possibilidade lógica do hábito do bem continua colocada⁵⁶.

Conjugar grande parte do campo ético e do campo metafísico da filosofia de Agostinho não seria tarefa para algumas poucas páginas.

REFERÊNCIAS

- AURELIUS AUGUSTINUS. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: editio latina, organizada por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana. Disponível em: www.augustinus.it
- ARENDDT, H., *O conceito de amor em santo Agostinho*: ensaio de interpetação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BRACHTENDORF, J., Cicero and Augustine on the Passions. *Revue d'études Augustiniennes et Patristiques* 43 (2), p.289-308, 1997.
- BROWN, P., *Santo Agostinho, uma biografia*; [tradução Vera Ribeiro] – 3a Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CRAWFORD, D., *Intellect and Will in Augustine's Confessions*. Faculty Publications - Department of Philosophy- University of Nebraska – Lincoln, 1988.
- GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *O conceito de angústia*: uma simples demonstração psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 2ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- KNUUTTILA, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004.

NOTAS

1. Doutorando da Universidade de São Paulo. Contato: dan.costaecosta@usp.br
2. Ver: KOCH, I. 2012, p.71-94.
3. *Conf.* VIII, V, 10: “*Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum [...] non mihi fortior quam felicius visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate.*” Citamos os textos de Agostinho segundo a edição coletiva *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: ed. latina, por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana, e disponível em www.augustinus.it. Todas as traduções são de nossa responsabilidade.
4. Ver: BROWN, P. 2005, p.214.
5. Não queremos, com isto, afirmar que a conversão restaure a natureza original do homem. Com efeito, essa conversão é, sobretudo, uma conversão da vontade; diríamos, é um processo de amor – a Deus (ver: ARENDT, 1997, p.116). Assim, a grande dificuldade do convertido não estará nem na racionalidade do que ele almeja (a “conversão da razão” já se deu), nem na mobilização de sua vontade para buscar as coisas espirituais (ele já as ama), mas na força do hábito que ainda lhe prende.
6. *Conf.* VIII, V, 12.
7. *Ibidem*, VIII, XI, 26: “*Putasne sine istis poteris?*”.
8. *Conf.* VIII, V, 12: “*Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. [...] non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus; et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: modo, ecce modo sine paululum. sed modo et modo non habebat modum et sine paululum in longum ibat.*”
9. O termo traduz o latim *consuetudo*, e não deve ser confundido com o termo *habitus*, que possui, no mais das vezes, o sentido de disposição, costume ou modo de viver (cf. *Conf.* V, V, 9; VI, IV, 5; *De civ. Dei* XI, X, 2; XVIII, XXXVI; XIX, I, 3; *De Trin.* III, I, 1). Assim, *habitus* designa um termo genérico, e não possui o sentido operacional que *consuetudo* designa. A tradução de *consuetudo* por hábito segue esse sentido específico do termo em Agostinho (embora, seja dito, Agostinho também use o termo *consuetudo* em sentido genérico, como costume, cf. *De doc. Chr.* III, XII, 20; XIII, 21; XIV, 22). Não deve ser confundido, também, com o uso feito por Aristóteles do termo *ethos* (ἔθος), entendido como hábito ou costume, e que se refere à tese de que a virtude moral pode ser adquirida através da prática de ações virtuosas, ou seja, pelo hábito (cf. *Ética Nicomaquéia* 1103a17).

10. *De quant. animae* XXIII, 41. Ver ainda: GILSON, 2006, p.123.
11. Isto porque, mais atraentes do que as lembranças dos prazeres vividos é a imaginação dos prazeres ainda por viver. Quando é perturbado pelas “bagatelas” (*nugae*) que ainda se lhe insinuavam, não é a lembrança do prazer que prende Agostinho, mas o fato de não lhe ser mais lícito imaginar e esperar fruir daqueles prazeres imaginados. Por certo que a imaginação é o maior condimento do prazer.
12. Ou, como diz Solignac, “si l'on voulait systématiser quelque peu la pensée augustinienne, il semble qu'on pourrait dire sans excès que la consuetudo est à l'individu ce que la concupiscentia est à l'espèce. Par ailleurs, tout péché est le commencement d'un processus qui aboutira jusqu'à l'habitude et même à la nécessité, selon une loi psychologique qu'Augustin a formulée avec une grande vérité psychologique au moment où il analysait son propre retournement”. In: *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, (1956), p.382.
13. *Conf. I, VI, 8*: “*et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi, nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam. itaque iactabam et membra et voces, signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram.*”
14. *Ibidem I, VI, 7*: “*nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius.*”
15. Neste sentido, o *conatus* seria algo anterior à classificação das faculdades da alma, porque é um “esforço” originário da própria vida, um esforço que visa o próprio ser. Essa ideia é reforçada se considerarmos, ainda, que a classificação das faculdades da alma é artificial, ou seja, o que de mais excelente a alma possui é, originariamente, um “esforço” que visa o ser – O Ser. Cf. *De Trin. X, XI, 18*: “*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.*”
16. KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004, p.162.
17. *Conf. I, VII, 12*: “*tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, compegisti membris, figura decorasti, proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti.*” Ver também: BRACHTENDORE, 1997, p.299.
18. *Conf. I, VII, 11*.
19. *Ibidem*. Daí a conclusão de Agostinho, de que a inocência das crianças está na debilidade de seus membros, e não na inocência de sua alma.
20. PRENDIVILLE, J., 1972, p.34-35.
21. *Conf. VIII, V, 11*: “*Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram.*”
22. SOLIGNAC, A., 1956, p.383: “Cherchant, dans le *De Trinitate*, ce qui nous rend insensibles aux valeurs éternelles, Augustin découvre que ce sont les « sordes peccatorum » et aussi bien « celles que nous rencontrons dans l'amour des choses temporelles » que « celles qui nous viennent comme naturellement de la transmission de la mortalité. Tout homme est donc Adam a son tour, puisqu'il répète sa première révolte et que celle-ci entraîne les mêmes conséquences ; non seulement il apporte en naissant la misère d'Adam et les traces de son péché, mais il y ajoute encore par sa mauvaise vie.”
23. KIERKEGAARD, S., 2014, p.30. Ou, dito de outro modo, (p.55) “quando o indivíduo singular é tolo o bastante para perguntar a respeito do pecado como algo que não lhe disesse respeito, está perguntando como um bobo; pois que, ou ele pura e simplesmente não sabe de que se trata, e jamais conseguirá vir a saber, ou ele o sabe e o compreende, e junto sabe também que ciência alguma será capaz de lhe explicar o pecado”.
24. “*Quippe ex voluntate 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 obstrictum dura servitus.*”
25. Agostinho também usa o termo “*passio*” para se referir ao prazer oriundo da sensação (e.g.: *Conf. X, XIV, 22*); contudo, como o uso do termo “*libido*” é amplo, não vemos prejuízo para o sentido da frase ao traduzí-lo por “paixão”.

26. *Conf. VIII, V, 11*: “*Et non erat iam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat.*”
27. “*Tantum consuetudinis sarcina digna est!*”. Ver também: PRENDIVILLE, 1972, p.72.
28. *Ibidem, X, XXX, 41*: “*sed adhuc uiuunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occursantur mihi uigilanti quidem carentes uiribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factum que simillimum.*”
29. *De musica VI, VII, 19; De duabus animabus XIII, 19*. Ver também: ARENDT, 1997, p.100,102.
30. *Conf. VII, X, 16*. Cf. Lc 15:13
31. *Ibidem, VIII, V, 12*: “*Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens illabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum?*”
32. *Ibidem, VII, XVII, 23*.
33. Como não exploramos a ideia de vício (*vitium*) e a relação que Agostinho faz entre o hábito carnal e ele, não exploraremos, também, a ideia de virtude (*virtutum*) e a sua relação com a prática de boas ações, preferindo manter o vocabulário como se segue.
34. O grande marco dessa tradição se dá no *Menon* (70a) de Platão, obra que influenciou diretamente a Agostinho.
35. “*Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebar tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum.*”
36. Podemos entender esse sentimento como um desejo desde que não haja qualquer sentido pejorativo (*Solil. I, II, 7*); seu sentido próprio é de amor (*amor*), aquilo que move a alma para seu lugar próprio (*Conf. XIII, IX, 10*).
37. O *gaudium*, embora não seja a felicidade da *beata vita*, é o regozijo da verdade, que garante não apenas um vislumbre da beatitude, mas também a fruição de um prazer oriundo dessa visão. Cf. *Conf. X, XXII, 33*: “*Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*”
38. Embora no quadro de traduções dos termos gregos para os termos latinos, e na designação de termos que correspondem às perturbações irracionais e às disposições racionais da alma, consolidado por Cícero e utilizado por Agostinho, tenhamos a *voluntas* como correspondente da *libido*, e o *gaudium* como correspondente da *laetitia*, o termo *voluntas* possui outra função no texto de Agostinho, e não trará dano à compreensão de suas funções se entendermos, aqui, o *gaudium* como o desejo de algo que possui a anuência da razão, e a *libido* como esse mesmo desejo, porém, sem a anuência da razão. Cf. *Tuscul. 4, 6, 11-14; De civ. Dei XIV, VIII, 1*.
39. Cf. *Contra Adimantum Man. 14, 2; Contra duas ep. pelag. IV, 8, 22; De Civ. Dei XIV, 8, 1; 9, 4; 9, 10*.
40. *Conf. X, XXII, 32*: “*Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera.*” Cf. Isaías 57:21.
41. *Chara* para os Estoicos, *gaudium* para Cícero e Agostinho.
42. *Conf. XI, XVI, 23*.
43. *Ibidem, III, II, 4*.
44. Ver: XENOFONTE, *Memorabilia II, 1, 21-33*, Cf. PANOFISKY, Erwin. *Hercule à la croisée des chemins*. Paris, Flammarion, 1999.
45. *Conf. XIII, IX, 10*.
46. *bidem*: “*Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum.*”
47. Repercurte, assim, *Romanos 7:15-17*. Cf. *Conf. X, XL, 65; De corrept. et gratia I, 2; Epist. 157, 2, 7-8; De gratia et lib. arb. XV, 31; etc.*

48. *De div. quaest. ad Simplic.* I, I, 11; GILSON, 2006, p.303-312. Também TORNAU, 2019: “In principle Augustine follows the view of the ancient eudaimonists that virtue is sufficient or at least relevant for happiness. There are however several important modifications. The entire structure is made dependent on God’s prevenient grace. True virtue guarantees true happiness, but there is no true virtue that is not a gift of grace”. Deve-se salientar que a Graça, aqui, é entendida como um fator sobrenatural que restaura a unidade da vontade (ao menos no momento em que é concedida), e não deve ser entendida no sentido mais geral de Graça universal, como a concessão da existência, *e. g.*, e não deve ser confundida, também, com a Providência ou com a iluminação divina.
49. GILSON, 2006, p.304.
50. SOLIGNAC, 1956, p.385: “la possibilité d’une vie moralement bonne, donc de la vie vraiment heureuse, reste offerte dans la grâce du Christ. Car, si tout homme est Adam, tout homme peut aussi “être le Christ””.
51. Poder-se-ia objetar que estaríamos defendendo que a Graça precisaria ser concedida a cada boa ação praticada pelo homem, ou seja, que cada boa ação exigiria todo o movimento dos céus na concessão de uma nova Graça, e que essa ideia estaria equivocada, uma vez que a Graça é concedida uma única vez e restaura a natureza humana. A questão sobre se a Graça é requerida uma única vez ou inúmeras vezes durante a vida fica em aberto, embora o argumento de que ela seja requerida mais de uma vez tenha maior força devido à condição de instabilidade, nesta vida, mesmo daqueles que receberam a Graça, como Paulo: além disso, aquilo que é necessário seja uma única vez nem por isso é uma condição de possibilidade menos exigida do que aquilo que faz-se necessário inúmeras vezes. Assim, mesmo com tais modulações, a prática do bem necessariamente requer a Graça, e, novamente, não é assim que um hábito se constitui.
52. *De doc. Chr.* I, XXIV, 25: “*Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut solvat malae consuetudinis quasi pacta perversa et fiat pax consuetudinis bonae*”. O “*fiat pax consuetudinis bonae*” não deve significar a paz oriunda da aquisição de um hábito do bem, mas a harmonia conquistada quando o superior domina o inferior. Com efeito, Agostinho, escrevendo sobre aquilo que se deve amar e aquilo que se deve usar em vista do bem maior, afirma que não se deve entender que o espírito e a carne se enfrentam por odiarem um ao outro, mas porque os hábitos da alma em relação ao corpo estão arraigados nela de uma maneira profunda, de modo a dar a impressão de que se trata de duas leis em um mesmo homem. Neste sentido, o que faz a alma ao dominar o corpo – o que, na verdade, é o domínio da alma sobre ela própria – é romper os laços desse hábito vicioso, restaurando a ordem ontológica correta, e estabelecendo a paz de um bom hábito – ou, harmonia.
53. *Quaest.* 36: “*Iam vero cum aliqua non peccandi consuetudo quod onerosum putabatur facile esse persuaserit, incipiat gustari dulcedo pietatis et commendari pulchritudo virtutis, ut caritatis libertas prae servitute timoris emineat*”. Agostinho demonstra que não há estabilidade na virtude, e que a conquista de uma condição melhor não deve significar a certeza de permanência em tal condição, por conta própria, levando assim ao orgulho e à temeridade. Desse modo, o *non peccandi consuetudo* designa somente uma pretensa e falsa estabilidade no bem durante a vida.
54. Antes mesmo de abordar diretamente tal objeção, é preciso dizer que o *gaudium* ou qualquer outra afecção oriunda da fruição dos bens espirituais (ou correta utilização de bens materiais) é uma afecção que não é conquistada apenas na contemplação do bem, mas na sua posse. Assim, ainda que se diga que exista um sentimento adequado conquistado na contemplação, sabemos que o bem não é algo a se contemplar apenas, mas a se possuir (*De beata vita* III, 18-22. Também: MARROU, 1995, p.68; GILSON, 2006, p.25). Dito isto, a posse de um bem adequado nada mais é do que a prática desse bem, pois não se pode dizer que possui a caridade aquele que não a pratica, que possui a justiça aquele que não age de acordo com ela, etc. A prática do bem, contudo, só é possível por meio da Graça, e voltamos ao argumento inicial.
55. Ou seja, teríamos de explicar porquê, uma vez que a Graça já está sendo concedida, ainda se necessitaria da instituição de um hábito. Cf. KIERKEGAARD, 2014, p.50.
56. Verifica-se a semelhança desse argumento com o argumento descrito na nota 50. Contudo, o argumento da nota 50 diz respeito à possibilidade de instituição de um hábito a partir de uma condição metafísica: assim, requerida uma ou inúmeras vezes, a Graça é um fator metafísico que incide externamente sobre a natureza humana, e o hábito não pode ter como condicionante um fator metafísico, ou, para melhor dizermos, o hábito não pode ser uma condição metafísica. O presente argumento diz respeito à possibilidade lógica do hábito do bem, ou seja, que mesmo considerando a Graça como fator metafísico, ainda se poderia dizer que o hábito do bem é possível logicamente. Resta averiguar, por conseguinte, se faz sentido dizer de um hábito apenas como possibilidade lógica.