



ARTIGOS LIVRES

As paixões segundo Agostinho: uma leitura pneumatológico-trinitária (comentário a *Confissões* XIII, VII, 8)

The passions according to Augustine: a pneumatological-trinitarian reading (commentary on Confessions XIII, VII, 8)

Las pasiones según Agustín: una lectura pneumatológico-trinitaria (comentario a las Confesiones XIII, VII, 8)

André Gomes Quirino¹

orcid.org/0000-0001-5348-5337
andre.gomes.quirino@alumni.usp.br
usp.br

Recebido em: 01 jul. 2024.

Aprovado em: 21 maio 2025.

Publicado em: 05 maio. 2026.

Resumo: Concentrando-se em textos de *Confissões* XIII, este trabalho pretende aprofundar, por remissões a excertos outros, cada uma de três intuições que o parágrafo VII, 8 importa de Gênesis 1,1-2 – primeiro, a imagem de um “fundo” da criação, de que esta se formou e ao qual tende a voltar, mantendo a ela latente o caos; em seguida, a descontinuidade entre Criador, eterno, e criatura, efêmera; e por fim, a possibilidade e a expectativa de uma irrupção daquilo que consome e eleva a vontade: o (verdadeiro) amor. Apoiado no arcabouço trinitário – e destacadamente pneumatológico – do Livro XIII (Brachtendorf, 2008), o trajeto como que miniaturiza o atributo central de cada Pessoa da Divindade cristã: a unidade abissal, a inteligibilidade diferenciadora e o dinamismo reunificador. Mapeado teoreticamente, o itinerário vai da teoria das paixões a uma metafísica do amor, recolhendo, respectivamente, elementos de uma “psicologia profunda” e de uma teologia da intervenção divina – a primeira e a terceira seções ocupando, por isso, maior espaço. No percurso se visitarão, com brevidade, passagens de outros escritos (*O livre-arbitrio*, *A cidade de Deus*, *83 questões diversas*, *De Trinitate*) e de outros autores (Platão, Cícero, Plotino, Lactância); e, interagindo em particular com os comentários de H. Arendt e J. Brachtendorf, atentaremos a como e com quais desafios a faculdade da vontade surge e se desenvolve no decorrer desse *corpus*.

Palavras-chave: Agostinho. *Confissões*. Teoria das paixões. Teologia trinitária. Doutrina da criação.

Abstract: Focusing on texts from *Confessions* XIII, this paper intends to deepen (by referring to other excerpts) each of the three intuitions that paragraph VII, 8 imports from Genesis 1,1-2 – first, the image of some “bottom” of creation, from which it was formed and to which it tends to return, keeping the chaos latent to it; then, the discontinuity between the eternal Creator and the ephemeral creature; and finally, the possibility and expectation of an irruption of that which consumes and elevates the will: (true) love. Supported by the trinitarian – and notably pneumatological – framework of Book XIII (Brachtendorf, 2008), the path miniaturizes the central attribute of each Person of the Christian Divinity: the abyssal unity, the differentiating intelligibility and the reunifying dynamism. Theoretically mapped, the itinerary goes from the theory of passions to a metaphysics of love, respectively collecting elements of a “deep psychology” and a theology of divine intervention – the first and third sections therefore occupying greater space. Along the way, we will briefly visit passages from other writings (*Free Will*, *The City of God*, *83 Questions*, *De Trinitate*) and other authors (Plato, Cicero, Plotinus, Lactantius); and, interacting in particular with the comments by H. Arendt and J. Brachtendorf, we will pay attention to how and with what challenges the faculty of will emerges and develops throughout this corpus.

Keywords: Augustine. *Confessions*. Theory of passions. Trinitarian theology. Doctrine of creation.



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob a licença [CC-BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/), que permite a cópia e redistribuição do material em qualquer formato e para qualquer finalidade, desde que a autoria original e os créditos de publicação sejam mantidos.

¹ Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

Resumen: Centrándose en textos de las *Confesiones* XIII, este artículo pretende profundizar (remitiendo a otros extractos) cada una de las tres intuiciones que el párrafo VII, 8 importa del Génesis 1,1-2 –en primer lugar, la imagen de un "fondo" de la creación, de lo cual ella se formó y al cual tiende a regresar, manteniendo latente en ella el caos; además, la discontinuidad entre Creador, eterno, y criatura, efímera; y finalmente, la posibilidad y expectativa de una irrupción de aquello que consume y eleva la voluntad: el (verdadero) amor. Apoyado en el marco trinitario – y notablemente pneumatológico – del Libro XIII (Brachtendorf, 2008), el camino miniaturiza el atributo central de cada Persona de la Divinidad cristiana: la unidad abisal, la inteligibilidad diferenciadora y el dinamismo reunificador. Trazado teóricamente, el itinerario va de la teoría de las pasiones a una metafísica del amor, recogiendo respectivamente elementos de una "psicología profunda" y de una teología de la intervención divina, por lo que las secciones primera y tercera ocupan mayor espacio. En el camino, visitaremos brevemente pasajes de otros escritos (*El libre albedrío*, *La ciudad de Dios*, *83 cuestiones*, *De Trinitate*) y de otros autores (Platón, Cicerón, Plotino, Lactancio); e, interactuando en particular con los comentarios de H. Arendt y J. Brachtendorf, prestaremos atención a cómo y con qué desafíos emerge y se desarrolla la facultad de la voluntad a lo largo de este *corpus*.

Palabras clave: Agustín. *Confesiones*. Teoría de las pasiones. Teología trinitaria. Doctrina de la creación.

1 Introdução: "No princípio"

Nisso, a compreensão de quem pode acompanhar teu apóstolo, quando diz que *tua caridade foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado* [Rm 5,5]; teu apóstolo que ensina *as realidades espirituais* [1Cor 12,1], que indica *o caminho* da caridade *que sobranceia a todos* [1Cor 12,31], que *dobra os joelhos por nós diante de ti* [Ef 3,14], para que conheçamos a ciência da *caridade de Cristo que se eleva acima de todas* [Ef 3,19]. Por isso, elevando-se desde o início, pairava sobre as águas. A quem falar, como falar do peso da concupiscência que arrasta para o profundo abismo, e da caridade que ergue pelo teu Espírito, *pairando sobre as águas?* A quem falar? Como falar? Pois não se trata de lugares, onde submergimos e de onde emergimos. Mas o que há de mais semelhante, e ao mesmo tempo, de mais dessemelhante? São sentimentos, são amores: a impureza do nosso espírito que se derramou para baixo por amor dos afãs, e a santidade do teu que nos recolhe para cima pelo amor da serenidade, para que levantemos o coração para ti, onde *teu espírito paira sobre as águas*, e venhamos à quietação que está acima, quando *nossa alma terá atravessado as águas que são sem substância* [cf. Sl 124(123),5] (Agostinho, 2017a, livro XIII, capítulo VII, seção 8).

O tratamento que este texto quer dispensar às *Confissões* começa *in finis res*. No foco da parte final dessa obra está, todavia, o princípio: uma reflexão alegórica sobre os primeiros versículos do Génesis. Se do Livro I ao X Agostinho procurou o conhecimento de Deus em sua própria história individual, do XI ao XIII ele o busca na ação divina quanto ao cosmos, tal como testemunhada na Escritura (Agostinho, 2019, questão 36). Em particular, no exame do primeiro livro bíblico, o filósofo acaba proporcionando "um modelo da ação divina no mundo" (Mammi, 2017, p. 12) – e a demonstração desse alcance está já na aplicação que ele faz dos atributos criadores de Deus ao trato com o problema humano da moral. No parágrafo que nos serve de estímulo, o bispo de Hipona, num só fôlego: (i) estabelece um paralelo entre as relações Espírito-abismo e amor-concupiscência; (ii) ressalta a sublimidade do amor divino e, portanto, sua incomensurabilidade ao corpóreo; (iii) entretanto, indica a sustentação contínua das almas pela Divindade; e, em meio a tudo, (iv) retoma a pergunta-motivo da obra, sobre como e a quem falar de tão altos assuntos – sobre por que, vale dizer, devem-se escrever as *Confissões*.

Ao interpretar Génesis 1, Agostinho reitera a oposição ao maniqueísmo que abandonara, corrente de acordo com a qual as trevas são, tanto quanto a luz, um ser, contrário a ela e princípio de uma ordem de existência rival, a maligna. Daí ao postulado cristão de um governo divino a que nada escapa, há soluções parciais que se devem igualmente rejeitar: por exemplo, que, no princípio, Deus formou uma matéria-prima má e, ao ordená-la, deixou de converter uma parte dela em bem (Brachtendorf, 2008, p. 122; Agostinho, 2017a, livro VII, cap. II, seção 3-cap. VI, seção 10). Os detalhes da resposta final não são definitivos. O que fica assente é que a matéria vem do nada absoluto, e que a aparência do mundo vem de uma matéria informe criada nesse mesmo instante (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXIII, seção 48). Se informes são tanto a matéria espiritual² como a corpórea (conforme

² Quanto a tal entidade: "Agostinho aceita como verossímil, sem o afirmar de modo absoluto, a famosa doutrina da Idade Média de uma matéria espiritual ou de um corpo celeste" (Oliveira, 1995, p. 285; Agostinho, 1995, livro III, cap. XII, seção 34).

tende a sugerir o Livro XIII) ou apenas a corporal, idêntica à terra, restando "os céus" de Gn 1,1 como matéria espiritual, o "Espírito de Deus" (v. 2) sendo a própria Jerusalém celeste (segundo o Livro XII), parece pouco decisivo.

Céu e terra são referidos indeterminadamente, "sejam eles a parte superior e inferior da criação corporal ou a criatura espiritual e corporal" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXII, seção 47). De acordo com o que o próprio Agostinho esclarece sobre a variedade das interpretações alegóricas, entre múltiplas verdades, "escolhe umas quem diz" certas coisas; "outras, quem diz" quaisquer das demais (livro XII, cap. XX, seção 29-cap. XXII, seção 31). Até por isso, da sugestão mais assertiva de que o firmamento é algo que separa águas corporais inferiores de águas espirituais superiores (livro XIII, cap. XXXII, seção 47), o teólogo abdica nas *Retratações* (Agostinho, 2017b, livro II, cap. VI, seção 2), reconhecendo a obscuridade da questão e lembrando a abertura das *Confissões*: "Tu és grande, Senhor". Nada disso, porém, o impede de propor a aplicação do modelo da criação cósmica ao âmbito da vida individual. Para exemplificar o paralelismo: "nossa terra, antes de receber a forma da doutrina, *era invisível e desordenada*"³, ele diz (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XII, seção 13). E, igualmente, resta intocado o fato de que as implicações ontológicas da sua interpretação do Gênesis constituem um desafio frontal à teoria da emanação, resultando numa superação monoteísta do monismo metafísico (Brachtendorf, 2008, p. 38).

O helenismo se inclinava a entender o espiritual como uma matéria sutil, ilimitadamente expansível, mas, de qualquer modo, espaço-temporal (Brachtendorf, 2008, p. 24-25). No estoicismo, essa tendência se dirigiu à postulação de um espírito (*pneuma*) onibrançante (Brachtendorf, 2008, p. 27). Mais tarde, com Plotino, tem-se que uma das hipóstases do Uno se identifica a certa alma do mundo; quanto a outra, o *nous* divino, ele próprio é encontrável na porção racional de cada alma terrena (Brachtendorf, 2008, p. 30, 36). Agostinho

(1993, livro X, cap. XXIII), aliás, em *A cidade de Deus*, se aproveita de uma correção que Porfírio – pelo menos segundo reconstrói Hadot (1968) – fizera em Plotino: enquanto este entendeu o *nous* como em princípio informe, carente de olhar e imitar o Uno de que procede para ser o que deve ser, e a alma do mundo como imitadora, por sua vez, do *nous*, os outros dois tomaram o *nous* como, por assim dizer, consubstancial ao Uno (em lugar de consistir este num além-do-ser) e a alma do mundo como mediadora entre ambos (Brachtendorf, 2008, p. 31, 37-38, 138 [nota 24]).

Sob a formulação trinitária cristã – que remete já à tríade platônica de um primeiro princípio, o Ser, a compreensão deste, ou Inteligência, e um princípio criativo dado, a Vida –, Agostinho pode especificar o estatuto ontológico da Divindade que, como ele lê na Escritura, repousava sobre a matéria informe. Rejeitando a sensibilidade hele-nista e explicitando a adesão ao dogma niceno, o santo esclarece, a respeito daquele que se movia sobre a face do abismo: "Se for como um corpo num lugar, nem o Espírito Santo; mas, se for pela eminência da divindade imutável sobre todo mutável, tanto o Pai quanto o Filho e o Espírito Santo *pairavam sobre as águas*" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. IX, seção 10). A clareza doutrinária do excerto fica compreensível quando se lembra que o Livro XIII das *Confissões* foi redigido em simultâneo ao *De Trinitate*, tratado metafísico a que o bispo de Hipona dedicou maior esforço. Porém a mesma intuição é discernível já antes, por exemplo ao se invocar a Deus, no Livro I, como "unidade da qual vem toda medida, formosíssimo que formas tudo e que ordenas tudo pela tua lei" (livro I, cap. VII, seção 12) – unidade, forma e ordem correspondendo, de fato, aos atributos próprios a cada Pessoa divina.

Noutra ocorrência da mesma tríade, novamente aplicada à doutrina da criação, Agostinho especifica, em *Verdadeira religião*, que

[...] cada natureza, e a totalidade delas, foi feita pelo Pai, mediante o Filho e no dom do Espírito Santo. Pois cada coisa [...] possui juntas três

³ Ao serem citadas as *Confissões*, os itálicos sinalizam apenas, salvo indicação contrária, a intertextualidade bíblica incutida por Agostinho no trecho, tal como disposto na edição brasileira aqui utilizada.

coisas: é uma unidade, é distinta das outras por uma forma (*species*) própria, não excede a ordem divina (Agostinho, 2002, n. 13).

Uma espécie de síntese da apresentação da obra trinitária – enquanto “feita pelo Pai, mediante o Filho e no dom do Espírito Santo” – está dada na fórmula *ex quo, per quem, in quo* (“de quem, por quem, em quem”) (Oliveira, 1995, p. 285, nota 24), que ocorrera já antes, em *O livre-arbítrio* (Agostinho, 1995, livro III, cap. XI, seção 33). É precisamente a faculdade descoberta naquela obra, a vontade, o que, ante as outras funções da alma (memória e intelecto), cumpre o papel ativo de reuni-las, de vinculá-las a um objeto e, assim, tornar possível um pensamento unificado (Arendt, 1993, p. 259), ação paralela à do terceiro membro da Trindade. Oportunamente, no *De Trinitate*, o filósofo explicita a correspondência: “Quanto ao Espírito Santo, nada pareceu mais semelhante a ele neste ‘enigma’ (1Cor 13,12) do que nossa vontade ou amor ou *dilectio*, que é a vontade em seu pleno vigor” (Agostinho, 1994, livro XV, seção 41)⁴.

A essa faculdade coube o papel, no pensamento agostiniano, de tornar possível situar a origem dos atos maus na alma, sem apelar ao preconceito platônico contra os corpos (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. II-III), muito menos ao veredito maniqueísta de que a matéria é a raiz do mal – e de que é, especificamente, a fonte das paixões listadas por Cícero (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. V). Para o escândalo de todas tais correntes filosóficas, Agostinho vaticina que “não é só sob a influência da carne que a alma experimenta o desejo, o temor, o prazer, a dor – é também dela própria que pode proceder a agitação destes impulsos” (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. V). O motivo de o pensador cristão não poder simplesmente localizar o mal na matéria corpórea é que assim ele o tornaria efeito não da ação humana, mas do ato divino de criação. Por isso: “Longe de nós, repito, pensar que antes de todo o pecado já houvera pecado” (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. X).

Mesmo a vontade, de que atos maus se podem originar, não é, uma vez criada por Deus, naturalmente má; é contra sua natureza que aquilo acontece – como um vício, ao qual só há espaço numa entidade que, em vez de gerada no interior do Divino, foi criada por ele a partir do nada (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. XI). É um efeito da *creatio ex nihilo* certa latência do nada no interior da vontade:

[...] só pode tornar-se depravada pelo vício uma natureza tirada do nada. E o ser natureza advém-lhe de ter sido feita por Deus: mas decair do que é advém-lhe de ter sido tirada do nada. [...] Abandonar a Deus para ficar em si próprio, isto é, para em si próprio se comprazer, ainda não é o nada mas é já aproximar-se do nada (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. XIII).

E é da vontade que procedem as ações, tanto as virtuosas como as viciosas. Como coloca Isabelle Koch (2010, p. 74): “Todos os nossos comportamentos, segundo Agostinho, supõem atividade volitiva”.

Hannah Arendt (1993, p. 263) enxergou aí a raiz de um problema posto “para toda a filosofia estritamente cristã”: que a vontade humana é neutralizada pela onipotência de Deus e, particularmente, pelos efeitos da livre ação divina de criar. Como ela registra, a solução de Agostinho é distinguir o plano da eternidade, habitado por Deus, como um eterno presente em vez de uma sucessão, e o plano terreno como inerentemente temporal, criado juntamente com o tempo e sendo sua própria condição (Arendt, 1993, p. 265). Uma resolução fortemente baseada na narrativa de Gênesis 1, de cuja interpretação então dependem os contornos da teoria agostiniana da vontade. A conciliação da ininterrupta presença divina no cosmos com a distinção ontológica entre Divindade eterna e criação trazida do nada preveniu, de fato, o filósofo de repetir as falhas de esforços filosóficos anteriores.

Por exemplo, Lactâncio (2019, livro VI, cap. V, seção 6; ver, porém, neste artigo, p. 9) tanto imaginou a virtude como intrínseca a cada indivíduo, atenuando nela o caráter gracioso, como

⁴ Tradução extraída de Koch (2010, p. 80, n. 9).

precisou postular que com o princípio dos bens que é Deus rivaliza uma fonte (independente) de males, a do "inimigo perpétuo do nome divino" (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. VI, seção 3). Santo Agostinho, prossequindo com a inquirição dos eudaimonistas sobre o papel da virtude na busca da felicidade, conferiu-lhe um novo sentido, pois fez o inteiro percurso depender de uma graça proporcionada por Deus: "A virtude verdadeira garante a felicidade verdadeira, mas não há virtude verdadeira que não seja um presente da graça" (Tornau, 2024, seção 7.2). A liberdade ela própria se exerce apenas "quando a graça vem se enxertar no livre-arbitrio", cabendo a este não praticar por si mesmo o bem, mas, a despeito da natureza caída que nos torna a todos incapazes de justiça, implorar que Deus nos habilite a tal, suscitando em nós a boa vontade (Oliveira, 1995, p. 292-293; Agostinho, 1995, livro III, cap. XXV, seção 74; Brachtendorf, 2008, p. 184). Praticar a justiça é o que se requer de nós, e, precisamente, é, segundo Gilson (2006, p. 304), "a tese fundamental das *Confissões*" que "não podemos oferecer a Deus o que ele exige a não ser que ele o tenha previamente dado". Isso vale para a própria existência, pois, conforme uma constatação capital no Livro XIII: "antes que eu fosse tu eras, mas eu não era, para que tu me concedesses o ser, e todavia, eis, eu sou, graças a tua bondade anterior a tudo aquilo que me fizeste e de que me fizeste" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. I, seção 1).

Concentrando-se em textos de *Confissões* XIII, este trabalho pretende aprofundar, por remissões a excertos outros, cada uma de três intuições que o parágrafo VII, 8 importa de Gênesis 1,1-2 – primeiro, a imagem de um "fundo" da criação, de que esta se formou e ao qual tende a voltar, mantendo a ela latente o caos; em seguida, a descontinuidade entre Criador, eterno, e criatura, efêmera; e, por fim, a possibilidade e a expectativa de uma irrupção daquilo que consuma e eleva a vontade: o (verdadeiro) amor. Apoiado no arcabouço trinitário – e destacadamente pneumatológico – do Livro XIII (Brachtendorf, 2008, p. 301), o trajeto como que miniaturiza o atributo central de cada Pessoa da Divindade cristã: a unidade abissal,

a inteligibilidade diferenciadora e o dinamismo reunificador. Mapeado teoreticamente, o itinerário vai da teoria das paixões a uma metafísica do amor, recolhendo, respectivamente, elementos de uma "psicologia profunda" e de uma teologia da intervenção divina – a primeira e a terceira seções ocupando, por isso, maior espaço. No percurso se visitarão, com brevidade, passagens de outros escritos (*O livre-arbitrio*, *A cidade de Deus*, *83 questões diversas*, *De Trinitate*) e de outros autores (Platão, Cícero, Plotino, Lactâncio); e, interagindo em particular com os comentários de H. Arendt e J. Brachtendorf, atentaremos a como e com quais desafios a faculdade da vontade surge e se desenvolve no decorrer desse *corpus*.

2 O fundo do real

A permanente dependência humana e cósmica em relação a Deus conduz a um aprofundamento como que em duas fases, na composição da imagem metafísica agostiniana. Por primeiro o, digamos, fundo do existente se revela efêmero, desordenado. Entretanto, amparando-o em seu declínio – tanto redimindo-o como dando-lhe ser – está o Divino. Neste desenho, a Divindade é uma espécie de via sem a qual a criatura, passageira, não haveria por onde transitar:

Há alguma corrente que vem de alhures e escorre em nós para que sejamos e vivamos, sem que tu nos faças, Senhor, tu para quem ser e viver não são distintos, porque o ser supremo e o viver supremo são o mesmo? Tu és supremo e não mudas e em ti o dia de hoje não passa, e no entanto passa em ti, porque tudo isso também está em ti: não haveria caminhos para passar, se tu não os contivesses (Agostinho, 2017a, livro I, cap. VI, seção 10).

Que semelhante figura ocorra aí, num dos parágrafos iniciais das *Confissões* – os quais servem de proêmio ao relato autobiográfico –, é relevante porque tal segmento de texto introduz e lança as bases da obra como um todo (Mammi, 2017, p. 19). E a imagem é corroborada por passagens externas a esse escrito, assim como por *insights* da tradição maior a que Agostinho se filia. Ratiificando a interpretação, no Livro XIII, de que as matérias corporal e espiritual informes, criadas

primeiramente por Deus segundo Gn 1.1, eram, por si mesmas, entrópicas, o *Comentário literal ao Gênesis* descreve que ambas "tendia[m] ao nada por sua informidade" (cap. I, seção 9)⁵. Preservando essa propensão no indivíduo desenvolvido, já Platão por sua vez constatara que nunca permanecemos os mesmos no conhecimento, isto é, em relação ao que sabemos (*Banquete* 208a) – o que, na tradição plotiniana, recebeu a conotação de que a identidade individual "afunda" no esquecimento.

O motivo do fundo do existente aparece ainda no Livro I das *Confissões* (Agostinho, 2017a, cap. VII, seção 12), quando Agostinho equipara o que viveu no útero materno ao que "caiu nas trevas do [...] esquecimento" e, citando a Bíblia, à iniquidade, à pecaminosidade em meio à qual fora formado. Longe de se ter aí uma metáfora hiperbólica, o pecado, na forma da soberba, da cobiça de ser Deus (o que é a raiz do mal), é exibido pelo recém-nascido como falha que este já trouxe consigo (Agostinho, 2017a, cap. VII, seção 11). Coerentemente, em uma escala descensional de cupidez apresentadas nas *83 questões diversas*, a soberba constitui o seu fundo, sendo a tentação que permanece, mesmo abandonados os prazeres carnis e o desejo de agradar aos homens (Agostinho, 2019, questão 36). É a esse fundo que somos naturalmente atraídos, de maneira que, enquanto para o exercício do bem se deve cumprir uma vontade que já conquistou o estatuto de boa, o exercício do mal exige apenas que se faça o que a vontade (desordenada) almeja.

Intuição aparentada está presente em Lactân- cio (2019, livro VI, cap. IV, seção 9), segundo o qual

[...] é mais fácil para os maus e os injustos conseguir o que desejam, porque a via deles é um declívio, enquanto para os bons é mais difícil alcançar o que escolhem, porque enveredaram por um caminho árduo e difícil.

Ainda mais radicalmente: "como um campo que é fértil por natureza se enche de espinheiros, assim a alma não cultivada se recobre

espontaneamente de vícios que brotam como espinhos" (Lactân- cio, 2019, cap. XV, seção 8), do que, aliás, o preceptor de Crispo não hesitou em inferir que "nesta vida não pode haver bem sem o mal" (Lactân- cio, 2019, cap. XV, seção 7). É mesmo uma tese do pensador – ainda que se preocupasse em ressaltar: "nada nasce vicioso" (Lactân- cio, 2019, cap. XVI, seção 2) – que Deus "colocou nos afetos a matéria dos vícios, e nos vícios a matéria da virtude" (Lactân- cio, 2019, cap. XV, seção 9). Seu ponto é que o ímpeto das paixões "inere necessariamente à conservação das funções da vida" (Lactân- cio, 2019, cap. XVI, seção 11) e que, portanto, é indesejado, e, de todo modo, impossível, imunizar a alma, como querem os estoicos, de toda perturbação: num recurso etimológico que Agostinho revisitará, até mesmo "o pensamento (*cogitatio*)", diz Lactân- cio (2019, cap. XVII, seção 22), "é uma agitação da mente (*mentis agitatio*)".

Para o bispo de Hipona, a latência do mal acarreta paradoxos. De um lado, "a violência do hábito", em que consiste "a lei do pecado", "arrasta e ata a alma ainda que ela não queira"; mas, de outro lado, trata-se de uma pena que a alma merece, pois que "se entregou a ela voluntariamente" (Agostinho, 2017a, livro VIII, cap. V, seção 12) – ao que se reage com a invocação bíblica da intervenção divina: "Infeliz de mim, quem me libertará deste corpo de morte, senão tua graça por Jesus Cristo Nosso Senhor?" (Rm 7,24-25). A consciência do indivíduo não abarca tudo o que se passa em sua mente, do que são oferecidas as evidências, nas *Confissões*, dos sonhos lascivos [acordando dos quais "descobrimos que não fizemos aquilo, muito embora deploremos que aquilo, de alguma maneira, se tenha feito em nós", (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XXX, seção 41)] e da inclinação infantil de praticar travessuras mesmo sem ganho nem sincero desejo ("sedução incompreensível da mente, cobiça de prejudicar por brincadeira e jogo") (Agostinho, 2017a, livro II, cap. IX, seção 17).

Uma tal complexidade misteriosa faz Agostinho

⁵ Tradução extraída de Mammi 2017, p. 372, n. 5.

(2017a, livro X, cap. XXXVII, seção 60) recear em si "lados ocultos", desconhecidos por ele, mas conhecidos por Deus. Como observou Arendt (1993, p. 251-252), são objetos externos ao sujeito que fazem nele despertar, por caminhos obscuros, desejos; mas a vontade é precisamente algo que, embora afetado, resta não determinado por tais objetos. E aqui é necessária atenção. Enquanto Cícero, nas *Discussões tusculanas*, atribui os vícios a um entendimento inadequado do que é bom e do que é mau (Cícero, 2014, livro IV, cap. xiv; cap. xxxvii), sendo tal falha epistemológica "como a raiz de todos os males, que a filosofia promete extirpar" (Cícero, 2014, livro IV, cap. xxxviii), Agostinho (2017a, livro XII, cap. X, seção 10) suplica o auxílio divino porque vê o intelecto vulnerável à concupiscência que habita seu interior: "não deixes que minhas trevas falem comigo!", exclama ele. É possível que a alma note em si a presença de impulsos cuja procedência desconhece (Agostinho, 1995, livro III, cap. I, seção 2). Uma experiência de que o filósofo leu o relato, por certo, em São Paulo Apóstolo: "Eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita o bem, porque o querer o bem está em mim, mas não sou capaz de efetuá-lo. Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que faço, mas sim o pecado que em mim habita" (Rm 7,18-20).

Conciliar a realidade pré-consciente do pecado e o papel da alma em assentir a ele (ou em, ao menos, lamentá-lo) é tornado possível pela caracterização da vontade como inerentemente dupla, conflituosa. É preciso querer-e-não-querer, como explica novamente Arendt (1993, p. 256): "Uma vontade que fosse 'plena', sem uma contravontade, já não poderia ser adequadamente chamada de vontade. [...] uma vez que está na natureza da vontade ordenar e exigir obediência, está também na natureza da vontade resistir a si mesma". O contraste é notável com a ortodoxia neoplatônica, que, embora antecipando o postulado agostiniano da não substancialidade do mal, só o fez com o custo de considerar que os *erôs* "contrários aos fins da natureza" são, não engendrados pela Alma como os *erôs* belos e

bons, mas "estados passivos das almas perversas" (Plotino, 2002, livro III, seção 5,7). A dicotomia estabelecida por Platão entre razão e desejo fez escola, e é o motivo, segundo Arendt (1993, p. 229), de que até mesmo Aristóteles – que com a faculdade da *proairesis* anunciou o *liberum arbitrium* de Agostinho (Arendt, 1993, p. 232) – tenha se mantido aquém da descoberta da ideia de vontade.

É, de acordo com a pensadora, nada menos que o tema da carta de Paulo aos Romanos "[q]ue a lei não pode ser cumprida, que a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra" (Arendt, 1993, p. 236). Expandindo o preceito: o conflito é cego para o objeto do querer; ele se dá mesmo entre duas vontades boas e entre duas vontades más (Arendt, 1993, p. 256). Com efeito, em *Confissões* XIII, é à graça divina – que, como a ser visto, torna solucionável o conflito (Brachtendorf, 2008, p. 176-177) – que se atribuem "tanto o viver de qualquer forma quanto o viver felizmente" da criatura espiritual (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. III, seção 4). Quer se trate da vida, quer se trate da morte (como seria melhor chamar à vida "torpe e celerada" daquele que é "soberbo, curioso e lascivo") (Agostinho, 1995, livro I, cap. IV, seção 10), está seguramente no governo a providência divina, "que tudo ordena nos lugares convenientes e a cada um atribui o seu, segundo os méritos" (Agostinho, 1995, livro II, cap. XIX, seção 53). Se os platônicos, como Plotino, hesitam em pôr sob o domínio de Deus o que ofende a sua bondade, mesmo eles, não obstante, admitem que "o mundo é dirigido, não por um cego acaso, mas pela providência de um Deus supremo" (Agostinho, 1993, livro IX, cap. XIII).

Aplicado ao âmbito do sujeito, o governo divino implica que a alma não é, mesmo considerada a vontade, senhora de si. Conquanto a postulação dessa faculdade permita a Agostinho (2017a, livro X, cap. III, seção 4) se referir a um recanto do indivíduo em que cada pessoa é o que é – o coração –, pouco depois se reconhece haver "algo do homem que nem o espírito do homem que está nele sabe, mas tu, Senhor, que o fizeste,

sabes tudo dele" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. V, seção 7). Significativamente, 1 Coríntios 2,11, texto bíblico que é citado imediatamente antes (Agostinho, 2017a, livro X, cap. III, seção 3) e em vários momentos das *Confissões*, aparece de maneira mais extensa, prosseguindo até o versículo 15, em *A cidade de Deus*, com o efeito de aprofundar o sentido pneumatológico (e de dependência da razão humana para com o Espírito divino):

Quem dentre os homens sabe o que está dentro do homem senão o espírito do homem que nele está? Da mesma forma ninguém sabe o que está em Deus senão o Espírito de Deus. Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo mas o espírito que vem de Deus para conhecermos os dons que Deus nos concede. E falamos numa linguagem aprendida não da sabedoria dos homens, mas do Espírito, exprimindo em termos espirituais as coisas espirituais. Mas o homem animal não percebe o que vem do Espírito de Deus porque é loucura para ele (1Cor 2,11-15 *apud* Agostinho, 1993, livro XIV, cap. IV).

O que pairava sobre as águas, segundo Gn 1 e *Confissões* XIII, torna desnudos "os abismos da consciência humana"; tem a si manifesto o que o sujeito é e este mesmo nem sabe (Agostinho, 2017a, livro X, cap. II, seção 2). Ele é mais interior que o íntimo do indivíduo (Agostinho, 2017a, livro III, cap. VI, seção 11), o qual, havendo tentado reconstituir sua identidade por meio do exercício da recordação, acaba por reconhecer: "Grande faculdade é a memória, meu Deus, algo assustador, multiplicidade profunda e infinita; e isso é a mente, e isso sou eu. O que sou, então, meu Deus? Qual é minha natureza? Vida variada, multiforme, de caudalosa imensidade" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XVII, seção 26). A vagueza da fórmula, se tomada por definição, é aquilo mesmo que lhe garante estar próxima da origem da criaturidade humana. *Reunir* os fragmentos aleatórios da vivência individual – máximo que a memória é capaz de armazenar – é o que Agostinho (2017a, livro X, cap. XI, seção 18) entende por *cogitar*, complementando a etimologia que vimos ter sido aventada por Lactâncio. O que somos não é mais

que um traçado de ser, sempre se estendendo ao único que verdadeiramente é, que é Deus⁶.

Mesmo Cícero identificou na alma

[...] algo naturalmente terno e mole, que a tristeza [ou seja, as paixões: inveja/invidiã, rivalidade, aversão/emulação, compaixão, angústia, luto, aflição, tribulações/pena, lamentos, preocupações, dor, moléstia, abatimento, desespero (Cícero, 2014, livro III, cap. xxxiv; livro IV, cap. vii)] abala como uma tempestade" (Cícero, 2014, livro III, cap. vi).

Reproduzindo uma etimologia, desta vez, proposta por Crisipo, ele ventila a hipótese de que "tristeza" (*lype*) aponte ao abalo que consiste em dissolver (*lyo*) o indivíduo humano (Cícero, 2014, livro III, cap. xxv). À luz desse efeito mesmo, embora repete a mais certa, ou certíssima, a ideia do estoico de que só um julgamento racional (equivocado) pode dar vazão ao sofrimento (ver também Cícero, 2014, livro IV, cap. xxxi), Cícero reconhece ser essa uma tese "difícil, no momento da tristeza" (Cícero, 2014, livro III, cap. xxxiii). Como ficaria claro na obra de Agostinho, de fato, a paixão (*pathos*) é "o oposto da escolha deliberada ou da preferência" (Arendt, 1993, p. 231) – o que torna compreensível a dificuldade havida em racionalizar a noção, quer dizer, em incorporá-la ao vocabulário.

O autor das *Tusculanas*, lembrando que *pathé* conota, a partir do grego, "doenças", prefere chamá-las [mantendo como exemplos a compaixão, a inveja, a frenesia, a alegria (*misereri, invidere, gestire, laetari*)] (Cícero, 2014, livro III, cap. iv) "perturbações", por sua vez definidas por Zenão como apetites violentos, mui afastados da constância da natureza (Cícero, 2014, livro IV, cap. xxi). Cada um desses "movimentos da alma excitada" é assim dito porque "é estranho à razão, menospreza a razão ou desobedece à razão" (Cícero, 2014, livro III, cap. xi). Como esquema implícito, subjaz a bipartição atribuída a Pitágoras e a Platão, em que uma porção da alma se diz racional, caracterizando-se pela tranquilidade, pela "constância quieta e serena", e a outra não participa da razão,

⁶ Não dependemos, aqui, de uma discutível identificação entre a memória das *Confissões* e a memória do *De Trinitate*, mas o que nos permite derivar da primeira já uma indicação de antropologia teológica é a remissão ao trinitarianismo do Livro XIII – raiz da compreensão do espírito humano como "imagem de Deus" (Brachtendorf, 2008, p. 223-224).

sendo suscetível aos "movimentos turbulentos da ira e da cobiça (*cupiditas*)" (Cícero, 2014, livro IV, cap. v). É essa espécie de perturbação que Agostinho denomina – empregando um termo não disponível para Cícero, pois cunhado depois dele por Apuleio⁷ – *passio*, isto é, "paixão" (Agostinho, 1993, livro IX, cap. IV).

Um potencial desestabilizador e um caráter abissal foram vistos em tais afetos com particular acurácia pelos estoicos. Diógenes Laércio reporta concepções que bem poderiam ser ditas dignas de uma "psicologia profunda", na análise das diferentes paixões. Por exemplo, a carência ou necessidade (*spanis*) é descrita como uma posse frustrada (*apoteuxis*), em que a pessoa é "impelida [...] num ímpeto desesperado" para o objeto desejado, do qual se separou (Laércio, 1988, livro VII, seção 113). Como pressuposto, entretanto, vige a premissa de que o sábio é imune a toda forma de paixão. Em Agostinho (2017a, livro X, cap. XXIX, seção 40), com efeito, uma certa prática superior da virtude chega a ser destacada como modo de elevação da desordem concupiscente: "Pela continência, de fato, somos recolhidos e reconduzidos à unidade, da qual nos dispersamos na multiplicidade". Desde o início das *Confissões*, contudo – e num daqueles parágrafos cujas indicações alcançam a obra inteira –, ficou estabelecido que não é a virtude, nem mesmo a piedade, o que garante a superação da instabilidade. Mesmo o que está pleno da Divindade o está porque a Divindade, ao mesmo tempo, o contém; por causa, numa palavra, não de si, mas de Deus, que mantém sua plenitude, não importa se e o que dele se preenche. Como Agostinho (2017a, livro I, cap. III, seção 3) questiona, retoricamente, e depois responde:

Ou não é necessário que tu, que conténs todas as coisas, sejas contido por algo, porque, o que tu preenches, o preenches contendo-o? Com efeito, não são os vasos plenos de ti que te tornam estável: mesmo que eles sejam quebrados, tu não derramarias.

Possivelmente tentando se opor ao entendimento estoico do *pneuma* como um fino substrato material, Agostinho insiste em que não é em sentido espacial que se pode "estar" no Espírito, e tanto não o é que esse estar-em é duplo (Brachtendorf, 2008, p. 45). É na interpretação de Gn 1,2 do Livro XIII que se o explicita: "Quando é dito que teu Espírito repousa nelas [i.e. nas águas], quer dizer que ele as faz repousar nele" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. IV, seção 5). Ora, o modelo da ação de Deus no cosmos se repete na relação dele com os seres humanos. Onde o fiel há de viver eternamente, enfim liberto da deformidade e da dispersão, é a Jerusalém celeste, em que se encontra semeado o seu espírito (Agostinho, 2017a, livro XII, cap. XVI, seção 23; ver Rm 8,23). Assim como repousou sobre as águas, o Espírito divino repousará sobre nós; mesmo agora ele opera em nós, por meio de nós fazendo suas obras, e então será seu próprio descanso o que ele desfrutará por nosso intermédio – diz o filósofo (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXVII, seção 52). Seja ao criar, ao redimir ou ao consumir o mundo, a bondade de Deus, antes que supor seu objeto, o faz surgir: o exato oposto, diga-se de passagem, de cosmogonias como a do *Timeu*, em que um caos primordial é matéria-prima para a ação do Demiurgo. Agostinho percebe que, na poesia bíblica, nem a matéria informe prescinde do agir criador divino; e que, constituindo ela o fundo da criação, o Espírito a governa de modo a conduzi-la (a saber, ao que dela se desenvolveu) até habitar o esplendor da forma divina⁸.

O santo aguarda que seu exterior e seu interior alcancem a paz plena, que será atingida quando Deus completar nele suas misericórdias, ocasião também em que, segundo o dito paulino, "a morte será absorvida na vitória" (1Cor 15,53; Agostinho, 2017a, livro X, cap. XXX, seção 42). Morto é o corpo humano, devido ao pecado (Rm 8,10), e nele permanecem resquícios de trevas; mas pode-se esperar que o dia dê fim às sombras, e que os corpos mortais recebam vida do Espírito

⁷ Ver Brachtendorf (1997, p. 290, nota 3, 296).

⁸ Recorrendo a uma expressão de Brachtendorf (2008, p. 281), poderíamos dizer que o Livro XIII apresenta a "criação como alegoria da salvação".

que neles habita, "porque [ele] *pairava* misericordiosamente *sobre* nossa interioridade tenebrosa e fluida" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XIV, seção 15). A co-habitação divino-humana, a ser completada na eternidade, é de relevância tão capital para Agostinho que ele chega a descrever, erroneamente, que Platão tenha dito, como lhe atribui Apuleio, que "nenhum deus se mistura com os homens" (Agostinho, 1993, livro IX, cap. XVI; para a afirmação de fato existente, ver *Banquete* 203a). Segundo ele, estar junto de Deus é o próprio bem do espírito criado (Sl 73[72],28), sem o que este vem a "perder por dispersão a luz que adquiriu por conversão" e a "recair numa vida tenebrosa semelhante ao abismo" – o que vale também para os humanos, que "ainda penamos no que resta de nossa escuridão" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. II, seção 3).

Essa mesma esperança aponta ao outro lado da "mistura" deliberada do Divino com o humano: Deus e o mundo criado permanecem sendo planos distintos. O que importa, aliás, para a conceituação agostiniana da vontade – pois, apresentando-a (e à razão e à memória), em *O livre-arbitrio* (Agostinho, 1995, livro II, cap. XIX, seções 51-52), como recursiva, só o que a isenta de incidir num círculo vicioso é a remissão ao âmbito outro que é o do Sumo Bem. É preciso, mesmo inevitável, querer querer, conhecer que se conhece, lembrar que se lembra, e esses atos só terão sido levados à virtude quando houverem aderido ao Bem, à Sabedoria e à Verdade, que está fora deles, que é Deus.

3 A descontinuidade Deus-homem

A permanente dependência da alma e do mundo em relação a Deus significa, em sua face menos evidente, uma descontinuidade entre, de um lado, Deus e, de outro, a alma ou o mundo (Brachtendorf, 2008, p. 304). É verdade que tal paralelismo de planos só se torna claro na dita fase do "doutor da graça", durante a qual Agostinho descreve o nível temporal como o em que somos moralmente responsáveis e o nível da eternidade como aquele em que tudo está decretado – nas *Confissões* ainda restando espaço para cogitar,

por exemplo, que não havia para o protagonista livre-arbitrio antes que Deus, no instante de conversão, lho desse (Agostinho, 1995, livro IX, cap. I, seção 1). Já nessa obra, entretanto, a distinção de planos é trazida implícita pela afirmação do pairar de Deus sobre a fluidez da interioridade. A tríade da alma ser-conhecer-querer é dita estar para a Trindade assim como o abismo estava para o Espírito (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XI, seção 12); adiante, a encarnação do Verbo é tida por início da realização temporal do que estivera invisivelmente predestinado pelo Pai, ordenando a desordem em que consistem os pecados, espécie tenebrosa de abismo sobre a qual "*teu Espírito bom* [Sl 143(142),10] *pairava* para nos socorrer no tempo oportuno" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXIV, seção 49).

É "quando surge a questão: 'As coisas que só a mim dizem respeito estão em meu poder?'" quando o "eu-posso" e o "tu-deves" têm sua coincidência posta em dúvida, que a vontade, segundo Arendt (1993, p. 233), é descoberta como faculdade peculiar. Ora, se já nas *Confissões* – e, em verdade, antes – tal descoberta ocorre, isso é porque o governo da história relatada pela obra ultrapassa quem a viveu e a escreve: é exercido pelo "desenho providencial que o protagonista ignora e o narrador só pode decifrar *a posteriori*" (Mammi, 2017, p. 25). Isso sobre o que o Espírito paira continua miseravelmente mutável, enquanto o Espírito, imutável (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. VIII, seção 9). O domínio divino sobre o mundo faz da criação uma "ordem belíssima de coisas muito boas", mas que permanece passageira, de duração temporária, redutível a "uma manhã e uma tarde" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXV, seção 50).

Inclusive do ponto de vista moral, vale que a plena santidade fica interdita aos indivíduos: "quem julgar que está sem pecado consegue, não viver sem pecado, mas viver sem perdão" (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. IX). É a graça divina – precisamente o imponderado –, e não a conquista da virtude, o que se pode dar por garantido: "ninguém deve ter certeza de que quem se tornou, de pior, melhor, não possa também se

tornar, de melhor, pior. A única esperança, única confiança, única promessa firme é tua misericórdia" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XXXII, seção 48). Em consonância com isso, aos maniqueístas, que acusaram as *Confissões* de condescendência com o pecado, Agostinho respondeu, além de condenando suas próprias falhas, confiando na vontade divina e mantendo-se fiel à Igreja (Mammi, 2017, p. 11). A doença para a qual a obra busca a cura é precisamente que o personagem-autor se tornou para si mesmo uma incógnita, e assim aconteceu em virtude de ter sido ele confrontado ao olhar de Deus (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XXXIII, seção 50).

O escape para a sanidade está em ver o mundo por intermédio do Espírito, a fim de reconhecer a Deus em suas obras (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXX, seção 45); está em olhar através do Espírito, em falar por meio do Espírito, como o próprio Deus suplica, para que seja ele a ver e a falar enquanto o fazem os humanos (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXIX, seção 44). O intelecto nunca deixa de ser abissal: "todo homem, mesmo santo, mesmo justo, mesmo tendo progredido em muitas coisas, é um abismo" (*Comentário ao Salmo 41, 13*)⁹. O que redime a invocação de um abismo a outro – em que consiste todo anúncio proclamado entre humanos – é que se o faça, como Agostinho repete dos Salmos, já na voz de divinas cataratas (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XIII, seção 14; ver Sl 42[41],8). Nem a virtude e a boa ação prescindem de estar fundadas em Deus, para serem louváveis.

Semelhante senso da natureza graciosa das virtudes parece resultar inescapavelmente da pregação cristã. Igualmente Lactâncio (2019, livro VI, cap. III, seção 5) esclarece que elas "emanam de Deus como dons"; mais enfaticamente, que "ninguém é justo ou sábio se Deus não o instruiu com preceitos celestes" (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. VI, seção 28). Ao esforço e à dificuldade que caracterizam a procura do bem supremo e sublime (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. VII, seção 9), acrescenta-se que o caminho a este perma-

nece oculto à terra, até mesmo inacessível aos filósofos, uma vez que necessitado da orientação de uma luz do céu (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. VIII, seções 1, 3). Menosprezando esta vida, os cristãos procuram virtudes "que os filósofos nem sequer imaginaram" (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. XIV, seção 6). Coerentemente a isso, as *Confissões* são um relato em que o filósofo-narrador só tem a atribuir a si o exercício do pecado, o qual o afasta da Divindade, mas simultânea e independentemente a Providência conduz a história a seu contrário, à reconciliação (Mammi, 2017, p. 12). Agostinho (2017a, livro XIII, cap. XVII, seção 20) está consciente de que as águas dos maus desejos têm seus limites fixados por Deus, até nisso exercendo ele domínio sobre a alma humana. As feridas das quais se livra o crente são, assim intui o teólogo, menos abandonadas por ele do que saradas diretamente por Deus (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XXXIX, seção 64).

Não por acaso, as *Confissões* retratam o convertido como ainda necessitado da graça. Subvertendo o modelo das narrativas religiosas que tinham na conversão o seu desfecho, Agostinho não se detém aí, mas demonstra que, depois desse evento, a alma continua sujeita a perturbações. E não seria para menos, visto o filósofo entender que, mesmo no Paraíso edênico, o viver bem não estava em poder do homem, mas era possibilitado pelo auxílio divino (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. XXVII). Isso porque, conforme apontamos, a sustentação da alma e do mundo por Deus revela não só a constância da presença divina, mas também a diferença irreduzível entre o plano celeste e o humano (que, aliás, nem a experiência mística anula: ver Brachtendorf, 2008, p. 196, 198). A vontade é tornada possível pelo pairar do Espírito sobre as trevas da alma, mas fica desde logo destinada a alcançar, pelo menos em lampejos, uma forma de ação digna do caráter divino. Pelo fato mesmo de que "não há nada que a divina providência não governe", descobre-se que existe, além das regras e virtudes terrenas, "outra lei, mais poderosa e secretíssima" – ou

⁹ Tradução extraída de Mammi (2017, p. 380, nota 53).

assim inferiu Evódio, ao que Agostinho louvou e aprovou a distinção, "que, embora esboçada e imperfeita, todavia é confiante e busca algo sublime" (Agostinho, 1995, livro I, cap. V, seção 13).

4 A sublimidade do amor

O que será capaz de fazer as obras de Deus o louvarem? Segundo *Confissões* XIII, capítulo XXXIII, o amor dos indivíduos a Deus. E, de acordo com o mesmo trecho, o próprio louvor que a criação lhe oferece tem o fim de despertar nas almas o amor a Deus. Criação que, sem embargo, é efêmera, instável; feita não em Deus, ainda que tampouco do caos: criada do nada, e desenvolvida desde a matéria informe, também por seu turno fabricada (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. XXXIII, seção 48). Se o Espírito repousou sobre esta, foi para que o resultado dela louvasse a Deus, e que esse louvor tanto gerasse como se alimentasse do amor humano por Deus. No conflito da alma com o pecado, que é o domínio sobre a fluidez da interioridade, só o amor pode garantir o sucesso: "Com o nome de 'temor casto' designa-se a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com a inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade" (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. IX).

Com a capacidade de amar, somos tornados participantes da ação criadora de Deus; nossa capacidade volitiva é posta a serviço do governo divino sobre o nada. Conforme o argumento de *O livre-arbitrio* (Agostinho, 1995, livro II, cap. XX, seção 54): tudo que há é, enquanto um ser, provindo de Deus, por isso bom; todo pecado, como afastamento do ser, é uma expansão do nada; trata-se, o pecado, de um movimento que "não pertence a Deus"; pertence ele, isto sim, a uma vontade que o pratica; quanto à diminuição em que ele consiste, assim, está "posta em nosso poder"; a ponto, então, de valer o dístico: "se não a queres, não será". Por isso mesmo, não é dirigida a qualquer objeto que a forma máxima da vontade – o amor – merece ser louvada. Voltada ao que é inferior à alma, ela é "um amor torpe": "cobiça, [...] a raiz de todos os males" (83 questões

diversas, questão 35). Todo amor que se não funda em Deus, isto é, que se reduz a um amor por si, é, em lugar de *dilectio*, na verdade *cupiditas* (Agostinho, 1994, livro VIII, cap. VII, seção 10).

Não obstante a ressalva, e por efeito mesmo de ela reputar por pseudo-amor a vontade viciosa, o relevo dado por Agostinho ao amor continua a se provar *sui generis*. Ele se destaca do juízo de Plotino, segundo quem o amor (*erôs*) "como estado de alma" "conduz à queda no mal" quando, ainda que desejando o bem, se encanta com a beleza terrena sem suscitar reminiscência da Beleza arquetípica – sujeitando-se, assim, a enredar-se na feiúra, "contrária à Natureza e a Deus", porque proveniente da ordem do mal (Plotino, 2002, livro III, seção 5.1): para o bispo de Hipona, por óbvio, não há ordem externa à de Deus a rivalizar-lhe. Mais ainda se distingue nosso filósofo do vaticínio estoico-ciceroniano, de que "o amor é um delírio", causador de perturbações mentais violentas, indecentes e levianas tanto em manifestações escandalosas (de fornicação, sedução, adultério e incesto) como nas comuns (Cícero, 2014, livro IV, cap. xxxv).

A correção cristã, mais uma vez, se encontra antecipada em Lactâncio. A compaixão, em particular, foi vista por ele como uma "virtude quase exclusiva do homem", desprezando a qual "os filósofos se afastaram muito do bem humano" (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. XIV, seção 1). E as paixões, em geral, Lactâncio repreendeu os estoicos por tentarem descartar, afastando esse propósito como "arrogante e quase delirante", e alçando-as a princípio e essência (*ratio, vis*) da natureza que nos mantém vivos (Lactâncio, 2019, livro VI, cap. XIV, seção 10; cap. XV, seções 3-4). Agostinho, em sua esteira, lembra o desprezo de Paulo pelos insensíveis, chama a esse estado "o pior dos vícios", lista a alegria e o amor como emoções presentes na eternidade e diz dos impassíveis que "perdem toda a humanidade sem atingir a verdadeira tranquilidade" (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. IX). As *Confissões* podem até mesmo tomar por mais certo o afeto que a convicção racional: o amor a Deus é possível ter "não com consciência duvidosa, mas certa";

já o intelecto urge perguntar: "Mas o que amo, quando te amo?" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. VI, seção 8). Dos leitores, o santo espera não que se convençam intelectualmente de que é sincero no que confessa, mas que lhe deem crédito porque a isso os conduz "[a] caridade, que os torna bons" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. III, seção 4). A que dedicamos o amor determina onde estamos, o que somos – na formulação clássica do Livro XIII, "Imleu peso é meu amor: ele me leva por onde for levado" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. IX, seção 10).

O vínculo estreito que é o amor faz a vontade, intrinsecamente cindida, ligar-se com firmeza a um objetivo. De acordo com Arendt (1993, p. 256), o dilaceramento é curado, mas não exatamente pela graça de Deus. Com efeito, o postulado do amor como peso da alma aproxima Agostinho da tese epicurista de que a alma, como todo indivisível, move a si por natureza – em vez de estar sujeita a um movimento cujo percurso fosse predeterminado (como sustentavam os estoicos a respeito do trajeto curvo dos átomos) (Cícero, 2019, cap. XI, seções 23, 25). Esse quadro, no entanto, não se iguala ao motivo apontado por Arendt (1993, p. 258) para a graça não solucionar o conflito interno da vontade, a saber, que ele acontece tanto com as boas como com as más volições. Como vimos, nem a morte em vida, resultada da má orientação da vontade, escapa, para Agostinho, do governo de Deus. Quanto ao direcionamento para o bem, Brachtendorf (2008, p. 187) explica que uma graça cooperante, sobresaliente nas *Confissões*, opera o fortalecimento volitivo, mas ainda antes dela – e portanto sem que se aderisse já então a Deus – uma graça preveniente atua, de modo sutil, porque empiricamente inexperimentável.

Em certo sentido, apenas se e quando a vontade se converte em amor a Deus alguém pode se dar conta do que se passou consigo tanto antes como então. Afinal, é só como sujeito do amor por Deus que cada um se conhece verdadeiramente. Nisto, sim, Agostinho se valeu de Plotino, que, por sua vez, emprestara do comentário de Alexandre de Afrodísia a Aristóteles a ideia de que o conhe-

cimento de si é um acidente do conhecimento de outro: o neoplatônico singulariza este outro como sendo precisamente o Uno. A Divindade a que o filósofo cristão indica ser preciso dirigir o amor distingue-se, contudo, da que o neoplatonismo toma por origem do pensamento – de que os indivíduos seriam dependentes e a que necessitariam retornar –, bem como da com que o próprio Platão negou ser possível identificar o amor. Como Agostinho aprendeu de 1Jo 4,7-8, "o [...] amor fraterno [...] não apenas *vem de Deus*, mas *é Deus*" (Agostinho, 1994, livro VIII, cap. VIII, seção 12). Vale dizer: o amor ao próximo, o amor a Deus e o impulso para a vida feliz são o próprio Deus tal como manifesto em nós.

Detalha Arendt (1993, p. 257) que a exigência teórica do amor, embora se cumpra em *Confissões* XIII sob a aparência de um *deus ex machina*, resulta de fato duma teoria peculiar da vontade. Bem, se olharmos para o relato que Agostinho faz de sua conversão, no Livro VIII, veremos que esta se dá por uma leitura aleatória da Bíblia, a que ele apelou porque ouviu soar o cântico "Pega, lê": e o texto torna no mínimo ambíguo se esse som partiu de crianças que se supõe estarem próximas ou de uma voz ecoada internamente ao protagonista – caso em que, conquanto sem alarde, haveria verdadeiramente intervindo um *deus ex machina*. Segundo uma leitura possível, o momento exato em que Agostinho se converte, passando da indecisão à decisão, é descrito como instantâneo, indizível; trata-se, precisamente, de um recebimento da graça. Rejeitando aí essa categoria, Arendt (1993, p. 261) sugere que, em lugar de uma intervenção divina ou de um acontecimento espiritual, o que pelo menos implicitamente Agostinho aponta como redenção da vontade é a passagem do querer ao agir, amiúde acontecida de um só golpe. Isso é o que, segundo a intérprete, vem a ser complexificado no conceito de amor.

Acompanhando o tratamento agostiniano à cisão da vontade desde a formulação dessa faculdade em *O livre-arbitrio*, podemos enxergar a passagem, implicada pelo amor, do querer ao agir como caso particular do permanente domínio

divino sobre a interioridade – vigente quando a vontade se resolve, quer para o bem, quer para o mal, mas proeminente no primeiro caso, por então trazer ao humano algo daquela forma de vida que lhe é descontínua¹⁰.

Uma conexão íntima entre a constituição ontológica das criaturas e a agência moral parece sugerida n' *O livre-arbitrio*, por exemplo, quando no livro III, capítulo XXIV, seção 72 se descreve a natureza (humana) como capaz de, e caracterizada por, compreender preceitos, e a vontade como aquilo que se precisa empregar para praticá-los. Nesse mesmo parágrafo, diz-se que a compreensão dos preceitos – e portanto, presume-se, a natureza, à qual tal ato cabe – traz como potência o pecado, isto é, a possibilidade de desobedecê-los. A despeito da retórica legalista, pautada sobre a prevalência de um código moral, a imagem de uma gradação disso mesmo aponta para a chance de uma fruição mais íntima e mais elevada da bondade:

[...] o homem é um bem superior ao animal, em virtude de ser capaz de receber um preceito. E ele torna-se ainda melhor, depois de o ter aceito. E muito mais ainda, após ter obedecido a ele. Enfim, é ainda muitíssimo melhor do que tudo isso, quando a luz da sabedoria eterna o torna bem-aventurado (Agostinho, 1995, livro III, cap. XXIV, seção 72).

É conhecida a proximidade do livro primeiro dessa obra à teoria clássica das virtudes e à sua inclinação intelectualista; ali, com efeito, se afirma que “a mente pode mais do que o desejo [*cupiditas*], justamente porque é justo e correto que ela domine o desejo”, de maneira que “nenhuma alma viciosa pode vencer uma alma armada de virtude” (Agostinho, 1995, livro I, cap. X, seção 20), e, ainda, que não há “algo mais poderoso do que a mente racional e sábia [...], a não ser Deus” (Agostinho, 1995, livro I, cap. X, seção 21). Isso não impede, entretanto, que o livro final do *LA* postule a respeito da alma que “[s]ua beleza torna-se perfeita quando, perdendo-se de vista no amor de Deus imutável, esquece-se total-

mente em sua presença” (Agostinho, 1995, livro III, cap. XXV, seção 76).

A cidade de Deus chega mesmo a endossar a etimologia que filia “demônios” a “sábios” (*daemones*), apontando-os como exemplo daquele inchaço inútil de conhecimento que em 1Cor 8,1 se atribui ao que não se deixa edificar, ou animar, pela caridade (Agostinho, 1993, livro IX, cap. XX). O que caracteriza esses entes é o fato de ser “grande a sua ciência mas nula a sua caridade” (Agostinho, 1993, livro IX, cap. XXI). Em contraste, os anjos bons prezam pela caridade de Deus; só consideram as coisas temporais na medida em que são por ela santificadas (Agostinho, 1993, livro IX, cap. XXII). Chegadas as *Confissões* e concluído o seu percurso, Agostinho logra, segundo a observação sagaz de Arendt (1993, p. 262), como que transformar em conceito o que estabelecera o apóstolo Paulo – que o amor é infindo, maior até que as demais virtudes teológicas (1Cor 13,8). Se esse resultado está possivelmente entre as raízes da moderna concepção de um eu estável e não conflituoso, por outro lado, em sua origem, como vê igualmente a filósofa, o amor intervém para propiciar “uma permanência da qual o espírito seria, de outra forma, incapaz”: resta o fato de ser este em si mesmo fluido, inconstante.

E resta que, ao elemento constituinte da solução agostiniana, é garantido um alcance irrestrito. Pois, enquanto Plotino pôde distinguir as virtudes catárticas, ou purificadoras, das virtudes políticas (Brachtendorf, 2008, p. 35), e Cícero conceituou a *civitas* como o conjunto das pessoas que obedecem às mesmas leis, Agostinho, como é sabido, propôs entender a cidade como o conjunto das pessoas que amam as mesmas coisas, nesse próprio ato tornando condição da política o que se descobriu ser, em sua modalidade virtuosa, uma dádiva de Deus. No dito por todos conhecido: “Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus, a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si, a celeste” (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. XXVIII). Nessa obra,

¹⁰ Diz Brachtendorf (2008, p. 199): “Caso realmente pertençam à experiência mística uma passividade e uma receptividade do espírito humano, o qual experimenta o divino e é elevado por ele para além de suas possibilidades naturais, então elas poderiam ser encontradas em Agostinho sobretudo no tocante à vontade”.

consistentemente, caridade, afeição e amor são tomados, com base na Escritura, como equivalentes, nenhum dos conceitos merecendo ser depreciado (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. VII). Todos os movimentos de um homem são tidos por redutíveis a vontades, disso já se derivando, aliás, o imperativo de amar a Deus (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. VI). E o culto à verdadeira Divindade, única sabedoria humanamente possível, é atrelado à consequência recompensante que é a promessa bíblica de "que Deus seja tudo em todos" (Agostinho, 1993, livro XIV, cap. XXVIII; ver 1Cor 15,28).

Se a vontade abre aos humanos a chance, e mesmo a inevitabilidade, de fracassar, sua descoberta instituiu desde sempre a necessidade e a expectativa da intervenção divina. Seja a importância, seja a insuficiência dessa faculdade são o que faz da graça de Deus uma urgência permanente: "A lei não comandaria se não houvesse vontade, nem a graça ajudaria se a vontade fosse suficiente" (Arendt, 1993, p. 251). Como num acréscimo ao dever prescrito pela concepção clássica de justiça, Agostinho (1994, livro VIII, cap. VI, seção 9) prevê, com a indicação dada em Rm 13,8, que, cumprida a indispensável distribuição do que é a cada um devido, sobra o mandamento superior, ao amor mútuo. A sublimidade do amor renuncia, em seus instantes de abundância, a beatitude da vida divina, de onde ele provém: "às vezes me introduzes num estado muito estranho dentro de mim, até não sei que doçura que, se chegasse em mim à plenitude, não sei o que seria, mas não seria esta vida" (Agostinho, 2017a, livro X, cap. XL, seção 65). Como o Espírito pairou sobre as águas, ele ergue do abismo a interioridade humana – vivificando-a, o que derrama a caridade nos corações, como num milagre: "*teu bom espírito* levanta nossa humildade *das portas da morte*" (Agostinho, 2017a, livro XIII, cap. IX, seção 10; ver Sl 143[142],10; Sl 10[9],14).

5 Considerações finais: "A caridade jamais passará"

Não só Agostinho chegou da teoria das paixões a uma metafísica do amor, mas já o apóstolo Paulo, em 1Cor 13, transita da exortação ética à caridade entre irmãos (v. 1-7) a um olhar transcendente sobre a preeminência ontológica do ágape (v. 8-13). Assim como o resultado dessa inferência foi o que fez a fortuna do apóstolo como pensador teológico, talvez seja na habilidade com que realizou filosoficamente a mesma derivação que se deve identificar o feito agostiniano, ainda pertinente à discussão hodierna. Fora dessa ênfase, resta o "abismo" oculto "no coração bom e no coração mau", cujo conhecimento "desconfortavelmente íntimo" aparece, conforme os termos de Arendt (1993, p. 248), como "recompensa final e irônica para tanto esforço" teórico.

Mesmo a passagem filosófica das paixões ao amor, porém, vista como um emprego de conceitos ciceronianos no trabalho de interpretação da doutrina paulina, pode se afigurar como falha, devido à heterogeneidade dos dois universos: Brachtendorf (1997, p. 307; 2008, p. 181), assim considerando, lembra que Agostinho reconhece ser sua noção duma culpa da alma por paixões que ela não engendrou "surpreendente, misteriosa e dificilmente compreensível"¹¹. Mas, precisamente, o que baseia esse postulado – justificando-o, ainda que sem dirimir sua densidade – é, em complemento à aceitação da ressalva de Arendt, a imersão do bispo de Hipona na interioridade humana, com o realismo de admitir sua tendência ao caos, resultada da *creatio ex nihilo*.

Aproximar as duas conquistas, perceptíveis nas *Confissões*, é o que esperamos ser tornado possível à luz do comentário a Gênesis 1,1-2 do Livro XIII. Como o percurso teórico assim lido assume uma forma e um conteúdo pneumatológico-trinitários, ele se mantém, do princípio ao fim, no nível de reflexão relevante: "O importante não são casos particulares e fatos individuais, mas a harmonia do todo – tanto no mundo moral como no mundo físico" (Oliveira, 1995, p. 284, n.

¹¹ Cf. *De nuptiis et concupiscentia* (livro I, cap. XIX, seção 21).

19 *apud* Agostinho, 1995, livro III, cap. IX, seção 26; Brachtendorf 2008, p. 295). E, a respeito do cosmos, mais até do que do sujeito, Agostinho pode dizer, com a Escritura (e para os filósofos): "A caridade jamais passará".

Referências

AGOSTINHO. *83 questões diversas*. Tradução: CEPAME (Centro de Estudos de Filosofia Patristica e Medieval de São Paulo). São Paulo: [s. n.], 2019.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução: J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. v. 2.

AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução: Agostino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção patristica, v. 7).

AGOSTINHO. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*. Tradução: Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção patristica, v. 19).

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução: Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Companhia, 2017a.

AGOSTINHO. *O livre-arbitrio*. Tradução: Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção patristica, v. 8).

AGOSTINHO. *Retratações*. São Paulo: Penguin Companhia, 2017b.

ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. 2. ed. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. v. 2.

BRACHTENDORF, Johannes. Cicero and Augustine on the passions. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 43, p. 289-308, 1997.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

CÍCERO. *Discussões tusculanas*. Tradução: Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EdUFU, 2014.

CÍCERO. *De fato*. Tradução: Lorenzo Mammi. São Paulo: [s. n.], 2019.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Ayoub. São Paulo: Paulus: Discurso Editorial, 2006.

HADOT, Pierre. *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études Augustiniennes, 1968. 2 v.

KOCH, Isabelle. Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho. Tradução: Moacyr Novaes. *Discurso*, São Paulo, v. 40, p. 71-94, 2010.

LACTÂNCIO. *Divinae institutiones*. Tradução: Lorenzo Mammi. São Paulo: [s. n.], 2019.

LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1988.

MAMMI, Lorenzo. Prefácio e notas. In: AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Penguin Companhia, 2017.

OLIVEIRA, Nair Assis de. Introdução e notas. In: AGOSTINHO. *O livre-arbitrio*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção patristica, v. 8).

PLATÃO. *O banquete*. Tradução: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLOTINO. *Tratados das enéadas*. Tradução: Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2002.

TORNAU, Christian. Augustine of Hippo. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2024. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>. Acesso em: 1 jul. 2024.

André Gomes Quirino

Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

Endereço para correspondência

André Gomes Quirino

Rua Paraguaçu, 108, Studio 5

Perdizes, 05006-010

São Paulo, SP, Brasil

Como citar este artigo

Quirino, A. G. As paixões segundo Agostinho: uma leitura pneumatológico-trinitária (comentário a "Confissões" XIII, VII, 8). *Teocomunicação*, e46508. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2026.1.46508>

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.