UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SOBERBA E HUMILDADE EM AGOSTINHO DE HIPONA

Walterson José Vargas

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

SÃO PAULO
2011

Para minha mãe, Andreína,
que me ensinou a humildade pelo exemplo.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, em cuja Providência creio, e por meio da qual entendo haver me encontrado com Agostinho, interlocutor sábio e profundo, em quem obtive respostas para tantas perguntas que me acompanharam sempre.

Em segundo lugar, ao meu orientador, prof. dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, pela acolhida do meu projeto sem conhecer muito a minha formação acadêmica, pela confiança depositada na seriedade do meu trabalho, pelo respeito ao meu ritmo de estudo, pela acuidade e profundidade de suas observações, que abriam sempre um vasto horizonte de possibilidades de desenvolvimento da pesquisa.

Em terceiro lugar, à minha Congregação dos Sagrados Corações, pela viagem de pesquisa que me possibilitou aos Centros Agostinianos de Roma e Paris. Aos provinciais, padres Lúcio Dumont Prado e Eribaldo Pereira dos Santos, que neste tempo me tiveram parcialmente liberado para o estudo. Ao meu atual provincial e amigo, Marcus Vinícius Maciel, pelo apoio e estímulo constante. Aos meus irmãos de Congregação, Luiz Antônio da Silva, Osvânio Humberto Mariano, Paulo Dekker e Paulo Roberto Teixeira de Abreu, pela presença e estímulo neste tempo de estudo. Ao padre Vicente da Rocha Diniz (*in memoriam*), pela tese traduzida do latim, e aos padres Lorenzo Arbeloa, Osvaldo Gonçalves e Hilário França, pelo enorme e minucioso trabalho de revisão das traduções dos textos latinos. Aos padres Sérgio Stein, Mário Smolders, Élcio Rúbens Mota Félix e a funcionária Vaudilene da Silva Sainowick, pela carinhosa acolhida em sua casa nos três últimos meses de trabalho na confecção desta tese.

Em quarto lugar, à minha família. Ao meu pai, Orlando Vargas da Silva (*in memoriam*), semianalfabeto, que, no entanto, me ensinou o amor pela Sabedoria, a necessidade de sua busca constante, e a importância da dedicação aos estudos. À minha mãe, Andreína Felisbina de Jesus, também semianalfabeta, que me ensinou a importância do silêncio, da simplicidade e da humildade. Aos meus irmãos, que me estimularam nesse tempo de estudo, especialmente a Inês Vargas Brasileiro, que nunca me deixou desistir quando todos os horizontes de pesquisa pareciam se fechar.

Em quinto lugar, aos meus amigos, companheiros de diálogo e reflexão. Aos companheiros de estudo do Grupo do Centro de Estudos Patrísticos e Medievais (Cepame), da Universidade de São Paulo (USP), especialmente à dra. Cristiane Negreiros Abbud, de maneira particular por sua leitura minuciosa e atenta da primeira

parte desta tese, apresentada no Exame de Qualificação. Ao prof. dr. José Carlos Estevão, por suas importantes observações neste mesmo exame. Às amigas Andréia Silva Lima, Maria da Penha Abreu, Marina Aparecida da Silva e Priscila Ribeiro, pelo carinho, interesse e estímulo nas horas duras deste tempo de pesquisa. Às irmãs da Fraternidade Toca de Assis, pela amizade e apoio, e pela oportunidade das homilias semanais, quase sempre envolvendo temas agostinianos. Às irmãs da minha Congregação, Lucy Santa Cruz, Marilene de Souza, Rosa Isabel Bogado e Vera Regina dos Santos, companheiras de trabalho pastoral no Vale do Paraopeba, pelo estímulo e apoio constante nos últimos anos. Às Comunidades da Paróquia São José, no município de Brumadinho (MG), que a cada fim de semana, nos últimos anos, acompanharam, com paciência e interesse, às minhas homilias. À minha Comunidade do Postulantado Sagrados Corações, e à funcionária Gisânea Filgueira da Silva, pela compreensão a respeito da minha situação de escassez de tempo para as muitas necessidades que ela me apresentava, e por partilhar cada etapa da evolução desta pesquisa.

Finalmente, agradeço aos funcionários do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, especialmente a Maria Helena, que sempre me atendeu com especial carinho e solicitude, na tentativa de solucionar as diversas dificuldades que apareciam.

“Água da confissão dos pecados, água da humilhação do coração, água da vida da salvação, água da renúncia de si mesmo, que nada presume de si, nada soberbamente atribui ao seu próprio poder. Tal água não se encontra em livro algum dos escritores estranhos, em livros dos epicureus, dos estoicos, dos maniqueus, dos platônicos. Em todos eles se encontram ótimos preceitos sobre costumes e disciplina; contudo lá não se acha esta humildade. A corrente desta humildade mana de outra fonte: vem de Cristo. Essa estrada parte dele, que, sendo excelso, veio humildemente”¹.

¹ *Enarrationes in Psalmos XXXI*, IIS, 18: “Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humilationis cordis, haec aqua vitae salutaris, abicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis. Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichaeis, non in platonis. Ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis huius aliunde manat: a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit”.

RESUMO

VARGAS, W. J. *Soberba e humildade em Agostinho de Hipona*, 372 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

Soberba e humildade em Agostinho são analisadas neste trabalho por meio de uma inter-relação entre os métodos anagógico/Pátria-Via e o Trinitário, métodos que, segundo cremos, foram utilizados por Agostinho. A aplicação deste método nos levará a notar que soberba e humildade só podem ser entendidas uma à luz da outra, porque possuem uma estrutura simetricamente proporcional: a soberba é a enfermidade radical da condição humana, e a humildade o seu remédio adequado. Assim, a soberba, no nível do ser, corresponde a uma usurpação, uma pretensão de roubar o que é próprio de Deus, a autonomia e independência no ser; no nível do conhecimento, consiste numa presunção de valer por si mesmo, o que leva a um movimento de afastamento da verdade interior, tornando o homem cego no mais profundo de sua alma; e finalmente, no nível do querer, corresponde a uma injustiça, pois consiste na causa do primeiro mau uso do livre-arbítrio, que levou ao rompimento da ordem estabelecida por Deus na lei eterna. A humildade, em simetria invertida, corresponde, no nível do ser, a um aniquilamento voluntário, pelo qual o Cristo abaixa-se de sua natureza igual a Deus, assumindo uma natureza que lhe é inferior, a natureza humana; no nível do conhecimento, se entende como confissão a respeito da verdade sobre Deus e sobre o próprio homem, da sua condição de criatura e pecador; e finalmente, no nível do querer, como o caminho pelo qual o Cristo, por meio de sua livre obediência até a morte de cruz e posterior ressurreição, restabelece a justiça perdida na primeira desobediência à lei eterna.

PALAVRAS-CHAVE (8)

Soberba, Humildade, Usurpação, Presunção, Injustiça, Aniquilamento, Confissão, Justiça.

ABSTRACT

VARGAS, W. J. *Pride and humility in Augustine of Hippo*, 372 f. Thesis (Doctoral Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

Pride and humility in Augustine are analyzed in this work through an inter-relationship between the anagogical/“homeland-Way” (Patria-Via) and Trinitarian methods, which we believe were used by Augustine. Applying this method will lead us to note that pride and humility can only be understood in the light of one another, because they have a symmetrically proportional structure: pride is the radical disease of the human condition, and humility its adequate remedy. Thus, the pride, in the level of being, represents an usurpation, a desire to steal what is proper to God, the autonomy and independence in being; in the level of knowledge, is a presumption of worth by himself/herself, which leads a movement away from inner truth, making the man blind in the depths of his soul; and finally, at the level of wanting, corresponds to an injustice because it is the cause of the first misuse of free will, which led to the breakup of the order established by God in the eternal law. Humility, in inverted symmetry, corresponds, at the level of being, to a voluntary destruction, by which Christ stoops of his nature equal with God’s, taking a nature that is lower, the human nature; in the level of knowledge, it is understood as a confession regarding the truth about God and man himself, of his condition of sinful creature; and finally, at the level of wanting, as the path by which Christ, through his free obedience unto death on a cross and subsequent resurrection, restores justice lost in the first disobedience to the eternal law.

KEY WORDS (8)

Pride, Humility, Usurpation, Presumption, Injustice, Annihilation, Confession, Justice.

ABREVIATURAS, TRADUÇÕES E MARCAÇÕES NO TEXTO

1. Para as abreviaturas dos textos bíblicos citados, seguimos a versão da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

Ap:	Apocalipse
At:	Atos dos Apóstolos
Cl:	Epístola de Paulo aos Colossenses
1Cor:	1ª Epístola de Paulo aos Coríntios
2Cor:	2ª Epístola de Paulo aos Coríntios
Dn:	Daniel
Ecl:	Eclesiastes
Ef:	Epístola de Paulo aos Efésios
Ex:	Êxodo
Fl:	Epístola de Paulo aos Filipenses
Gl:	Epístola de Paulo aos Gálatas
Gn:	Gênesis
Is:	Isaías
Jó:	Jó
Jo:	Evangelho segundo João
1Jo:	1ª Epístola de João
Lc:	Evangelho segundo Lucas
Lv:	Levítico
Mc:	Evangelho segundo Marcos
Mt:	Evangelho segundo Mateus
Os:	Oseias
1Pd:	1ª Epístola de Pedro
Pr:	Provérbios
Rm:	Epístola de Paulo aos Romanos
2Rs:	2º Livro dos Reis
Sl:	Salmos
1Sm:	1º Livro de Samuel
Sb:	Sabedoria
Sr:	Sirácida (Eclesiástico)
Tg:	Epístola de Tiago

- 1Tm: 1ª Epístola de Paulo a Timóteo
 2Tm: 2ª Epístola de Paulo a Timóteo
 1Ts: 1ª Epístola de Paulo aos Tessalonicenses

2. Sobre os textos bíblicos citados, seguimos quase sempre a versão oferecida pelo próprio Agostinho. Quando o texto não é citado diretamente por Agostinho, utilizamos a versão da TEB, anteriormente indicada.

3. Para os títulos das obras agostinianas, não utilizamos nenhuma abreviatura; os textos são citados em seu título latino, integralmente, tomados do *site* <www.augustinus.it>.

4. Os textos originais latinos de Agostinho são tomados do *site* <www.augustinus.it>, que, por sua vez, foram tomados da Patrologia Latina (PL), organizada por J. P. Migne.

5. As traduções foram todas revisadas por nós, em cotejo com as seguintes versões:

- *Evangelho de S. João – Comentado por Santo Agostinho*. Volumes 1 a 5. Tradução do pe. Jose Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1950.
- *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- *Comentário aos Salmos*: Volumes 1 a 3. Tradução das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo – Caxambu (MG). Coleção Patrística, 9/1, 9/2 e 9/3. São Paulo: Paulus, 1997.
- *A Trindade*. Tradução de frei Agostinho Belmonte. Coleção Patrística, 7. São Paulo: Paulus, 1994.
- *A Verdadeira Religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987, 2. ed.
- Todas as outras obras agostinianas foram traduzidas em cotejo com a versão espanhola da Biblioteca de Autores Cristãos (BAC), e, quando não disponíveis nesta edição, em cotejo com as traduções italiana e francesa disponíveis no *site* <www.augustinus.it>.

6. Em quase todas as citações de textos agostinianos ou de outros autores, ao longo de nosso texto, marcamos palavras ou frases em itálico, para acentuar ideias que nos interessam no desenvolvimento de nosso tema.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL.....	p. 13
CAPÍTULO 1: O ENFOQUE METODOLÓGICO PARA O ESTUDO DE SOBERBA E HUMILDADE EM AGOSTINHO	
Introdução	p. 26
1.1. Soberba e humildade como enfermidade e como remédio, respectivamente.	p. 36
1.1.1. A chave medicinal para a leitura da relação entre soberba e humildade em Agostinho, segundo o <i>De Vera Religione</i>	p. 37
1.1.2. Confirmação da chave de leitura medicinal da relação entre soberba e humildade em outras obras agostinianas	p. 51
1.1.3. Caráter radical de soberba e humildade, como enfermidade e remédio da natureza humana, respectivamente	p. 57
1.2. Soberba e humildade como movimentos de elevação e de abaixamento, respectivamente.....	p. 65
1.2.1. A chave de Fl 2,6-11 para a leitura da soberba como elevação e da humildade como abaixamento	p. 66
1.2.2. Soberba e humildade como movimentos impulsionados em sua raiz pela vontade e que determinam o lugar próprio na <i>ordo amoris</i>	p. 71
1.2.3. Adão e Cristo como princípio e fundamento dos movimentos de elevação da soberba e de abaixamento da humildade, respectivamente	p. 74
1.3. Soberba e humildade no interior das tríades agostinianas	p. 82
1.3.1. Primeiro período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: da anagogia plotiniana à trindade criadora	p. 83
1.3.2. Segundo período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: a consolidação da metafísica trinitária da criação	p. 92
1.3.3. Terceiro período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: a “teoria psicológica” da Trindade	p. 98
Conclusão	p. 104

CAPÍTULO 2: A SOBERBA COMO ENFERMIDADE RADICAL DA CONDIÇÃO HUMANA

Introdução.....	p.108
2.1. Soberba como usurpação: a elevação de si como pretensão indevida de extorquir o ser de Deus	p. 108
2.1.1. Definição e conteúdo da usurpação pretendida pela soberba: a pretensão de “ser” como Deus	p. 109
2.1.2. Estrutura da usurpação pretendida pela soberba: o “amor de si” como caminho de afastamento de Deus e de aproximação desordenada das criaturas.....	p. 118
2.1.3. Dinâmica da usurpação pretendida pela soberba: queda, perda de firmeza e de fortaleza	p. 129
2.2. Soberba como presunção: o não reconhecimento da verdade a respeito de Deus e de si mesmo	p. 135
2.2.1. Definição e conteúdo da presunção constitutiva da soberba: o não reconhecimento da verdade a respeito de Deus e de si mesmo	p. 136
2.2.2. Estrutura da presunção constitutiva da soberba: processo de cegamento dos olhos interiores da alma e de dispersão na exterioridade	p. 143
2.2.3. Dinâmica própria da presunção da soberba: inautenticidade, vaidade, mentira e engano	p. 157
2.3. Soberba como “injustiça”: causa do rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna	p. 166
2.3.1. Definição e conteúdo da injustiça cometida pela soberba: rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna	p. 166
2.3.2. Estrutura da soberba como injustiça: a desobediência como primeira ação livre da vontade em busca de autonomia	p. 176
2.3.3. Dinâmica própria da soberba como injustiça: escravidão e fraqueza da vontade, morte corporal e espiritual	p. 186
Conclusão	p. 194

CAPÍTULO 3: A HUMILDADE DE CRISTO COMO REMÉDIO PARA A ENFERMIDADE DA SOBERBA

Introdução	p. 198
3.1. Humildade como esvaziamento, aniquilação do próprio ser	p. 198
3.1.1 Definição e conteúdo do esvaziamento de Cristo: a assunção plena da humanidade sem o abandono da divindade	p. 199
3.1.2. Estrutura do esvaziamento de Cristo: a encarnação como caminho de aproximação de Deus ao homem e como via de retorno do homem a Deus.....	p. 217
3.1.3. Dinâmica do esvaziamento de Cristo: abaixamento, assunção da fraqueza, da enfermidade (“infirmas”) e da impotência	p. 233
3.2. Humildade como confissão a respeito da verdade acerca da própria realidade e da realidade de Deus	p. 248
3.2.1. Definição e conteúdo da confissão: o reconhecimento da verdade a respeito de si mesmo e de Deus	p. 248
3.2.2. Estrutura da confissão: processo de recuperação da vista dos olhos interiores da alma e de reunificação na interioridade	p. 258
3.2.3. Dinâmica própria da confissão constitutiva da humildade: autenticidade, simplicidade e fidelidade à verdade	p. 276
3.3. Humildade como fundamento do restabelecimento da Justiça	p. 286
3.3.1. Definição e conteúdo da humildade como justiça: a humildade de Cristo como fundamento do restabelecimento da ordem de justiça	p. 287
3.3.2. Estrutura da humildade como justiça: a livre obediência da vontade de Cristo à vontade de Deus	p. 298
3.3.3. Dinâmica própria da humildade como justiça: a libertação do homem das penas da morte corporal e da morte espiritual	p. 311
Conclusão	p. 325
CONCLUSÃO GERAL	p. 330
BIBLIOGRAFIA	p. 340

INTRODUÇÃO GERAL

Terminei de escrever esta tese num dia 25 de janeiro, dia em que se celebra na Igreja Católica a conversão de São Paulo. A data está carregada de forte simbolismo agostiniano. Os escritos paulinos marcaram profundamente o pensamento agostiniano, mas, mais que isso, Agostinho, como Paulo, viveu uma forte experiência de conversão que marcou toda a sua vida e toda a sua obra². Sabemos que essa conversão não se deteve em um momento, nem se reduziu a uma única experiência³, mas teve, sem dúvida, um momento mais alto, um ápice, que se expressou na passagem do neoplatonismo ao cristianismo, dos “livros platônicos” aos escritos paulinos, e especificamente da soberba à humildade⁴. Agostinho diz haver encontrado na humildade a “água divisória” entre o cristianismo e as “filosofias pagãs”; diz não haver encontrado naquelas filosofias a água da humildade, das lágrimas da compunção, da confissão, do louvor agradecido, águas que descem do alto dos céus irrigando os “vales de lágrimas” humanos, tornando-os férteis e cheios de vida⁵; ao contrário, diz haver encontrado nelas os ventos da soberba, carregados de densa fumaça de arrogância, de presunção, da orgulhosa autonomia e afirmação independente de si mesmo, ventos que sobem do baixo da terra como fumaça negra e se elevam por sobre os montes altaneiros, desérticos e inférteis da vaidade, e somem desfazendo-se como um nada nas alturas⁶. Soberba e humildade constituem-se em águas divisórias não só entre o cristianismo e as filosofias pagãs, mas também entre o Agostinho filósofo rétor e o Agostinho teólogo pastor, ou entre o Agostinho filósofo pagão e o Agostinho filósofo cristão.

Soberba e humildade são conceitos nucleares e catalisadores do pensamento agostiniano, capazes de aglutinar e fazer convergir para um núcleo todos os outros temas do conjunto do pensamento de Agostinho; constituem-se em uma espécie de princípio e fundamento, com base no qual desabrocha toda a riqueza diferenciada da totalidade de seu pensamento. Soberba e humildade são causa propulsora,

² Cf. FERRARI, L. C. Saint Augustine on the road to Damascus, in: *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 151-170; -----, Paul at the conversion of Augustine (Conf. 8.12.29-30), in: *Augustinian Studies* 11 (1980), pp. 5-20; -----, Augustine's 'discovery' of Paul (Confessions 7.21.27), in: *Augustinian Studies* 22 (1991), pp. 37-61.

³ Cf. ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Ed. Nourry, 1918; LE BLOND, J. M. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950; FERRARI, L. C. *The conversions of Saint Augustine*. Villanova: Villanova University Press, 1986.

⁴ Cf. *Confessionum* VII,xx,26-xxi,27.

⁵ Cf. *Enarrationes in Psalmos* CXIX,1.

⁶ Cf. *Confessionum* I,xvii,27; *Enarrationes in Psalmos* XXXVI,S.II,12; *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,10.

respectivamente, da queda original e viciamento da natureza humana, por um lado, e da reconstrução dessa mesma natureza sobre uma base sólida, por outro. São também conceitos capazes de evidenciar os mais importantes enfrentamentos ideológicos de Agostinho: de um lado, a centralidade e a força da vontade humana, capaz de levar o homem a uma situação de miséria e vício, que afeta radicalmente a sua natureza, quando entregue a si mesma de maneira autônoma e soberba (enfrentamento do maniqueísmo e do neoplatonismo); de outro, a incapacidade dessa mesma vontade para reerguer-se por si mesma, com a consequente necessidade inevitável da graça, assentada sobre a base sólida da humildade (enfrentamento do pelagianismo)⁷; e entre estes dois embates, e como solução deles, a importância de uma correta compreensão do significado e da relação entre as duas naturezas de Cristo (enfrentamento do arianismo)⁸. É a correta compreensão da identidade humana e divina de Cristo, especialmente de sua vontade obediente ao Pai, que permitirá a Agostinho compreender a recuperação do homem de sua situação de pecado.

Embora tão centrais no pensamento agostiniano, os dois temas não receberam estudos suficientes e exaustivos, sobretudo na compreensão de sua relação mútua, de modo que se elucide sua estrutura ao mesmo tempo antitética e simetricamente proporcional, que é precisamente o que justifica o lugar central que ocupam no pensamento de Agostinho. Muitos estudos foram desenvolvidos, especialmente ao longo do século XX, sobre os dois conceitos, mas considerados separadamente. É verdade que tanto o estudo de David John Macqueen⁹, como o de Pierre Adnés¹⁰, contêm um capítulo sobre a relação entre soberba e humildade. O primeiro encerra a sua tese sobre a soberba com um capítulo sobre a humildade como remédio daquela, mas sem aprofundar a análise da relação de proporcionalidade estrutural do remédio com relação à enfermidade; o segundo abre sua tese sobre a humildade com um capítulo sobre a soberba como sua antítese, mas sem analisar também a relação estrutural essencial que há entre os dois membros da antítese. Nenhum dos dois estudos, portanto, se dá conta do vínculo estrutural que relaciona estes dois conceitos entre si e que os

⁷ Cf. EVANS, R. Neither a Pelagian nor a Manichee, in: *Vigiliae christianae* 35 (1981), pp. 232-244; TURIENZO, S. A. Entre Maniqueos y Pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín, in: *La Ciudad de Dios* 156 (1954), pp. 87-125.

⁸ Cf. SIMONETTI, M. S. Agostino e gli Ariani, in: *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 55-84.

⁹ MACQUEEN, D. J. *The notion of superbia in the works of Saint Augustine, with special reference to the "De Civitate Dei"*. Toronto: University of Toronto, 1958, 380 p.

¹⁰ ADNÉS, P. *La doctrine de l'humilité chez Saint Augustin: Étude de Théologie Spirituelle*. Thèse dactylographiée. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1940.

entrelaça com todos os outros temas do pensamento agostiniano. A razão disso, a nosso ver, é que nenhum dos dois estudos atenta para a estrutura similar antitética e proporcional que está na base da compreensão destes dois temas na estrutura do pensamento agostiniano.

Sobre o conceito de soberba, no início do século XX, em 1918, E. Bernheim constatava que, não obstante a importância da influência agostiniana a respeito deste tema no pensamento medieval, ninguém até então havia empreendido uma investigação aprofundada sobre o assunto¹¹. Muitos estudos ao longo do século XX foram preenchendo esse vazio. O primeiro estudo específico sobre esse tema é a tese doutoral de Columbanus A. Oberstar, defendida na Universidade Gregoriana de Roma, em 1940¹²; trata-se de um estudo que procura apresentar uma definição do conceito de soberba em Agostinho. O grande mérito desta tese foi, além de haver trazido o assunto ao debate, mostrar como, para seu entendimento, é necessário aprofundar o significado das várias metáforas que Agostinho utiliza para explicar a soberba. Dessa tese, para nosso estudo, é especialmente importante o destaque dado ao sujeito da soberba: a vontade. Seu principal limite, no entanto, é manter a análise da soberba somente no terreno da moral, e não perceber as implicações ontológicas e estruturais desse tema em Agostinho. Outros estudos importantes seguiram esta primeira aproximação do tema, ampliando o horizonte de pesquisa e procurando preencher as lacunas nela deixadas. Especialmente importante é o estudo de William M. Green¹³, apresentado como tese doutoral na Faculdade de Filologia e Estudos Clássicos da Universidade da Califórnia, em 1949. Green analisa as fontes bíblicas, filosóficas e cristãs do pensamento agostiniano sobre a soberba, e destaca a importância deste tema na experiência pessoal de Agostinho, tal como aparece nas *Confessionum*. Mas a maior contribuição desse estudo está em haver chamado a atenção para o papel da soberba como causa e princípio do pecado, com base na análise do texto de Eclesiástico 10,12-13 na obra agostiniana. Com isto, conferiu ao tema a importância que lhe é devida no pensamento agostiniano. Depois deste, e em diálogo com ele, apareceu, em 1958, a excelente tese de David John

¹¹ Cf. BERNHEIM, E. *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihren Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*. Teil I: Die Zeittanschauungen (Tübingen 1918) 16 s, praesertim 41-50. Comentado por OBERSTAR, C. A. *Sancti Aureli Augustini. Doctrina de vitio capitali superbiae*. Ljubljanae: Typis Fr. Jereb, 1940, p. 1.

¹² OBERSTAR, C. A. *Sancti Aureli Augustini. Doctrina de vitio capitali superbiae*. Ljubljanae: Typis Fr. Jereb, 1940, 82 p.

¹³ GREEN, W. M. *Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin*. Berkeley: University of California Press, 1949.

Macqueen¹⁴, defendida na Faculdade de Filosofia da Universidade de Toronto. Este autor amplia a reflexão iniciada por Green, analisando a soberba não apenas em seu papel de causa do pecado, mas em relação a alguns dos conceitos fundamentais do pensamento agostiniano: ser, ordem e sociedade. Assim, procura mostrar que há uma espécie de ontologia, de moral e de sociologia por trás do conceito de soberba. A soberba constitui-se, em primeiro lugar, segundo ele, num afastamento de Deus, num *contemptus dei*. Em segundo lugar, ela é definida com relação ao conceito de “ordem”, a que impera na hierarquia ontológica e moral dos seres. E, finalmente, ela é causa de uma série de desordens na vida pessoal, comunitária e social. Como esse estudo centra-se especialmente no *De Civitate Dei*, o aspecto social da soberba aparece bem realçado, o que não aparecerá em nosso estudo. Preferimos, mais que a trilogia Ontologia-Moral-Sociologia, enfocar o tema com base na tradicional divisão tripartida da Filosofia (Física, Lógica e Moral), com a qual Agostinho dialogou. Mais ultimamente o tema da soberba tem sido estudado para procurar entender fenômenos da atual sociedade, como, por exemplo, a tese de James Burton Fulmer¹⁵ sobre o consumismo. Não deixa de chamar a atenção o fato de que o tema da soberba em Agostinho tenha sido enfrentado de maneira especial por pesquisadores de língua inglesa.

Sobre o conceito de humildade, apesar de ser também um dos temas centrais do pensamento agostiniano, e de haver chegado nele a uma primeira definição mais clara como doutrina¹⁶, só conheceu uma primeira investigação específica em 1940, com a tese de Pierre Adnés¹⁷, defendida na Universidade Gregoriana de Roma. Trata-se de um estudo de teologia espiritual (como diz o subtítulo da tese), baseado sobretudo em três obras da oratória agostiniana (*Enarrationes in Psalmos*, *Sermones* e *In Evangelium*

¹⁴ MACQUEEN, D. J. *The notion of superbia in the works of Saint Augustine, with special reference to the “De Civitate Dei”*. Toronto: University of Toronto, 1958, 380 p.

¹⁵ FULMER, J. B. *Identities bought and sold, identity received as Grace: a theological criticism and alternative to consumerism understandings of the self*. Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 2006, pp. 145-183. Ver também KROM, M. P. Modern liberalism and pride: an Augustinian perspective, in: *Journal of Religious Ethics* 35 (2007), pp. 453-477.

¹⁶ DIHLE, A. Demut, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Lieferung 21. Stuttgart: A. Hiersemann, 1956, col. 735-778. Cf. Bulletin agustinien pour 1956, in: *Revue des Études Augustiniennes* 5 (1959), pp. 343-344. O autor chama a atenção para a característica especificamente cristã dessa doutrina; a antiguidade pagã não a conhecia. Segundo ele, Orígenes exerceu grande influência na evolução do conceito, mas é somente em Agostinho que se chega a uma definição mais clara dele como doutrina. A característica principal do enfoque agostiniano desse conceito, segundo o autor, estaria em estabelecer um estreito vínculo entre humildade e redenção: assim como a desobediência para com Deus está na origem do pecado original, se faz necessária uma humildade pessoal, imitação da humildade de Cristo, para que o homem se salve.

¹⁷ ADNÉS, P. *La doctrine de l'humilité chez Saint Augustin: Étude de Théologie Spirituelle*. Thèse dactylographiée. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1940.

Ioannis Tractatus). O autor justifica a seleção destas obras referindo-se ao fato de que Agostinho trata o tema da humildade de forma descritiva e concreta, como pregador e pastor, mais que como filósofo e teólogo que procurasse definir precisamente um conceito.

Ao estudo de Adnés seguiu-se a tese de J. Musinski¹⁸, defendida também na Universidade Gregoriana de Roma, em 1947. Trata-se de um estudo ascético (baseado nos *Sermones*, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, *Enarrationes in Psalmos*, *Confessionum* e *De Sancta Virginitate*) e dogmático (baseado no *Enchiridion ad Laurentium* e *De Trinitate*) sobre a humildade. O mérito desta tese consiste em ter chamado a atenção para o aspecto soteriológico da humildade de Cristo em Agostinho. Mas enfatiza de maneira exagerada o papel da morte de Cristo, e especialmente da noção de sacrifício, na redenção, em detrimento do importante papel que Agostinho concede à encarnação no entendimento da humildade.

Já a tese de Otto Schaffner¹⁹, publicada em 1959, teve o mérito de chamar a atenção para a necessidade de um enfoque mais amplo na análise do tema da humildade em Agostinho, que não ficasse restrito apenas ao âmbito da moral. A humildade, segundo ele, é uma disposição fundamental da alma cristã, em torno da qual se organiza a maior parte das grandes verdades do pensamento agostiniano. Compreender a humildade em relação com os conceitos centrais da metafísica agostiniana é fundamental para seu correto entendimento.

A tese de José Luiz Azcona²⁰, publicada em 1972, segue a mesma linha de Schaffner; segundo ele, a humildade deve ser entendida em primeiro lugar em sentido ontológico, como uma característica de Deus mesmo, e especialmente do seu Verbo; Deus mesmo é chamado de *Deus humilis*. Ao contrário de Musinski, Azcona acentua o papel da encarnação, mais que da morte e sacrifício de Cristo na cruz, na compreensão do tema da humildade em Agostinho. Para o nosso estudo, a contribuição desta tese está em haver chamado a atenção para a importância do texto de Fl 2,6-11 (a *Kenosis* de Cristo) na compreensão da humildade em Agostinho. O maior limite do estudo de Azcona, no entanto, está no enfoque reduzido a apenas uma obra agostiniana, os *In*

¹⁸ MUSINSKY, J. *The humility of Christ in the thought of Saint Augustin*. Typewritten thesis. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1947.

¹⁹ SCHAFFNER, O. *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*. "Cassiciacum", vol. XVII. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1959, 327 p. Cf. Bulletin augustinien pour 1959, in: *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962), pp. 429-430.

²⁰ AZCONA, J. L. *La doctrina de la humildad en los "Tractatus in Iohannem"*. Madrid: Ediciones Augustinus, 1972, 148 p.

Evangelium Ioannis Tractatus, e na falta de aprofundamento da constatação feita da importância ontológica do tema em Agostinho.

Mais recentemente, alguns trabalhos têm retomado o estudo da humildade em Agostinho. Jorge Piñol²¹, em tese de 2003, estuda o tema na obra *De Civitate Dei*, com base no significado do título de “Cristo Rei”. A importância dessa obra está em chamar a atenção para o significado soteriológico que este título desempenha na obra agostiniana, juntamente com o de “Cristo Médico”, o de “Cristo Mediador”, o de “Cristo Caminho” e o de “Cristo Mestre”: o seu papel é salvar, libertar e redimir o homem decaído no pecado original.

Da mesma forma, Deborah Wallace Ruddy, em tese defendida em 2001, acentua o significado soteriológico da humildade em Agostinho; estabelece um vínculo entre a origem cristã desta doutrina e uma de suas expressões modernas na teologia da redenção de Johann Baptist Metz, para propor a necessidade de uma renovação de seu enfoque na linha de uma dimensão histórica e política²².

Especialmente importante é a tese de Pierre-Marie Hombert²³, que estuda o frequente aparecimento e o importante significado dos versículos 1Cor 1,31 (“Aquele que se gloria, que se glorie no Senhor”) e 1Cor 4,7 (“Que tens que não hajas recebido? E, se o recebeste, por que glorificar-te como se não o tivesses recebido”) na obra agostiniana, mostrando como na base do entendimento dos temas da glória e da graça em Agostinho está a correta compreensão da humildade de Cristo.

Não faltam também algumas teses que tenham de alguma forma focado a antítese entre soberba e humildade em Agostinho. Talvez a que o tenha feito de maneira mais explícita tenha sido o estudo de Antonino Romeo²⁴, de 1956. Trata-se de um estudo centrado no *De Civitate Dei* (de maneira especial no livro XIV), em que o autor procura elucidar a afirmação de que as “duas cidades” estão fundadas à base de dois amores, a soberba e a humildade. Sendo este um estudo na área da espiritualidade, teve o mérito de chamar a atenção para o necessário vínculo da espiritualidade com a moral,

²¹ PIÑOL, J. *Cristo Rey. Su Ciudad y el Camino. La humildad de Jesús en la “Ciudad de Dios”*. Buenos Aires-México: Lumen, 2003, 192 p.

²² RUDDY, D. W. *A christological approach to virtue: Augustine and humility*. Boston: Boston College, 2001, 308 p.

²³ HOMBERT, P. M. *Gloria gratiae: se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris: Institute d’Études Augustiniennes, 1996, 661 p.

²⁴ ROMEO, A. *L’antitesi delle due città: santità e superbia come essere et non essere*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1956. Ver também, do mesmo autor: *L’antitesi delle due città nella spiritualità di S. Agostino*, in: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister. Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana*. Roma: 22-27 Ottobre 1956. Roma: Analeta Augustiniana, 1956, pp. 113-146.

e, mais ainda, com a metafísica agostiniana, para que seja corretamente compreendida. O autor percebe bem o lugar fundamental que ocupa no *De Civitate Dei* a antítese soberba e humildade (os dois amores que estão na base, no fundamento, das “duas cidades”: a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”), mas não se preocupa em aprofundar as razões da presença desta antítese na estrutura do pensamento agostiniano.

Outro estudo, que, de maneira indireta, trata da antítese entre soberba e humildade em Agostinho é o de Ignacio María de la Eucaristía²⁵, de 1954, centrado nas obras *Enarrationes in Psalmos* e *In Evangelium Ioannis Tractatus*, que procura elucidar o significado do conceito de “mundo” em Agostinho; assim, só indiretamente são tratados os temas da soberba e humildade. A contribuição desta obra para nosso estudo está em estabelecer a importância da polaridade entre a obra do Primeiro e a do Segundo Adão; o primeiro, dando origem ao “mundo”, entendido como separação de Deus; o segundo, recriando o homem decaído e vinculando-o novamente a Deus. Mas tampouco se dedica a entender as razões dessa polaridade na estrutura do pensamento agostiniano.

O tema do Cristo médico²⁶, essencialmente vinculado aos temas da soberba e humildade em Agostinho, sobretudo na maneira pela qual o enfocamos em nosso estudo, como se verá ao longo desta tese, é também um dos temas centrais do pensamento agostiniano. Trata-se também de um assunto que só recebeu maior atenção ao longo do século XX. Especial menção merecem os estudos de Asbermann e Eijkenboom. Asbermann²⁷, em estudo de 1954, enfoca as origens e o significado do título de *Christus Medicus* em Agostinho. Chama a atenção para a renovação que o enfoque agostiniano provocou no estudo deste tema no Ocidente, ao propor seu vínculo com o tema da humildade: é precisamente por meio da humildade que o Cristo cura a humanidade enferma; ele é o *medicus humilis*. A tese de Eijkenboom²⁸, de 1960, um estudo na área de Filologia, centrado na análise de obras da oratória agostiniana

²⁵ EUCARISTIA, I. M. *Hombre, mundo, redención: concepto del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*. Valência: Ediciones Mediterraneo, 1954, 206 p.

²⁶ Além das teses que a seguir serão citadas, pode-se ver: SOLIGNAC, A. Augustin et la science médicale, in: *Bibliothèque Augustinienne* 48 (1972), pp. 710-714; SPEEKENBRINK, B. Christ the “medicus humilis” in St. Augustine, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1955, pp. 623-629; SCHNEIDER, R. Was hat uns Augustins ‘Theologia medicinalis’ heute zu sagen, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957), pp. 307-315.

²⁷ ASBERMANN, R. *The concept of “Christus Medicus”*, in St. Augustine, in: *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28.

²⁸ EIJKENBOOM, P. C. J. *Het Christus-Medicusmotief in de Preken van Sint Augustinus*. Assen: Van Gorcum, 1960, 237 p. Cf. Bulletin Augustinien pour 1960, in: *Révue des Études Augustiniennes* 6 (1963), pp. 378-379.

(*Sermones, Enarrationes in Psalmos e In Evangelium Ioannis Tractatus*), procura descobrir os vários significados dos vocábulos de ordem medicinal na obra de Agostinho. Não obstante a riqueza dessa análise, falta a essa obra o aprofundamento do significado da teologia da redenção que Agostinho formulou por meio desses vocábulos. Mais recentemente, Isabelle Bochet tem chamado a atenção para a importância desse conceito em Agostinho, e de seu vínculo com o tema da humildade, no papel fundamental que desempenha em sua teologia da redenção²⁹.

Como se pode perceber, nos estudos antes mencionados, tanto o tema da soberba como o da humildade foram recebendo tratamento cada vez mais aprofundado; foi-se percebendo cada vez melhor o significado não apenas moral desses temas, mas, além disso e principalmente, seu significado ontológico e soteriológico. Soberba e humildade só podem ser entendidas, por um lado, em necessário vínculo com os outros principais conceitos da metafísica agostiniana; e, por outro lado, só podem ser entendidas uma à luz da outra, a segunda como cura da primeira. Nosso estudo é herdeiro dessa evolução, e pretende mostrar não só o significado ontológico e soteriológico desses temas em Agostinho, como também o importante papel que desempenham na estrutura de seu pensamento.

Sobre a seleção do material a ser estudado, dentro da vastíssima produção agostiniana, decidimos ater-nos principalmente aos *In Evangelium Ioannis Tractatus*. Trata-se de uma obra da maturidade intelectual de Agostinho³⁰, escrita

²⁹ Cf. BOCHET, I. L'accomplissement de la Philosophie par la Religion Chrétienne, in: *Le firmament de l'Écriture: l'herméneutique augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 331-413.

³⁰ O estado atual da pesquisa a respeito da data da pregação dos 124 sermões sobre o Evangelho de São João situa-os da seguinte forma: há bastante unanimidade quanto à época de pregação dos primeiros 16 sermões, que, em seu estilo mais dinâmico e livre, teriam sido seguramente pregados em Hipona entre os anos 406 e 407 (conforme o demonstrou La Bonnardière em 1965); são tratados fortemente marcados pelo enfrentamento do donatismo. Quanto aos tratados 17 a 54, havia também quase unanimidade quanto ao fato de que teriam sido pregados em Hipona, provavelmente após o ano de 418 (conforme sugeriu La Bonnardière, em 1965), mas, num minucioso estudo de 1970, D. F. Wright mostrou que os tratados 17 a 22 constituem um bloco à parte, contendo sermões que teriam sido pregados em 414 (os tratados 17 a 19) e em 418-419 (os tratados 20 a 22), e acrescentados ao conjunto da obra mais tardiamente. É certo, no entanto, que o tema do enfrentamento da heresia do arianismo marca fortemente todo o bloco dos tratados 17 a 54. Sobre os restantes tratados, do sermão 55 em diante, de estilo mais formal e rígido, há também quase unanimidade quanto ao fato de que tenham sido ditados por volta de 419-420. A temática destes tratados é especialmente marcada pelo enfrentamento do pelagianismo. Para a história da composição da obra, ver: BERROUARD, M. F. *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de Saint Jean*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 264 p. Entre a imensa bibliografia sobre esta obra de Agostinho, pode-se destacar: COMEAU, M. *Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile*, Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1930, 415 p.; BERROUARD, M. F. L'exégèse de Saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile: le sens de l'unité des Écritures, in: *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 34 (1987), pp. 311-338; MILEWSKI, D. Augustine's 124 Tractates on the Gospel of John: The *status quaestionis* and the state of neglect, in: *Augustinian Studies* 33:1 (2002), pp.

concomitantemente com outras obras fundamentais de seu pensamento³¹; pertencendo, portanto, a um momento áureo da sua produção. Além disso, como bem mostraram Adnés e Musinsky, o tema da humildade foi especialmente tratado nas obras pastorais e homiléticas, obras mais tardias do pensamento agostiniano³². O tema da soberba, por sua vez, ainda que apareça de maneira bem clara já nas primeiras obras da produção agostiniana, permanece onipresente ao longo de toda a sua obra. Foi necessário, portanto, em consideração à centralidade dos dois temas em Agostinho, expandir nosso estudo para além dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, com especial atenção aos *Sermones* e às *Enarrationes in Psalmos*, pelas razões anteriormente indicadas.

Esse especial acento na obra mais tardia de Agostinho nos permitirá contestar, num nível até então não esboçado, a conhecida tese de Olivier du Roy³³, segundo a qual a encarnação teria sido conhecida por Agostinho de maneira posterior e independente com relação a seu conhecimento da Trindade, o que conferiria ao tema da encarnação em seu pensamento apenas um papel moral, de exemplo e interpelação na fé para o conhecimento da Trindade, ao qual se chegaria por via racional³⁴. O próprio fato de que a humildade é um tema tratado preponderantemente nas obras mais tardias e pastorais de Agostinho, enquanto a soberba está presente desde as primeiras obras, mais filosóficas, nos oferecerá material para mostrar, contrariamente ao que diz Du Roy, que o esquema da encarnação, aqui representado pelo tema da humildade, não só não é um acréscimo posterior ao esquema da Trindade, mas, além disso, é um cumprimento perfeito, nas mesmas estruturas do esquema trinitário, do que fora esboçado na primeira parte da produção agostiniana. A polêmica e conhecida tese de Du Roy já foi

61-78; WEISMANN, F. J. Introducción a la lectura de los “Tractatus in Iohannis Evangelium” de San Agustín, in: *Stromata* 43 (1987), pp. 51-69.

³¹ Boa parte dos sermões foi feita ao mesmo tempo em que Agostinho trabalhava na confecção de duas de suas mais importantes obras doutrinárias, o *De Trinitate* e o *De Civitate Dei*, e já tinha concluído a maior parte de sua obra literária. Os *In Evangelium Ioannis Tractatus* constituem-se, assim, numa obra que expressa um momento alto da produção agostiniana, em que ele atua no cúmulo de suas possibilidades como filósofo, teólogo, moralista, ascético, místico e exegeta (cf. AGOSTINHO, A. *Obras de San Agustín*, Tomo XIII. Tratados sobre el Evangelio de San Juan. Biblioteca de Autores Cristianos 139. Madrid: La Editorial Católica, 1955. Introducción, notas e versión de Teófilo PRIETO, aqui p. 29).

³² Cf. ADNÈS, P. *op. cit.*, pp. 10,48-49; MUSINSKI, J. *op. cit.*, p. II.

³³ DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966, 501 p.

³⁴ “Agostinho compreendeu a Trindade lendo os neoplatônicos, por meio de seu método de anagogia reflexiva. A encarnação do Cristo não seria mais para ele a revelação em ato da Trindade; ela estaria exposta ao perigo de tornar-se uma simples via moral de acesso a esta Trindade já entrevista pelos filósofos” (“*Augustin a cru comprendre la Trinité en lisant les neo-platoniciens et par leur méthode d'anagogie réflexive. L'incarnation du Christ n'est plus pour lui la révélation en acte de la Trinité. Elle risque de devenir une simple voie morale d'accès à cette Trinité déjà entrevue par les philosophes*”). DU ROY, O. Note à l'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de la Théologie Trinitaire jusqu'en 391, in: *Révue des Études Augustiniennes* 13 (1967), p. 121.

devidamente contestada num nível de conteúdos³⁵, mas não num nível estrutural, que é o que aqui pretendemos fazer.

Ao fim de nosso estudo, uma vez mostrados os vínculos estruturais que relacionam soberba e humildade no pensamento agostiniano, esperamos chegar a responder ao questionamento levantado por Macqueen: “*por que entre o grande número de virtudes e vícios mencionados na Bíblia e distinguidos pela Igreja, Agostinho teria escolhido particularmente esses dois (soberba e humildade), e em seu nome teria procedido à separação entre o cristianismo e a tradição pagã?*”³⁶.

Sobre o método a ser utilizado neste estudo, seguimos, com Du Roy, o método estrutural. Ainda que se afirme comumente que o pensamento agostiniano é fundamentalmente assistemático, que seus conceitos não se deixam fechar num esquema pré-estabelecido, que, antes que delimitar bem os conceitos privilegia-se a problematização destes mesmos conceitos, o que configura um pensamento aberto e reflexivo, apesar de tudo isso, cremos haver em Agostinho uma verdadeira estrutura de pensamento, ainda que esta não seja uma estrutura linear. Para usar uma imagem plástica, o pensamento agostiniano se parece a uma teia de aranha, em que os vários conceitos vão se amarrando mutuamente, configurando um todo. Os conceitos

³⁵ Não é nossa pretensão, nem é nosso objetivo central, ressuscitar o debate em torno à questão do momento e do significado do conhecimento de Cristo por Agostinho, e da relação desse conhecimento com sua doutrina da Trindade, debate que foi suscitado pela tese de Du Roy. Nello Cipriani mostrou, fundado em muitos textos de Agostinho, que a fonte de sua doutrina trinitária não é principalmente plotiniana, mas é já cristã, por intermédio sobretudo de Mário Vitorino e Santo Ambrósio (cf. CIPRIANI, N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino, in: *Augustinianum* 34 (1994), pp. 253-312). Noutro lugar, mostrou, com base em textos dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, como a Trindade em Santo Agostinho só pode ser conhecida pela via da revelação acontecida na encarnação (cf. CIPRIANI, N. La rivelazione della Trinità immanente nei Tractatus in Iohannem di S. Agostino, in: PADOVESE, L. *Atti del VII Simposio de Effeso su S. Giovanni Apostolo*. Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 235-258). Nosso enfoque, no entanto, vai além da simples constatação da necessidade da encarnação para a compreensão da Trindade, e procura mostrar como no desenrolar da construção de sua Cristologia, Agostinho mostra em Cristo um perfeito cumprimento do esquema trinitário que ele havia descoberto no primeiro período de seu pensamento, construído em diálogo com o neoplatonismo. Segundo Cipriani os *In Evangelium Ioannis Tractatus* constituem-se em obra apropriada para refutar aquela tese de Du Roy devido ao conteúdo próprio do Evangelho de João, a sua índole exegético-homilética e a sua confecção concomitante à elaboração das principais obras e doutrinas agostinianas (cf. *ibid.*, p. 236). Isso confirma o acerto de nossa escolha dessa obra como um dos principais lugares para o acesso à relação entre um primeiro período mais filosófico da obra agostiniana (representado aqui principalmente pelo enfoque do tema da soberba) e um segundo período mais teológico (representado aqui principalmente pelo tema da humildade). Sobre o debate suscitado pela tese de Du Roy, ver também: MADEC, G. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi, in: *Révue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 119-142; e, do mesmo autor, Une lecture de Confessions VII, ix, 13-xxi, 27: notes critiques à propôs d'une thèse de R. J. O'Connell, in: *Révue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 79-137.

³⁶ MACQUEEN, D. J. Augustine on superbia: the historical background and sources of his doctrine, in: *Mélanges de Science Religieuse* 35 (1977), p. 206: “[...] why, out of the large number of virtues and vices mentioned in the Bible and distinguished by the Church, Augustine should have chosen these particular two and their name have proceeded to indict both himself and the pagan tradition at large”.

fundamentais estão como que na origem da teia, no seu centro, sustentando toda a construção. Entre estes conceitos, cremos estarem os de soberba e humildade. A convicção na existência deste sistema (que será trabalhada no primeiro capítulo desta tese) é que justifica nossa pretenciosa organização dos assuntos. Seguindo o esquema triádico do pensamento agostiniano, organizamos este trabalho em três capítulos, subdivididos cada um deles em três secções, subdivididas novamente em três novas secções. Como se mostrará no primeiro capítulo, cremos que a aparente dualidade de pensamento, da qual muitas vezes Agostinho é acusado, em decorrência da influência platônica, é superada pelo esquema triádico, que ele herdou do neoplatonismo³⁷.

Assim, no **primeiro capítulo** procuramos analisar a estrutura do pensamento agostiniano, e a maneira como soberba e humildade encaixam-se nesta estrutura. Estabelecemos, desta forma, as **bases metodológicas** em que estes dois conceitos serão estudados. Postulamos que, para que sejam corretamente entendidos, eles devem ser enfocados por meio de uma inter-relação entre o método anagógico/Pátria-Via e o método trinitário. As **três chaves de leitura** encontradas na obra agostiniana, cuja apresentação fazemos a seguir, parecem-nos confirmar o método escolhido, e nos permitirão desenvolver nossa tese central: a de que soberba e humildade só podem ser entendidas uma à luz da outra, porque possuem uma estrutura simétrica inversamente proporcional, ao longo de toda a obra agostiniana.

Uma vez estabelecidas essas bases metodológicas, passamos a analisar nos dois capítulos seguintes os conceitos de soberba e humildade, estudando-os sempre num paralelo comparativo, percebendo uma simetria antitética, com base nos três temas que configuram a tríade agostiniana: o ser, o conhecer e o querer. Assim, no **segundo**

³⁷ Uma visão geral sobre o método triádico no pensamento filosófico pode-se ver em: PICLIN, M. *Les Philosophies de la Triade, ou l'histoire de la structure ternaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980, pp. 69-91. Sobre o método triádico em Agostinho, ver: ALLERS, R. Les idées de triade et de médiation dans la pensée de Saint Augustin. La structure triadique de la connaissance, in: *Augustinus* 3 (1958), pp. 247-254; CUTINO, M. Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino, in: *Révue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 77-100; AYRES, L. The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology, in: DODARO, R./LAWLESS, G. *Augustine and his critics: essays in honour of Gerald Bonner*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 51-76; MILBANK, J. Sacred triads: Augustine and the indo-european soul, in: *ibid.*, pp. 77-102; SMALBRUGGE, M. *La nature trinitaire de l'intelligence augustiniennne de la foi*. Amsterdam: Rapodi, 1988, pp. 6-83; DIHLE, A. Die Theologia tripartita bei Augustin, in: CANCIK, H. *Geschichte, Tradition, Reflexion: Festschrift für M. Hengel, Griechische und Römische Religion*, vol. 2. Tübingen: Mohr, 1996, pp. 183-202. Sobre as fontes agostinianas do método trinitário, ver: AUBIN, P. *Plotin et le Christianisme: triade plotinienne et Trinité Chétienne*, Paris: Beauchesne, 1992; WHITTAKER, J. Goodness power wisdom: a middle platonic triad, in: GOULET-CAZÉ, M. *Chercheurs de Sagesse: hommage a Jean Pépin: Études Augustiniennes* 131. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 179-194; RIST, J. Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it?, in: *ibid.*, pp. 103-124; PÉPIN, J. La "théologie tripartite" de Varron, in: *Révue des Études Augustiniennes* 2 (1956), pp. 265-294.

capítulo, estudamos o **conceito de soberba**, procurando mostrar que ela deve ser entendida, em primeiro lugar, no nível do ser, como uma **usurpação**, uma pretensão de roubar o que é próprio de Deus, a autonomia e independência no ser; em segundo lugar, no nível do conhecimento, ela deve ser entendida como uma **presunção** de valer por si mesmo, o que leva a um movimento de afastamento da verdade interior, tornando o homem cego no mais profundo de sua alma; e finalmente, no nível do querer, ela deve ser entendida como uma **injustiça**, um mau uso do livre-arbítrio da vontade que leva ao rompimento da ordem estabelecida por Deus na lei eterna.

No **terceiro capítulo** procuramos mostrar, exatamente nos mesmos termos que a análise feita sobre a soberba, a estrutura própria da **humildade**, postulando que ela deve ser entendida, em primeiro lugar, no nível do ser, como **aniquilamento voluntário**, pelo qual o Cristo abaixa-se de sua natureza igual a Deus, assumindo uma natureza que lhe é inferior, a natureza humana; em segundo lugar, ela deve ser entendida como **confissão** a respeito da verdade sobre Deus e sobre o próprio homem, em sua condição de criatura e pecador; e finalmente, no nível do querer, ela deve ser entendida como o caminho pelo qual o Cristo, através da livre obediência de sua vontade até a morte de cruz e posterior ressurreição, restabelece a **justiça** perdida na primeira desobediência de Adão à lei eterna.

Além dessa primeira divisão tripartida, cada um destes três aspectos em que serão estudadas soberba e humildade (com referência ao ser, ao conhecer e ao querer) estará subdividido numa nova tripartição: primeiro, procuramos definir o **conteúdo** em questão, depois, procuramos descrever a **estrutura** própria deste conteúdo, e, finalmente, procuramos mostrar a **dinâmica** própria que esta estrutura desencadeia. Por conteúdo, ou definição, entendemos a determinação do que é específico no objeto de estudo, a demarcação do que é central no que está sendo afirmado, numa busca de precisão e delimitação. Por estrutura, entendemos a maneira pela qual este objeto se compõe, se organiza, se ordena; como as partes que compõem o todo em questão se encadeiam e se relacionam entre si. Por dinâmica, entendemos a maneira pela qual o acontecimento da estrutura estudada põe em movimento determinadas forças, que desencadeiam determinadas consequências³⁸.

Considerando o método comparativo usado no estudo de soberba e humildade nos capítulos 2 e 3, talvez resulte mais claramente compreensível uma leitura

³⁸ Para a determinação do significado dos conceitos de “definição”, “estrutura” e “dinâmica”, utilizamos de maneira livre os dicionários de português *Aurélio* e *Michaelis*.

intercalada destes capítulos, pois cada ponto do capítulo 2 terá seu referencial comparativo no capítulo 3.

Convém advertir para o perigo de perceberem-se apressadamente demasiadas repetições ao longo do texto, até mesmo das próprias citações de textos agostinianos. O pensamento agostiniano, ele próprio, não sendo sistemático de um ponto de vista linear, deixa entrever aparentemente excessivas repetições. Na verdade, porém, os temas se interpenetram, e aquilo que, na aparência, é uma repetição verdadeiramente se constitui na fundamentação de um outro conceito. O pensamento agostiniano assemelha-se a uma bela paisagem que, embora sendo a mesma, pode ser vista de forma diferenciada desde diferentes pontos de vista. Assim, partindo de diferentes conceitos, olha-se a mesma paisagem e tem-se a impressão de repetição; o que se vê, no entanto, buscando a compreensão de um conceito diferente, tem um matiz específico bem diferenciado.

CAPÍTULO PRIMEIRO

O ENFOQUE METODOLÓGICO PARA O ESTUDO DE SOBERBA E HUMILDADE EM AGOSTINHO

Introdução

O método adequado para o estudo de Agostinho é fundamental para um acercamento correto de seu pensamento, sobretudo se se considera que em seu caso não há um pensamento claramente sistematizado. Como observa Du Roy, em Agostinho não há habitualmente a noção moderna de “plano”; há, ao contrário, um modo de composição, uma “estrutura redacional”, em que se retoma muitas vezes o mesmo esquema diretor³⁹. Seu pensamento organiza-se menos em torno de ideias do que na relação entre elas, uma relação que está sempre em movimento e evolução⁴⁰; as expressões às vezes mudam, mas a estrutura e o esquema são fundamentalmente os mesmos; tem-se a impressão de imagens em movimento, que, no entanto, configuram uma harmoniosa síntese final⁴¹. Por isso mesmo, mais que ser considerado como um bloco acabado, o pensamento agostiniano precisa ser estudado como uma “organização progressiva e criadora”, com influências variadas⁴². Temos, então, uma situação paradoxal: aparece, por um lado, em Agostinho, uma necessidade constante de sistematização e de esquematização, mas, por outro lado, essa tendência não segue um esquema rígido; ao contrário, os esquemas são continuamente remanejados⁴³. Há na estruturação de seu pensamento uma tendência e uma grande capacidade para juntar e

³⁹ Cf. DU ROY, O. *op. cit.*, pp. 309-310.

⁴⁰ De fato, uma das maiores dificuldades no estudo de Agostinho é que os conceitos e seus lugares e significados nos esquemas de pensamento são bastante móveis (cf. *ibid.*, p. 245). Essa oscilação do papel e significado desempenhado pelos conceitos é particularmente frequente na definição do segundo e do terceiro elemento das tríades, o que é muito importante para a definição do papel do Filho e do Espírito Santo na criação e na salvação do homem; será também fundamental, como se verá mais adiante, para definir o lugar da soberba e da humildade nos esquemas agostinianos.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 15-19.

⁴² Du Roy critica a W. Theyler por tomar o pensamento agostiniano como um bloco, todo ele influenciado por Porfírio (cf. *ibid.*, pp. 309-310). Sobre a necessidade de seguir-se uma ordem cronológica no estudo da obra agostiniana, ver ABBUD, C. N. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007, p. 24, nota 49.

⁴³ Cf. DU ROY, *op. cit.*, p. 316.

harmonizar esquemas intelectuais diferentes⁴⁴, mas unindo-os numa síntese final com uma intuição própria. Na verdade, os esquemas emprestados são usados de acordo com seu interesse, de maneira que o que resulta é um esquema novo, próprio e original⁴⁵; desta forma, pode-se dizer que “o esquema da inteligência da fé (trinitária) de Agostinho é uma *criação original*, que trilha pouco a pouco seu próprio caminho através de *estímulos filosóficos diversos* e sem dúvida sucessivos (Plotino, depois Porfírio), sob o *impulso de uma experiência espiritual*, até mesmo mística, e pela inserção numa tradição eclesial que a inspirou e guiou”⁴⁶.

De fato, outro elemento fundamental para entender o método agostiniano é a mútua dependência e imbricação contínua entre o pensamento e a experiência de vida. Por um lado, os esquemas e estruturas de pensamento expressam os fatos e os sentimentos em relação a eles, e, por outro lado, os fatos e sentimentos penetram a doutrina⁴⁷. Dentro dessa importância da experiência da vida na elaboração da estrutura de pensamento, papel fundamental desempenha a experiência da conversão. Descrita de maneira apaixonada no livro VIII das *Confessionum*, essa experiência é apresentada em

⁴⁴ Du Roy fala de um sincretismo sutil e profundo de fontes (por exemplo, de Plotino e dos estoicos e pitagóricos, na teoria dos números, no *De Ordine*; cf. *ibid.*, pp. 138-139). Muitas vezes Agostinho utiliza suas fontes corrigindo umas pelas outras (por exemplo, no *De Moribus* I, corrige as fontes latinas – Cícero e Varrão – pelas gregas – Plotino e Porfírio; cf. *ibid.*, p. 212, nota 1). Procedimento bastante comum é dar às expressões de sua cultura latina – sobretudo ciceroniana – um sentido e interpretação neoplatônicos (cf. *ibid.*, p. 386).

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 345-346 (nota 2).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 409: “Le schème de l’intelligence de la foi trinitaire d’Augustin est une création originale, qui s’est frayée peu à peu sa propre voie sous des stimulations philosophiques diverses et sans doute successives – Plotin puis Porfire –, sous la poussée d’une expérience spirituelle, voire mystique, et par l’insertion dans une tradition ecclésiale qui l’a inspiré et guidé”. Sobre a principal fonte do pensamento neoplatônico em Agostinho, Olivier Du Roy discorda de W. Theyler. Ao contrário deste, Du Roy entende que Agostinho recebe o neoplatonismo por intermédio sobretudo do pensamento de Plotino, e não de Porfírio. Um histórico desta questão encontra-se em MADEC, G. Le néoplatonisme dans la conversion d’Augustin. État d’une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888), in: MAYER, C. P. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989, pp. 9-25. Sobre a influência plotiniana em Agostinho, ver LODOVICI, E. S. La presenza di Plotino nel “In Iohannis Euangelium” di S. Agostino, in: *Contributi dell’Istituto di Filosofia*. Vol. I. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1969, pp. 1-34; FERWERDA, R. Plotinus’ presence in Augustine, in: BOEFT, J. *Augustiniana Traiectina: Communications présentées au Colloque International d’Utrecht 13-14 Novembre, 1986*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1987, pp. 107-118. Sobre a influência porfiriana em Agostinho, ver MADEC, G. Augustin et Porphyre: Ébauche d’un bilan des recherches et des conjectures, in: GOULET-CAZÉ, M. *Chercheurs de Sagesse: hommage a Jean Pépin*. Études Augustiniennes 131. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1992, pp. 367-382; -----, Notes: Augustin, disciple et adversaire de Porphyre, in: *Révue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 365-369. Sobre a influência dos dois pensadores em Agostinho, ver PINCHERLE, A. Les sources platoniciennes de l’augustinisme, in: *Augustinus Magister: congrès international augustiniien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1955, pp. 71-93; e particularmente sobre a influência no *De Ordine*, ver SOLIGNAC, A. Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De Ordine* de Saint Augustin, in: *Archives de Philosophie* 20 (1957), pp. 446-465.

⁴⁷ Cf. DU ROY, *op. cit.*, p. 20.

primeiro lugar como uma iluminação, um esclarecimento interior a respeito da verdade sobre Deus e sobre si mesmo⁴⁸. Trata-se de “um afloramento de uma *presença de Deus constitutiva do eu*, uma *experiência de uma dependência no coração da mais criativa liberdade*, o que transformou a antropologia de Agostinho e será a fonte da sua teologia da graça”⁴⁹; mais que uma experiência de ascensão e elevação do homem a Deus, foi uma experiência de ser o homem assumido gratuitamente por Deus. Foi uma experiência de ascensão acima de toda luz compreensível não empreendida por força própria, mas assumida por Deus numa espécie de abaixamento dele a Agostinho. Com efeito, Agostinho vincula essa experiência de iluminação interior ao abaixamento do Verbo na encarnação, apresentando uma série de cinco antíteses, contendo cada qual, em perfeito paralelo, referências bíblicas, opondo, de um lado, o que lhe havia revelado aquela luz inefável, que coincidia com o que ensinava o neoplatonismo a respeito da substância espiritual, e, de outro, a encarnação do Verbo, que o neoplatonismo não fora capaz de reconhecer⁵⁰.

Du Roy vê na experiência da conversão de Agostinho, e especificamente neste mútuo encontro de iluminação interior, lida com auxílio do esquema triádico neoplatônico, e o esclarecimento e acesso a essa iluminação possibilitado pela encarnação do Verbo, como o momento de configuração da “estrutura fundamental” do pensamento agostiniano⁵¹. Mas, entre as duas chaves de leitura, Du Roy não vê

⁴⁸ Cf. *Confessionum* VII,x,16. Sobre o tema da iluminação, e a experiência de Agostinho que a ilustra, se tratará mais detidamente no capítulo 3.2.2.

⁴⁹ DU ROY, *op. cit.*, p. 77: “L’affleurement d’une présence de Dieu constitutive du moi; [...] une expérience de la dépendance au cœur de la liberté la plus créatrice, que a transformé toute l’anthropologie d’Augustin et est la source de sa théologie de la grâce”.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 64-65. Ver *Confessionum* VII,ix,13: as cinco antíteses são introduzidas com o enunciado da questão central que está em jogo, a antítese entre soberba e humildade: “querendo mostrar-me primeiramente como *‘resistis aos soberbos e dais graças aos humildes’*, e quão grande seja a misericórdia, pela qual demonstravas aos homens *o caminho da humildade...*” (“*Primo uolens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam – Tg 4,6; 1Pd 5,5 – et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis*”). A primeira antítese refere-se à luz inacessível que ilumina todo homem neste mundo, e, no entanto, não é por ele acolhida (Jo 1,14); a segunda refere-se à origem divina do Verbo, que, no entanto, se faz homem (Jo 1,13); a terceira refere-se ao aniquilamento do Verbo ao tomar a condição humana, não considerando “usurpação” o seu ser igual a Deus (cf. Fl 2,6-11; veremos mais adiante como este texto é importante no pensamento agostiniano, especialmente para o tema da soberba e humildade); a quarta refere-se à imutabilidade do Verbo em Deus, que, no entanto, assume a mutabilidade da carne humana para salvar-nos (Sl 24,18); e, finalmente, a quinta antítese retoma a oposição entre soberba e humildade por meio da oposição entre a sabedoria deste mundo (confiada em si mesma: “desvanecem-se em seus pensamentos e o seu coração insensato obscurece-se. Dizendo-se sábios, tornam-se estultos”, Rm 1,23) e a sabedoria humilde de Cristo (“aprendei de mim que sou manso e humilde de coração e encontrareis descanso para as vossas almas”, Mt 11,29); razão pela qual Deus “escondeu estas coisas aos sábios e as revelou aos humildes” (Mt 11,29).

⁵¹ *Ibid.*, p. 451: “A própria experiência da conversão de Agostinho, o estilo filosófico através do qual ele abordou o mistério da Trindade e a anterioridade deste intellectus com relação à compreensão da encarnação redentora, condicionaram uma *estrutura fundamental* de seu pensamento, que se exprimiu

continuidade, senão anterioridade da primeira com relação à segunda: Agostinho haveria chegado primeiro, por via racional, através da leitura dos livros platônicos, à inteligência da fé na Trindade, e somente depois, pela leitura das Cartas de Paulo, à fé na encarnação do Verbo⁵². Diz Du Roy com clareza: “não há para Agostinho *continuidade e homogeneidade* (entre Trindade e encarnação); há, ao contrário, uma mudança de orientação e de ponto de vista, uma mudança de plano. A fé no temporal nos leva ao eterno, convidando-nos para dentro de nós mesmos”⁵³. A inteligência da fé na encarnação seria apenas uma preparação, uma *admonitio*, para que o homem empreendesse um caminho de volta ao seu próprio interior. A finalidade principal da encarnação do Verbo seria a cura dos olhos interiores da alma, tornados cegos por conta da queda original, que a lançou nas trevas da dispersão do mundo exterior; o Verbo teria assumido a nossa fraqueza, fazendo-se visível a nossos olhos exteriores, com a finalidade de curar os nossos olhos interiores⁵⁴. Assim, o Cristo em Agostinho seria visto em primeiro lugar e de maneira especial no interior da iluminação trinitária, como Mestre Interior, e somente em segundo plano, e em função do primeiro, como Verbo encarnado. Nas palavras de Du Roy, “*é a visão do Deus Trindade pela certeza interior que oferece o quadro fundamental do intellectus fidei de Agostinho*. A encarnação só se entende, com relação a ele, como um meio escolhido pela misericórdia divina para conduzir de volta à Trindade criadora a criatura que havia se afastado para a mutabilidade do sensível”⁵⁵.

Além da descontinuidade entre os dois esquemas de inteligência, Du Roy vê uma exterioridade entre ambos, o que faria com que o segundo esquema, o da encarnação, não fosse mais que uma exemplificação moral do que já estaria anunciado no primeiro, a ele nada acrescentando como conteúdo:

teologicamente no esquema da pátria-via, invertendo curiosamente as relações entre o mistério da Trindade e o da Encarnação” (“*L’expérience même de la conversion d’Augustin, le style philosophique dans lequel il a abordé le mystère de la Trinité et l’antériorité de cet ‘intellectus’ sur la compréhension de l’Incarnation rédemptrice ont conditionné une structure fondamentale de sa pensée, qui s’est exprimée théologiquement dans le schéma de la patrie et de la voie, inversant curieusement les rapports des mystères de la Trinité et de l’Incarnation*”).

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 21. Ver também: STUDER, B. *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: christocentrism or theocentrism?*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997.

⁵³ *Ibid.*, p. 453: “Il n’y a donc pas pour Augustin de continuité ou homogénéité; il y a au contraire un renversement d’orientation du regard, un changement de plan. La foi au temporel nous mène à l’éternel en nous rappelant au dedans de nous”.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 99-105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 387-388: “C’est la vision du Dieu Trinité par la certitude intérieure qui offre le cadre fondamental de ‘l’intellectus fidei’ d’Augustin. L’Incarnation ne s’éclaire que par rapport à lui, comme le moyen choisi par la miséricorde divine pour ramener à la Trinité créatrice, la créature qui s’en était détournée vers la mutabilité du sensible”.

“O que será, então, (pergunta ele) o *intellectus fidei*, já que *o intellectus é uma demarcação de ordem iluminativa e a fides é uma demarcação moral*, e entre as duas se abre um *hiato*, experimentado por Agostinho em sua conversão, que o fez dizer, justamente, que o primeiro momento de sua conversão foi a experiência de uma ‘luz inefável’? *Concebemos que a fé não modifica radicalmente (nem explicitamente, nem conscientemente ao menos) o movimento próprio do intellectus*; se instituirá entre os dois termos uma dialética cerrada de *élan* e de regulação, de audácia e de disciplina, de ascensão mística e de humilde retorno à norma eclesial. Esta dialética é toda a história do pensamento de Agostinho”⁵⁶.

Segundo essa leitura, a encarnação do Verbo não teria outro papel que o de regulação do *élan* intelectual, serviria a ele de disciplina e norma. Não concordamos com essa leitura redutora da importância da encarnação no pensamento agostiniano, como também não admitimos uma “*descontinuidade*” e uma “*exterioridade*” da inteligência da encarnação com relação à inteligência da iluminação trinitária. Empenhar-nos-emos ao longo desta tese em mostrar que não só não há “*descontinuidade*” e “*exterioridade*” entre os dois esquemas, como também, além de continuidade e vinculação intrínseca, há uma perfeita simetria e adequação entre eles; o segundo esquema, o da encarnação, é uma realização simetricamente proporcional do primeiro, o da iluminação trinitária; ao se encarnar, o Verbo assume a natureza humana não apenas adequando-se perfeitamente à sua estrutura criada, mas também à sua condição decaída, assumindo a sua fraqueza (*infirmitas*), e recuperando-a nas mesmas estruturas do vício que a levava a cair. O caminho de retorno através da via humilde da encarnação, não só não é exterior e acrescentado ao esquema da Trindade, como é uma realização dele nos mesmos moldes, em perfeita justaposição. E procuraremos mostrar isso de maneira específica nas duas atitudes que estão na base do esquema, como sua causa e mola propulsora: a soberba na raiz da queda e a humildade na raiz do processo de retorno. Pretendemos mostrar como o desenvolvimento do conceito de vontade permitiu a

⁵⁶ *Ibid.*, p. 105: “Qui será alors ‘l’intellectus fidei’, puisque ‘l’intellectus’ est une démarche d’ordre illuminative et que la ‘fides’ est une démarche morale et qu’entre les deux s’ouvre cet hiatus, éprouvé par Augustin lors de sa conversion, qui l’a fait dire, très justement, que ce premier moment de sa conversion était l’expérience de la ‘lumière inefficace’? On conçoit que, la foi ne modifiant pas radicalement (ni explicitement, ni consciemment du moins) le mouvement propre de ‘l’intellectus’, il s’instituera entre les deux termes une dialectique très serrée d’élan et de régulation, d’audace et de discipline, d’ascension mystique et d’humble retour à la norme ecclésiale. Cette dialectique, c’est toute l’histoire de la pensée d’Augustin”.

Agostinho dar o passo que os neoplatônicos não foram capazes de fazer, limitados que estavam a um conceito demasiadamente racional da alma.

De fato, a anterioridade⁵⁷ a que Agostinho se refere em seu encontro com o neoplatonismo, por um lado, e com as Cartas de Paulo, por outro, não é lida primordialmente como oposição de dois esquemas de pensamento, mas como oposição entre duas atitudes e situações básicas do ser humano: a soberba presunção de poder atingir a Deus com as próprias forças, com a própria inteligência, como pretendia o neoplatonismo, e a confissão humilde da necessidade da graça de Deus, vinda em nosso socorro na humanidade de Cristo⁵⁸. Agostinho diz haver compreendido de forma providencial a diferença entre a “*presunção*” e a “*confissão*”, uma antítese que voltará a aparecer reiteradamente em suas obras⁵⁹. É por haver descoberto a diferença entre estas duas atitudes fontais diante da vida que Agostinho agradece a ação da providência divina na apresentação dos dois fatores nesta ordem: primeiro, por meio do neoplatonismo, possibilitara-lhe compreender a Deus como uma substância invisível e imutável, e, depois, fizera-lhe compreender que só poderia ter acesso a ela por meio da

⁵⁷ A questão da anterioridade do esquema da iluminação trinitária ao da encarnação levanta a pergunta acerca do momento preciso em que Agostinho teria conhecido o Cristo. Courcelle diz ter Agostinho conhecido o Cristo quando da leitura dos livros platônicos, lidos numa ótica cristã, por intermédio de Ambrósio. Na opinião de Alfarić, tal conhecimento vem da leitura do *Hortensio* de Cícero, que teria provocado em Agostinho reminiscências do que ouvira falar do Cristo na infância. De fato, Agostinho lamenta não encontrar neste livro o nome de Cristo. Soullignac sublinha o caráter progressivo da conversão de Agostinho, de maneira que se perceba nesta primeira expressão de simpatia pela figura do Cristo, da Igreja e da Escritura, apenas uma crença, mas não uma fé consciente e explícita (cf. *ibid.*, pp. 49-51); Agostinho teria um conhecimento religioso do Cristo desde a infância, e conheceria também os dogmas cristológicos; o que lhe faltava era a inteligência da fé na encarnação e de seu significado (cf. *ibid.*, p. 95). Para Du Roy, Agostinho teria descoberto ao mesmo tempo a Trindade inacessível e a necessidade da busca de um mediador que o levasse até ela, de maneira que essa busca já seria cristã, enquanto busca, mas não enquanto posse. É justamente essa diferença entre “ver” e “possuir” que determinaria a diferença do caminho neoplatônico e o que Agostinho a partir de então se punha a empreender através da fé na encarnação (cf. *ibid.*, p. 80). Sobre essa questão, ver: LODS, M. La personne du Christ dans la “conversion” de Saint Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 11 (1976), pp. 3-34; SOLIGNAC, A. La christologie d’Augustin au temps de sa conversion, in: *Bibliothèque Augustinienne* 13 (1992), pp. 693-698.

⁵⁸ Diz Goulven MADEC: “Creio que O. du Roy se equivocou em dissociar ‘intellectus fidei’ em ‘intellectus’ (‘demarcação de ordem iluminativa’) e ‘fides’ (‘demarcação moral’). São as disposições morais: a soberba do filósofo e a humildade do cristão, que fundam as oposições: o fracasso da inteligência sem a fé, o bom êxito da inteligência da fé” (“*Je crois qu’O. du Roy a tort de dissocier l’intellectus fidei en intellectus: ‘démarche d’ordre illuminatif’ et fides: ‘démarche morale’*”). Ce sont les dispositions morales: l’orgueil du philosophe, l’humilité du chrétien, qui font les oppositions: l’échec de l’intelligence sans la foi, la réussite de l’intelligence de la foi”). MADEC, G. Notes sur l’intelligence augustinienne de la foi, in: *Révue des Études Augustiniennes* 17 (1971), p. 131, nota 43.

⁵⁹ Cf. DU ROY, *op. cit.*, p. 63. “Quando em vossos livros encontrasse a serenidade e minhas feridas fossem tocadas e curadas por vossos dedos, discerniria perfeitamente a diferença que havia entre a *presunção* e a *confissão*, entre os que veem para onde se deve ir e os que não veem por onde se vai, nem o caminho que conduz à pátria bem-aventurada” (“*Cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis conrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundem sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam*”). *Confessionum* VII,xx,26.

fé na mediação do Verbo encarnado, como lhe fora revelado pela leitura das Cartas de Paulo.

Segundo Du Roy, “*é o conceito de ‘via para a pátria’ que assegura a ligação entre a exposição sobre a Trindade e sobre a encarnação*”⁶⁰. Para Agostinho, a “Pátria” significa a divindade do Verbo, que Plotino ajudou a entrever, e a “Via” significa a humanidade de Cristo, a encarnação do Verbo, mais especificamente a sua humildade, que é o caminho que pode levar ao conhecimento da divindade do Verbo. Trata-se de um esquema que encontra clara fundamentação bíblica em Jo 1,1.14⁶¹ e Fl 2,6-11⁶², dois textos fundamentais na Cristologia agostiniana, e muito particularmente para o nosso estudo: a “Pátria” (Jo 1,1: “*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus*”; Fl 2,6: “*sendo de condição divina, não considerou o ser igual a Deus como usurpação*”); a “Via” (Jo 1,14: “*E o Verbo se fez carne*”; Fl 2,7: “*aniquilou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo*”). É daí também que vem o esquema *forma Dei* e *forma servi*, fundamentais para entender o Cristo agostiniano, em suas duas naturezas, divina e humana. O esquema “Pátria-Via”, com os seus fundamentos bíblicos de Jo 1,1.14 e Fl 2,6-11, parece ter sido o esquema adequado encontrado por Agostinho para justapor-se perfeitamente ao esquema anagógico, com a diferença de que, mais que uma elevação racional empreendida pelo próprio homem para ir a Deus, é Deus mesmo que se abaixa até o homem para elevá-lo até Ele, unindo-o a si. É isto também o que define a especificidade do cristianismo e que o constitui como a “verdadeira religião”: a humildade⁶³.

Mas, não obstante a importância do esquema anagógico, a formação da estrutura do pensamento agostiniano é, segundo Du Roy, essencialmente trinitária, e teria acontecido através de uma “*gênese dialética de três delimitações que se interpelam mutuamente: a anagogia plotiniana teve que ser primeiramente corrigida por uma ontologia criacionista de estilo provavelmente porfiriano; depois, uma via mediana*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 98: “C’est ce concept de ‘uia ad patrum’ qui assure la liaison entre l’exposé sur la Trinité et celui sur l’Incarnation”. Du Roy esclarece que este esquema vem de Plotino, até mesmo a metáfora da navegação como caminho de percurso até a meta. A importância deste esquema para a compreensão do pensamento agostiniano foi especialmente estudada em: MADEC, G. *Le Christ de Saint Augustin: la Patrie et la Voie*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001, 284 p.

⁶¹ Cf. AUCOIN, S. M. A. Augustine and John Chrysostom: commentators on St. John’s Prologue, in: *Scienses Ecclésiastique* 15 (1963), pp. 123-131; DROBNER, H. “And the Word became flesh” (John 1,14): Saint Augustine’s teaching on the Incarnation, in: *Melita Theologica* 52 (2001), pp. 181-195.

⁶² Sobre a importância deste texto na obra agostiniana, se tratará mais detidamente no ponto 1.2 deste capítulo.

⁶³ Cf. ADNÉS, P. L’humilité, vertu spécifiquement chrétienne d’après Saint Augustin, in: *Revue d’Ascétique et de Mystique* 28 (1952), pp. 208-223.

entre as duas orientações, ascendente e descendente, se oferece a Agostinho: um *método analógico* que a teologia da imagem lhe permitia desenvolver numa linha platônica⁶⁴. O mais determinante, porém, na evolução do pensamento agostiniano, teria sido a alternância e a complementação entre os esquemas anagógico e o da estrutura trinitária da criação, ainda que o papel realmente fundamental seja desempenhado pela estrutura trinitária da criação⁶⁵.

A formação do pensamento de Agostinho acontece, portanto, em meio a essa alternância e ao diálogo entre os esquemas anagógico/Pátria-Via e trinitário. Esta alternância e mútua implicação explicam-se também à luz de sua experiência pessoal. Agostinho lê sua própria experiência à luz dos esquemas neoplatônicos *aversio-conversio* e dos seus sistemas triádicos de organização do pensamento. Depois, procura encontrar uma fundamentação bíblica que corresponda e interprete esses esquemas⁶⁶. Com razão diz Du Roy que a inteligência da fé agostiniana é fundamentalmente bíblica e plotiniana⁶⁷. Um exemplo dessa busca de fundamentação bíblica para um esquema neoplatônico pode ser encontrado na importância que desempenha na leitura de sua experiência pessoal e em sua obra o texto da parábola do “Filho Pródigo” (cf. Lc 15,11-32), aquele que se afasta da casa do Pai e só pode encontrar repouso num retorno a ela⁶⁸.

O confronto de elementos opostos, presente no primeiro esquema, anagógico/Pátria-Via, é uma das características fundamentais do pensamento de Agostinho; segundo Marrou, a antítese “é um *ritmo fundamental* que domina não somente as palavras, mas o próprio pensamento; ela aparece ligada à *estrutura mesma de seu espírito*; não falamos aqui, como o fez Juliano de Eclano, de um maniqueísmo remanescente: é alguma coisa muito mais profunda, congênita, característica, que impõe

⁶⁴ DU ROY, *op. cit.*, p. 451: “Nous avons essayé de montrer par quelle genèse dialectique ces trois démarches sont appelées l’une l’autre. L’anagogie plotinienne dût être d’abord corrigée par une ontologie créationniste de style probablement porphyrien. Puis une voie moyenne entre ces deux orientations, ascendante et descendante, s’offrit à Augustin: une méthode analogique que la théologie de l’image lui permettait de développer dans une ligne platonicienne”.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 419: “É a criação trinitária que dá o quadro fundamental do intellectus fidei de Agostinho” (“C’est cette création trinitaire qui donne le cadre fondamental de l’intellectus fidei d’Augustin”).

⁶⁶ Du Roy observa que é notável como Agostinho põe à base de todas as tentativas de *intellectus fidei* um texto bíblico. Eles aparecem ora para precipitar a formação de um esquema de pensamento, ora para interpretar um esquema já encontrado. Um exemplo disso é o uso de 1Jo 2,16, as três concupiscências joaninas, que se adapta perfeitamente ao esquema da divisão tripartida da alma segundo Platão – partes racional, irascível e apetitiva (cf. *ibid.*, p. 344). Outros exemplos de busca de fundamentação bíblica para esquemas filosóficos encontrados podem ser vistos em *ibid.*, pp. 226-287.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 226.

⁶⁸ Cf. BLUMENKRANZ, B. La Parabole de l’Enfant Prodigue chez Saint Augustin e Saint Césaire d’Arles, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 102-105.

a mesma estrutura bipolar à sua visão da vida, do mundo, de toda a realidade”⁶⁹. Segundo Ramiro Florez, essa dualidade perpassa todas as áreas da vida e do pensamento em Agostinho e está revestida de um caráter de tensão, de polaridade:

“a vida humana, da mesma forma que o universo físico e a própria história, está composta de polaridades, de dualismos de forças em tensão. Polaridade no ser, polaridade no querer, polaridade no pensamento, tensão na moral, tensão na religião. Nos seios mais íntimos do ser acontece continuamente uma *batalha ontológica* entre a ascensão e o afundamento, entre a perfeição e a nihilidade, entre a divinização e o satanismo. Na praça do coração alçam-se dois amores e se trava a contenda entre o egoísmo e a entrega, entre *a soberba e a humildade*, *a submissão e a prepotência*, o afã de tudo negar e de tudo gozar, de constituir-se em centro de tudo e o desejo de ser fiel ao todo”⁷⁰.

Trata-se, segundo ele, de uma polaridade em movimento, não estática; um movimento determinado por dois suportes ontológicos: a presença de Deus, que mantém o homem no ser e em sua unidade, e o chama por meio da consciência a esta

⁶⁹ Citado por POQUE, S. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1984, p. 227: “C’est un rythme fondamental qui domine non seulement les mots, mais la pensée elle-même; il apparaît lié à la structure même de son esprit; ne parlons même pas ici, comme l’eût fait Julien d’Eclane, de manichéisme rémanent: c’est quelque chose de beaucoup plus profond, de congénital, de caractériel, que impose la même structure bi-polaire à sa vision de la vie, du monde, de toute réalité”. Esta autora chama a atenção para “o papel determinante da cultura filosófica profana, e mais precisamente aristotélica, com relação à função central da antítese no pensamento e na sensibilidade de Agostinho” (“*Le rôle déterminant de la culture profane philosophique, et plus précisément aristotélicienne, par rapport à la fonction centrale de l’antithèse dans la pensée et la sensibilité d’Augustin*”; *ibid.*, p. 230).

⁷⁰ FLOREZ, R. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 1958, pp. 116-117: “La vida humana, lo mismo que el universo físico, lo mismo que la historia, está compuesta de polaridades, de dualismos de fuerzas en tensión. Polaridad en el ser, polaridad en el querer, polaridad en el pensamiento, tensión en la moral, tensión en la religión. En los senos más íntimos del ser se libra de continuo una batalla ontológica entre la ascensión y el hundimiento, entre la perfección y la nihilidad, entre la divinización y el satanismo. En la plaza del corazón se alzan dos amores y se trava la contienda entre el egoísmo y la entrega, la humildad y la soberbia, la sumisión y la prepotencia, el afán de negarlo todo y de gozarlo todo, de constituirse centro de todo, y el deseo de ser fiel al todo”. Suzanne Poque, estudando a linguagem simbólica em Agostinho, tem a mesma opinião. Enumera uma série de antíteses no pensamento agostiniano: “alternâncias temporais, locais, funcionais, da condição humana individual, como o sono e o estar desperto, *o estar de pé e a queda*; ou coletiva, como a oposição dos fatos e dos personagens históricos: os dois Adões (Adão e Cristo), Babilônia e Jerusalém; como as *duplas de valores morais*, testemunhas iníquas ou justas, do diabo e de Cristo; como as atitudes espirituais inversas: amigos deste mundo e amigos de Deus; sem falar das *antíteses fundamentais* – e centrais num discurso essencialmente religioso e espiritual como o de Agostinho – tomadas dos escritos joaninos e paulinos, como a oposição entre luz e trevas, carne e espírito” (“*Alternances temporelles, locales, fonctionnelles de la condition humaine individuelle comme le sommeil et la veille, la station debout et la chute, ou collective comme l’opposition de faits et de personnages historiques: les deux Adams (Adam et Christ), Babylone et Jérusalem; comme les couples de valeurs morales, témoins iniques ou justes, du Diable ou du Christ; comme les attitudes spirituelles inverses: ami de ce monde et ami de Dieu; sans parler des antithèses fondamentales – et centrales dans un discours essentiellement religieux et spirituel comme celui d’Augustin – reprises aux écrits johanniques et pauliniennes comme l’opposition de la lumière et des ténèbres, de la chair et de l’esprit*”; *op. cit.*, p. 230).

unidade, e uma presença do pecado, que introduz no homem a divisão e o incita ao mesmo pecado, por meio da concupiscência. É um movimento orientado, portanto, para cima, para aquele que é superior ao homem, Deus, ou para baixo, para aquilo que lhe é inferior, as criaturas:

“toda a vida do homem é um *movimento pendular entre a ascensão e a queda*”⁷¹; ... “toda a sua dialética vital é uma dialética de ascensão e afundamento. No estado original de pecado nos encontramos ‘caídos’ e caímos e nos afundamos cada vez mais pelos nossos pecados pessoais, e na religação existencial com Deus nos encontramos ou nos *erigimos*; é uma dialética em luta entre o ser e o não-ser humanos, uma tensão dinâmica entre as duas dimensões do homem”⁷².

Mas não se trata, tampouco, de uma tensão em mútua exclusão; os polos das antíteses agostinianas estão sempre em mútua relação, só se entendem um à luz do outro: “*o mundo está profundamente marcado pela dualidade*, quer ela seja considerada do ponto de vista da *simetria*, da complementariedade, da *oposição* ou da *contradição*”⁷³. O certo é que o dualismo em Agostinho não é uma oposição não conciliável; já no movimento interno e na relação entre as antíteses há um direcionamento para a unidade: “*Agostinho supera os dualismos pela fusão dos extremos numa unidade superior e dinâmica*. [...] Agostinho é o gênio das polaridades, mas é ao mesmo tempo o gênio da suprema unidade, que chega a imantar os polos na corrente de uma síntese superior”⁷⁴. Além dessa unidade almejada já no interior do próprio esquema antitético, é com o auxílio do esquema triádico que a harmonia será plenamente devolvida aos seus esquemas de pensamento.

Se apresentamos essa questão da compreensão do método agostiniano, é para justificar a chave metodológica em que lemos os conceitos de soberba e humildade. Pretendemos fazê-lo por meio de uma inter-relação entre os métodos anagógico/Pátria-Via e o trinitário. Soberba e humildade devem ser lidas, por um lado, dentro de uma

⁷¹ FLOREZ, R. *op. cit.*, p. 10: “Toda la vida del hombre es un movimiento pendular entre la ascensión y la caída”.

⁷² *Ibid.*, p. 95: “Toda su dialéctica vital es una dialéctica de ascensión o hundimiento. En el empecatamiento original nos encontramos ‘caídos’ y caemos y nos hundimos más por nuestros pecados personales, y en la religación existencial con Dios nos encontramos o erigimos; es una dialéctica en lucha entre el ser y no-ser humanos, una tensión dinámica entre las dos dimensiones del hombre”.

⁷³ POQUE, S. *op. cit.*, 228: “Le monde est profondément marqué par la dualité, qu’on la considère du point de vue de la symétrie, de la complémentarité, de l’opposition ou de la contradiction”.

⁷⁴ FLOREZ, R. *op. cit.*, p. 89: “Agustín supera los dualismos por la fusión de los extremos en una unidad superior y dinámica. [...] Agustín es el genio de las polaridades; pero es, al mismo tiempo, el genio de la suprema unidad, que llega a imantar los polos en la corriente de una síntesis superior”.

chave de leitura de subida e descida, elevação e abaixamento, de acordo com a verdade ou falsidade destes movimentos: a soberba de Adão é uma falsa elevação, que leva ao abaixamento; a humildade de Cristo é um verdadeiro e livre abaixamento, que conduz à elevação. A fundamentação bíblica para esse esquema encontra-se especialmente no texto de Fl 2,6-7.9 (“Ele, que é de condição divina, não considerou o ser igual a Deus como usurpação, mas despojou-se, tomando a condição de homem, tornando-se semelhante aos homens; [...] foi por isso que Deus o exaltou soberamente”). Por outro lado, soberba e humildade devem ser lidas à luz da formação progressiva do pensamento trinitário agostiniano: a soberba aparece vinculada à tríade de concupiscências de 1Jo 2,16 (“*voluptas-curiositas-superbia*”⁷⁵), ocupando o lugar do terceiro elemento da tríade, correspondente na alma à vontade, onde tem início a queda original; a humildade é vinculada a Cristo, “Caminho, Verdade e Vida” (Jo 14,6), e associada de maneira particular à sua humanidade, definida como caminho que torna possível a volta a Deus. É como “caminho” que o Cristo possibilita a cura do terceiro elemento da tríade das faculdades da alma, a vontade: assim como a vontade soberba e desobediente de Adão é causa da queda original do homem, a vontade humilde e obediente de Cristo é causa da salvação, da cura do homem e de seu retorno a Deus.

1.1. Soberba e humildade como enfermidade e como remédio, respectivamente

Uma primeira chave de leitura para entender a relação entre soberba e humildade em Agostinho nós a encontramos no *De Vera Religione*⁷⁶. Procuraremos mostrar por meio desta chave de leitura, em primeiro lugar, que soberba e humildade devem ser lidas em **chave medicinal**: a soberba é apresentada como uma enfermidade e a humildade como a sua cura. Mais que isso, há entre a enfermidade da soberba e o

⁷⁵ Sobre a história da interpretação deste texto na Patrística, ver: LAZURE, N. La convoitise de la chair en I Jean II,16, in: *Revue Biblique* 76 (1969), pp. 161-205. Sobre a influência plotiniana na compreensão das três concupiscências (*voluptas, curiositas, superbia*) em Agostinho, ver PROCOPÉ, J. F. Augustine, Plotinus and Saint John's Three “Concupiscences”, in: *Studia Patristica* 17/3 (1988), pp. 1300-1305.

⁷⁶ Sobre a chave de leitura aqui indicada, ver: BOCHET, I. *Animae Medicina: la libération de la triple convoitise selon le De Vera Religione*, in: ALICI, L. *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Studia Ephemeridis Augustinianum 48. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1977, pp. 143-175; -----, L'accomplissement de la philosophie par la religion chrétienne, in: *Le firmament de l'Écriture: l'herméneutique agostinienne*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 333-359; CIPRIANI, N. Lo schema dei tria vitia (*voluptas, superbia, curiositas*) nel *De Vera Religione*: antropologia soggiacente e fonti, in: *Augustinianum* 38 (1998), pp. 157-195.

remédio da humildade uma **relação de proporcionalidade, de adequação e simetria**, que faz com que a humildade, e somente e precisamente ela, seja o remédio adequado e eficaz para a cura da soberba. Num segundo momento, procuraremos confirmar essa chave de leitura em outras **outras obras agostinianas**. Finalmente, procuraremos mostrar que tanto a enfermidade da soberba quanto sua cura eficaz, oferecida pela humildade como remédio, têm uma **condição de radicalidade, de princípio e fundamento, de causalidade** com relação às outras enfermidades e aos outros remédios, respectivamente; o que faz com que elas tenham um papel de capital importância tanto no recrudescimento da enfermidade quanto na sua cura.

1.1.1. A chave medicinal para a leitura da relação entre soberba e humildade em Agostinho, segundo o *De Vera Religione*

A obra *De Vera Religione* foi escrita entre a conversão (Páscoa de 387) e a ordenação sacerdotal (391) de Agostinho, mas planejada desde os dias do retiro de Cassisiacum⁷⁷; dirige-se a Romaniano, com a finalidade de convencê-lo dos equívocos do dualismo maniqueu e platônico e da pertinência do cristianismo como perfeita filosofia, e, por isso mesmo, como verdadeira religião. O cristianismo representaria uma superação do maniqueísmo, ao não conceber a natureza humana como uma realidade essencialmente deteriorada, e uma superação do platonismo, ao conceber na própria natureza humana deteriorada, na atual ordem temporal e visível, um caminho de retorno à ordem eterna e invisível. Assim, Agostinho não só não aceita a hipótese de uma natureza intrinsecamente má, como afirma não ser o homem impotente diante do mal, já

⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, A. *A verdadeira religião*, São Paulo: Paulus, 2002 (introdução de OLIVEIRA, Nair de Assis, p. 15). É importante notar que é este o mesmo período em que Agostinho escreve o *De Musica* e o *De Genesi contra Manichaeos*, nos quais se encontram importantes textos sobre a soberba (cf. Du Roy, *op. cit.*, p. 7). Segundo Du Roy, a obra tem grande importância no conjunto da produção agostiniana, pois apresenta a formulação mais acabada da criação trinitária e da conciliação dos esquemas anagógico e trinitário no período anterior à ordenação de Agostinho (cf. *op. cit.*, p. 309). Isabelle Bochet também acentua a importância desta obra no conjunto da produção agostiniana; diz ela que “neste tratado precisam-se os esquemas que serão utilizados nas obras posteriores” (*op. cit.*, p. 175: “L’importance du *De vera religione*, on voit, en effet, se préciser, dans ce traité, des schèmes utilisés dans les oeuvres ultérieures”). Goulven Madec vê no *De Vera Religione* um plano fundamental do pensamento agostiniano, que só será realizado em seu pensamento maduro, no *De Civitate Dei*: o cristianismo como verdadeira religião é o plano que orienta o confronto entre os dois amores que estão à base das duas cidades. Isto confirma a importância destes dois amores fontais, soberba e humildade, no pensamento agostiniano (cf. Le “De Civitate Dei” comme “De Vera Religione”, in: PICCOLOMINI, R. *Interiorità e intenzionalità nel “De Civitate Dei” di Sant’Agostino*. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 35. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 7-33).

que Deus se serve dele para um bem. A Providência divina propõe meios efetivos na realidade temporal para que a alma volte a seu estado original; nesta proposição divina, a encarnação do Verbo constitui-se na principal medida tomada pela divina Providência para assegurar a cura da alma.

De fato, como bem mostrou Isabelle Bochet, o tema central do *De Vera Religione* é o da “medicina da alma”, medicina que se realiza por meio do pleno cumprimento das três partes da filosofia – física, lógica e moral – em Cristo. Bochet apoia-se em um convincente estudo de W. Desch, que mostra ser o *De Vera Religione* dividido em duas partes, contendo capítulos intercalados com secções de ontologia e soteriologia, vinculados cada qual por inclusões: assim a secção soteriológica da primeira parte (&30-34: “o Cristo, Verbo encarnado, cumprimento das três partes da filosofia”) tem ligação com uma das secções soteriológicas da segunda parte (&68-106: “o Cristo, vencedor das três tentações e o redirecionamento das três concupiscências”, *voluptas, curiositas e superbia*). No terceiro desenvolvimento da parte soteriológica, a cura da alma pela conversão das três concupiscências ocupa o “coração do desenvolvimento” do texto (&72-100), dando cumprimento ao que fora anunciado como inclusão no &30-34 e no &45-51: “a cura da alma, que se opera pela vitória sobre a tríplice conversão, é precisamente o que permite mostrar que a identidade entre filosofia e religião é realizada no cristianismo. [...] *Se o Cristianismo cumpre o platonismo é precisamente porque ele assegura a cura da alma: cura cuja necessidade o platonismo percebeu, mas sobre a qual se mostrou impotente para convencer as multidões*”⁷⁸.

Agostinho empenha-se primeiramente, nesta obra, em mostrar que o mal não é parte essencial da natureza humana, mas um vício que a afeta radicalmente: “*não é da natureza da alma o vício, mas contra a sua natureza; pois o vício nada mais é que o pecado e a pena do pecado*. Compreende-se daí que nenhuma natureza – substância, essência ou que se empregue outra palavra melhor – seja má”⁷⁹. O vício é uma

⁷⁸ BOCHET, I. *Le firmament de l'Écriture*, pp. 335-340; aqui 339-340: “La guérison de l'âme, qui s'opère par la victoire sur la triple convoitise, est précisément ce qui permet de montrer que l'identité entre philosophie et religion est réalisée dans le christianisme. [...] Si le christianisme accomplit le platonisme, c'est justement parce qu'il assure la guérison de l'âme: guérison dont Platon avait perçu la nécessité, tout en étant impuissant à en persuader les foules”. Cf. MADEC, G. *Le Christianisme comme accomplissement du platonisme selon Saint Augustin*, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 10 (1999), pp. 109-129.

⁷⁹ *De Vera Religione* XXIII,44: “Vitium animae non natura eius, sed contra naturam eius est, nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati; unde intellegitur nullam naturam, vel, si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse”. Ver também XIX,37: “a não ser que fossem privados de certa saúde, eles não conheceriam o vício e a morte; mas o vício não seria tal se não danificasse. Se, pois, o vício danifica a saúde, e ninguém duvida que a saúde é um bem, é bom tudo aquilo que o vício danifica.

enfermidade da alma, e, como tal, pode ser curado, e sua cura realiza-se precisamente por meio de um tratamento adequado realizado de maneira específica sobre cada vício. A Providência divina serve-se dos vícios para chamar o homem a voltar à sua condição original perdida após a queda de Adão: “*o que existe que não possa lembrar o homem de que deve buscar as virtudes, visto que os próprios vícios são capazes disso?*”⁸⁰, pergunta Agostinho. A Providência divina governa todas as coisas de forma a chamá-las a voltar à unidade perdida, e o faz por meio de um curso moderado e conveniente das coisas⁸¹. Os vícios “avisam”, “admoestam”, “recordam”, “lembram” a antiga condição, a da natureza antes da queda, e são um convite a voltar a ela⁸².

Há, portanto, em toda a ordem criatural uma “*suma conveniência*”⁸³, uma perfeita adequação, que não é plenamente destruída nem mesmo pela entrada do pecado,

Só podem ser danificadas as coisas que se viciam. Logo, são boas as coisas que se viciam, mas se se viciam, é porque não são o sumo bem” (“*Nisi enim salute aliqua privarentur, non eis noceret vitium vel mors: sed si non noceret vitium, nullo modo esset vitium. Si ergo saluti adversatur vitium, et nullo dubitante salus bonum est; bona omnia sunt, quibus adversatur vitium; quibus autem adversatur vitium, ipsa vitiantur: bona sunt ergo quae vitiantur; sed ideo vitiantur, quia non summa bona sunt*”).

⁸⁰ De *Vera Religione* LII,101: “*Quid est autem unde homo commemorari non possit ad virtutes capessendas, quando de ipsis vitiis potest?*”. Continuando o texto antes citado, Agostinho previne contra o perigo do inferno, onde não há mais “recordação”, “iluminação” e “lembrança” alguma feita ao homem; refere-se aí às advertências que, em vida, a Providência divina faz ao homem para que se converta dos vícios à vida na virtude: “Evitemos, pois, o inferno inferior, isto é, os duros castigos após esta vida, onde não pode haver *nenhuma lembrança da verdade*, porque não há mais reflexão alguma, já que a razão não é mais inundada pela ‘luz da verdade que ilumina todo homem que vem a este mundo’ (Jo 1,9). Apressemos-nos, pois, ‘e caminhemos enquanto é dia, para que as trevas não nos surpreendam’ (Jo 12,35)” (“*Cavendi sunt ergo inferiores inferi, id est post hanc vitam poenae graviores, ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio: ideo nulla ratiocinatio, quia non eam perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quare festinemus, et ambulemus cum dies praesto est, ne nos tenebrae comprehendant*”).

⁸¹ Falando da Providência divina, Agostinho diz que, qual um cocheiro, é necessário que ela “retorne ao seu lugar, ponha-se acima das rodas, tome o controle das rédeas, dirija doravante com mais prudência os animais domados e dóceis. Então, se verá como tudo está bem *ajustado* no carro e *em ordem*, todas as juntas. Naquele acidente, ele foi jogado por terra e comprometeu a ordem de uma bela corrida, por sua culpa. Assim também, o que dá origem à fraqueza de nosso corpo é a cobiça da alma ou sua má conduta. É o que aconteceu no paraíso. *Não escutaram a prescrição do médico* – o que traria a salvação eterna – e usurparam o alimento proibido” (“*Restituatur in locum, super rotas collocetur, habenarum iura reddantur, regat cautius obtemperantes, et edomitas bestias; tunc sentiet quam bene currus, et tota illa iunctio fabricata sit, quae ruina eius, et ipsum affligebat, et cursum decentissimae moderationis amiserat: quia et huic corpori imbecillitatem peperit animae male utentis aviditas in paradiso, usurpans vetitum cibum contra medici disciplinam, sua sempiterna continetur salus*”; De *Vera Religione* XLV,83).

⁸² Cf. De *Vera Religione* XLVIII,63; LII,101; LIV,104. Segundo Thonnard, Agostinho emprega o conceito de natureza humana em quatro sentidos diferentes: a natureza original, antes da queda, no pleno uso de suas faculdades (portanto, com uma vontade livre); a natureza após a queda, que não possui mais o pleno uso de suas faculdades (não possui mais uma vontade livre, por exemplo); a natureza redimida pelo Cristo, mas considerada em seu estado atual, ainda presente na história (capaz, então, de ser livre, mas ainda não plenamente, por causa de seus vínculos temporais, e pelas consequências disso); e, finalmente, a natureza que se une eternamente a Deus, após a morte, reencontrando a sua identidade originária, mas agora redimida pela sua elevação acontecida na ascensão do Cristo aos céus. Cf. THONNARD, F. J. La notion de nature chez S. Augustin, in: *Revue des Études Augustiennes* 11 (1965), pp. 239-265.

⁸³ Falando da incongruência presente na primeira concupiscência, a *voluptas*, Agostinho diz o seguinte: “Indaga o que cativa no prazer corporal, e nada mais encontrarás do que a conveniência. Porque, se o

que vicia a natureza humana. Esta busca de adequação marca ontologicamente a natureza como uma “tendência” ao encontro da unidade, inscrita nela pelo fato de haver sido criada à imagem e semelhança de Deus. A perfeita adequação, perfeita unidade, existe somente de maneira plena na Trindade, na relação entre o Pai e o Filho, e é inscrita em toda a criação, de maneira especial no homem, como um “vestígio” que faz com que toda a criação direcione-se naturalmente para a mesma adequação e unidade. Diz Agostinho com clareza:

“os corpos nos enganam enquanto não realizam plenamente aquele Uno, ao qual se acham levados a imitar. Esse *princípio Uno* é por quem existe tudo o que de algum modo existe. É por ele que aprovamos tudo o que naturalmente se esforça por assemelhar-se a ele, e desaprovamos tudo o que naturalmente tende a afastar-se dessa unidade, e tornar-se dessemelhante. Daí se compreende que há algo de tal modo *semelhante àquele princípio uno* – de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno – e que realize perfeitamente a *tendência* a lhe ser semelhante. Esse algo é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus. Se, com efeito, a *falsidade vem das coisas que imitam o Uno* – não enquanto o imitam, mas enquanto não conseguem realizar esse ideal –, então, a Verdade (o Verbo) é o que consegue essa realização. É tal como o Uno. Eis por que é chamada com retidão o seu Verbo e a sua Luz (Rm 1,25). Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao Uno, à medida que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. Quanto a ele, é na verdade a *perfeita semelhança*, e portanto a Verdade. Em vista do que, é pela Verdade que é verdadeiro tudo o seja verdadeiro. Como é pela semelhança que é semelhante tudo o que seja semelhante. A Verdade é, pois, a forma das coisas verdadeiras, assim como a semelhança é a forma das coisas semelhantes. Assim, as coisas verdadeiras são verdadeiras à medida que existem – e existem à medida que são semelhantes àquele *Uno principal*. Por ele, todas as coisas que existem recebem

desacordo produz dor, a conveniência traz o deleite. Reconhece, pois, qual seja a suma conveniência” (“*Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam: nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia*”; *De Vera Religione* XXXIX,7). Mas, a ideia da presença da incongruência presente na concupiscência, vale não só para a *voluptas*, mas sim também para as outras duas concupiscências – *curiositas* e *superbia* –, da mesma forma como a busca da congruência por meio das virtudes opostas.

forma, porque ele é a suprema semelhança do princípio. É a Verdade, porque sem nenhuma dessemelhança com ele”⁸⁴.

A busca de “adequação” e de “conveniência”, presente em toda a criação, se explica, então, por haver sido ela originada da Trindade, na qual há uma relação ontológica de adequação e semelhança. Nesta relação há uma total dependência da Semelhança (segunda pessoa) com relação ao princípio de Unidade (primeira pessoa). Devido à sua origem nesta relação fontal, existe na criação uma “tendência” para realizar uma adequação inscrita em si, mas existe também o perigo de uma adequação falsa, de uma imitação inacabada. Adequação plena acontece somente na relação do Pai com o Filho. Na relação da criatura com o criador, a adequação é autêntica quando mantém o vínculo de dependência com sua origem e obedece à ordem estabelecida na criação; é equivocada quando rompe a ordem por um desejo de autonomia e independência, por uma imitação falsa da relação de adequação que só há autenticamente no seio da Trindade⁸⁵.

Assim, até mesmo nos vícios há uma tendência para a recuperação da adequação e da conveniência perdidas; cada vício está vinculado de maneira “adequada” a uma

⁸⁴ *De Vera Religione* XXXVI,66: “Corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quiddam est, ad cuius similitudinem quiddam nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quiddam ab unitate discedit, atque in eius dissimilitudinem tendit: datur intellegi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quiddam aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum (Jo 1,1). Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt; illa est Veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud; ipsa est quae illud ostendit sicut est: unde et Verbum eius et Lux eius (Rm 1,25) rectissime dicitur. Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa eius similitudo, et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt; ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est”. Analisando este texto, Du Roy explica que há em Deus mesmo “a realização plena desta tendência a ser que se revela no criado e que é a tendência a se igualar à Unidade pela semelhança” (“la réalisation plénière de cette tendance a être qui se révèle dans le créé et qui est tendance a s’égaliser à l’Unité par ressemblance”: cf. *op. cit.*, p. 337). Explica a estrutura do texto, mostrando que “o conceito central desta progressão é aquele de ‘semelhança’. É este conceito que permite a Agostinho explicitar o papel revelador da Verdade (‘Veritas ostendit id quod est’) como um movimento de adequação (‘imitare Unum’, ‘similitudo Unius’, ‘implere Unum’) que é a relação do Filho com o Pai, modelo supremo de toda dependência no ser. Após uma oposição absoluta entre ‘falsitas’ e ‘veritas’, ser e não ser, vem uma comparação entre a falsidade, como imitação inacabada do Uno, e a Verdade, que deve ser, portanto, a perfeita imitação do Uno” (“Le concept central de cette progression est celui de ‘ressemblance’. C’est lui qui permet à Augustin d’explicitement le rôle révélateur de la Vérité (‘Veritas ostendit id quod est’) comme un mouvement d’adéquation (‘imitare Unum’, ‘similitudo Unius’, ‘implere Unum’) qui est la relation du Fils au Père, modèle suprême de toute dépendence dans l’être. Après une opposition absolu entre ‘falsitas’ et ‘veritas’, être et non être, vient une comparaison entre la fausseté, comme imitation inachevée de l’Un, et la Vérité qui doit donc être la parfaite imitation de l’Un”; cf. *op. cit.*, p. 337).

⁸⁵ Como se verá mais adiante, a soberba é, segundo Agostinho, a única entre as três concupiscências que se entende como busca de imitação do criador, o que explica o seu lugar especial com relação às outras.

determinada virtude, tem a sua mesma estrutura, de modo invertido, e procura atingir, ainda que de maneira equivocada, detendo-se em um meio como se fosse um fim, a mesma meta que a virtude visa a atingir. Cada vício é uma sombra (*umbra*), um vestígio (*vestigia*), uma parábola (*parabolis*) de uma virtude; tem com ela uma estrutura de semelhança (*similitudinis*)⁸⁶. Por isso mesmo, é a partir daí que se deverá empreender o processo de cura: “a medicina, por meio da qual a divina Providência, em sua inefável bondade, cura a alma, é belíssima em seus graus e ordem”⁸⁷; pois o melhor remédio, o tratamento mais adequado, consiste em que, “no lugar onde alguém caiu, é preciso que ele se apoie para se reerguer”⁸⁸. Há em cada vício um desejo legítimo que indica a origem divina da natureza humana e o fim para onde ela se dirige; cada vício é indicativo de uma meta que se realiza mediante sua virtude oposta.

Por meio da soberba, duas seriam as metas que a alma desejaria legitimamente atingir, buscando fazê-lo, no entanto, de maneira equivocada: a liberdade e o domínio⁸⁹. A liberdade que a soberba almeja atingir entende-se em sentido absoluto: não ter outra lei como referência a não ser a própria, e ter ao mesmo tempo a total capacidade de realizar o que essa lei própria sugere. A liberdade consistiria, então, em não ser obstaculizada por ninguém e por nada na realização dos próprios desejos; em não encontrar nenhuma dificuldade na realização daquilo que se quer; noutras palavras, numa fácil identificação entre o querer e o poder fazer, entre o desejo e a sua realização⁹⁰. Agostinho expressa esse desejo como “*appetitus agendi cum facilitate*”⁹¹, o desejo de agir com facilidade. O maior obstáculo à liberdade viria, então, do próprio

⁸⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 345-346.

⁸⁷ *De Vera Religione* XXIV,45: “*Animae medicina, quae divina Providentia et ineffabili beneficentia geritur, distincteque Gradatim pulcherrima est*”.

⁸⁸ *De Vera Religione* XXIV,45: “*In locum ceciderit quem quisque, ibi debet ut incumbere surgat*”.

⁸⁹ “A soberba é uma *sombra* da verdadeira liberdade e do verdadeiro domínio. É também o meio pelo qual a divina Providência nos lembra aquilo de que nossos vícios são *sinais*, e assim, qual a *meta* a que devemos chegar, ao corrigir-nos” (“*Superbia verae libertatis et veri regni umbra est, etiam per ipsam nos commemorat divina providentia quid significemus vitiosi, et quo debeamus redire correcti*”; *De Vera Religione* XLVIII,93). A paz aparentemente seria mais um desejo e uma meta almejada por meio da soberba, mas, mais que uma meta a ser buscada, ela é o resultado da conquista dos outros dois desejos, liberdade e domínio: exercendo um domínio tranquilo sobre si mesmo, sobre os seus semelhantes e sobre as criaturas inferiores, sem sofrer nenhum obstáculo ou dificuldade de nenhuma parte, o homem desfrutaria de paz.

⁹⁰ Esse é o dilema central que Agostinho experimenta no processo de sua conversão. Como descreve no livro VIII de suas *Confessionum*, havia chegado já a um conhecimento seguro da verdade, mas era incapaz de abraçá-la, de possuí-la, por causa da fraqueza de sua vontade. Este descompasso entre um “querer consciente” e um “não poder fazer” (dificuldade para agir) é o que dá o tom dramático à sua experiência de conversão. Cf. *Confessionum* VIII,v,10-11. Sobre esse tema, ver: TURIENZO, S. A. Velle-Posse: um tópico antropológico-moral agustiniano, in: ZUMKELLER, A. *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60 Geburtstag*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989, pp. 251-266.

⁹¹ Cf. *De Vera Religione* LII,101.

homem, do conflito interior entre o querer e o poder realizar o desejo. É interessante notar como no fim do *De Vera Religione*, fazendo alusão à maneira pela qual cada uma das três concupiscências será vencida após a morte, Agostinho, falando da vitória sobre a soberba, refere-se implicitamente ao texto de Romanos 7,21-23, tão importante em sua doutrina sobre o pecado original e a graça: “e haverá completa paz, pois agora em nossos membros uma lei contrária resiste à lei de nossa mente; mas a graça de Deus nos libertará deste corpo de morte por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor”⁹².

O segundo desejo que a alma procura realizar através da soberba é o domínio, o desejo de ser “*invencível*”, de “*vencer sempre e jamais ser vencido*”⁹³, o desejo de submeter a tudo e a todos e não ser por ninguém submetido. Agostinho fala de um “*desejo de unidade e de onipotência*”, de uma “*imitação perversa do todo-poderoso*”⁹⁴. Com efeito, só Deus pode permanecer só, como único, no ser, de maneira autônoma e independente⁹⁵; e só Ele pode exercer uma ação de domínio absoluto sobre as criaturas. Para entender a noção de domínio em Agostinho, é necessário entender a ordem estabelecida por Deus na criação: um ser pode submeter e dominar ao que lhe é inferior, mas deve submeter-se ao que lhe é superior; assim, o homem pode realizar sobre as criaturas irracionais, que lhe são inferiores, uma ação de domínio por meio daquilo pelo qual ele é superior a elas, a alma, mas não pode submeter àqueles que como ele possuem alma, seus semelhantes, e especialmente àquele que é superior à sua alma, Deus⁹⁶.

⁹² *De Vera Religione* LIII,103: “Et pax omnis aderit; nunc enim alia lex in membris meis repugnat legi mentis meae, sed liberabit nos de corpore mortis huius gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum”. Cf. VAN FLETEREN, F. Augustine’s evolving exegesis of Romans 7:22-23 in its Pauline context, in: *Augustinian Studies* 32:1 (2001), pp. 89-114; BERROUARD, M. F. Exégèse augustinienne de Rom 7,7-25, in: *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 131-145.

⁹³ Cf. *De Vera Religione* XLV,85-XLVII,92.

⁹⁴ “O que deseja o homem nisso (na soberba) a não ser se tornar – se isso fosse possível – o único a quem tudo lhe seja submetido, numa *perversa imitação do Deus onipotente*? Entretanto, se ao imitá-lo, ele se submetesse, e vivesse conforme os preceitos divinos, Deus haveria de lhes submeter, em troca, todos os outros seres. Dessa maneira, não chegaria a esse vexame de ter medo de um insetozinho, aquele que quer dominar os homens. Vemos, pois, que a soberba também possui certo *apetite de unidade e onipotência*” (“*Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse, si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei? Quem si subditus imitaretur, secundum praecepta eius vivendo, per eum haberet subdita cetera, nec ad tantam deformitatem veniret, ut bestiolam timeat, qui vult hominibus imperare. Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiae*”; *De Vera Religione* XLV,84).

⁹⁵ Agostinho fala da soberba como uma busca de privatização do que é comum; uma busca de autonomia e solipsismo que só é possível a Deus. Sobre isso, ver MARKUS, R. A. De Civitate Dei. Pride and the common good, in: *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987-1988), pp. 1-16; TORCHIA, J. The commune/proprium distinction in St. Augustine’s early moral theology, in: *Studia Patristica* 22 (1989), pp. 356-363.

⁹⁶ Como se verá ao longo deste estudo, a noção de ordem, presente na criação, é fundamental para entender soberba e humildade em Agostinho. Sobre o tema da ordem, ver a excelente tese de BOUTON-

O desejo que está em questão, portanto, na soberba é o poder, uma “*vã estimação do poder*”⁹⁷. Poder que se pretende alçar como único e acima de todo outro poder. É o desejo que interfere de maneira causal no pecado original, e que merece, por isso mesmo, um tratamento especial no *De Vera Religione*. O pecado dos anjos, por exemplo, é descrito da seguinte forma:

“(os anjos bons), por aquela *vontade* com que amam a Deus mais que a si mesmos, *permanecem firmes e estáveis* nele e gozam de sua majestade, *submetendo-se* unicamente a Ele com gratíssima *adesão*. Mas o outro anjo, amando-se a si mesmo mais que a Deus, não quis manter-se *submisso* e se intumescceu pela soberba, e, *separando-se* da soberana essência, se arruinou; e por isso ficou diminuído em seu primitivo ser, por querer gozar do que era menos; *quis gozar mais de seu próprio poder do que do de Deus*”⁹⁸.

O Pecado Original é descrito como um erro da vontade que, por pretender possuir um poder absoluto ao qual não tem direito, por recusar toda submissão, inverte a ordem original, e com isso perde a estabilidade e a firmeza⁹⁹.

Mas, pela soberba a alma não só renuncia a submeter-se àquele que lhe é superior, senão que também pretende dominar àqueles que lhe são semelhantes e inferiores. Na relação com o semelhante, o homem soberbo busca sempre vencer e nunca perder. Com relação às outras criaturas que lhe são inferiores, deseja também

TOUBOULIC, A. I. *L'ordre caché chez Saint Augustin*. Études Augustiniennes 174. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 651 p. Ver também DOIGNON, J. L'émergence de la notion d'“ordre très secret” dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu, in: *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996), pp. 243-253; BODEI, R. *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*. Bologna: Il Mulino, 1991; PEGUEROLES, J. El orden del amor. Esquema de la ética de San Agustín, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 221-228.

⁹⁷ “Sujeitam-se à servidão da tríplice cupidez: a do prazer, a da ambição e a da curiosidade. Eu duvido de que entre os homens que proclamam nada merecer culto, seja possível encontrar alguém que não esteja sujeito aos prazeres carnaís, ou *em busca do vão poder*, ou ainda, loucamente atraído pelo espetáculo” (“*Serviunt enim cupiditati triplici, vel voluptatis, vel excellentiae, vel spectaculi. Nego esse quemquam istorum qui nihil colendum existimant, qui non aut carnalibus gaudiis subditus sit, aut potentiam vanam foveat, aut aliquo spectaculo delectatus insaniat*”; *De Vera Religione* XXXVIII,69). Aí se podem ver claramente os três desejos almejados pelas três concupiscências: o prazer na *voluptas*, o divertimento através das distrações na *curiositas*, o poder na *superbia*.

⁹⁸ *De Vera Religione* XIV,26: “Ea qua voluntate magis quam Deum diligunt se. Tarbes et stabiles manent in illo, et ipsius fruuntur maiestate, ei uni libentissime subditi. Ille autem angelus quam magis seipsum diligendo Deum, subditus ei esse noluit, et intumuit por superbiam, et um defecit summa essentia, et est lapsus: et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus voluit frui erat, magis cum potentia sua voluit frui, quam Dei”.

⁹⁹ “O primeiro vício da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima verdade lhe proíbe. Assim o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, *da estabilidade à fraqueza*” (“*Vitium primum animae rationalis, voluntas ea faciendi quae vetat summa et intima veritas. Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma*”; *De Vera Religione* XX,38).

dominá-las; único desejo que lhe corresponderia realizar de maneira justa, já que elas lhe são naturalmente inferiores na ordem criada, e, como tal, deveriam estar submetidas a ele. Mas, tendo subvertido a ordem estabelecida na criação, o homem torna-se incapaz de dominar não só aos outros, como também às criaturas mais ínfimas. Pior ainda, torna-se incapaz de dominar até às suas próprias paixões; diz Agostinho: “nós que trabalhamos a terra, para nossa vergonha, *somos vencidos* por tudo o que pode nos afetar e perturbar. Assim, não queremos ser vencidos pelos homens, mas não podemos vencer a nossa própria ira”¹⁰⁰. Uma vontade escrava, cativa de sua própria incapacidade de domínio, não só sobre si mesma, mas sobre toda a realidade, é o resultado a que chega a alma quando age de maneira soberba, estimando o próprio poder e buscando a própria autonomia. A luta, consigo mesma e com os outros, passa a ser para ela um meio constante na busca de paz, o que seria a vitória deste conflito, a libertação desta escravidão.

Buscando como meta ser livre e vencer sempre, a alma soberba encontra-se com a resistência interior e exterior; não pode agir livremente, vê-se submetida às criaturas e mesmo a seus próprios vícios. Como nas outras concupiscências, acaba por paralisar-se nos meios que a levariam à meta, como se eles fossem um fim; na soberba, especificamente, acaba por “*menosprezar a facilidade de ação*” e passa a dedicar-se com maior gosto “*em lutar que a vencer, sendo que a vitória é o fim da luta*”¹⁰¹. Privilegiando os meios temporais, como se fossem fins, a alma torna-se escrava desses mesmos meios que privilegiou: “como todas as coisas pertencem a este mundo temporal, tornam-se escravos delas até mesmo aqueles que, para não se escravizarem,

¹⁰⁰ *De Vera Religione* XLV,85: “Nos in terra laboramus, et cum magno dedecore superamur ab omnibus quae nos commovere ac perturbare potuerint. Itaque nolumus ab hominibus vinci, et iram non possumus vincere”.

¹⁰¹ No texto que apresentaremos a seguir aparece claramente como os três vícios se paralisam nos meios que deveriam levá-los a alcançar o fim almejado (a saúde e a eternidade na *voluptas*, a contemplação da verdade na *curiositas* e a paz e a liberdade de ação na *superbia*): “Há homens miseráveis que, desprezando as coisas conhecidas, só se alegram com novidades. Gostam mais de investigar do que contemplar, enquanto é a contemplação o fim de qualquer estudo. Há os que, *menosprezando a facilidade da ação, preferem antes a luta à vitória, ao passo que a vitória é o fim da luta*. Há os que desdenhando a saúde corporal, gostam mais de comer do que de saciar-se; de gozar do sexo do que deixar de sentir suas excitações. E ainda os que preferem dormir a não precisar adormecer; enquanto o fim de todos esses prazeres é apagar a fome e a sede, o desejo de união conjugal e o cansaço do corpo” (“*Miseri homines, quibus cognita vilescunt, et novitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi. Et quibus vilis est facilitas actionis, libentius certant quam vinct, cum victoria sit finis certandi. Et quibus vilis est corporis salus, malunt vesci quam satiari, et malunt frui genitalibus membris quam nullam talem commotionem pati; inveniuntur etiam qui malunt dormire quam non dormire: cum omnis illius voluptatis sit finis, non esurire ac sitire, et non desiderare concubitus, et non esse corpore fatigato*”; *De Vera Religione* LIII,102).

proclamam que nada deve ser adorado”¹⁰². A pena ao pecado da soberba é, portanto, a *infirmetas*, a fraqueza da vontade, a sua incapacidade de agir livremente, o estar sempre em luta e dificuldade¹⁰³. Pela soberba, diz Agostinho, “aqueles que se comprazem nas lutas, ficam estranhos a toda *paz*, envolvidos nas piores *dificuldades*. O início desses tormentos é a guerra e a *contenda*. É o que eu penso significar o texto ‘amarrai-lhe os pés e as mãos’ (Mt 22,13), pois toda *liberdade de ação* lhes é retirada”¹⁰⁴. A falta de liberdade, a escravidão da vontade, é a pena própria da soberba, mas é indicada ao mesmo tempo como a raiz de todos os pecados. A escravidão, que é o resultado de todas as concupiscências, o é em particular da soberba, o que mais uma vez parece indicar o lugar especial deste vício no esquema agostiniano.

A cura da soberba, assim como a das outras concupiscências, segundo Agostinho, dá-se nos mesmos termos de perfeita adequação, na pessoa de Cristo, especificamente através do cumprimento nele das três partes da filosofia (o que faria do cristianismo a “verdadeira religião”). A cura da soberba se daria pelo cumprimento em Cristo da ética¹⁰⁵, e se faria, segundo Agostinho, através de quatro atitudes de Cristo: 1º) O haver ele assumido uma natureza de “*verdadeiro homem*”, tomando um “*corpo ajustado e proporcionado*” à nossa capacidade¹⁰⁶; 2º) A sua maneira de agir livremente, desapegado de tudo aquilo que é temporal, de tudo aquilo que desperta no homem o

¹⁰² *De Vera Religione* XXXVIII,69: “Itaque cum omnia temporalia mundus iste concludat, omnibus mundi partibus serviunt, qui propterea putant nihil colendum esse ne serviant”. Neste mesmo número do *De Vera Religione*, Agostinho diz o seguinte: “Assim, sem o saber, amam essas coisas temporais na esperança de conseguir a felicidade. Mas, forçosamente, queira ou não, o homem é *servo* daquelas mesmas coisas com que aspira a ser feliz. Aonde quer que o levem, ele as segue, chega a tremer diante da menor suspeita de que elas lhe possam ser tiradas. Ora, para isso se dar, bastaria uma centelha de fogo ou um pequenino inseto. Enfim, sem falar de inúmeras adversidades, o próprio tempo leva fatalmente tudo o que é transitório” (“*Ita nescientes diligunt temporalia, ut inde beatitudinem expectent. His autem rebus quibus quisque beatus vult effici, serviat necesse est, velit nolit. Nam quocumque duxerint, sequitur; et quisquis ea visus fuerit auferre posse, metuitur. Possunt autem auferre ista, et scintilla ignis et aliqua parva bestiola. Postremo, ut omittam innumerabiles adversitates, tempus ipsum auferat necesse est omnia transeuntia*”).

¹⁰³ Assim como a pena própria da *voluptas* é a mortalidade (e a falta de saúde e de plenitude do corpo), e a pena própria da *curiositas* é a ignorância (a cegueira dos “olhos da alma”, dos “olhos do coração”). Cf. *De Vera Religione* XLIX,95; LIII,103.

¹⁰⁴ *De Vera Religione* LIV,104: “Qui certaminibus delectantur, alienabuntur a pace, et summis difficultatibus implicabuntur. Initium enim summae difficultatis est bellum atque contentio. Et hoc significare arbitror, quod ligantur ei manus et pedes, id est, facilitas omnis aufertur operandi”.

¹⁰⁵ A cura da *voluptas* se daria pelo cumprimento da “física” em Cristo (através de sua ressurreição, que dá vida nova ao homem) e a cura da *curiositas* se daria pelo cumprimento da “lógica” em Cristo (já que nele se pode contemplar a plena verdade). Cf. *De Vera Religione* XVI,32-33; XLIV,82; L,98-99.

¹⁰⁶ “Não só apareceu visivelmente – pois isso poderia ter feito tomando algum corpo etéreo, ajustado e proporcionado à nossa vista, mas apareceu entre os homens como verdadeiro homem. Convinha que assumisse a mesma natureza a ser libertada” (“*Non solum visibiliter – nam id poterat et in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectum tolerantiam temperato –, sed hominibus in vero homine apparuit: ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda*”; *De Vera Religione* XVI,30).

desejo de adquirir e o medo de perder¹⁰⁷; 3º) A sua maneira de agir, que exclui todo recurso à força e dirige-se ao livre-arbítrio humano: “em nada agiu com violência, mas em tudo, com *persuasão* e conselho. Passada a antiga *escravidão*, *brilhou o tempo da liberdade*, e, oportuna e saudavelmente, o homem foi persuadido no respeito ao seu livre arbítrio, como fora criado”¹⁰⁸; 4º) A aceitação humilde dos ultrajes e da morte em cruz, sofridos injustamente¹⁰⁹. Assim, Agostinho mostra como, na área do agir humano, a Ética, a cura da soberba se faz através da prática de Cristo, onde ele se mostra plenamente livre, até a morte de cruz. Da mesma forma que o mau uso do livre arbítrio da vontade dos anjos e de Adão havia sido o princípio da escravidão da liberdade humana – que agora enfraquecida, não pode mais fazer o que quer –, é a submissão humilde de Cristo à vontade do Pai o princípio de libertação da liberdade humana. Diferentemente de todos os outros homens, o Cristo pode fazer o que quer, sem obstáculo de ninguém. Além disso, Cristo interpela o homem à mesma liberdade no agir, mas sem impor-lhe nada pela força; ao contrário, convida-o desde a sua própria fraqueza e respeitando plenamente a sua liberdade. Agostinho conclui esta reflexão sobre o cumprimento da ética em Cristo dizendo que “*toda a vida terrena (de Cristo), como homem, cuja natureza dignou-se assumir, foi ensino moral*”¹¹⁰, o que poderia dar margem para pensar num papel apenas exemplar e moral da humildade de Cristo na cura da soberba. O desenrolar deste estudo deverá mostrar como o papel da humildade na redenção é bem mais profundo do que apenas exemplar e moral; é primeira e

¹⁰⁷ “Os povos apeteçiam as riquezas com afã pernicioso, quais satélites dos prazeres; ele, porém, quis ser pobre. Os povos eram ávidos de honras e poder; ele não permitiu que o fizessem rei. Julgavam o maior bem ter filhos carnaís; ele não buscou matrimônio nem prole. [...] De tudo o que buscávamos não vivendo retamente, ele se privou para torná-los desprezíveis. Tudo o que queríamos evitar, fugindo do estudo da verdade, ele sofreu e calçou sob seus pés. Nenhum pecado pode ser cometido sem apeteçer as coisas que Ele aborreceu, ou sem evitar as que Ele sofreu (*“Voluptatum Satelites divitias populi perniciose appetebant: voluit esse indigente. Honoribus et inhiabant imperiis: rex fieri noluit. Filios Carnales putabant bonum magnum: conto contempsit prolemque coniugium. [...] Omnia quae habere cupientes non recte vivebamus, carendo vilefecit. Omnia quae vitare cupientes a studio deviabamus veritatis, perpetiundo deiecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contempsit aut fugiuntur quae ille sustinuit”*; *De Vera Religione* XVI,31).

¹⁰⁸ *De Vera Religione* XVI,31: “Nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo. Vete transacta servitute quippe, illuserat libertatis tempus, et iam oportuno homini suadebatur salubriter atque, quam libero arbitrio creatus esset”.

¹⁰⁹ Os homens “fugiam aos insultos *com grande soberba*; ele suportou as injúrias de todo gênero. Tinham como intoleráveis as injustiças; e, contudo, que injustiça maior do que ser condenado, sendo justo e inocente? Execravam os homens as dores corporais; ele foi flagelado e crucificado. Temiam morrer; ele foi condenado à morte, e morte de cruz, que eles consideravam como a mais ignominiosa das mortes” (*“Contumelias horrebant superbissime: sustinuit contumeliarum omne gênero. Iniurias intolerabiles arbitrabantur esse: Maior iniuria quae quam damnari innocentemque iustum? Dolores corporis exsecrabantur: flagellatus cruciatus est atque. Mori metuebant: morte multatus est mortis Ignominiosissimum putabant gênero”*; *De Vera Religione* XVI,31).

¹¹⁰ *De Vera Religione* XVI,32: “Tota eius vita in Terris, por quem est hominem dignatus suscipere, fuit morum disciplina”.

fundamentalmente ontológico. O importante por agora é chamar a atenção para os mesmos conceitos que estão em jogo na estrutura da soberba e da humildade: o exercício da liberdade, a facilidade de agir sem obstáculos, a fortaleza na fraqueza, a justiça.

Além de vincular a cura dos vícios ao cumprimento das três partes da filosofia em Cristo, Agostinho a vincula também ao exercício das virtudes cardeais¹¹¹. A *voluptas* seria vencida pela temperança, a *curiositas* pela prudência e a *superbia* pela fortaleza e pela justiça.¹¹² De fato, ao longo de toda a obra agostiniana, o tema da justiça e da justificação estará fortemente ligado ao tema da soberba e da humildade, como se verá nos capítulos seguintes deste estudo. Justiça significa para Agostinho, no *De Vera Religione*, o respeito à ordem estabelecida por Deus na lei eterna e que se expressa em toda a criação: cada ser deve permanecer submetido aos seres que lhe são superiores e submeter àqueles que lhe são inferiores, amar mais os bens maiores e amar menos os menores¹¹³. A fortaleza, por sua vez, significa permanecer vinculado, aderido ao único que permanece firme na estabilidade do ser, Deus. Se dele se afasta e dele se desvincula, o homem perde a firmeza e a estabilidade, torna-se fraco. A fortaleza está, assim, relacionada à definição da liberdade no homem; a liberdade se define com relação à segurança que vem da fortaleza: o homem só é verdadeiramente livre quando se desapega dos bens mutáveis e se apega ao imutável, único ao qual não se pode perder, a não ser que se queira livremente. Vinculando os dois conceitos, Agostinho diz:

“de tal maneira a divina Providência moderou o rigor de seus castigos, que, mesmo sob o peso deste corpo corruptível, podemos caminhar em direção à *justiça* e, renunciando a toda soberba, chegamos a submeter-nos ao único Deus verdadeiro, sem mais nos confiar em nós mesmos. Basta pormo-nos em suas mãos, para que Ele nos governe e defenda. Assim, o homem de boa vontade, guiado pelo próprio Deus, converte as tribulações da vida presente em instrumento de *fortaleza*. No meio da abundância dos prazeres e bens materiais,

¹¹¹ Sobre o tema das virtudes cardeais em Agostinho, ver: DOIGNON, J. La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin, in: FABRI, M. *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Bari: Levante Editori, 1988, pp. 169-191.

¹¹² Cf. *De Vera Religione* XXIX, XCII e XCIII.

¹¹³ “Quem ama a *liberdade* e deseja estar livre do amor das coisas passageiras, aquele a quem apetece *reinar*, que fique unido e submisso a Deus, o único Senhor de todas as coisas, amando-o mais do que a si mesmo. Essa é a *perfeita justiça*, a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos” (“*Quem ergo delectat libertas, ab amore mutabilium rerum liber esse appetat; et quem regnare delectat, uni omnium regnatori Deo subditus haereat, plus eum diligendo quam seipsum. Et haec est perfecta iustitia, qua potius potiora, et minus minora diligimus*”; *De Vera Religione* XLVIII,9).

ele mostra e robustece sua temperança. Nas tentações afina sua prudência. Tudo isso para não se deixar arrebatado por elas, mas se fazer vigilante e ainda mais ardente no amor pela Verdade, a qual é a única a não falhar”¹¹⁴

A justiça ordena ao homem submeter-se àquele que lhe é superior; submetido ao que lhe é superior, o homem tem fortaleza e firmeza para enfrentar a sua condição frágil e mortal.

Agostinho refere-se também ao cumprimento da ética em Cristo através do preceito da caridade e do dom do Espírito. Através do preceito da caridade, o homem tem a possibilidade de tornar-se invencível, pois a única maneira de ser invencível é amar o que não se pode perder, ou seja, amar o próximo em Deus¹¹⁵. Ora, a única forma de não perder para o próximo, e ao mesmo tempo de não perder o próximo, é amá-lo como se ama a si mesmo, como homem, imagem e semelhança de Deus. Diz Agostinho: “se um homem ama o seu semelhante não como a si mesmo, mas como a um animal de carga; ou como gosta de seu banho; ou da plumagem ou do canto de um pássaro; isto é, se *ama só para obter algum prazer ou vantagem temporal*, é fatal que ele se torne *escravo* – não do homem, mas, o que é pior ainda – do vício vergonhoso e abominável de não amar o outro como ele deve ser amado”¹¹⁶.

É muito importante perceber como no *De Vera Religione* a virtude contraposta à soberba, e apresentada como sua cura, não é a humildade, mas a caridade. Na evolução da obra agostiniana, entretanto, a humildade vai adquirindo cada vez maior importância,

¹¹⁴ *De Vera Religione* XVI,29: “Est supplicia Providentia moderata divina, ut et in corpore hoc tam corruptibili anúncio liceret tendere iustitiam, et omni deposita superbia uni subdere colo Deo vero, nihil de seipso bielmato, illi uni se committere tuendumque regendum. Ita ipso duce homo bonae voluntatis molestias huius vitae em vertit fortitudinis usum: em voluptatum vero copia temporalium prosperisque detérminans, probat temperantiam suam et roborat; acuit em prudentiam tentationibus, non solum ut non eas inducatur, vigilantior sed etiam fiat, et in amorem veritatis, fallit não quae sola, ardentior”. Aqui se vê claramente como sobre cada vício age uma correspondente virtude cardeal.

¹¹⁵ Cf. *De Vera Religione* XLVI,86-XLVII,92. Isabelle Bochet vê nesta busca de invencibilidade uma influência de Sêneca, do estoicismo (cf. *op. cit.*, p. 351).

¹¹⁶ *De Vera Religione* XLVI,87: “Si vel ipsum hominem homo dilexerit, non tamquam seipsum, sed tamquam iumentum, aut balneas, aut aviculam pictam vel garrulam, id est, ut ex eo aliquid temporalis voluptatis aut commodi capiat; serviat necesse est, non homini, sed, quod est turpius, tam foedo et detestabili vitio, quo non amat hominem sicut homo amandus est”. Ver também XLVI,89: “Aquele que ama alguém como a si mesmo, deve amá-lo naquilo que ele é por si mesmo. [...] Quem quer que *ame em seu próximo outra coisa além do que ele é em si mesmo*, não o ama como deve. O que é preciso amar é a *natureza humana*, perfeita ou em vias de se aperfeiçoar, independentemente de suas condições carnis” (“*Qui ergo diligit aliquem tamquam seipsum, hoc in eo debet diligere, quod sibi ipse est. ... Quapropter quisquis in proximo aliud diligit quam sibi ipse est, non eum diligit tamquam seipsum. Ipsa igitur natura humana sine carnali conditione diligenda est, sive sit perficienda sive perfecta*”); e XLVII,90: “Como não haveria de ser invencível em seu amor aquele que *ama o homem como homem*, isto é, como criatura feita à imagem de Deus? Tal homem ama a natureza em sua perfeição, e essa perfeição não lhe pode faltar, visto que ele mesmo é perfeito” (“*Cur iste non invictus, sit hominem diligendo, cum in eo nihil praeter hominem diligit, id est creaturam Dei ad eius imaginem factam, nec ei possit deesse perfecta natura quam diligit, cum ipse perfectus est?*”).

de maneira que podemos afirmar que no conjunto da obra a verdadeira antítese da soberba e o seu remédio mais apropriado é a humildade. Essa mudança pode ser explicada em relação com a importância cada vez maior que a soberba vai adquirindo no pensamento agostiniano, ocupando o lugar antes ocupado pela *curiositas*. De fato, o esquema *voluptas, superbia, curiositas*, que aparece no *De Vera Religione* e nas primeiras obras agostinianas, vai sendo substituído paulatinamente pelo esquema *voluptas, curiositas, superbia*, presente mais nas obras tardias. Segundo Bochet, o primeiro esquema, que é diferente de 1Jo 2,16 e conforme a ordem lucana das tentações de Cristo (cf. Lc 4,1-13), tem como objetivo acentuar a busca da verdade como escopo último da cura da natureza humana, e a ascensão pela mente como caminho de retorno à perfeição originária¹¹⁷. Nas *Retractationum*, o próprio Agostinho revisa a excessiva importância dada à razão como caminho de retorno a Deus nas suas primeiras obras, justificando-o pelas circunstâncias¹¹⁸. Diz Isabelle Bochet:

“constata-se uma modificação significativa no emprego deste esquema; enquanto *as primeiras obras privilegiam a ordem ‘voluptas, superbia, curiositas’*, que corresponde à hierarquia das funções da alma, *as obras posteriores optam, ao contrário, pela ordem ‘voluptas, curiositas, superbia’*, que corresponde à citação joanina. *Esta modificação acontece simultaneamente com uma insistência maior sobre a gravidade da soberba*. Nota-se igualmente que Agostinho sublinha cada vez mais o papel da graça na vitória sobre a tríplice conversão”¹¹⁹.

Agostinho vai compreendendo pouco a pouco que “*a cura da alma supõe bem mais que uma simples purificação intelectual; ela supõe uma transformação profunda do desejo*, que não pode ser outra coisa que a obra da graça no mais íntimo do coração humano”¹²⁰. A evolução do pensamento agostiniano mostrará, portanto, uma importância cada vez maior da graça no caminho de retorno do homem a Deus, em

¹¹⁷ Cf. BOCHET, I. *Op. cit.*, pp. 166-173. Na conclusão do *De Vera Religione*, a ordem é ainda diferente: *curiositas, superbia, voluptas*, parecendo indicar a meta do descanso e repouso em Deus, da qual a *voluptas* é indicativa. Cf. CIPRIANI, N. *Op. cit.*, p. 175.

¹¹⁸ Cf. BOCHET, I. *Op. cit.*, pp. 166-173.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 173-174: “On constate, néanmoins, une modification significative dans l’emploi de ce schéma; alors que les premières oeuvres privilégient l’ordre ‘voluptas, superbia, curiositas’, qui correspond à la hiérarchie des fonctions de l’âme, les oeuvres ultérieures optent, au contraire, pour l’ordre ‘voluptas, curiositas, superbia’, qui correspond à la citation johannique. Cette modification va de pair avec une insistance plus grande sur la gravité de l’orgueil. On note, également, qu’Augustin souligne davantage le rôle de la grâce dans la victoire sur la triple convoitise”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 175: “La guérison de l’âme engage bien plus que la seule purification intellectuelle: elle suppose une transformation profonde du désir, qui ne peut être que l’oeuvre de la grâce au plus intime du coeur humain”.

detrimento do papel da razão; já não se falará mais, por exemplo, em “vitória” sobre as concupiscências, mas em “cura” delas¹²¹. Na mesma proporção em que aumenta o valor concedido à graça, aumenta o valor concedido à humildade, que passa a ser preferentemente a virtude contraposta ao vício da soberba. Ou seja, quando *o contexto muda de autossuperação racional para o de cura medicinal*, a humildade adquire um papel cada vez mais importante.

1.1.2. Confirmação da chave de leitura medicinal da relação entre soberba e humildade em outras obras agostinianas

Esta chave de leitura que se encontra no *De Vera Religione*, segundo a qual soberba e humildade devem ser estudadas em chave medicinal, confirma-se ao longo de toda a obra agostiniana. No comentário ao Salmo 35, por exemplo, Agostinho diz: “caímos pela soberba e chegamos a esta mortalidade. *Como a soberba nos feriu, a humildade nos cura. Veio o Deus humilde para curar o homem de tão grande ferida da soberba*”¹²². Mais que isso, a relação entre elas é apresentada como uma relação causal: é por causa de o primeiro pecado do homem ter sido provocado pela soberba que o Verbo tomou a carne humana, tendo como principal característica a humildade: “*devido a este vício, este grande pecado de soberba, Deus veio humilde*. Esta causa, este grande pecado, grave doença das almas, trouxe do céu o médico onipotente; na forma de servo, ele humilhou-se, sofreu injúrias, foi suspenso no madeiro, para que, *pela força de um remédio tão eficaz, curasse esse tumor*”¹²³. Com efeito, ao responder ao

¹²¹ Segundo Agostinho, o que difere a filosofia pagã do cristianismo, fazendo deste a verdadeira religião, é que a medicina da alma é apresentada pela primeira como uma tarefa da razão, possível de ser atingida já plenamente no tempo presente, enquanto para o cristianismo tal medicina só se realiza pela vontade humana auxiliada pela graça, e só se alcançará plenamente na eternidade. Por isso, segundo Du Roy, o texto bíblico fundamental que acompanha toda a argumentação de Agostinho no *De Vera Religione* é Rm 1,25: “serviram à criatura antes que ao criador”. Este texto explica a linha divisória entre o neoplatonismo e o cristianismo: enquanto o primeiro tem a presunção de chegar à Verdade unicamente pela própria razão, o cristianismo funda-se sobre a humilde confissão da necessidade da graça para o conhecimento de Deus e para a salvação do homem (ver *op. cit.*, p. 311). Cipriani também defende que para Agostinho a humildade é a virtude especificamente cristã, que distingue o cristianismo de todas as filosofias pagãs (cf. *op. cit.*, p. 192).

¹²² *Enarrationes in Psalmos XXXV*,17: “Superbia ergo lapsi sumus, ut ad istam mortalitatem perveniremus. Et quia nos superbia vulneraverat, humilitas facit sanos. Venit humilis Deus, ut a tanto superbiae vulnere curaret hominem”.

¹²³ *Enarrationes in Psalmos XVIII*,15: “Propter hoc vitium, propter hoc magnum superbiae peccatum, Deus humilis venit: haec causa, hoc peccatum magnum, iste ingens morbus animarum, omnipotentem medicum de coelo deduxit, usque ad formam servi humilavit, contumeliis egit, ligno suspendit; ut per salutem tantae medicinae curetur hic tumor”.

questionamento sobre o porquê de o Verbo ter se encarnado da forma precisa como ocorreu historicamente em Cristo, e não de outra forma, Agostinho diz ter sido este o “*modo mais conveniente e mais oportuno para curar a nossa miséria*”¹²⁴. É todo o mistério da encarnação do Cristo, compreendido desde o ser concebido no seio de uma mulher e adquirir um corpo humano, através do qual sofreria morte injusta e compraria novamente a justiça para o homem pecador, que constitui o remédio eficaz contra o pecado da soberba. O remédio é eficaz porque cura a enfermidade em seu ponto crucial, desata o nó do pecado, vence o preço do pecado – a morte – com o mesmo antídoto com que fora comprado: a obediência de Cristo, que o leva à morte do corpo, cura o homem da morte do corpo e da alma, que haviam sido comprados pela desobediência de Adão¹²⁵.

Discorrendo sobre os frutos curativos da encarnação para o homem, Agostinho resume-os em três, todos eles diretamente ligados com a cura da soberba pela humildade: 1º) mostra ao homem seu lugar na criação¹²⁶; 2º) a graça de Deus é valorizada em nós, pois fomos salvos sem mérito; 3º) a doença radical do homem, a soberba, pode ser curada pela virtude radical de Cristo, a sua humildade:

“a soberba humana, que é o maior impedimento para aderir a Deus, pode ser corrigida e curada pela grande humildade de Deus. O homem aprende também quão longe se afastou de Deus e quanto valor tem para ele a dor (de Cristo) como medicamento para o seu retorno, por meio de tal Mediador que, sendo Deus, vem em socorro dos homens em sua divindade; e, sendo homem, *a eles se adapta por sua fraqueza*. E que maior exemplo de *obediência* poderia ser dado a nós, que *tínhamos perecido pela desobediência*, do que o Deus Filho obediente a Deus Pai até a morte de cruz? (Fl 2,8). Onde se poderia mostrar melhor o prêmio a essa obediência do que na carne de tão grande Mediador, ressuscitado para a

¹²⁴ *De Trinitate* XIII,x,13: “Sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse”.

¹²⁵ “Cremos num Deus feito homem por nós, para dar-nos exemplo de humildade e demonstrar o seu divino amor por nós. É de suma utilidade para nós crer e reter no coração com inalterável firmeza, como a humildade leva Deus a nascer de uma mulher, e entre inúmeras vexações, ser conduzido pelos mortais à morte. *Sumo medicamento é este para curar o nosso tumor da soberba, e insigne sacramento que dissolve o vínculo do pecado*” (“*Credimus pro nobis Deum hominem factum, ad humilitatis exemplum, et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei. Hoc enim nobis prodest credere, et firmum atque inconcussum corde retinere, humilitatem qua natus est Deus ex femina, et a mortalibus per tantas contumelias perductus ad mortem, summum esse medicamentum quo superbiae nostrae sanaretur tumor, et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur*”; *De Trinitate* VIII,v,7).

¹²⁶ Os demônios “não se atrevem mais a considerar-se superiores aos homens pelo fato de não terem corpo; [...] não se arrogam mais o direito de serem adorados como deuses, por parecerem imortais” (“*Non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem; ... ne ideo illi tamquam deos se coli persuadeant, quia videntur esse immortales*”; *De Trinitate* XIII,xvii,22,428).

vida eterna? *Convinha à justiça e à bondade do Criador vencer o diabo por meio da mesma criatura racional*, à qual o diabo se alegrava de ter vencido, e por meio de alguém vindo daquela mesma raça, que, viciada em sua origem por um só, ele subjugava em sua totalidade”¹²⁷.

Especialmente o terceiro fruto da encarnação apresentado por Agostinho mostra clara adequação entre o remédio da humildade e a enfermidade da soberba: Cristo assume uma natureza plenamente humana, a mesma que decaiu no pecado pela “*desobediência*”, “*se adapta à nossa fraqueza*” (*infirmas*), assumindo também a pena do pecado, para com base nisso, por uma total obediência à vontade de Deus, libertar o homem do pecado e da morte, tornando-o novamente “justo” diante de Deus.

A adequação perfeita do remédio à enfermidade aparece também claramente neste texto do *De Agone Christiano*:

“Essa medicina dos homens é tal, que não se pode cogitar uma melhor (sobre a forma da encarnação). *Como se poderia curar a soberba senão pela humildade do Filho de Deus?* [...] Que o gênero humano levante a sua esperança e reconheça a sua natureza, veja o lugar que ocupa nas obras de Deus. Ó homens, não vos desprezeis a vós mesmos: o Filho de Deus se fez homem. [...] Ó *remédio salutar* a todos, que *comprime todo inchaço, restaura toda fraqueza*, dispensa tudo o que é supérfluo, conserva tudo o que é necessário, *repara todas as forças perdidas* e corrige tudo o que está depravado. [...] Os homens não compreendem que foi o Deus eterno que assumiu o homem, e que é por esta mudança que a *criatura humana recupera a sua primeira firmeza*, para que assim aprendêssemos que, sob a condução de Deus, *fazendo o que é reto, podíamos ser curados das fraquezas que pelo pecado havíamos adquirido*”¹²⁸.

¹²⁷ *De Trinitate* XIII,xvii,22: “Superbia hominis quae maximo impedimento est ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui posset atque sanari. Discit quoque homo quam longe recesserit a Deo, quod illi valeat ad medicinalem dolorem, quando per talem Mediatorem redit, qui hominibus et Deus divinitate subvenit, et homo infirmitate convenit. Quod autem maius obedientiae nobis praeberetur exemplum, qui per inobedientiam perieramus, quam Deo Patri Deus Filius *obediens usque ad mortem crucis*? Quid, praemium ipsius obedientiae ubi ostenderetur melius, quam in carne tanti Mediatoris, quae ad vitam resurrexit aeternam? Pertinebat etiam ad iustitiam bonitatemque Creatoris, ut per eandem rationalem creaturam superaretur diabolus, quam se superasse gaudebat, et de ipso genere venientem, quod genus origine vitiatum per unum tenebat universum”.

¹²⁸ *De Agone Christiano* XI,12: “Haec medicina hominum tanta est, quanta non potest cogitari. Nam quae superbia sanari potest, si humilitate Filii Dei non sanatur? Quae avaritia sanari potest, si paupertate Filii Dei non sanatur? [...] Erigat spem suam genus humanum, et recognoscat naturam suam; videat quantum locum habeat in operibus Dei. Nolite vos ipsos contemnere, viri; Filius Dei virum suscepit. [...] O medicinam omnibus consulentem, omnia tumentia comprimantem, omnia tabescentia reficientem, omnia superflua resecantem, omnia necessaria custodientem, omnia perdita reparantem, omnia depravata corrigentem. [...] Non enim intellegunt quid sit aeternitas Dei, quae hominem assumpsit; et quid ipsa

É notável como neste texto Agostinho condensa vários conceitos essenciais à definição da soberba e da humildade. A humildade de Cristo é remédio para a soberba humana porque assume o caminho inverso que a gerou: Ele assume a nossa “fraqueza” (*infirmittas*), pena própria da soberba, e nela permanece em tudo obediente a Deus, permanece “firme” no único que é necessário, estável e imutável, não se deixa atrair por nada que seja inferior e supérfluo; assim, mantém em harmonia a ordem estabelecida por Deus na criação, e devolve ao homem a capacidade de ocupar nela o lugar que lhe é próprio. É por causa desta firme e reta orientação de sua vontade livre que ele “*restaura a fraqueza humana*”, “*recupera a sua primeira firmeza*”, aquela que ela possuía antes da queda de Adão. É só mediante este seu abaixamento na humanidade humilde que ele “*comprime o inchaço*” da soberba intumescida em Adão.

A adequação entre a enfermidade radical herdada de Adão e o remédio apropriado para sua cura em Cristo é interpretada de maneira simbólica por Agostinho no relato da cura do cego de nascença, no tratado 44¹²⁹ dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*. Segundo Agostinho, o cego de nascimento é símbolo de todo o gênero humano¹³⁰. É todo o gênero humano que está cego espiritualmente, porque carrega em si as consequências do primeiro pecado como pena, de maneira especial a mortalidade: “*esta cegueira aconteceu por causa do pecado do primeiro homem, de quem todos nós herdamos a origem não só da morte, mas também da iniquidade*”¹³¹. Essa enfermidade marca tão profundamente a natureza humana, de maneira que ela se torna viciada em sua própria raiz. Comentando o versículo de Ef 2,3 (“outrora também éramos por natureza filhos da ira, como todos os outros”), Agostinho diz: como podíamos ser filhos da ira “‘por natureza’ senão porque, pecando o primeiro homem, o vício brotou como se fosse natureza? Se o vício brotou como se fosse natureza, todo o homem nasceu cego no sentido espiritual”¹³².

humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur, ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari”.

¹²⁹ Cf. LAWLESS, G. The man born blind: Augustine’s Tractate 44 on John 9, in: *Augustinian Studies* 27 (1996), pp. 59-77; -----, Listening to Augustine: Tractate 44 on John 9, in: *Augustinian Studies* 28-1 (1997), pp. 51-66.

¹³⁰ “Se consideramos o que significa este fato (a cura do cego), diremos que este cego é o gênero humano” (“*Si ergo quid significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste caecus*”; *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,1).

¹³¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,1: “Haec enim caecitas contigit in primo homine per peccatum, de quo omnes originem duximus, non solum mortis, sed etiam iniquitatis”.

¹³² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,1: “Quomodo natura, nisi quia peccante primo homine, vitium pro natura inolevit? Si vitium pro natura inolevit, secundum mentem omnis homo caecus natus est”. Segundo Paul Ricoeur, no pensamento agostiniano, a marca do pecado original na natureza decaída é tão forte, e a vicia tão intensamente, que se pode falar de uma “quase-natureza”: cf. RICOEUR, P. O “pecado

Ora, a cura da natureza humana assim afetada em sua raiz pelo vício, só poderia ser eficaz se fosse curada com remédio fabricado com a mesma matéria que provocou a doença. Assim, como foi por causa da terra que o homem pecou, por “*preferir a criatura ao criador*” (cf. Rm 1,25), também a cura deve necessariamente passar pela mesma terra: pela encarnação, o Verbo nos “curou, e porque nos curou, vemos. Porque ‘o Verbo se fez carne e habitou entre nós’, *tornou-se medicamento para nós. Pela terra tínhamo-nos cegado, pela terra somos curados*”¹³³. O remédio é a encarnação do Verbo. É com seu corpo mortal, assumindo o Verbo a nossa mortalidade, assim como a saliva mistura-se com a terra, que o Cristo prepara o remédio adequado para a nossa enfermidade: “Veio o Senhor? E o que fez? Revelou um grande mistério. ‘*Cuspiu na terra*’, *fez lodo com sua saliva, porque ‘o Verbo se fez carne’*. E untou os olhos do cego”¹³⁴. Mais especificamente, é assumindo em sua paixão e morte de cruz os sintomas da doença, a pena do pecado de Adão, que ele nos cura da enfermidade em sua raiz; ele mesmo, o médico, toma um remédio amargo para a cura da doença, na mesma proporção amarga que padecia a condição humana. Assim como Adão bebeu o “*cálice da soberba*”¹³⁵, oferecido pelo diabo, comprando a nossa perdição, Cristo bebe o cálice

original”: estudo de significação, in: *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, pp. 227-241. Crítica à interpretação ricoueriana encontra-se em: RIGBY, P. Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original, in: *Augustinus* 31 (1986), pp. 245-252. Para compreender a evolução da doutrina do pecado original em Agostinho, ver: SAGE, A. Péché originel. Naissance d’un dogme, in: *Révue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 211-248; -----, Le péché originel dans la pensée de Saint Augustin, de 412 à 430, in: *Révue des Études Augustiniennes* 14 (1968), pp. 75-112. Sobre as fontes da teoria agostiniana do pecado original, ver: HUFTIERS, M. La philosophie plotinienne du péché et l’utilisation qu’en a faite Saint Augustin, in: *Études d’Histoire Littéraire et Doctrinale* 19 (1968), pp. 137-188; BONNER, G. I. Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel, in: *Augustinus* 12 (1967), pp. 97-116; DE SIMONE, R. J. Modern research on the sources of Saint Augustine’s doctrine of original sin, in: *Augustinian Studies* 11 (1980), pp. 205-227.

¹³³ In *Evangelium Ioannis Tractatus* III,6: “Curavit: quia curavit, videmus. Hoc enim quod *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*, medicamentum nobis factum est, ut quia terra e caecabamur, de terra sanaremur”.

¹³⁴ In *Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,2: “Venit Dominus: quid fecit? Magnum mysterium commendavit. *Exspuit in terram*, de saliva sua lutum fecit: quia *Verbum caro factum est*. Et inunxit oculos caeci”. “Primeiramente a sua saliva foi misturada com terra, com a qual é untado o cego de nascimento. Também nós nascemos cegos de Adão e temos necessidade de que ele nos ilumine. Misturou saliva com terra: ‘o Verbo se fez carne e habitou entre nós’. Misturou saliva com terra; por isso foi predito: ‘a verdade brotou da terra’ (Jo 14,6). Ele disse: ‘Eu sou o caminho, a verdade e a vida’” (“*Praecessit enim eius saliva cum terra, unde inungeretur qui caecus est natus. Et nos de Adam caeci nati sumus, et illo illuminante opus habemus. Miscuit salivam cum terra: Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Miscuit salivam cum terra; ideo praedictum est: Veritas de terra orta est: ipse autem dixit: Ego sum via, veritas et vita*”; In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIV,9).

¹³⁵ “Adão quis viver segundo o seu modo de ver, e caiu, por meio daquele que caiu antes, pela soberba. Este lhe deu de beber o *cálice da soberba*” (“*Quia voluit suo consilio vivere Adam, et lapsus est per eum qui ante ceciderat per superbiam, qui ei calicem ipsius superbiae propinavit*”; In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,17).

amargo do sofrimento e da morte em cruz para comprar a nossa salvação¹³⁶. O primeiro bebe o cálice da perdição, o segundo o da salvação.

“*Medicina eficaz*”¹³⁷, “*remédio adequado*”¹³⁸, “*afinidade*”, “*congruência*”, “*conveniência*” entre a doença e o remédio¹³⁹, são algumas das expressões que Agostinho utiliza para mostrar a necessária adequação entre a enfermidade da soberba e sua cura pela humildade. Permitimo-nos citar um longo trecho de uma das obras da primeira produção agostiniana, para ilustrar a proporcionalidade entre o remédio e a enfermidade a ser curada. Falando da sabedoria divina, que se utiliza da “*medicina dos contrários e dos semelhantes*”, Agostinho diz:

“assim como (o médico) na cura das feridas dos corpos aplica algumas vezes *remédios opostos*, o frio ao cáldido, o seco ao úmido, e outras vezes se serve dos remédios que são semelhantes, e, portanto, usa um pano redondo para uma ferida redonda, ou um pano alargado para uma ferida alargada, e ainda, não emprega a mesma ligadura para todos os membros, senão que adapta os semelhantes aos semelhantes, assim a Sabedoria de Deus, para curar o homem, apresentou-se ela mesma para curá-lo; *ela é o médico e a medicina*. E como o homem caiu pela soberba, ele empregou a humildade para curá-lo. Fomos enganados pela sabedoria da serpente e livrados pela loucura de Deus, mas o que se chama sabedoria foi loucura para os que desprezam a Deus, e o que se chama loucura é a sabedoria com a qual se vence o demônio. Nós fizemos mau uso da imortalidade, e morremos; Cristo usou bem da mortalidade para que nós vivêssemos. A corrupção da alma da mulher deu entrada à *enfermidade*; do corpo íntegro de outra mulher (a virgem Maria) brotou a *saúde*”¹⁴⁰.

¹³⁶ “Vem o Senhor, cura-o com medicamentos um tanto amargos e ácidos, e diz ao doente: suporta, tolera, não ames o mundo. [...] E tu, ligado, te contorcias. Ele que era livre, e não estava ligado, bebeu o remédio que te dava. Primeiro sofreu ele para te consolar, como se dissesse: o que temes sofrer por ti mesmo, eu primeiro sofro por ti” (“*Venit Dominus, curat amaris aliquantum et acribus medicamentis: dicit enim aegroto: Ferto; dicit: Tolerat; dicit: Noli diligere mundum. [...] Expavescebas quamvis ligatus: liber ille et non ligatus bibit quod tibi dabat; prior passus est ut te consolaretur, tamquam dicens: Quod times pati pro te, prior patior pro te*”; In *Evangelium Ioannis Tractatus* III,14).

¹³⁷ Cf. *De Trinitate* VIII,v,7.

¹³⁸ Cf. *De Trinitate* IV,iii,6.

¹³⁹ “Ser purificados para adaptar-nos ao eterno só seria possível através do temporal, ao qual já estamos ordenados. A distância entre a saúde e a enfermidade é imensa, mas os meios de cura não conduzem à saúde, a não ser que tenham afinidade com a doença” (“*Purgari autem ut contemperaremur aeternis, non nisi per temporalia possemus qualibus iam contemperati tenebamur. Sanitas enim a morbo plurimum distat, sed media curatio nisi morbo congruat non perducit ad sanitatem*”; *De Trinitate* IV,xviii,24).

¹⁴⁰ *De Doctrina Christiana* I,xiv,13: “Sicut etiam ille qui medetur vulneri corporis, adhibet quaedam contraria, sicut frigidum calido vel humidum sicco vel si quid aliud eiusmodi; adhibet etiam quaedam similia, sicut linteolum vel rotundo vulnere rotundum vel oblongum oblongo ligaturamque ipsam non eandem membris omnibus, sed similem similibus coaptat; sic Sapientia Dei hominem curans seipsam

Neste texto é toda a natureza humana decaída que é apresentada como enferma, e a plena assunção dela por Cristo é apresentada como seu remédio adequado. Mas a raiz mesma da enfermidade é a “corrupção da alma” da primeira mulher, seduzida pela sabedoria da serpente (deixando claro ser a soberba a causa do primeiro pecado), e a sua cura é apresentada como a assunção de uma natureza humana “*íntegra*” pelo Verbo em Maria, para que nesta natureza pudesse recuperar o gênero humano. O mau uso da vontade livre do primeiro homem comprou a morte de sua natureza, originalmente íntegra e imortal, enquanto o bom uso da vontade livre por Cristo, em carne mortal semelhante à nossa, adquirida por intermédio de Maria, comprou para nós a saúde e a vida imortal.

1.1.3. Caráter radical de soberba e humildade, como enfermidade e remédio da natureza humana, respectivamente

Ainda que toda a condição humana seja apresentada por Agostinho como enferma, a enfermidade radical, ou melhor, a raiz de todas as enfermidades, é apresentada por ele como a soberba. No Tratado 25 dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, Agostinho diz com uma clareza lapidar:

“a soberba é a cabeça de todas as doenças, porque é a cabeça de todos os pecados. O médico, quando faz o diagnóstico de uma doença, se cura somente os efeitos que a causaram, e não a sua própria causa, oferece ao doente um remédio provisório, já que, permanecendo a causa, a doença retorna. Vou exprimir-me mais claramente com um exemplo: num corpo há um tumor que produz sarna e feridas; há febre alta e não pouca dor. Aplicam-se medicamentos que acalmam a comichão e abrandam o calor da ferida, e acontece uma melhora. Considera-se curado o homem que foi ulcerado ou sarnento; mas, como o tumor não foi extraído, retornam as feridas. Tomando conhecimento disso, o médico limpa o tumor, extrai a causa, e cessam as feridas. Qual a razão por que abunda a iniquidade? É por causa da soberba. *Cura a soberba e não haverá iniquidade.*

exhibuit ad sanandum, ipsa medicus, ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum. Serpentis sapientia decepti sumus, Dei stultitia liberamur. Quemadmodum autem illa Sapientia vocabatur, erat autem stultitia contemnentibus Deum, sic ista quae vocatur stultitia, Sapientia est vincentibus diabolum. Nos immortalitate male usi sumus ut moreremur, Christus mortalitate bene usus est ut viveremus. Corrupto animo feminae ingressus est morbus, integro corpore feminae processit salus”.

Para que fosse curada a causa de todas as doenças, isto é, a soberba, o Filho de Deus desceu e se fez humilde”¹⁴¹.

Investigando a estrutura do pecado original, no *De Genesi ad Litteram*, Agostinho encontra na soberba o papel de causa de todos os pecados; observa que muitos defendem ser a inveja anterior à soberba no pecado do demônio, pois é por inveja do homem – que ainda permanecia de pé diante de Deus, enquanto ele já havia caído – que ele o seduz. Ao contrário, diz Agostinho, é por um amor perverso de si mesmo que o anjo se afasta de Deus, tornando-se demônio; somente depois é que sente inveja do homem, por este ainda desfrutar do que ele havia perdido, a companhia de Deus. A soberba é aí definida como o “*amor à própria excelência*”, enquanto a inveja é definida como o “*ódio à felicidade alheia*”¹⁴², pois “qualquer um que ame a sua própria excelência, ou aborrece aos semelhantes por serem iguais a ele, ou aos inferiores a fim de que não se equiparem a ele, ou aos superiores porque não pode chegar a ser como ele”¹⁴³. Assim sendo, é a soberba que gera a inveja, e não o contrário: “ensoberbecendo-se torna-se invejoso, mas invejando não se torna soberbo; [...] *a inveja segue à soberba e não a precede*; a inveja não é causa da soberba, mas a soberba é causa da inveja”¹⁴⁴. A soberba é mãe da inveja, está à sua base, como seu fundamento.

É o papel de causa e princípio do pecado que faz com que a soberba ocupe um lugar especial na tríade de concupiscências que aparece no *De Vera Religione*. Comentando ainda a maneira como acontece o pecado original segundo o relato do Gênesis, Agostinho mostra como em primeiro lugar vem a soberba de Adão e Eva, que em resposta à proposta sedutora da serpente de “ser como deuses” (cf. Gn 3,4), não

¹⁴¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV, 16: “Caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia. Medicus quando aegritudinem discutit, si curet quod per aliquam causam factum est, et ipsam causam qua factum est non curet, ad tempus videtur mederi, causa manente morbus repetitur. Verbi gratia, expressius hoc dicam: humor in corpore scabiem vel ulcera gignit; in corpore fit magna febris, et non parvus dolor: exhibentur quaedam medicamenta quae scabiem compescant et fervorem illum ulceris sedent; et adhibentur et proficiunt: vides hominem qui fuit ulcerosus et scabiosus, sanatum; sed quia humor ille non eiectus est, rursus ad ulcus reditur. Cognoscens hoc medicus, purgat humorem, detrahit causam, et nulla erunt ulcera. Unde abundat iniquitas? Per superbiam. Cura superbiam, et nulla erit iniquitas. Ut ergo causa omnium morborum curaretur, id est superbia, descendit et humilis factus est Filius Dei”.

¹⁴² “Sendo a soberba o amor desordenado da própria excelência, e a inveja verdadeiramente o ódio da felicidade alheia, imediatamente salta à vista de onde procede a primeira” (“*Cum igitur superbia sit amor excellentiae propriae, invidia vero sit odium felicitatis alienae, quid unde nascatur satis in promptu est*”; *De Genesi ad Litteram* XI,xiv,18).

¹⁴³ *De Genesi ad Litteram* XI,xiv,18: “Amendo enim quisque excellentiam suam, vel paribus invidet, quod ei coaequantur; vel inferioribus, ne sibi coaequantur; vel superioribus, quod eis non coaequantur”.

¹⁴⁴ *De Genesi ad Litteram* XI,xiv,18: “Superbiendo igitur invidus, non invidendo quisque superbis est. [...] Invidia sequitur superbiam, non praecedit: non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia”. Ver: ADKIN, N. Pride or envy? Some notes on the reason the Fathers give for the devil’s fall, in: *Augustiniana* 34 (1984), pp. 349-351.

quiseram “estar sob o domínio de Deus e *preferiram permanecer em seu próprio poder, sem senhor, para não terem que observar a sua lei*”¹⁴⁵. Somente depois é que se lhes abriram os olhos a respeito do conhecimento do bem e do mal, e caíram na cegueira, na ignorância e na mentira. Assim, a mentira e a ignorância (penas próprias da *curiositas*) são apresentadas em relação à soberba como aquilo que lhe agrada: “depois que comeram do fruto se lhes abriram os olhos, isto é, os olhos da astúcia, a quem a simplicidade desgosta, com os quais se viam desnudos e se envergonhavam de si mesmos; pois quando alguém se aparta daquela íntima e secretíssima luz da verdade, nenhuma outra coisa agrada à soberba, a não ser a simulação fraudulenta”¹⁴⁶. Como se pode ver claramente neste texto, a soberba não é só castigo do pecado, e, neste sentido, equiparada às outras concupiscências de 1Jo 2,16, mas é também sua causa, de maneira que aquelas só podem ser compreendidas à luz desta.

E isso também se pode perceber no *De Genesi ad Litteram*, onde, comentando a Tg 1,15 (“uma vez fecundada, a concupiscência dá à luz o pecado, e o pecado, tendo atingido a maturidade, gera a morte”), Agostinho diz que a “a soberba, concupiscente de sua própria potestade, havia de dar à luz o que havia concebido, e deste modo se confundiria com seu fruto; e com o justo castigo (Deus) apartaria da soberba e da desobediência do mal aos seus descendentes”¹⁴⁷. A soberba é apresentada aqui como causa do pecado, como aquela que o gera, mas, uma vez aparecidos seus frutos, ela se confunde com eles, pois é também um deles, uma pena do pecado.

De fato, na tríade das concupiscências de 1Jo 2,16, a concupiscência da soberba tem um estatuto único e diferenciado, que provoca confusão em seu entendimento: é que ela está na origem do pecado como sua causa e ao mesmo tempo é sofrida como pena do pecado. A soberba primeira que levou ao pecado dos anjos e de Adão não é qualquer pecado, é o “*primeiro pecado*”, o pecado capital, que está à cabeça e na origem de todos os outros pecados: “muitos são os pecados e se diz que eles são pena do pecado; com efeito, a primeira pena é a soberba, e, no entanto, ela não é apenas pena, mas o primeiro pecado. O *primeiro pecado* é a soberba, assim como a última pena será o fogo eterno, ou o fogo do inferno, pois é próprio dos condenados. Entre o primeiro

¹⁴⁵ *De Genesi contra Manichaeos* II,xv,22: “Sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine Domino, ut legem eius non observarent”.

¹⁴⁶ *De Genesi contra Manichaeos* II,xv,23: “Es oculos esse apertos, posteaquam de fructu illo acceperunt, quibus se nudos videbant, et displicebant sibi, id est oculos astutiae, quibus simplicitas displicet. Cum enim quisque ceciderit ab illa íntima et secretíssima luce veritatis, nihil est unde velit placere superbia, nisi fraudulentis simulationibus”.

¹⁴⁷ *De Genesi ad Litteram* XI,xi,15: “Superba concupiscentia propriae potestatis quod conceperat pareret, suoque fetu confunderetur, iustoque supplicio a superbiae atque inobedientiae malo posteros deterreret”.

pecado e a última pena, no meio, estão pecados que são também pena”¹⁴⁸. A diferença entre as outras concupiscências e a soberba, e, ainda, mesmo entre a soberba que levou ao pecado original, como sua causa, e a soberba que se experimenta na condição atual após a queda de Adão, está em que naquela primeira soberba a vontade humana era livre, não trazia em si a pena da fraqueza (*infirmetas*). Não estando a vontade humana enfraquecida, tinha o poder para fazer com facilidade aquilo que desejava, não experimentava em si a luta entre a lei da carne e a lei do espírito:

“uma coisa é efetivamente não cumprir os mandamentos de Deus por *fraqueza* ou *ignorância*; outra é apartar-se deles por *soberba*, como fizeram aqueles que nos geraram em condição mortal, no seio dos males. Pois os deleitaram as palavras ‘vós sereis como deuses’, e assim se apartaram por esta soberba do mandamento de Deus, que eles estavam cientes de que lhes tinha sido imposto, e que eles podiam *cumprir facilmente*, sem que fraqueza alguma os dissuadisse, impedisse, retardasse”¹⁴⁹.

Diferente com relação às outras concupiscências em seu papel de causa, a soberba é também diferente enquanto pena, a fraqueza (*infirmetas*), que adquire um especial papel positivo¹⁵⁰. Isso se deve ao fato de que a soberba é a única concupiscência que afeta até mesmo as boas obras¹⁵¹. Para que o homem não se ensoberbeça em suas boas obras, crendo que, por meio delas, por sua própria força, se possa salvar, a Providência divina o põe em situação de fraqueza. Age como médico,

¹⁴⁸ *Enarrationes in Psalmos* LVII,18: “Multa quae peccata sunt, et poenas dicit esse peccatorum. Nam dicit primam poenam superbiam: imo non poenam, sed primum peccatum superbiam. Primum peccatum superbia est: ultima poena est ignis aeternus, aut ignis infernus; iam enim damnatorum. Inter illud primum peccatum et hanc ultimam poenam, media quae sunt, et peccata sunt et poenae”.

¹⁴⁹ *Sermo* CXVIII,IXs,1: “Aliud est quippe mandata Dei per infirmitatem vel ignorantiam non implere: aliud ab eis per superbiam declinare; sicut fecerunt qui nos mortaliter in haec mala genuerunt. Delectavit enim eos: *Eritis sicut dii*; ac sic a mandato Dei, quod sibi eum mandasse sciebant, et quod facillime, nulla infirmitate revocante, impediante, tardante, implere poterant, per hanc superbiam declinarunt”. Segundo Charles Boyer, não é necessário pensar a situação original de Adão, antes da queda, com a ausência da ignorância e da dificuldade. Cf. BOYER, C. Dieu pouvait-il créer l’homme dans l’état d’ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustiniens, in: *Gregorianum* 11 (1930), pp. 32-57. Na condição original o homem tem também concupiscência, mas esta o orienta naturalmente para o bem. Somente após a queda é que a concupiscência é experimentada como desejo desordenado. Sobre o tema da concupiscência em Agostinho, ver: THONNARD, F. J. La notion de concupiscence en philosophie augustiniennne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 59-105; ORBE, A. San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico, in: *Revista Española de Teología* 1 (1940/41), pp. 313-337; BONNER, G. I. Libido and Concupiscentia in St. Augustine, in: *Studia Patristica* 6 (1962), pp. 303-314; BIANCHI, U. Agustín sobre la concupiscencia, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 39-51. Sobre a situação da humanidade em sua condição original, ver: BURNS, J. P. La condición original de la humanidad según San Agustín, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 53-57; TESKE, R. J. St. Augustine's view of the original human condition in “De Genesi contra Manichaeos”, in: *Augustinian Studies* 22 (1991), pp. 141-155.

¹⁵⁰ Cf. *De Natura et Gratia* 30-31.

¹⁵¹ Cf. *De Natura et Gratia* XXXII,36; *De Sancta Virginitate* XXXI,31-XXXV,35.

ainda que aos olhos de muitos “pareça a coisa mais absurda e insensata que o ‘pecado seja remédio contra o pecado, por ser a soberba igualmente um pecado’; mas, não repara que também a chaga produz uma dor e a operação cirúrgica causa dor, para que uma dor seja extirpada por outra dor”¹⁵². Assim agiu o Cristo com Paulo, a quem queria dar uma sólida firmeza, dizendo-lhe que a “‘virtude se aperfeiçoa na fraqueza’ (cf. 2Cor 12,9), e apesar da insistência de suas orações, não lhe tirou o agulhão da carne, que diz ter-lhe sido dado para que não se ensoberbecesse com a magnitude de suas revelações”¹⁵³. No Sermão 163,8, comentando o mesmo texto, Agostinho refere-se às bofetadas do diabo como se fossem pauladas na cabeça de uma cobra, fazendo referência velada ao pecado capital e original do homem, simbolizado na serpente, cuja morte se dá por meio de pauladas na cabeça:

“Vede qual o medicamento que ele (Paulo) se diz obrigado a tomar. [...] *Para que eu não elevasse a cabeça, ele me bateu na cabeça*. Ó antídoto, formado, por assim dizer, da própria serpente, e por esta razão chamado de *‘theriacum’*! Foi a serpente que os persuadiu à soberba. ‘Comei e sereis como deuses’, ela disse. Isso é persuadir à soberba. Onde havia caído, ela os fez cair. Convinha, portanto, que pelo veneno da serpente se curasse da serpente. [...] ‘Minha graça te basta: não te baste a tua vontade!’”¹⁵⁴.

A soberba é aqui apresentada como uma elevação de si mesmo, um elevar a cabeça, e o remédio apropriado para ela como uma decepção, uma diminuição dessa elevação. Mas o mais importante aqui é perceber, de acordo com a pedagogia indicada no *De Vera Religione*, como a Providência divina utiliza-se do mal, até mesmo o do diabo, para levar a cabo seu objetivo de cura e recuperação do gênero humano decaído. É o que aparece claro, mais uma vez a propósito do mesmo texto, também na obra *Contra Duas Epistolas Pelagianorum*:

¹⁵² *De Natura et Gratia* XXIV,27,30: “Absurdissimum quippe et stultissimum putat, peccatum fuisse ne peccatum esset, quoniam et ipsa superbia utique peccatum est.; quasi non et ulcus in dolore est et sectio dolorem operatur, ut dolor dolore tollatur”. Sobre o uso da imagem da cirurgia, exercida pelo Cristo Médico para extirpar o tumor da soberba, na pregação de Agostinho, ver: POQUE, S. “Ferramentum”, in: *Le langage symbolique dans la prédication d’Augustin d’Hippone*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1984, pp.176-192.

¹⁵³ *De Natura et Gratia* XXIV,27,30: “*Virtus in infirmitate perficitur*, et non ei totiens oranti aufert nescio quem stimulum carnis, quem sibi dicit datum, ne in magnitudine revelationum extolleretur”.

¹⁵⁴ *Sermo* CLXIII,8: “Videte medicamentum quod sibi dicit appositum. [...] Caput caedebatur, ne caput extolleretur. O antidotum, quod quasi de serpente conficitur, et propterea theriacum nuncupatur! Serpens enim ille superbiam persuasit. Gustate, et eritis sicut dii; superbiae persuasio ista est. Unde cecidit, inde deiecit. Merito ergo venenum serpentis de serpente sanatur. [...] *Sufficit tibi gratia mea*: non tibi sufficit voluntas tua”. Cf. MARTIN, T. F. Paul, the patient: Christus Medicus and the “stimulus carnis” (2Cor 12,7). A consideration of Augustine’s Medicinal Christology, in: *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 219-256.

“A fim de não ensoberbecer-se, (Paulo) *não confiou no arbítrio da sua vontade*, mas recebeu o agulhão da carne, o anjo de Satanás, que o esbofeteava. [...] Existia nele aquela *fraqueza* de ensoberbecer-se que devia ser reprimida pelo anjo de Satanás, para que não se ensoberbecesse com a magnitude de suas revelações. Assim, pois, ainda que aquela *soberba primeira* tivesse derrubado Satanás, aquele excelentíssimo médico, que sabe usar bem mesmo dos males, *do anjo de Satanás tirou contra o vício da soberba um medicamento salutar, ainda que molesto, assim como contra o veneno das serpentes se extrai o antídoto das mesmas serpentes*. Que quer dizer, pois, ‘a virtude se aperfeiçoa na fraqueza’, senão que somente neste lugar de fraqueza pode dar-se a perfeição da virtude, para que *pela presente fraqueza seja reprimida a soberba*? E o que quer dizer que na fraqueza se chega ao cume da perfeição, senão que somente neste lugar de fraqueza pode dar-se a perfeição da virtude, *reprimindo a soberba com a fraqueza*? ”¹⁵⁵.

Aqui se vê claramente a distinção entre a soberba como causa e como consequência do pecado: a “*soberba primeira*” gerou o pecado numa vontade livre, que ainda não experimentava a fraqueza; a soberba segunda, originada do pecado original, como sua consequência e pena, é experimentada como “fraqueza” da própria vontade; mas, uma vez confessada, essa mesma fraqueza é remédio, e não só enfermidade.

Assim como na raiz de toda vida pecaminosa está a soberba, da mesma forma Agostinho apresenta a humildade no papel de fundamento; só ela pode dar solidez e firmeza ao edifício de uma vida na virtude, orientada para Deus. Diz ele:

“se queres ser grande, comece por ser pequeno; se planejas a construção de um edifício elevado, pensa primeiro no fundamento da humildade. Quanto maior é o tamanho de um edifício que se quer e se dispõe a construir, quanto mais alto for o edifício, tanto mais profundo deve-se escavar para o fundamento. Enquanto o edifício vai sendo construído, subindo rumo ao céu, mais aquele que escava assenta o fundamento em parte mais baixa. Logo, um edifício, antes de se elevar,

¹⁵⁵ *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* III,vii,18: “Ut non extolleretur, arbitrio suo voluntatique commissus est, sed accepit stimulum carnis, angelum satanae, qui eum colaphizaret. [...] Inerat illi extollendi se infirmitas, quae per angelum etiam Satanae fuerat comprimenda, ne revelationum magnitudine extolleretur. Quamquam itaque ipsum Satanam elatio prima deiecerit, tamen summus ille medicus, qui bene uti novit etiam malis, de angelo Satanae adhibuit contra elationis vitium salubre, quamvis molestum medicamentum, sicut fieri consuevit antidotum etiam de serpentibus contra venena serpentum. Quid est ergo: *Sufficit tibi gratia mea*, nisi ne deficiendo succumbas sub colapho angeli Satanae? Et quid est: *Virtus in infirmitate perficitur*, nisi quia in isto loco infirmitatis hactenus perfectio potest esse virtutis, ut ipsa infirmitate praesente elatio reprimatur?”.

se humilha, e a sua cobertura se levanta sobre a humilhação” [...] “*Cava em ti este fundamento da humildade e chegarás ao cume da caridade*”¹⁵⁶.

A humildade é apresentada como o fundamento do edifício cristão, cujo ponto mais elevado é a caridade. Recordemos que a caridade é apresentada no *De Vera Religione* como a virtude contraposta à soberba, como sua cura. No conjunto da obra agostiniana, a humildade aparece sempre vinculada à caridade. Mas entre as duas acontece uma relação similar àquela que existe entre soberba e inveja.

À soberba “se segue a inveja como sua filha servil; à inveja a soberba está dando à luz continuamente, e nunca se encontra a mãe sem a filha e companheira. Por estes dois males, a soberba e a inveja, o diabo é diabo. É contra a soberba, mãe da inveja, que luta principalmente toda a disciplina cristã. Esta *nos ensina a humildade para adquirir e custodiar a caridade*, da qual está escrito: ‘a caridade não é invejosa’, e como se buscássemos a causa de por que ela não é invejosa, acrescentou imediatamente: ‘porque não é inchada’”¹⁵⁷.

Assim como a soberba dá à luz à inveja, como se fosse a sua mãe, da mesma forma a humildade gera a caridade, e depois a protege contra os ataques da soberba, como se fosse também a sua mãe.

Na economia da salvação, a humildade precede a caridade, e não o contrário, pois “*a humildade é a disposição adequada para receber a graça de Cristo*, [...] (já que é ela), *sobretudo, que nos faz voltar ao lugar de onde a soberba nos derrubou*”¹⁵⁸. Comentando o versículo 12 do Salmo 50 (“aspergi-me com o hissopo e serei purificado”), Agostinho recorda que o hissopo é uma erva insignificante, mas medicinal, cujas raízes aderem-se às pedras, o que o leva à seguinte exortação: “*firma-te na raiz do amor*, a tua pedra. Sê humilde no teu Deus humilde, para que sejas excelso em teu Deus glorificado. *Serás aspergido com o hissopo; a humildade de Cristo te*

¹⁵⁶ *Sermo* LXIX,2: “Magnus esse vis, a minimo incipe. Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. Et quantam quisque vult et disponit superimponere molem aedificii, quanto erit maius aedificium, tanto altius fodit fundamentum. Et fabrica quidem cum construitur, in superna consurgit: qui autem fodit fundamentum, ad ima deprimitur. Ergo et fabrica ante celsitudinem humiliatur, et fastigium post humiliationem erigitur. [...] Hoc in te fodi fundamentum humilitatis, et pervenies ad fastigium caritatis”.

¹⁵⁷ *De Sancta Virginitate* XXXI,31: “Sequitur invidentia, tamquam filia pedissequa; eam quippe superbia continuo parit, nec umquam est sine tali prole atque comite. Quibus duobus malis, hoc est superbia et invidentia, diabolus est, itaque contra superbiam, matrem invidentiae, maxime militat universa disciplina christiana. Haec enim docet humilitatem, qua et adquirat et custodiat caritatem. De qua cum dictum esset: *Caritas non aemulatur*, velut si causam quaereremus, unde fiat, ut non aemuletur, continuo subdidit: *Non inflatur*”.

¹⁵⁸ *Epistolae ad Gálatas Expositionis* XXV: “Humilitas est accomodata percipiendae gratiae Christi, [...] maxime quippe humilitas revocat, unde nos deiecit superbia”.

purificará. Não desprezes a erva; atende à virtude do medicamento. [...] Diz-se que o hissopo é apto para purificar os pulmões. Os pulmões costumam indicar a soberba. Daí parte o inchaço, o hálito”¹⁵⁹. Mais uma vez a humildade é apresentada como o remédio apropriado para a enfermidade da soberba, e aqui como remédio para uma das características que lhe são mais próprias, a de ser um inchaço de vento, um vazio que se eleva sem peso, e que só pode ser curado por um remédio que provoque o abaixamento ao verdadeiro lugar e peso. O importante por agora é perceber que, para um vício fundamental, radical, como a soberba, o remédio mais apropriado é também uma virtude radical e fundamental; neste caso, mais a humildade que a caridade. A humildade é o fundamento para se conquistar a caridade.

Mesmo quando a caridade é apresentada por Agostinho como meio, como caminho na vida espiritual, a humildade aparece a ela vinculada como sua condição de possibilidade, como seu fundamento. Falando da caridade como cumprimento da lei, “a via” entre as muitas vias, Agostinho diz: “estas vias de muitos preceitos se reduzem a uma só, e se chama uma, porque nossa via é a caridade; [...] certamente este caminho que a todos ultrapassa é o mais excelente, ultrapassa porque é *excelso*. Nada de mais *excelso* que o caminho da caridade, mas por ele só andam os humildes”¹⁶⁰.

Mas, além de ser fundamento e meio para a caridade, a humildade é também apresentada como a condição de sua conservação. A caridade está sempre exposta ao perigo de ser corrompida pela soberba, e para esta o único remédio eficaz é a humildade: a humildade “é o maior de todos os ensinamentos cristãos, pois *pela humildade se conserva a caridade*, e a esta nada corrompe mais rapidamente que a *soberba*”¹⁶¹. No *De Sancta Virginitate*, Agostinho adverte com insistência às virgens para o perigo de se deixarem levar, em consideração ao seu elevado estado de vida, pelo espírito de soberba, e as admoesta a manterem a humildade, que é a moradia da caridade: “quanto maior vejo que é este bem (a virgindade), tanto mais temo que o faça perecer o ladrão da *soberba*. Ninguém pode custodiar o bem da virgindade a não ser o próprio Deus, que o outorgou; e Deus é caridade. Logo, o guardião da virgindade é a

¹⁵⁹ *Enarrationes in Psalmos* L,12: “Apprehende et tu radicem dilectionis petram tuam: esto humilis in humili Deo tuo, ut sis excelsus in glorificato Deo tuo: Aspergeris hyssopo, humilitas Christi te mundabit. Noli herbam contemnere, vim medicamenti attende [...] Hyssopum dicunt purgandis pulmonibus aptum esse. In pulmone solet notari superbia: illic enim inflatio, illic anhelitus”.

¹⁶⁰ *Enarrationes in Psalmos* CXLI,7: “Viae istae in multis praeceptis ad unam colliguntur, et una dicitur, quia via nostra caritas est; [...] haec via certe, quia supereminetior est, et excellentior est; hoc enim supereminet, quod excelsum est. Nihil excelsius via caritatis, et non in illa ambulant nisi humiles”.

¹⁶¹ *Epistolae ad Galatas Expositionis* XV: “Maxima est disciplina christiana, humilitate enim conservatur caritas; nam nihil eam citius violat quam superbia”.

caridade, e o *lugar de custódia da caridade é a humildade*".¹⁶² Sustentamos, portanto, que, ainda que a caridade seja a virtude contraposta à soberba no *De Vera Religione*, na verdade é a humildade que desempenha mais e melhor ao longo da obra agostiniana a oposta simetria àquele vício, e assim desempenha o papel de sua cura.

1.2. Soberba e humildade como movimentos de elevação e abaixamento, respectivamente

A segunda chave de leitura para o estudo da relação entre soberba e humildade em Agostinho, nós a encontramos na importância e no significado do texto bíblico de Filipenses 2,6-11 em seu pensamento. Procuraremos mostrar que uma primeira indicação que essa segunda chave de leitura nos oferece é que soberba e humildade devem ser entendidas como **movimentos de elevação e de abaixamento, respectivamente**. A soberba deve ser entendida como um “amor desordenado” (amar a criatura antes que ao criador), o que provoca um rebaixamento no nível do ser, do lugar próprio na ordem universal da criação, que, como tal, só pode ser corrigido por um redirecionamento da *ordo amoris*, que se assenta sobre a base da humildade e se eleva por um fortalecimento da vontade, por obra da Graça, em Cristo. Na raiz destes movimentos, porém, como seu princípio e fundamento, está a vontade. Uma segunda indicação que esta chave de leitura nos indica, portanto, é que soberba e humildade devem ser entendidas de maneira **dinâmica, precisamente por estarem localizadas na vontade**, o lugar do movimento da alma. Devem ser entendidas dentro do esquema de *auersio-couersio*, *exitus-editus*, afastamento e aproximação, esquema que serviu a Agostinho para interpretar sua experiência pessoal, assim como a experiência humana em geral. Uma terceira indicação é que soberba e humildade põem em contraposição, de novo em relação de total proporcionalidade e simetria, **as figuras de Adão e de Cristo**, como dois princípios de diferentes tipos de existência (o homem velho e o homem novo, respectivamente).

¹⁶² *De Sancta Virginitate* LI,52: “Quod bonum quanto magnum video, tanto ei, ne pereat, in furembf superbiam pertimesco. Non ergo custodit bonum virginale nisi Deus ipse, qui dedit, et *Deus caritas est*. Custos ergo virginitatis caritas; locus autem huius custodis humilitas”.

1.2.1. A chave de Fl 2,6-11 para a leitura da soberba como elevação e da humildade como abaixamento

O texto bíblico de Filipenses 2,6-11, apesar de sua grande importância e significado no pensamento agostiniano, só foi reconhecido como tal após o estudo de Tarcisius Van Bavel, que data de 1954¹⁶³. Contribuiu de maneira especial para este reconhecimento o exaustivo e erudito estudo de Albert Verwilghen sobre o aparecimento e o significado deste texto em toda a obra agostiniana¹⁶⁴. Segundo este autor, este texto, juntamente com o de João 1,1.14, é o mais importante para entender a Cristologia agostiniana, de maneira especial a sua doutrina sobre a humildade¹⁶⁵. Teria sido esse texto o que melhor permitiu a Agostinho exprimir a doutrina das duas naturezas e da unidade da pessoa em Cristo, como também lhe ofereceu apoio para atribuir as propriedades de uma natureza também à outra¹⁶⁶. Seria também o texto-chave para entender a soteriologia agostiniana, que se centra na cura da soberba de Adão, causa do pecado original, por meio da humilde obediência de Cristo, princípio da redenção do homem: *“a soberba só é curada se se empreende a via da humildade e da obediência, da qual o Filho aniquilado foi a fonte e o modelo”*¹⁶⁷. A importância exercida por esse texto na obra de Agostinho perpassaria todas as áreas de seu pensamento – a exegética, a doutrinal, a espiritual e a pastoral¹⁶⁸ –, mas teria sido, mais

¹⁶³ VAN BAVEL, T. J. *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*. Col. Paradoxis, vol. X. Fribourg: Ed. Universitaires, 1954, 189 p.

¹⁶⁴ VERWILGHEN, A. *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin: l'hymne aux Philippiens*. Paris: Beauchesne, 1985, 556 p. Segundo constata Verwilghen, o texto de Fl 2,6-11 aparece citado de maneira textual 422 vezes na obra agostiniana, e 563 alusões são feitas a ele (cf. VERWILGHEN, A. Le Christ Jésus, source de l'humilité chrétienne, in: LA BONNARDIÈRE, A. M. *Saint Augustin et la Biblia*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1986, pp. 427-437; aqui p. 427).

¹⁶⁵ Citando a G. Remy, Verwilghen diz ser o texto de *“Filipenses 2,6-11, juntamente com João 1,1.14, os que estruturam o pensamento de Agostinho na elaboração da carta sobre a humildade cristã. [...] A figura do Cristo apresentada por este hino modela e estrutura a fé de Agostinho e a interpretação que ele dá do Cristo”* (*“Avec Jn 1,14, les versets Ph 2,6-7 structurent la pensée d'Augustin dans l'élaboration de la charte de l'humilité chrétienne. [...] La figure du Christ présentée par l'hymne a elle-même modelé et structuré la foi de Saint Augustin et l'interprétation qu'il en donne”*; *ibid.*, pp. 39.55).

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 482. Cf. *De Trinitate* I,xiii,28; *Contra Sermonem Arianorum* VIII. O correto entendimento da relação entre as duas naturezas de Cristo será fundamental para entender a vitória da soberba de Adão pela humildade de Cristo. Isso se verá melhor no capítulo 3 deste estudo.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 466: *“L'orgueil n'est guéri que si l'on emprunte la voie de l'humilité et de l'obéissance, dont le Fils anéanti a été la source et le modèle”*.

¹⁶⁸ Segundo Verwilghen, este texto tem ressonâncias em três aspectos da obra agostiniana: 1º) Polêmica: permitiu a Agostinho posicionar-se contra as tendências arianizantes (que professavam a subordinação do Filho com relação ao Pai), e contra os maniqueus e gnósticos (que negavam a integridade da natureza humana de Jesus; cf. *ibid.*, pp. 7-8); 2º) Exegética: permitiu a Agostinho lançar luz sobre fragmentos difíceis dos Salmos (cf. *ibid.*, p. 9); 3º) Pastoral: ajudou-o na formação ética do povo de Deus, porque ofereceu a compreensão do único caminho que conduz ao Pai, a *via humilitatis* (cf. *ibid.*, pp. 7-8).

ainda, um fundamento de seu itinerário espiritual, especialmente ligado à sua segunda conversão, quando encontra a *via humilitatis*, a compreensão de que “*Deus resiste aos soberbos e se entrega aos humildes*” (Tg 4,6)¹⁶⁹. No momento-chave de sua conversão, após a leitura dos “livros platônicos”, lendo as Cartas de Paulo, Agostinho teria encontrado neste texto a melhor referência para expressar a sua doutrina trinitária e cristológica¹⁷⁰.

Verwilghen demonstra que o uso desse texto aparece bem cedo na produção agostiniana; sua primeira aparição data de 389, no *De Genesi contra Manichaeos*¹⁷¹, ainda que se firma com toda a sua amplitude e significado na obra somente entre os anos 400 e 405, quando o pensamento agostiniano sobre a Trindade e a pessoa de Cristo já tem certa estabilidade conceitual¹⁷². Posteriormente o texto continuará a ser aprofundado.

Uma das principais razões que, segundo Verwilghen, explicam a importância desse texto em Agostinho é a ideia de dinamicidade e movimento que ele inspira¹⁷³. De fato, por meio da palavra *harpagnos* (usurpação) o texto estabelece um paralelo velado entre dois movimentos opostos: o movimento da queda, causado pela soberba de Adão, e o movimento de elevação, fruto do aniquilamento de Cristo. Adão, pretendendo igualar-se a Deus, eleva-se acima de seu lugar na ordem universal da criação, e cai no abismo de uma existência mortal; pretendendo ser senhor de si mesmo, numa situação em que não tivesse outra lei a obedecer senão a própria, cai numa situação de escravidão; pretendendo “usurpar” o que não era (todo-poderoso) perde até mesmo aquilo que era (homem, feito à imagem e semelhança de Deus, cuja alma ordenada era capaz de dominar o corpo). Cristo, ao contrário, não considerando o seu ser igual a Deus

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 463.

¹⁷⁰ “Após a leitura e a meditação das epístolas paulinas, Agostinho privilegia a perícopa Fl 2,5-11 porque esta lhe parece a mais adaptada à sua doutrina trinitária e cristológica” (“*Après la lecture et la méditation des épîtres pauliniennes, Augustin privilège la pericope Ph 2,5-11 car elle lui apparaît la mieux adaptée à sa doctrine trinitaire et christologique*”; *ibid.*, p. 469).

¹⁷¹ Nesta obra, o texto de Fl 2,5-11 aparece conjuntamente com o de Jo 1,1.14, introduzindo já os temas centrais da cristologia agostiniana: encarnação, economia da salvação que vai do Verbo feito carne ao Verbo Deus. Já num escrito de 391-392 (*Enarrationes in Psalmos XX*) Agostinho cita Fl 2,8 a respeito do Sl 20,8b (“*Porque o rei coloca sua esperança no Senhor*”), introduzindo diretamente a oposição entre o comportamento orgulhoso e a atitude de humildade, entendida como descentramento de si e abertura à vontade do Pai. Cf. *ibid.*, p. 403.

¹⁷² Cf. *ibid.*, p. 55. No que se refere à doutrina sobre a Trindade, esta opinião de Verwilghen coincide com a de Du Roy, mas diverge quanto à doutrina sobre o Cristo. Segundo Du Roy, a doutrina sobre o Cristo viria só mais tardiamente e, como vimos, teria apenas uma finalidade moral, de purificação, para se chegar ao conhecimento da Trindade. Sobre a posição de Du Roy, ver *op. cit.*, pp. 451-453.

¹⁷³ “A visão agostiniana da economia da salvação deve seu dinamismo e sua coerência ao cristocentrismo que este hino inspira” (“*La vision agustinienne de l'économie du salut doit son dynamisme et sa cohérence au christocentrisme que l'hymne lui inspire*”; *ibid.*, p. 57).

como algo a que se apegar, abaixa-se a um nível inferior na ordem universal, e assume plenamente a condição humana, até mesmo naquilo que ela tem como consequência do pecado, a mortalidade; assumindo uma condição de servo, a *forma servi*, na qual é menor que o Pai, se faz voluntariamente obediente a Ele em tudo, até a morte de cruz; renunciando àquilo que possuía por direito, a igualdade de natureza com o Pai, adquire para o homem aquilo que ele havia perdido, a imortalidade e seu lugar especial na ordem universal¹⁷⁴. Desta maneira, no centro do relato está o contraste estabelecido entre a vontade de Adão, que, num primeiro ato livre de desobediência, compra, sem outra causa senão a própria vontade livre, a mortalidade, e a vontade livre de Cristo, que, obediente ao Pai até a morte, é exaltado vitorioso sobre ela.

A centralidade dessa antítese entre soberba e humildade na interpretação agostiniana desse texto é uma das conclusões a que chega o estudo de Verwilghen:

*“a eficácia da via humilitatis está ligada à cura do ‘grande pecado’ que é a soberba humana (De Fid. et Simb. 5,11; De Trin. 13,17,22; De Sant. Virg. 31,31-32,32; Cont. Epist. Parm. 3,2,5; Tractatus 29,8; Sermo 304,3,3): esta relação é incontestavelmente o fundamento do comportamento sugerido por Agostinho a partir dos versículos paulinos e justifica as exigências que ele propõe a seu povo; ela aparece como a pedra angular do conjunto de suas diretivas”*¹⁷⁵.

De fato, segundo Verwilghen, essa interpretação centrada no significado da palavra *harpagnos*, ainda que herdada dos Padres Latinos – Tertuliano, Cipriano e especialmente Ambrósio –, tornou-se reconhecida como agostiniana, e assim foi transmitida na tradição ocidental¹⁷⁶. O específico da interpretação agostiniana seria dado pela importância concedida ao movimento de aniquilamento voluntário do Cristo, e pela vinculação causal entre o movimento de descida e aniquilamento do Cristo e o

¹⁷⁴ Segundo Verwilghen, “opondo a atitude do anjo prevaricador e do primeiro homem àquela do Filho de Deus, Agostinho põe em relevo a igualdade entre o Pai e o Filho segundo Fl 2,6. Com efeito, assim como a pretensão orgulhosa do anjo e de Adão à divindade se funda sobre uma injusta usurpação, o comportamento do Filho ‘in forma dei’ se apoia sobre uma igualdade de natureza com o Pai que gera eternamente o Filho” (*“En opposant l’attitude de l’ange prévaricateur et du premier homme à celle du Fils de Dieu, Augustin met en relief l’égalité entre le Père et le Fils selon Ph 2,6. En effet, alors que la prétention orgueilleuse de l’ange et d’Adam à la divinité se fonde sur une injuste usurpation, le comportement du Fils ‘in forma dei’ s’appuie sur une égalité de nature avec le Père que engendre éternellement le Fils”*; *ibid.*, p. 465).

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 496-497: “L’efficacité de la ‘via humilitatis’ est liée à la guérison du ‘grand péché’ qu’est l’orgueil humain (De Fid. et Simb. 5,11; De Trin. 13,17,22; De Sant. Virg. 31,31-32,32; Cont. Epist. Parm. 3,2,5; Tractatus 29,8; Sermo 304,3,3): ce rapport est incontestablement le fondement des comportements suggérés par Augustin à partir des versets pauliniens et en justifie les exigences qu’il propose à son peuple; il apparaît comme la pierre d’angle de l’ensemble de ses directives”.

¹⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 52, nota 66.

movimento de sua subida e exaltação, presente na segunda parte do hino: é por causa de seu aniquilamento e de sua obediência até a morte que o Cristo é exaltado.

“A ligação entre a humilhação e a exaltação não é fortuita ou extrínseca: a morte, que é manifestação suprema da humilhação do Filho aniquilado, torna-se vitória em consequência de sua exaltação. Se o Filho aniquilado vive esta humilhação não é por resignação a um destino, mas por submissão à vontade do Pai, por serviço ao Pai na obediência. Esta obediência se traduz concretamente para o Filho aniquilado pela libertação do estado de servidão na qual a humanidade estava enferma. *O humilhado na obediência até a morte revela a glória e a força divinas no coração mesmo de seu ato kenótico*”¹⁷⁷.

Verwilghen chama a atenção para uma clara superioridade numérica dos versículos 6 e 7, os que se referem ao movimento de descida, o aniquilamento do Cristo, com relação aos seguintes, que se referem ao movimento de exaltação do Cristo, no conjunto da obra agostiniana¹⁷⁸. Isso evidencia que todo o empenho de Agostinho consiste em mostrar que é a *forma servi*, a humanidade de Cristo, vivida na humildade, que é exaltada: a *forma Dei* não é elevada porque não foi humilhada; o prêmio da exaltação é concedido à humanidade de Cristo, cuja existência humilde e obediente culmina no aniquilamento supremo do Gólgota. A *forma servi*, a humanidade humilde de Cristo, é o caminho, a via, para chegar-se ao conhecimento e à união com Deus, por meio da *forma Dei*¹⁷⁹. O fruto supremo da encarnação é o retorno da humanidade à união com Deus, da qual a visão final da *forma Dei* é a expressão definitiva. Acontece um verdadeiro comércio: “*a humanidade oferece uma natureza humana ao Verbo e o Verbo nos faz participar da divindade*”¹⁸⁰. Assumindo a *forma servi* mutável, mortal, frágil, pobre, enferma e humilde, o Verbo a enriquece com a sua eternidade.

O vínculo entre o aniquilamento e a exaltação de Cristo é, no entanto, segundo Verwilghen, mais profundo: o aniquilamento de Cristo, longe de ser uma contradição ao ser de Deus, é o caminho mais apropriado para a sua manifestação. O mistério do Cristo

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 491-492: “Le lien entre l’humiliation et l’exaltation n’est pas fortuit ou extrinsèque: la mort qui est la manifestation suprême de l’humiliation du Fils anéanti devient victoire par suite de son exaltation. Si le Fils anéanti subit cette humiliation, ce n’est pas par résignation à un destin, mais par soumission à la volonté du Père, par service du Père dans l’obéissance. Cette obéissance se traduit concrètement pour le Fils anéanti par la libération de l’état de servitude dans lequel l’humanité était enfermée. L’humilité dans l’obéissance jusqu’à la croix révèle la gloire et la puissance divines au cœur même de son acte kénotique”.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 58.442.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.* pp. 418-419; 466,467.

¹⁸⁰ VAN BAVEL, T. J. *op. cit.*, p. 76; citado por VERWILGHEN, *op. cit.*, p. 490: “L’humanité offre une nature humaine au Verbe et le Verbe nous fait participer à la divinité”.

humilde, que se expressa em toda a sua existência, vivida sob o signo da obediência à vontade do Pai, e chega a seu ponto mais alto na morte em cruz, tem sua origem e fundamento último em Deus mesmo¹⁸¹. A humildade da vida e morte de Cristo é o recipiente adequado para expressar a absoluta gratuidade e a insondável generosidade do amor de Deus.

“É no abandono total do crucificado que se inscreve a plena divindade de Deus: a cruz é o lugar da suprema humilhação de Deus que não cessa de ser Deus; [...] nela se manifesta a superabundância do poder divino; [...] o Filho humilhado na *forma servi* está a serviço da glória do Pai: ele revela o poder e a glória de Deus no ato pelo qual ele se oferece livremente. [...] A inteligência da pobreza e do aniquilamento do Filho em *forma servi* dá acesso ao mistério divino, na medida em que descobre que a pobreza, a fraqueza, a loucura, a morte do Filho aniquilado são o lugar em que se manifestam a riqueza, a força, a sabedoria e a eternidade divinas”¹⁸².

O poder de Deus é exposto na fraqueza (*infirmity*) de Cristo. É somente desta forma que a justiça de Deus pode mostrar-se plenamente gratuita, pois o Cristo poderia evitar o sofrimento, se quisesse, usando do poder de sua divindade¹⁸³. A ação injusta de Adão, ao subverter a ordem universal estabelecida na criação, comprara para o homem a morte; a morte injusta de Cristo readquire para o homem a vida eterna e a harmonia da ordem restabelecida: “a misericórdia é que fez o Cristo vir do Pai a nós, a justiça é que verdadeiramente o faz ir ao Pai”¹⁸⁴. Assim, a humildade de Cristo não tem apenas um valor moral, como pretende Du Roy; ela tem um valor ontológico, pois manifesta o próprio ser de Deus – Amor gratuito – e devolve ao homem a possibilidade de voltar ao seu lugar original na criação.

¹⁸¹ “O último pressuposto desta kenose é a condescendência e a misericórdia gratuita das pessoas trinitárias, [...] é o desígnio da bem-aventurança divina a respeito da humanidade” (“*L’ultime présupposé de cette kénose est la condescendance et la miséricorde gratuites des personnes trinitaires, [...] est le dessein de la bienveillance divine à l’égard de l’humanité*”; cf. VERWILGHEN, *op. cit.*, p. 490).

¹⁸² *Ibid.*, p. 489: “C’est dans l’abandon total du Crucifié qu’est inscrite la pleine divinité de Dieu: la croix est le lieu de la suprême humiliation de Dieu qui ne cesse pas d’être Dieu: [...] en elle se manifeste la surabondance du pouvoir divin; [...] le Fils humilié ‘in forma servi’ est au service de la gloire du Père: il révèle la gloire et la puissance de Dieu dans l’acte par lequel il s’offre librement. [...] L’intelligence de la pauvreté et de l’anéantissement du Fils ‘in forma servi’ donne accès au mystère divin dans la mesure où elle découvre que la pauvreté, la faiblesse, la folie et la mort du Fils anéanti sont le lieux où se manifestent la richesse, la force, la sagesse et l’éternité divines”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus XXIX*,8.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 40.441. Ver também *De Trinitate XIII*,xiv,18.

¹⁸⁴ *Sermo CXLIV*,3: “Misericordia est quod a Patre ad nos venit, iustitia vero quod ad Patrem vadit”.

1.2.2. Soberba e humildade como movimentos impulsionados em sua raiz pela vontade e que determinam o lugar próprio na *ordo amoris*

Para entender estes dois movimentos, o de Adão e o de Cristo, faz-se necessário, no entanto, entender primeiramente a riqueza e a importância do conceito de “movimento” em Agostinho. Este conceito, por sua vez, só pode ser entendido à luz do conceito que lhe é oposto, o de estabilidade. Deus é o único ser que descansa em si mesmo, que permanece estável em si, sem nenhuma mudança e movimento. Imutabilidade não significa, no entanto, indiferenciação; na essência única e imutável de Deus há uma diferenciação de pessoas. O Pai, primeira pessoa da Trindade, diferencia-se em uma segunda pessoa, à qual gera eternamente, em tudo semelhante a si, o Filho. Entre essas duas pessoas há uma relação de amor que as vincula: o Pai se vê refletido perfeitamente no Filho e o ama; o Filho acolhe esse amor do Pai, reconhecendo-se perfeitamente amado por Ele, como reflexo semelhante a Ele, e também o ama; o Pai é o amante, o Filho o amado, e o que está entre os dois, unindo-os em vínculo indissolúvel, é o Amor, o Espírito, a terceira pessoa da Trindade. É a terceira pessoa que une e mantém em vinculação dinâmica as outras duas pessoas. Há, portanto, na Trindade, uma unidade diferenciada, harmoniosa, estável e pacífica; não uma unidade estática, mas dinâmica, com uma harmonia garantida pela união diferenciada das duas primeiras pessoas pelo vínculo entre elas garantido pela terceira pessoa.¹⁸⁵

A criação, obra de toda a Trindade, traz em si vestígios da unidade de onde provém, e tem uma tendência natural a adequar-se a essa unidade que é sua fonte; tende a assemelhar-se a ela, imitando aquele “movimento harmonioso” que existe no interior da própria Trindade¹⁸⁶. Semelhança perfeita é somente aquela que existe entre as duas primeiras pessoas na Trindade; a semelhança que a criatura busca lhe vem de haver sido criada pela Trindade. Toda a harmonia, a beleza e a proporção que há na criação vem do eterno e imutável¹⁸⁷. Mas, tendo sido criada do nada e no tempo, toda a criação tende para o nada, muda-se e se deteriora. Este movimento, no entanto, não lhe é natural; o movimento natural é aquele que direciona todos os seres criados para o reencontro com

¹⁸⁵ Cf. *De Trinitate* VI,3-5; VIII,7. É importante para o nosso estudo reter como próprio do terceiro elemento o papel de impulsionar a união e mantê-la, conservá-la.

¹⁸⁶ Cf. *De Vera Religione* XXXVI,66.

¹⁸⁷ Cf. *De Musica* VI,xiv,43-46.

seu fundamento transcendente, em que tudo descansa em harmonia estável¹⁸⁸. Todos os seres criados têm, portanto, um movimento que lhes é natural, mas diferenciado: as outras criaturas que não o homem movem-se segundo o peso de seus corpos, com deslocamentos materiais, no espaço e no tempo; o homem, por sua alma, que é espiritual, especialmente por sua parte mais elevada – a *mens*, em que o homem é especificamente imagem e semelhança de Deus –, move-se de maneira consciente e livre em direção a seu fundamento transcendente e imutável. Movimento propriamente dito, portanto, é aquele que acontece na alma, que é “modelo” do movimento de todas as outras criaturas, porque consciente e livre; tal como afirma Moacyr Novaes, “*o livre-arbítrio da vontade não é apenas um entre outros movimentos; é justamente através dele, na verdade, que o homem é mais do que vestígio, que o homem é imagem de Deus. [...] O fundamental é o movimento moral, o amor*. As criaturas, derivadamente, têm *peso*, mas apenas peso involuntário; o homem tem o privilégio de mover-se segundo sua vontade, isto é, sua vontade já é seu movimento”¹⁸⁹. No homem, o movimento que é natural torna-se moral, pois o natural pode ser viciado por um movimento antinatural, ou, melhor dito, por um estancamento do movimento.

Pode-se determinar o movimento natural no homem da seguinte maneira: a vontade, que é a que impulsiona o movimento da alma, dirige-se para adquirir um bem e desfrutar dele, com a pretensão de nunca o perder¹⁹⁰. Movida por este desejo da vontade, a razão, que se aplica às realidades espirituais e eternas, e delas tem notícia por meio da memória, apresenta estas realidades à vontade para que delas possa desfrutar. Quando estas três faculdades – memória, inteligência e vontade – aplicam-se em conhecer e amar as realidades eternas e imutáveis, a alma realiza sua verdadeira essência, pois é somente desfrutando desses objetos eternos que a vontade não perde o objeto desejado, e não se decepciona. Mas, por estar a alma situada no corpo, também

¹⁸⁸ Cf. NOVAES, M. *O livre-arbítrio da vontade humana e a presciência divina*. Tese de doutoramento. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997, 137 p. Segundo Moacyr Novaes, toda a criação tem um movimento natural (no caso dos seres irracionais) ou voluntário (no caso dos seres racionais) que a orienta para o reencontro com seu fundamento transcendente, o Deus trino. Tal orientação é o que explica a necessidade da fé como apoio à razão, no papel de reconduzi-la ao movimento ordenado: a fé tem o papel de socorrer a razão, de “reconduzi-la e mantê-la no movimento que lhe é natural, mas encontra-se viciado, o movimento de reencontro com seu fundamento transcendente. [...] A fé tem o papel de restaurar a razão, de desimpedir-lhe o caminho, desvencilhá-la da soberba, de tal sorte, que a razão pode exercer-se em sua plenitude, na contemplação do bem” (p. 46).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁰ “A vontade é o movimento da alma que, sem nenhum constrangimento, tende para adquirir uma coisa ou para não perdê-la” (“*Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*”; *De Duabus Animabus contra Manichaeos* XX,14).

ela está vinculada às realidades temporais. Os sentidos do corpo são aquilo que a alma humana tem em comum com os animais, e são eles que, aplicando-se aos objetos temporais, os oferecem à alma para serem julgados. Naturalmente a vontade deveria mover a alma a contemplar os bens eternos, já que a eles nunca pode perder, e a fazer bom uso das realidades temporais, de maneira que se orientem para aquele fim. Mas, como o movimento da vontade passa pela razão, sendo ao mesmo tempo absolutamente autônomo, já que a vontade se autodetermina (pois não tem outra causa a não ser a si mesma), então a vontade pode escolher de uma forma que não seja de acordo com a razão¹⁹¹. Quando a vontade move a alma a comprazer-se nas formas e movimentos corpóreos que ela não possui em seu próprio interior, quando prefere os bens inferiores, mutáveis e temporais, ao bem superior, imutável e eterno, então ela se corrompe. Corrompe-se porque se dirige para o nada, que é de onde vieram e para onde vão os bens temporais. Mas, então, não são os objetos temporais em si mesmos a causa da corrupção da alma, senão o movimento mesmo da vontade que a corrompe. A vontade torna-se má não porque sejam maus os objetos para os quais ela se move, mas porque os apetece de forma desordenada, preferindo-os em lugar dos bens eternos. O nada de onde vieram os bens temporais e a mutabilidade da vontade, existente na alma, que é mutável no tempo, são apenas condições de possibilidade da corrupção da alma e da existência do mal, não a sua causa; a causa da má vontade é uma ausência de causa, é sua própria autodeterminação¹⁹².

Assim, o que antes era natural, porque expressão de uma ordem universal criada, torna-se agora moral, porque resultado de um movimento consciente e livre. A localização mediana do homem na ordem universal, o seu estar situado entre o bem superior, imutável e eterno, por intermédio de sua alma, que é espiritual, e os bens inferiores, mutáveis e temporais, por estar a alma presente num corpo, não é apenas “situacional”, mas “moral”, pois “o mediano não apenas situa-se entre o supremo e o ínfimo: ele ou *inclina-se* para o ínfimo, que lhe é inferior, ou *converte-se* para o supremo”¹⁹³. O que determina a moralidade do movimento é o exercício do arbítrio da vontade, o que explica a importância fundamental da vontade na compreensão do conceito de movimento em Agostinho; ela ocupa um “*lugar privilegiado, mais*

¹⁹¹ Cf. SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: Edipucrs, pp. 98-102.

¹⁹² Cf. *De Civitate Dei* XII,vi-viii; *De Trinitate* XII,xii,17; *De Musica* VI,xiv,40-48. Ver também: THONNARD, F. J. La volonté comme cause efficiente, in: *Bibliothèque Augustinienne* 33 (1959), pp. 824-827.

¹⁹³ NOVAES, M. *Op. cit.*, p. 56.

precisamente desfruta de centralidade”, e isso se deve a que “é ela o que distingue as naturezas espirituais, *é ela que impulsiona o movimento, ou como inclinação para o inferior, ou como conversão para Deus*”¹⁹⁴; é a vontade que põe em movimento a alma, seja em direção a seu fundamento natural, seja em direção contrária a ele.

1.2.3. Adão e Cristo como princípio e fundamento dos movimentos de elevação da soberba e de abaixamento da humildade, respectivamente

Esses dois movimentos da vontade, em direção contrária a Deus ou em caminho de volta a Ele, configuram respectivamente, segundo Agostinho, o movimento de queda, em Adão, e o movimento de elevação, em Cristo. Estes movimentos são apresentados por Agostinho em estreita ligação com a soberba e a humildade, como princípio da queda e de reerguimento do homem, respectivamente: “*não poderíamos voltar a Deus a não ser pela humildade, pois dele havíamos caído pela soberba, quando foi dito a nossos primeiros pais: ‘comei e sereis como deuses’*”¹⁹⁵, diz ele. Mais uma vez, se pode perceber uma adequada proporção entre o processo de queda, que precipita o homem no abismo de uma condição miserável, e o abaixamento de Cristo, que eleva o homem a seu lugar original na ordem criada: “*caiu o diabo, e fez cair o homem que ainda estava em pé: ele o fez cair, mas Cristo desce para levantá-lo de sua prostração*”¹⁹⁶. Os dois movimentos são apresentados de forma paradoxal: a humildade do abaixamento e aniquilamento de Cristo aparenta ser uma diminuição, uma queda, mas, na verdade, produz elevação; a soberba adâmica aparenta ser uma elevação, mas resulta em queda. Nas palavras de Agostinho: “*é próprio da humildade elevar de modo admirável o coração, e é próprio da soberba abaixá-lo*. Parece ser quase contraditório que a soberba conduza para baixo e a humildade para cima. Mas *a piedosa humildade leva a se submeter ao que é superior; [...] a soberba, ao contrário, sendo um vício, pelo fato de rechaçar a submissão, faz com que se caia do superior e se torne inferior*”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 50.59.

¹⁹⁵ *De Fide et Symbolo* IV,6: “Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus, sicut dictum est primae nostrae creaturae: *Gustate, et eritis tamquam dii*”.

¹⁹⁶ *Sermo* CCCLIV,9: “Cecidit diabolus, unde stantem deiecit hominem. Deiecit stantem: sed Christus descendens erexit iacentem”.

¹⁹⁷ *De Civitate Dei*, XIV,xiii,1: “Aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. Hoc quidem quasi contrarium videtur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. Sed pia humilitas facit subditum superiori; [...] Elatio autem, quae in vitio est, eo ipso respuit subiectionem et cadit ab illo, quo non est quicquam superius, et ex hoc erit inferior”.

O estabelecimento de um paralelo entre Adão e Cristo é um tema central e recorrente na obra de Agostinho¹⁹⁸. O Cristo é apresentado por ele, na linha de São Paulo, como o “Segundo Adão”, que restaura a criação divina, danificada por causa do pecado do primeiro Adão:

“O vencedor do primeiro Adão, que subjugava o gênero humano, foi vencido pelo segundo Adão. [...] O gênero humano foi libertado do seu crime por aquele que não tinha crime, ainda que fosse do mesmo gênero humano. [...] O que foi vencido era somente homem, e foi vencido precisamente porque *em sua soberba desejou ser como Deus*. O que venceu, porém, era homem e Deus, e nascido de uma virgem venceu, porque Deus, em sua humildade, governava este homem, não como faz com os demais santos, mas porque o assumiu”¹⁹⁹.

A salvação assim acontecida, sem a concorrência de nenhuma força humana própria, mas de Deus, serviu ao homem para que não se ensoberbecesse. Pecou somente o homem; venceu o pecado Deus mesmo, humilhando-se, descendo até a humanidade, fazendo-se homem. O paralelo estabelecido por Agostinho entre Adão e Cristo visa, portanto, a pôr o acento em que Cristo assume a mesma carne que em Adão recebera como pena a morte, por causa do pecado. “Deus julgou ser melhor assumir o homem, para que, pela mesma raça em que o homem fora vencido, vencesse o inimigo”²⁰⁰. “O novo Adão veio sem pecado, para destruir em sua carne o pecado de Adão, e para que Adão fosse reintegrado à imagem de Deus”²⁰¹.

Para explicar a identidade e a correspondência entre o corpo de Cristo e o corpo de Adão, Agostinho refere-se a que a soma dos números correspondentes às letras do nome “Adão” dá 46, tempo que foi necessário para construir o templo de Jerusalém (cf.

¹⁹⁸ Cf. RONDET, H. Le Christ, nouvel Adam, dans la théologie de Saint Augustin, in: *Études Mariales* 13 (1955), pp. 25-41. Para entender a visão agostiniana de Adão, ver LAMBERIGTS, M. Julien d’Eclane et Agustin d’Hippone: deux conceptions d’Adam, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. I. Leuven: University Press, 1990, pp. 373-410. Para uma visão geral da chamada “Cristologia Adamítica”, centrada na recuperação do Primeiro Adão pelo Segundo, Cristo, ver: O’REILLY, K. J. *Christ, the last Adam: toward an Adamic Christology*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006; GAGLIARDI, M. *La Cristologia Adamitica*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2002; GELIN, A. La doctrine paulinienne du Nouvel Adam, in: *Études Mariales* 13 (1955), pp. 15-23.

¹⁹⁹ *De Trinitate* XIII,xviii,23: “Victor primi Adam et tenens genus humanum, victus a secundo Adam, [...] liberatum ex humano genere ab humano crimine, per eum qui non erat in crimine, quamvis esset ex genere. [...] Qui enim victus est, homo tantum erat; et ideo victus est, quia superbe deus esse cupiebat: qui autem vicit, et homo erat et Deus; et ideo sic vicit natus ex virgine, quia Deus humiliter, non quomodo alios sanctos, regebat illum hominem, sed gerebat”.

²⁰⁰ *De Trinitate* XIII,xviii,23: “Melius iudicavit, et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum”.

²⁰¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* X,11: “Sine peccato venit Adam, ut peccatum Adam solveret in carne sua, et ut redintegraret sibi Adam imaginem Dei”.

Jo 2,20): assim, Cristo recebeu de Adão o seu corpo, não o pecado: “assumiu dele o templo corpóreo, não a iniquidade que devia ser removida do Templo”²⁰². Servindo-se também do significado e da relação entre os números, Agostinho estabelece o mesmo paralelo entre o corpo de Adão e o de Cristo, para mostrar que no segundo é recriado o primeiro. Explica como, da relação de um (Cristo) para dois (nós), tem origem o número 3, e da soma destes o número 6, que seria o número da perfeição. Mostra, assim, que, como no sexto dia Adão foi criado, em correspondência, na sexta era da humanidade veio o Cristo²⁰³. Interpreta também a composição das horas que conformam os dias do tríduo pascal, no decorrer dos quais se celebra a paixão, morte e ressurreição de Cristo, à luz das primeiras horas e dias do mundo, de maneira que no tríduo pascal celebra-se a regeneração do homem criado e caído em Adão: “assim como os *primeiros dias*, por causa da futura queda do homem, computam-se de manhã até a noite, assim estes (os dias do tríduo pascal), por causa da *regeneração* do homem, contam-se da noite *até o alvorecer*”²⁰⁴. Os três dias do tríduo pascal contam 36 horas (6 do primeiro dia, do entardecer para o anoitecer; 24 do dia do meio; 6 do último dia, da noite para o amanhecer), o que leva Agostinho a concluir: “não é, pois, absurdo, comparar o espírito ao dia e o corpo à noite. O corpo do Senhor em sua morte e ressurreição é figura de nosso espírito e exemplo para nosso corpo. Aparece, outrossim, aquela relação do um ao dois nas trinta e seis horas, juntando-se doze a vinte e quatro”²⁰⁵.

Da mesma forma, interpreta as seis talhas de água transformada em vinho por Jesus nas Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11) como uma imagem das seis idades da história da salvação, sendo cada uma delas lida à luz da cruz e da humildade de Cristo. De Adão a Cristo seriam seis idades, até que na sétima idade, o homem foi recriado em Cristo, de maneira correspondente à criação de Adão²⁰⁶. A mesma ideia da recriação em Cristo

²⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* X,12: “Templum corporeum inde sumpsit, non iniquitatem quae de templo pellenda est”. Cf. CERBELAUD, D. Le nom d’Adam et les points cardinaux. Recherches sur un thème patristique, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 285-301.

²⁰³ Cf. *De Trinitate* IV,iv,7-9. O número 2 significa a realidade humana porque expressa a nossa dupla morte, material e espiritual, que herdamos do primeiro pecado de Adão. Cristo, sendo unificado e não partilhando essa nossa dualidade, devido a sua única morte, liberta-nos de nossas duas mortes. Ver Capítulo 3.3.3.

²⁰⁴ *De Trinitate* IV,vi,10: “Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem computantur”.

²⁰⁵ *De Trinitate* IV,vi,10: “Non absurde quippe spiritum diei comparamus, corpus autem nocti. Dominicus enim corpus in morte ac resurrectione, et spiritus nostri figuram, et corporis gerebat exemplum. Etiam sic ergo apparet illa ratio simpli ad duplum in horis triginta sex cum duodecim ad viginti quattuor conferuntur”.

²⁰⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* IX,6-14.

aparece na interpretação da palavra “insuflar” na criação (Deus insuflou a vida nas narinas de Adão, cf. Gn 2,7), e na recriação em Cristo, quando ele insufla nos discípulos o Espírito que lhes dá vida nova: “insuflou sobre a face deles aquele que, com uma insuflação, vivificou ao primeiro homem; e o levantou do lodo da terra, aquele que insuflou e deu aos membros a alma; significou assim que insuflava na face deles para os levantar acima do lodo, e levá-los a renunciar às obras terrenas”²⁰⁷. Da mesma forma interpreta o surgimento de Eva do lado de Adão como imagem do surgimento da Igreja do lado aberto de Cristo na cruz. A primeira mulher, chamada “vida”, “mãe dos vivos”, nasce do lado do primeiro Adão dormente (cf. Gn 2,21-24); a Igreja nasce do lado do segundo Adão, que dorme na cruz: “Adão dorme para se formar Eva; Cristo morre para se formar a Igreja”²⁰⁸; “se quisesse, nem teria adormecido. [...] Por que dormiu? Porque Adão tinha a forma do futuro Adão (Rm 5,14)”²⁰⁹.

Há, no entanto, uma diferença fundamental entre Adão e Cristo, que é significada por Agostinho por meio da ideia de um duplo nascimento, um carnal e outro espiritual. Interpretando o diálogo de Jesus com Nicodemos, nos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, Agostinho lembra que assim como Adão e Eva geram um novo ser segundo a carne, dando-lhe um corpo mortal, o Pai e o Filho geram um novo homem no Espírito; Nicodemos “só compreendia um nascimento, quando, na verdade, há dois. Um é da terra, outro do céu; um é da carne, outro do Espírito; um diz respeito à vida mortal, outro diz respeito à eternidade; um é do homem e da mulher, outro é de Deus e da Igreja. [...] (Nicodemos) só conhecia os pais que geram para a morte; não conhecia ainda os pais que geram para a vida”²¹⁰. Assim, o nascimento de Cristo é espiritual, enquanto o de Adão é material; o nascimento virginal de Cristo é interpretado como condição necessária para que ele herdasse de Adão uma carne verdadeira, com a sua pena, a mortalidade, mas isenta de pecado, sem a concupiscência da carne: “todos os

²⁰⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXII,6: “*Insufflavit in faciem eorum, qui flatu primum hominem vivificavit, et de limo erexit, quo flatu animam membris dedit; significans eum se esse qui insufflavit in faciem eorum, ut a luto exsurgerent, et luteis operibus renuntiarent*”. Cf. BOULNOIS, M. O. Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques el l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22, in: *Recherches Augustiniennes* 24 (1989), pp. 3-37.

²⁰⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* IX,10: “*Dormit Adam ut fiat Eva: moritur Christus ut fiat Ecclesia*”. Cf. *In Evangelium Ioannis tractatus* CXX,2. CANAL, J. M. Maria, nueva Eva en Justino, Irineo, Tertuliano y Agustín, in: *Ephemeridis Mariologicae* 46 (1996), pp. 41-59.

²⁰⁹ *Enarrationes in Psalmos* XL,10: “*Si noluissem, nec dormissem. [...] Utquid dormivit? Quia Adam forma erat futuri*”.

²¹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XI,6: “*Sint duae nativitates, ille unam intellegebat. Una est de terra, alia de coelo; una est de carne, alia de Spiritu; una est de mortalitate, alia de aeternitate; una est de masculino et femina, alia de Deo et Ecclesia. [...] Non noverat nisi eos parentes qui generant ad mortem; nondum noverat eos parentes qui generant ad vitam*”.

que dele nasceram (de Adão), herdaram-lhe a concupiscência da carne. Era necessário que nascesse outro homem, que não herdasse nenhuma concupiscência. Dois homens: um homem nos trouxe a morte, e outro homem nos trouxe a vida”²¹¹. Somente desta forma era possível a Cristo ter a matéria adequada a partir de onde pudesse fabricar o antídoto que curasse o vício que danificara a natureza criada, sem que participasse, no entanto, desse vício: assim, aquele “que nascia da linhagem do primeiro homem assumiu somente a origem da linhagem, não, porém, o crime da origem. Nascia, pois, não uma natureza viciada pelo contágio da transgressão, mas a única medicina para todos esses vícios”²¹². Cristo, por seu nascimento virginal, herdou de Adão a natureza humana, mas não o seu vício, enxertado nela pelo pecado de Adão.

Justamente por não haver nascido do membro viril, pelo qual se faz a procriação da criatura mortal, transmitindo a concupiscência da carne, o Cristo também não necessitava ser circuncidado. A circuncisão, segundo Agostinho, “significa a *espoliação das concupiscências carnis do coração*”²¹³, e neste sentido só poderia ser feita por alguém que não possuísse estas concupiscências. Só o Cristo, portanto, poderia realizar de maneira eficaz a verdadeira circuncisão: “a circuncisão significava o próprio Senhor”²¹⁴. Ele é o cutelo de pedra, único capaz de extirpar as concupiscências da carne: “todos nascem com o prepúcio, porque todo homem nasce com o vício herdado (de Adão), e Deus não purifica, quer do vício com que nascemos, quer dos vícios que acrescentamos vivendo mal, a não ser por meio do *cutelo de pedra, que é o Cristo Senhor*”²¹⁵. Se a circuncisão da antiga lei se fazia no oitavo dia, era justamente porque ela era uma figura do dia da ressurreição de Jesus: “Cristo ressuscitou, despojou-vos dos desejos carnis, das más concupiscências, do supérfluo com que tínheis nascido, e do que de muito mais grave tínheis acrescentado vivendo mal”²¹⁶. A lei antiga, simbolizada na circuncisão, prometia somente heranças materiais: vitória sobre os inimigos, a terra,

²¹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,12: “Omnes qui de illo nati sunt, de illo traxerunt concupiscentiam carnis. Oportebat ut nasceretur alius homo qui nullam traxit concupiscentiam. Homo, et homo: homo ad mortem, et homo ad vitam”.

²¹² *De Trinitate* XIII,xviii,23: “Ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodo generis, non etiam criminis originem duceret. Nascebatur namque non transgressionis contagione vitata natura, sed omnium talium vitiorum sola medicina”.

²¹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXX,5: “Significat ergo ista circumcisio exspoliationem a corde cupiditatum carnalium”.

²¹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXX,5: “Circumcisio ipsum Dominum significabat”.

²¹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXX,5: “Quisque cum praeputio nascitur, quia omnis homo cum vitio propaginis nascitur: et non mundat Deus sive a vitio cum quo nascimur, sive a vitiis quae male vivendo addimus, nisi per cultellum petrinum, Dominum Christum”.

²¹⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXX,5: “Resurrexit Christus, abstulit vobis desideria carnalia, abstulit concupiscentias malas, abstulit superfluum cum quo nati eratis, et multo peius quod male vivendo addideratis”.

a fecundidade dos filhos; o homem novo, em Cristo, é renovado com vistas a “a desejar as coisas celestes, a apetecer as coisas sempiternas, a desejar a pátria que é lá de cima e a não temer o inimigo. Lá não perdemos o amigo, nem tememos o inimigo”²¹⁷.

A maior diferença, no entanto, entre Adão e Cristo, segundo Agostinho, não está no nascimento, mas na morte. Pois para Adão a morte é uma pena devida de maneira justa a seu pecado de origem; para Cristo, no entanto, ela é assumida livremente, por misericórdia, como forma de pôr fim à pena do primeiro pecado. Voltando continuamente a dois textos que lhe são muito caros, Rm 5,12.17-19 (“assim como por um só homem o pecado entrou no mundo, e, pelo pecado, a morte, [...] com muito mais razão, pelo único Jesus Cristo, reinarão na vida aqueles que receberem a abundância da graça e o dom da justiça. [...] Assim como pela desobediência de um só homem, a multidão se tornou pecadora, assim também, pela obediência de um só, a multidão se tornará justa”)²¹⁸ e 1Cor 15,22 (“visto que a morte veio por um só homem, é também por um só homem que vem a ressurreição dos mortos; assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida”), Agostinho insiste em que todo o gênero humano está contido naquele primeiro pecado de Adão, e que os pecados que cometemos em nossa atual condição após a queda original apenas propagam aquele mal que estava nas primícias e que já os continha em germe²¹⁹; em consequência, é todo o gênero humano que está enfermo na mortalidade herdada de Adão. No primeiro homem, Adão, a morte era um decreto de condenação; no segundo, Cristo, ela era um ato de

²¹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXX,7*: “Ad desideranda coelestia, ad concupiscenda sempiterna, ad patriam quae sursum est et hostem non timet, desiderandam, ubi non perdimus amicum, non timemus inimicum”.

²¹⁸ Sobre a importância deste texto na teologia de Agostinho, ver LYONNET, S. Augustin et Rom 5, 12 avant la controverse pélagienne. À propos d’un texte de Saint Augustin sur le baptême des enfants, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967), pp. 842-849; -----, À propos de Romains 5,12 dans l’oeuvre de S. Augustin: notes complémentaires, in: *Biblica* 45 (1964), pp. 541-542; -----, Rom. V,12 chez Saint Augustin: notes sur l’élaboration de la doctrine augustiniennne du péché original, in: VV. AA. *L’homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris: Éditions Mantine, 1963, pp. 327-339; BRIGHTON, B. H. Romains 5,12: old latin and Vulgate in the Pelagian controversy, in: *Studia Patristica* 22 (1989), pp. 261-264; DROBNER, H. R. Augustine on Romans 5,12, in: *Studia Evangelica* 5 (1968), pp. 242-247.

²¹⁹ “Todos estivemos naquele um, quando fomos todos aquele um, que caiu no pecado pela mulher, feita dele antes do pecado. Ainda não havia sido criada e difundida a nossa forma individual, forma que cada um havíamos de ter, mas já existia a natureza germinal, à qual todos havíamos de propagar” (“*Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur*”; cf. *De Civitate Dei* XIII,14).

misericórdia²²⁰. Com efeito, no segundo homem, a morte não segue ao pecado, não é culpável, e, por isso, é injusta e capaz de devolver ao homem a justiça:

“passe ao segundo homem aquele que havia sido condenado no primeiro; uma mulher nos levou à morte, outra nos deu a vida”²²¹. “Dois homens: um, o *primeiro Adão*, por cujo pecado e morte, herdamos, como seus descendentes, estes males hereditários; o outro, o *segundo Adão*, que não é somente homem, mas também Deus, pelo qual, *pagando ele por nós o que não devia, fomos libertados das dívidas paternas e das próprias*. Por isso, como por causa do primeiro Adão o demônio tinha sob o seu domínio todos os gerados pela viciada concupiscência carnal, é *justo* que pelo segundo Adão venha o perdão a todos os regenerados por sua graça imaculada e espiritual”²²².

Também a sua morte foi, portanto, uma adaptação a nós, uma adequação à nossa história de pecado, que começou por um movimento de engrandecimento e elevação pela soberba, e terminou na aniquilação da morte. Assim, à maneira pela qual o profeta Eliseu estende seu corpo de adulto, maior, sobre o corpo menor do menino morto, para ressuscitá-lo (cf. 2Rs 4,32-37), o Cristo também se torna menor, assume a nossa humanidade mortal, se humilha nela a ponto de ir à morte de cruz, em que o homem jazia escravo, e assim o liberta. Ele adapta-se à nossa condição, e assim nos cura; mais uma vez, o remédio mostra-se adequado e conveniente à enfermidade:

Pôs “cara sobre cara, [...] se *contraiu*, por assim dizer, se *diminuiu*. Porque, subsistindo na forma de Deus, tornou-se nada, tomando a forma de servo. Que significa este *conformar-se* do vivo ao morto? [...] O conformar-se do vivo ao morto consistiu em que ele veio a nós numa carne à semelhança da carne de pecado, não numa carne de pecado. Esteve morto numa carne de pecado; *conformou-se* à semelhança da carne de pecado. Porque morreu aquele que não tinha por que morrer; morreu o único livre entre os mortos, pois toda a carne

²²⁰ “A morte (em Adão) era pena dos pecados. No Senhor era um encargo de misericórdia, e não uma pena do pecado” (*“Mors peccatorum poena erat: in Domino munus misericordiae erat, non poena peccati”*; In *Evangelium Ioannis Tractatus* III,3).

²²¹ *Sermo* CLXXXIV,2: “Ad secundum hominem transeat, qui in primo fuerat ante damnatus. Mortem nobis persuaserat femina: vitam vobis peperit femina”.

²²² *De Trinitate* XIII,xvi,21: “Duobus hominibus disputat; uno eodemque primo Adam, per cuius peccatum et mortem tamquam haereditariis malis posterius eius obligati sumus; altero autem secundo Adam, qui non homo tantum, sed etiam Deus est, quo pro nobis solvitur quod non debebat, a debitis et paternis et propriis liberati sumus. Proinde quoniam propter unum illum tenebat diabolus omnes per eius vitiatam carnalem concupiscentiam generatos, iustum est ut propter hunc unum dimittat omnes per ipsius immaculatam gratiam spiritalem regeneratos”.

humana era certamente carne de pecado. [...] Não tinha culpa, e te submeteste à pena, para livrar-nos da culpa e da pena”²²³.

O mais importante, no entanto, é perceber como a verdadeira injustiça do primeiro pecado da soberba consistiu na desobediência, e, por isso mesmo, a restauração da justiça só pode se dar por meio da obediência. O que salva o homem e restabelece a justiça perdida, mais que o sofrimento e a morte de cruz, é a obediência que leva Jesus à morte de cruz²²⁴. De fato, fazer a própria vontade é a definição precisa do que seja a soberba, da mesma forma como fazer a vontade de Deus é o mais próprio da humildade. Diz Agostinho com clareza:

“Adão quis viver segundo o seu modo de ver e caiu, por meio daquele que tinha caído antes, pela soberba. [...] O doutor da humildade não veio fazer a sua vontade, mas a vontade daquele que o enviou”²²⁵. [...] “Deus ensina a humildade, dizendo: ‘não vim para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. Eis a recomendação da humildade. *A soberba faz a sua vontade, a humildade faz a vontade de Deus*”²²⁶.

Na raiz da condenação está a livre desobediência da vontade de Adão, assim como na raiz de nossa salvação está a obediência da vontade livre de Cristo. E a raiz do contraste entre Adão e Cristo, entre a injustiça instaurada pelo pecado do primeiro e a justiça restabelecida pela morte do segundo, é em última instância a soberba e a humildade, respectivamente. Todo o evento da encarnação, desde o nascimento virginal de Cristo até a sua morte de cruz e posterior ressurreição, não teve outro fim que este: que “*a soberba humana fosse censurada e sanada pela humildade de Deus*, e fosse demonstrado ao homem quão longe se havia afastado de Deus, ao ser ele de novo

²²³ *Sermo CXXXVI*,6: “Faciem super faciem, [...] contraxit se; ut ita dicam, minoravit se. Quia: *Cum in forma Dei esset, exinanivit se, formam servi accipiens*. Quid est: Conformavit se vivus mortuo? [...] Hoc est conformare se mortuo vivum: venire ad nos in similitudinem carnis peccati, non in carne peccati. Mortuus iacebat in carne peccati, conformavit se illi similitudo carnis peccati. Mortuus est enim qui quare moreretur non habebat. Mortuus est in mortuis solus liber; quoniam universa caro hominum erat utique caro peccati. [...] Non habens culpam, et sustinens poenam, ut et culpam solvas et poenam”.

²²⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLI*,7. Ver capítulo 3.3.2.

²²⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV*,17.18: “Quia voluit suo consilio vivere Adam, et lapsus est per eum qui ante ceciderat per superbiam. [...] Doctor itaque humilitatis venit non facere voluntatem suam, sed voluntatem eius qui misit illum”.

²²⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV*,16: “Humilitatem docet Deus, dixit: *Non veni facere voluntatem meam, sed eius voluntatem qui misit me*. Haec enim commendatio humilitatis est. Superbia quippe facit voluntatem suam; humilitas facit voluntatem Dei”.

chamado pelo Deus encarnado, e pelo *exemplo de obediência dado pelo Deus feito homem ao homem contumaz*”²²⁷.

Mais uma vez, é a vontade humana que está no centro do debate. Por uma decisão livre de sua vontade, o homem comprou sua condenação em Adão; uma vez nascido neste “*decreto de condenação*”, de morte, tornou-se incapaz de, por sua própria vontade, sair desta situação de condenação e escravidão²²⁸; uma vez recuperada na obediência de Cristo até a morte, a vontade humana é chamada a acolhê-lo livremente na graça, que a liberta. De Adão o homem nasce por um “*decreto de condenação*”, de Cristo nasce pela vontade e pela graça: “*os homens não são forçados a nascer em Cristo; mas não foi voluntariamente que nasceram de Adão*”²²⁹.

Assim, o homem recupera, por meio da fé em Cristo, e não pelas forças de sua própria vontade, a justiça perdida em Adão. Só assim, o que nascera herdando o pecado de Adão não morre na pena que também herdou dele: “*não pudestes de modo algum não ter pecado, pois nascestes com o pecado. Mas, se acreditais em mim, embora tenhais nascido no pecado, não haveis de morrer no vosso pecado*”²³⁰. Antes que descendentes de Adão, segundo a carne, somos descendentes de Abraão, segundo a fé: “*Se sois de Cristo, sois descendência de Abraão*” (Gl 3,39)²³¹.

1.3. Soberba e humildade no interior das tríades agostinianas

A terceira chave de leitura para entender os temas da soberba e humildade em Agostinho, nós a encontramos na formação dos esquemas trinitários do seu pensamento. Esta chave indica-nos que soberba e humildade devem ser entendidas como terceiros

²²⁷ *Enchiridion* CVIII,28: “Humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sanaretur, et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat, cum per incarnatum Deum revocaretur, et exemplum oboedientiae per hominem Deum contumaci homini praeberetur”.

²²⁸ “Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado. Cometeu o pecado para gozar de algum prazer corporal: o prazer passa e o pecado permanece. Passou o que deleitava e permaneceu o que atormenta” (“*Quia omnis qui facit peccatum, servus est peccati. Fecit peccatum, ut aliquam corporalem caperet voluptatem: voluptas transit, peccatum manet; praeteriit quod delectabat, remansit quod pungat*”; *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,4).

²²⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,12: “Non coguntur homines nasci per Christum: non quia voluerunt, nati sunt ex Adam”. Cf. também *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXV,3: “Podemos ter a morte por nós, mas não podemos ter a vida por nós” (“*Per nos mortem habere potuimus, non sic et vitam per nos habere possumus*”).

²³⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVIII,6: “Quia non habere peccatum nullo modo potuistis, qui eum peccato nati estis, sed tamen si in me, inquit, credideritis, cum peccato quidem nati estis, sed in peccato vestro morituri non estis”.

²³¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVIII,5.

elementos das tríades, contendo todas as características que lhes são próprias. A soberba, como já vimos, é explicitamente identificada por Agostinho como o terceiro elemento na tríade das concupiscências: *voluptas*, *curiositas* e *superbia*. Nesta ordem, elas são expressão das penas do pecado referentes aos níveis do ser, do saber e do querer (os níveis ontológico, epistemológico e ético). Com relação à humildade, não há inclusão explícita dela nas tríades, mas ela está comumente associada à caridade, que seria então seu referencial nesse esquema. Já procuramos mostrar anteriormente como a humildade está na base da caridade, como seu fundamento, sua condição de possibilidade, e como a condição de sua manutenção, de sua permanência. A humildade deve ser referida diretamente à vontade, antes que ao conhecimento e ao ser; é verdade que ela se relaciona com a verdade (ser humilde é reconhecer a própria verdade) e ao ser (ser humilde é aceitar de maneira obediente o próprio lugar nos graus do ser), mas o que é próprio da humildade para Agostinho está relacionado com a vontade: fazer não a própria vontade, mas a vontade de Deus; permanecer submetido e obediente a Ele.

Nosso objetivo neste tópico é traçar uma linha da evolução das tríades agostinianas, seguindo especialmente a Du Roy, para mostrar que, não obstante as oscilações e o movimento nos esquemas, permanecem estáveis alguns elementos básicos, destacando-se de maneira especial para o nosso objetivo o papel próprio do terceiro elemento das tríades. Ocupar-nos-emos de maneira mais detida numa tentativa de reconstrução da evolução deste elemento, que, a nosso ver, explica a importância que têm soberba e humildade no pensamento agostiniano. Não nos preocuparemos em apresentar as fontes de cada esquema triádico no momento específico em que foi surgindo; isso foi feito por Du Roy de maneira detalhada e com grande erudição.

1.3.1. Primeiro período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: da anagogia plotiniana à trindade criadora

Olivier du Roy faz um estudo “genético” e “estrutural” do pensamento agostiniano. Mostra como, na gênese e evolução deste pensamento, vai se formando uma estrutura que é essencialmente trinitária. Segundo ele, Agostinho tem uma “necessidade incoercível (como também todo o movimento neoplatônico em que ele se inscreve) de *organizar todas as coisas no esquema triádico* e, se possível, em relação ao

esquema fundamental que é o da Trindade”²³². Agostinho exerce, observa Du Roy, um incansável trabalho de revisão e harmonização dos esquemas triádicos que encontra, de modo que na configuração paulatina de seus próprios esquemas o que se observa é um jogo de imagens em movimento, especialmente com relação ao segundo e ao terceiro elemento das tríades.

Segundo Du Roy, a estrutura fundamental e as grandes linhas do pensamento agostiniano estão já presentes nas obras confeccionadas até a sua ordenação sacerdotal, em 391, e marcarão toda a sua produção posterior. Todas as intuições, as contradições, os desdobramentos de sua teologia trinitária já estariam aí em germe²³³. Para dar-se conta do *intellectus fidei* agostiniano não seria necessário, portanto, segundo ele, estudar as obras posteriores, uma vez que o movimento fundamental dos esquemas permanece fundamentalmente idêntico, havendo apenas variações de detalhes²³⁴. Não concordamos com este juízo. O estudo das obras posteriores mostrará como Agostinho apropria-se dos conceitos cristãos através do estudo da Sagrada Escritura, dos Santos Padres e da prática pastoral, enquadrando-os, isto sim, nas mesmas estruturas de pensamento que havia recebido nas fontes filosóficas, especialmente neoplatônicas, do primeiro período de seu pensamento. A escolha dos textos bíblicos fundamentais de seu pensamento evidencia, como veremos ao longo deste estudo, a importância destes esquemas de pensamento na elaboração de sua visão da doutrina cristã.

Num primeiro período da formação de seu pensamento trinitário, representado pelos escritos de *Cassiciacum*, a compreensão trinitária de Agostinho é dominada por uma anagoria de tipo plotiniano: da Razão que nos ilumina, ele faz remontar ao Intelecto e à Medida suprema, princípio de todas as coisas. Pouco a pouco esta experiência anagógica se combinará com uma concepção da trindade criadora.

As reflexões apresentadas por Agostinho sobre o *aptum* e o *pulcrum* (juntamente com reflexões sobre o *esse* do *bonnum* e o *verum*) no livro VII das *Confessionum*, indicariam, segundo Du Roy, que já no *De Pulchro et Aptus*, obra que se perdeu, provavelmente estariam presentes os conceitos fundamentais acerca da “conveniência” e da “adaptação” dos seres na ordem universal criada: os seres não só teriam a existência, mas estariam de maneira conveniente num lugar e tempo próprios, e

²³² DU ROY, *op. cit.*, pp. 351-352: “Ce besoin incoercible d’Augustin (et de tout le mouvement néo-platonicien dans lequel il s’inscrit) de ramener toutes choses à des schémas triadiques et si possible en rapport avec le schéma triadique fondamental qui est celui de la Trinité...”.

²³³ Cf. *ibid.*, pp. 15.21.450.

²³⁴ Cf. *ibid.*, p. 284, nota 1.

adaptados nele de acordo com o seu papel e a sua situação no conjunto dos seres²³⁵. Nos *Soliloquios* e no *De Ordine* Agostinho já teria reconhecido nas três hipóstases plotinianas as três pessoas da Santíssima Trindade: o Pai, que é princípio de todas as coisas; o Filho, intelecto que permanece com ele; e o Espírito Santo, a emanção saída dele, e definida como Razão que ordena o mundo²³⁶. Para chegar a este vínculo da Razão ordenadora do mundo com o Espírito, Agostinho utiliza e aproxima dois conceitos de razão, tomados de Plotino: a razão entendida como o movimento do espírito capaz de distinguir e unir as coisas que aprendemos, e como o movimento que ordena o universo, fazendo-o voltar à unidade. Agostinho ajunta estas duas concepções, mostrando que a razão seria a explicação para as “*proporções harmoniosas*” geradas no mundo pela ação humana (na gramática, dialética, retórica, música, poesia), e seria a expressão de uma ordem original, própria da natureza²³⁷. Ainda que identificado com a Razão, que mais tarde passará a representar o segundo elemento da tríade, já aparece aqui, como papel próprio do terceiro elemento, a capacidade de *distinção* e *união*, e o estabelecimento da *ordem* no mundo. Isso será explicitado e mais bem desenvolvido na evolução posterior do pensamento trinitário agostiniano.

No *De Beata Vita*, o mais desenvolvido e explícito dos Diálogos de Cassisiacum sobre a Trindade, Agostinho introduz o conceito ciceroniano de medida e o reinterpreta à luz do neoplatonismo, chegando à seguinte formulação trinitária: o Pai é a Suprema Medida, que é conhecido pela Verdade, o sol divino, esplendor e fonte de luz, através dos raios emanados desta fonte, o Espírito. A vida feliz seria conhecida e experimentada através do Espírito, que introduz na Verdade, e por ela une a Deus, a Suprema Medida, que dá a medida de cada ser criado. Mais uma vez, é o Espírito que faz o papel da *admonitio*, nos *adverte*, *interpela* a reconhecer a fonte da luz na Verdade interior, pela qual somos introduzidos na medida suprema e verdadeira. Mais tarde, Agostinho atribuirá esse papel da *admonitio* a uma realidade exterior: a Sabedoria criadora, a própria encarnação, e finalmente a própria Escritura e a palavra da pregação, que levam ao mestre interior. Por agora, permanecem dois caminhos de retorno: para os fortes, a iluminação do Espírito; para os mais fracos, a autoridade do Intelecto encarnado²³⁸.

²³⁵ Cf. *ibid.*, p. 83.

²³⁶ Cf. *ibid.*, p. 125; ver *De Ordine* II,xi,31.

²³⁷ Cf. *ibid.*, p. 141-142.

²³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 149-166. Nas *Retractationum* I,iv,3, Agostinho falará de uma só via, o Cristo. Mais tarde, falará da divindade e da humanidade de Cristo como acessos diferenciados ao mistério de Deus: a divindade de Cristo é interpretada como alimento sólido, ao qual só podem ter acesso os fortes, e a humanidade é interpretada como alimento líquido, o leite, alimento dos fracos, que prepara para o

Um período intermediário, de transição entre o esquema anagógico e a ontologia trinitária, é representado, segundo Du Roy, pelas obras iniciadas em Cassisiacum e mais tarde terminadas. Paulatinamente o esquema anagógico vai sendo intercalado com o esquema da criação trinitária, até ser praticamente substituído por ele.

O *De Moribus* I apresenta uma visão trinitária da salvação, mas sem referência a uma estrutura trinitária da criação. A compreensão a respeito do Filho permanece a mesma (é compreendido como a Virtude, a Verdade e a *Sapientia* de Deus), mas muda a compreensão do Espírito (não é mais entendido como um raio da Verdade, mas como a *caridade* que nos *une* a Deus). Pela primeira vez aparece o texto de Rm 5,5 (“*a caridade foi derramada em nossos corações*”), que, juntamente com Rm 8,39 (“*nada poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo*”), dará a chave do esquema trinitário desse livro: no Cristo, Sabedoria e Virtude de Deus, encontramos a Caridade (o Espírito), que é o Amor de Deus, e nos *une* a ele. Mas, ainda não está claro quem é que nos converte ao Pai: se o filho, Semelhança de Deus que nos *une* com Ele, ou o Espírito, a Caridade de Deus, que nos torna semelhantes a Ele. Falta ainda estabelecer uma definição mais clara do Filho, Forma e Semelhança de Deus, no papel de nossa reforma à imagem de Deus, e do Espírito, Caridade do Pai e do Filho, no papel exclusivo de *vínculo*, de nossa *união* com Deus. Além disso, os dois papéis assignados ao Espírito ainda parecem incompatíveis: o de levar-nos ao princípio supremo, *unindo*-nos com Ele, e o de *ordenar* o mundo, pondo fim à dispersão causada pelo distanciamento do Uno. Isso só se resolverá no esquema circular da criação. A Trindade nessa obra é definida como Bem supremo, Sabedoria suprema e *Concórdia* (ou *Paz*) suprema²³⁹.

O *De Moribus* II apresenta já uma visão trinitária da criação tendida entre o ser supremo e o não-ser, mas ainda não desenvolve uma estrutura trinitária das criaturas. Analisando a noção de *corruptio*, Agostinho chega às grandes linhas de sua metafísica: o ser se define pela *permanência* (imutabilidade) e o ser criado pela *participação* (mudando no tempo e/ou no espaço). A *corruptio* consiste em perverter, em decair na essência, fazendo-se necessária uma *ordinatio*, que consiste em converter, em reorientar para o ser. Não está ainda clara a ligação da forma (*species*) ou da beleza (*specious*)

conhecimento da divindade de Cristo. Sobre isso, ver VAN BAVEL, T. J. L’humanité du Christ comme ‘lac parvulorum’ et comme ‘via’ dans la spiritualité de Saint Augustin, in: *Augustiniana* 7 (1957), pp. 245-281.

²³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 217-230. É importante ressaltar o papel de união desempenhado pelo terceiro elemento, como também o papel de estabelecer a concórdia e a paz em cada realidade criada.

com a ordem (*ordo*) ou à unidade e harmonia (*convenientia, concordia*); ainda não se estabeleceu bem o vínculo entre a participação no ser pela forma (que se estabelece no *De Imortalitate Animae*) e o retorno ao ser pela ordem (que se estabelece no *De Moribus* II). Os movimentos de conversão e de retorno não estão ainda claramente distinguidos. Mais tarde ficará claro que a conversão será papel do Filho (que forma e reforma a criatura) e o retorno à Unidade papel do Espírito (restabelecendo a *ordem* e a *paz*)²⁴⁰.

No *De Libero Arbitrio* I e II, Agostinho procura mostrar que a origem do mal está na vontade humana, e não em Deus. Para isso, utiliza-se de dois esquemas triádicos: a hierarquização triádica dos seres (os que existem possuem ser, os que existem e sentem possuem ser e vida, os que existem, sentem e pensam possuem ser, vida e pensamento) e o esquema neoplatônico (*manere, auerti e conuerti*). Como ser que tem não somente existência e vida, mas também pensamento, o homem possui livre-arbítrio. O livre-arbítrio é um bem, pois é por meio dele que o homem pode desejar e escolher, e assim pode desejar o bem e viver retamente, de acordo com a lei divina; mas ele pode orientar-se bem ou mal segundo os objetos que escolhe. Assim, a vontade, que é a moradia do livre-arbítrio, torna-se tanto mais boa e livre quanto mais o seu livre-arbítrio estiver submetido ao que lhe é superior: Deus²⁴¹; mas pode tornar-se má e escrava, pode tornar-se pervertida e viciada, exatamente quando escolhe de maneira contrária à ordem estabelecida na lei divina. A vontade é um bem que pode ser bem ou mal utilizado. Ora, como o inclinar-se para o que é inferior não é natural à vontade, e como esse caminho é um orientar-se para o que tem menos ser, então se fala de uma *causa deficiens*, ou melhor, de uma ausência de causa da vontade²⁴². Agostinho vincula a liberdade à segurança e à permanência no ser. Só se é livre e seguro apegado ao bem que não se pode perder. Assim, a liberdade supõe a permanência na Verdade, que dá segurança. Só se é verdadeiramente livre quando se está submetido à Verdade. O processo ascensional (a anagogia) expressa-se pela conquista da liberdade suprema, por meio de uma ligação indefectível com a Verdade, que nos leva ao Bem Supremo²⁴³. Para o nosso objeto de estudo, é importante perceber como entram em jogo aqui, como

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 232-236.

²⁴¹ Cf. SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*, Porto Alegre: Edipucrs, p. 91. “Serás livre se fores servo; livre do pecado, servo da justiça” (“*Eris liber, si fueris servus; liber peccati, servus iustitiae*”; *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,8).

²⁴² Cf. *ibid.*, pp. 67-77.

²⁴³ Cf. DU ROY, *op. cit.*, pp. 239, 251-257. O importante aqui é perceber como a queda e a elevação estão situadas no terceiro elemento, e aí está em questão a vontade do homem, além do tema da liberdade e o da servidão a ela subjacente.

terceiros elementos das tríades, a vontade e a liberdade humana, e de maneira especial seu papel de manutenção na *permanência* e *estabilidade* do ser, da mesma forma que o lugar no qual se estabelece a condição de possibilidade da não manutenção nesta permanência e estabilidade, e a consequente possibilidade da queda no nível do ser.

O *De Quantitate Animae*, a mais característica obra desse período de transição, segundo Du Roy, reflete as incertezas ainda vigentes e prepara os temas dos escritos de Tagaste. Situa a alma entre o corpo e Deus, retomando os três degraus da alma de Plotino (ser, vida e pensamento), tríade herdada, sem dúvida, de Varrão. Pela primeira vez aparece a evocação da Trindade após a menção do Criador: “O Criador de todas as coisas: [...] *Princípio Imutável, Sabedoria Imutável, Caridade Imutável*”²⁴⁴. Os termos teológicos e escriturísticos sobre o Espírito como caridade (cf. Rm 5,5) e sobre a conformação ao Filho (cf. Rm 8,28; Cl 3,9-10) abrem novos caminhos para o *intellectus fidei* agostiniano²⁴⁵.

No *De Música* VI, o esquema trinitário não se desenvolve por um prolongamento da anagogia, mas numa perspectiva criacionista. O esquema triádico do ciclo da alma (queda, retorno e *estabilidade*, ou condenação, conversão, *permanência*) é traduzido em termos cosmológicos (medida, número e *peso*), e esta tríade é posta em relação com a Trindade criadora. A alma é regida por números, e impõe esta regra até o mais baixo nível da corrupção corporal; ela pode descer até o nível mais baixo do sensível, mas ainda aí leva consigo a ação ordenadora. O mais baixo nível não é o não-ser, mas a ausência de beleza, em que ainda o número continua a agir. Todo número tem três elementos constitutivos: a sua origem, que é o Um; a sua beleza, que é sua igualdade ou semelhança; e sua *ligação* ou *coesão*, que é a sua *ordem* (temos, assim, a Trindade da Unidade, Igualdade e *Ordem*). Da visão da alma, Agostinho passa a uma visão da natureza, que é considerada toda bela (numerosa), com uma tríplice tendência que remete a uma tríplice causa: todas as coisas desejam a unidade, a beleza (que consiste na igualdade e semelhança a si mesma) e a ordem (a *saúde* e o *equilíbrio interior*). Agostinho fala, então, dos modos de sua causalidade: originante, exemplar e *eficiente*: o papel desta última é *estabelecer a criatura em seu lugar, unindo-a a seu Bem, através do seu peso*; papel, portanto, ordenador²⁴⁶. Daí se passa à Trindade: toda natureza ou beleza (*species*) corporal origina-se da Unidade (*unitas, modus, principatus,*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 257-267.

²⁴⁶ Cf. THONNARD, F. J. La volonté comme cause efficiente, in: *Bibliothèque Augustinienne* 33 (1959), pp. 824-827.

numerorum), desenvolvendo-se na Igualdade dos números (*numeri, aequalitas*), terminando, enfim, numa ordem, que é correlação (*ordo, correlativeitas*). Temos, assim, a Trindade das pessoas: o Um, que engendra um Um (Beleza e Forma), perfeitamente igual e semelhante a Ele, e os dois *unidos* pela Caridade do Espírito²⁴⁷.

Segundo Du Roy, as *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII preparam a estrutura mais acabada do *De Vera Religione*. Pela primeira vez, Agostinho sugere uma comparação entre as três pessoas divinas, numa só substância, e a alma, em suas três faculdades (memória, inteligência e vontade), mas acentuando claramente a diferença de substâncias entre uma e outra. Também pela primeira vez utiliza a tríade *natura, disciplina, usus*, que terá importante papel no *De Civitate Dei* e no *De Trinitate*. Agostinho vincula a *natura*, ou os “dons inatos”, com o Pai, a Virtude com o Filho (1Cor 1,24) e o hábito adquirido (*usus*), no sentido de *tranquilitas*, alegria e *repouso*, com o Espírito. A tríade *ingenium, virtus* e *tranquilitas* parece derivar da anterior. A Trindade criadora é, portanto, expressa da seguinte forma: o Pai, que está no princípio, na origem da natureza, conferindo-lhe o ser; o Filho, que leva toda criatura ao seu princípio, formando-a e adequando-a (pela disciplina da virtude); e o Espírito, que dá a posse da plena verdade, *estabilizando* nela a criatura (*usus, tranquilitas*), e dando-lhe o conhecimento graças à caridade²⁴⁸.

O *De Vera Religione* representa um estágio bastante amadurecido da inteligência agostiniana da Trindade criadora. Pela primeira vez aparece a nomeação “Trindade criadora”, da qual a criatura recebe o ser, tem a sua forma ou beleza, e é governada segundo uma ordem perfeita. A bela doxologia final do livro refere-se ao Princípio do qual viemos, à Forma ou Modelo ao qual seguimos, e à *Graça* que nos reconcilia; ao Uno criador, à sua Semelhança, pela qual somos formados, e à sua *Paz*, pela qual *aderimos* à unidade²⁴⁹; ao Deus que nos criou, por quem vivemos; que nos reformou, por quem vivemos sabiamente; a quem amamos e em quem nos alegamos e vivemos felizes (vida, sabedoria e felicidade). Retoma-se, assim, o esquema cíclico dos *Solilóquios*, que representava o fim do primeiro período (*exitus, reditus, mansio*: saída, volta, permanência), através da citação de Rm 11,36 (“de quem, por quem, em quem”: “*Tudo é dele, por ele e para ele*”). “*Essa bela conclusão do ‘De Vera Religione’*

²⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 287-295.

²⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 299-303.

²⁴⁹ Aqui já aparece a Graça, como caminho de retorno, o que só mais tarde ficará mais claro; o Espírito é chamado de Graça e Paz.

mostra a que maturidade e a que unidade chegou o ‘*intellectus fidei*’ de Agostinho”²⁵⁰, que já havia sido pressentido no término do primeiro período, na oração dos *Solilóquios*²⁵¹. Pela primeira vez o Espírito é definido como o “*Dom*” que torna o homem espiritual, permitindo-lhe amar a Deus, ao próximo e a si mesmo espiritualmente, ou seja, fruir, sem medo de perder. O esquema trinitário “curva-se”, e o Espírito passa a ter o papel de intermediário, que une ao Pai, tornando possível a plena alegria (*fruitio*). É o Espírito que torna a alma sadia, pacificada e santificada, e, por meio dela, o corpo, que recebe vida e pureza; é a primeira vez que o corpo é integrado na economia trinitária, ganhando *estabilidade, força e vida*²⁵². Através do Espírito o homem “ama totalmente” e julga as realidades inferiores submetendo-as à Lei (o Filho) que as domina. Agostinho fala de uma “coesão”, que une as partes semelhantes, levando-as à unidade²⁵³.

A Trindade criadora aparece, então, assim definida: o Pai tira as coisas do nada, conferindo-lhes forma e beleza (*forma, species*) por meio de sua Verdade ou Beleza (o Filho), e *conservando-as no ser* em sua saúde (*salus*) e paz (*pax*), através do Espírito. E a trindade das Pessoas fica assim definida: Deus Pai, o ser supremo; a sua Verdade ou Beleza, a sabedoria suprema, o Filho; e a sua *Salus* ou *Pax*, a *Bondade* Suprema, o Espírito Santo²⁵⁴. Todo ser criado tem, em consequência, corporal ou espiritualmente, três dons gratuitos de Deus: o ser ainda informe, a sua formação pela conversão ao seu princípio, e a *adesão* ao seu Bem, que lhe dá *beatitude* e estabilidade²⁵⁵. O papel do terceiro elemento da tríade na criatura é *dar consistência à unidade e à forma fornecidas pelos outros dois elementos*; isso é possível graças aos limites que são dados pela Bondade de Deus: Bondade que é o Espírito de Deus, que faz todas as coisas permanecerem (*manere*) em seus lugares, umas por sua escolha, outras segundo suas possibilidades. O Espírito *integra as criaturas na ordem*, redirecionando-as pela forma ao seu Princípio, a unidade; é ele quem confere *estabilidade, saúde e equilíbrio* ao

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 379: “Cette belle conclusion du ‘De uera religione’ montre à quelle maturité et à quelle unité est parvenu ‘l’*intellectus fidei*’ d’Augustin”.

²⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 376-383.

²⁵² Claramente se pode ver aqui o vínculo com as três pessoas: Pai (que dá estabilidade no ser), Filho (que nos fortalece com a sua fraqueza) e Espírito Santo (que nos revivifica, unindo-nos a Deus, fonte da Vida).

²⁵³ É necessário ressaltar aqui a importância do tema da lei e da submissão, fundamental para o entendimento da soberba e da humildade, como se verá nos próximos capítulos.

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 320-333.

²⁵⁵ É importante notar aqui como é próprio do terceiro elemento o papel de *adesão* ao Bem, o que *conserva* o ser na sua forma e beleza própria, garantindo-lhe *a saúde e a paz*. Nisto consiste o *bonum* (a bondade) do ser. Mas, por isso mesmo, é também no terceiro elemento que tem origem o mal (o *malum*), quando se afasta do Bem, perdendo a estabilidade, a forma e beleza própria (se deforma).

ser²⁵⁶. “Este encontro da criatura que se estabiliza (*ut manerent*) realiza-se seja em função de suas possibilidades para as criaturas inferiores, seja pela *vontade* para as criaturas racionais”²⁵⁷. Assim se conciliam os dois papéis do Espírito: o de ordenar as realidades afastadas do Uno, mantendo-as em harmonia, e o de reconduzir ao Pai, função unitiva.

Segundo Du Roy, o amadurecimento do esquema trinitário conquistado no *De Vera Religione* aparece expresso claramente na *Quaestio* 18 do *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII e na *Epístola* XI, da mesma época. Na *Quaestio* 18, Agostinho retoma as três dimensões ontológicas do criado: “*em tudo o que existe, uma coisa é a existência, outra a definição, outra o valor*”: o valor diz respeito à conveniência (*congruit*) mútua das partes e à ordem. Cada ser tem para com a trindade criadora uma relação de causalidade: uma causa de seu ser, uma causa de sua especificação e uma causa de seu *acordo interno*²⁵⁸. “O valor está sempre vinculado ao terceiro termo destas tríades: é o Espírito que dá o valor, integrando na ordem e *ordenando à unidade do ser*. É esta ordenação que *salva* a criatura da perdição”²⁵⁹. A *Epístola* XI, segundo Du Roy, é o lugar onde aparece de maneira mais clara e sistemática, antes da ordenação de Agostinho, o seu *intellectus fidei* da Trindade. Nesta carta, Agostinho procura responder à pergunta pelo motivo da encarnação especificamente do Filho e não por meio de outra pessoa da Trindade. Segundo ele, é o Filho que se encarna porque era necessário mostrar uma norma ou regra de conhecimento (*disciplina*), graças à qual se conheça o único Princípio de tudo, o Pai, e se experimente uma alegria interior e uma doçura inefável, resultado do repouso neste conhecimento, o Espírito Santo. Ainda que o objeto deste conhecimento seja o Pai, e que a permanência neste conhecimento, como repouso e alegria pelo retorno ao Pai, seja possibilitada pelo Espírito, a intenção primeira da encarnação é o ensino, próprio do filho²⁶⁰. Du Roy conclui, com base nisso, que a

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 374-376. É importante perceber como consistência, peso correto, estabilidade, equilíbrio são características próprias do terceiro elemento, e são fundamentais para entender tanto a soberba como a humildade em Agostinho.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 375: “Cet achievement de la créature qui la stabilise (*‘ut manerent’*) se réalise soit en fonction de ses possibilités pour les créatures inférieures, soit de sa volonté pour les créatures raisonnables”.

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 388-390.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 379: “La valeur était souvent attaché au troisième terme de ces triades. C’est l’Esprit qui donne la valeur en intégrant dans l’ordre et en ordonnant à l’unité de l’être. C’est cette ordonation qui sauve la créature de la perdition”. O próprio Du Roy indica já a importância fundamental do terceiro elemento; é nele que está a possibilidade da queda e do reerguimento, porque é nele que se dá o reordenamento e a volta à união. Já na mesma Trindade, ele é a causa sem causa: a vontade livre de Deus.

²⁶⁰ Segundo Du Roy, o papel de ensino da encarnação acentua “o caráter moralizante da soteriologia agostiniana desta época. [...] Mais tarde, uma teologia da solidariedade adâmica e do corpo místico irá marcar esta cristologia com um certo peso ontológico. Mas o esquema fundamental da teologia de

encarnação é apenas uma adaptação à nossa fraqueza, uma acomodação da Trindade inefável ao nosso regime de exterioridade, uma maneira de falar e de exprimir que está fadada a ser ultrapassada; ela seria apenas um meio e uma via contingente para o conhecimento de Deus²⁶¹. Temos, assim, expressa a Trindade nas três dimensões do ser criado: o Pai, causa e princípio; o Filho, forma e ensino; o Espírito, *repouso e alegria*.

1.3.2. Segundo período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: a consolidação da metafísica trinitária da criação

Num segundo período (397-406), representado pelos grandes Comentários ao Gênesis, pelo livro XIII das *Confessionum* e por obras importantes como o *Contra Faustum Manichaeum* e o *De Natura Boni*, solidifica-se uma metafísica trinitária da criação que servirá de apoio para a doutrina psicológica da Trindade, presente no *De Trinitate*. Passa-se a analisar cada vez mais a realização das três dimensões nos diferentes níveis da criação: o que nos corpos é “medida, beleza e ordem”, nos animais é “vida, sensação e desejo”, e nas almas racionais, “existência, conhecimento e amor”.

No *De Genesi contra Manichaeos*, Agostinho fala da criação de todas as coisas no Verbo, e que este mesmo Verbo se fez carne. Aparecem agora os textos escriturísticos fundamentais de Jo 1,1.14 e Fl 2,7, e vai tomando força o esquema já presente no *Contra Academicos*: que o Intelecto divino encarna-se para dar à nossa fraqueza (*infirmity*) a possibilidade de retorno a Deus. Pela primeira vez aparece o conceito de “*matéria informe*”, com base na qual Deus cria, e que é também lida em chave trinitária. Ela é chamada de “*céu e terra*”, de acordo com o fim para o qual se dirige, já que pode tornar-se céu ou terra; “*informidade*”, por causa de sua desorganização, de sua obscuridade, por sua falta de beleza e visibilidade; “*água*”,

Agostinho [...] terá sempre o risco de manter a encarnação como uma via moral para atingir o conhecimento da Trindade eterna” (“*Le caractère moralisant de la sotériologie agustinienne à cette époque. [...] Plus tard, une théologie de la solidarité adamique et du Corps mystique viendra lester cette christologie d’un certain poids ontologique. Mais le schème fondamental de la théologie d’Augustin [...] risquera toujours de ramener l’Incarnation à une voie morale pour atteindre à la connaissance de l’éternelle Trinité*”; cf. *ibid.*, p. 398). José Luiz Azcona, em sua tese sobre a humildade, já mostrou como a encarnação, e especificamente a humildade em que ela acontece, tem em Agostinho sobretudo um significado ontológico e não apenas moral: cf. AZCONA, J. L. *La doctrina agustiniana de la humildad en los Tractatus in Ioannem*. Madrid: Ediciones Augustinus, 1972, pp. 27-68.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 396-401. É verdade que Agostinho fala da encarnação e da humanidade de Jesus como alimento dos fracos, como leite, que prepara para a aquisição de alimento mais contundente e sólido, a divindade de Cristo; mas a encarnação neste processo não é uma passagem de menor valor que em nada afetasse a divindade: a humanidade, pela ressurreição de Cristo, é elevada ao centro da vida trinitária.

porque *maleável* à Vontade do Criador, indicando a sua possibilidade de ser moldada²⁶². O terceiro elemento, o Espírito (do qual se diz “*que pairava sobre a água*”; cf. Gn 1,2) é simbolizado pela “água”, que “exprime a matéria *dúctil, maleável, moldável*, que não impõe dificuldades para ser trabalhada ou obtida, favorável ao artesanato. Consiste numa disposição de corresponder *fácil* e prontamente à vontade divina, em branda *submissão* ao Espírito: ‘é dita água, pois, fácil de ser trabalhada e dúctil, submetia-se àquele que trabalhava, para que tudo fosse formado’ (Gn. c. Man., I,vii,12)”²⁶³.

Analisando o versículo “Deus disse: ‘faça-se a luz’ (Gn 1,3), Agostinho apresenta três possíveis sentidos: a luz na qual Deus habita, “*na qual Deus estava antes de fazer aquela luz*” (Gn. c. Man. I,iii,6), a luz que provém dela, e por fim, a luz sensível. As duas primeiras luzes parecem indicar claramente o Pai e o Filho, ainda que a terceira claramente não pode expressar o Espírito. Mas, se considerarmos que na evolução desse texto, Agostinho segue analisando a maneira pela qual a luz que provém de Deus “*ilumina todo homem que vem a este mundo*” (Jo 1,9), através de sua ação na razão humana, fazendo com que ela se submeta ao que lhe é superior e domine aquilo que lhe é inferior (o corpo), então podemos imaginar que a função da ação na razão e na vontade humana corresponda ao papel próprio do Espírito²⁶⁴.

Agostinho analisa ainda nesta obra a importante tríade de Sb 11,21 (“*dispuسته tudo com medida, número e peso*”): “*medida*” indica a medida suprema e substitui a palavra ciceroniana *modus*; “*número*” já havia sido usado no *De Libero Arbitrio*, e consiste no princípio das formas concedidas às criaturas; e “*ordem*” ou “*peso*” é o que leva os corpos a ocuparem um lugar específico na ordem universal criada²⁶⁵. Mas falta a esta tríade o dinamismo criador, que será dado pelo papel unificante da forma, que possibilita a vitória sobre a dispersão do “não-ser”; isso acontecerá posteriormente com

²⁶² Cf. *ibid.*, pp. 270-279. Claramente percebe-se aqui uma referência velada ao papel de cada pessoa na criação: à terceira pessoa compete o papel da adesão, da submissão, do deixar-se conduzir, de ser obediente.

²⁶³ ABBUD, C. N. *op. cit.*, p. 37. Assim o pensamento de Agostinho vai determinando paulatinamente ao terceiro elemento da tríade o papel da vontade, elemento absolutamente autônomo da tríade; isso explicará, de um lado, a possibilidade de, a partir daí, acontecer o primeiro impulso da queda, e de, por outro lado, ser este o elemento capaz de fazer possível a ação de Deus, submetendo-se maleavelmente a Ele, permitindo-lhe agir sem nenhuma dificuldade, facilitando-lhe a ação. É importante perceber que aparecem aí os mesmos termos que definem a pena correspondente ao terceiro elemento da tríade no *De Vera Religione*: a dificuldade de agir livremente, própria da vontade enfraquecida, incapacitada de fazer o que quer.

²⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 38-40.

²⁶⁵ Cf. DU ROY, O. *op. cit.*, p. 280. Essa tríade é fundamental porque atribui ao terceiro elemento o estabelecimento do peso; como se verá ao longo deste estudo, soberba e humildade são definidas muitas vezes com referência ao peso: fumaça e pedra, respectivamente.

a inserção do termo *species*. Pouco a pouco, portanto, esta fórmula dará lugar à mais característica fórmula da metafísica trinitária agostiniana: *modus, species, ordo*²⁶⁶.

No *De Genesi ad Litteram imperfectus* não há ainda uma iluminação trinitária que determine a estrutura triádica da criatura, mas Agostinho recupera e avança a análise da matéria informe, agora referida definitivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo. O Pai confere ser à matéria, criando-a do nada; o Filho é a Sabedoria de Deus, que atribui formas à matéria informe criada pelo Pai²⁶⁷; e o Espírito é a *vontade* do criador, que *une* a onipotência do Pai, que cria a matéria informe, à Sabedoria e ao Poder do Filho, que confere forma e ordem ao mundo. Agostinho desenvolve também nesta obra as noções de “imagem, semelhança e igualdade”: “imagem” é definida pela existência de uma semelhança mais íntima e dependência causal (ser gerado pelo outro); “semelhança” pela existência de qualidades comuns mais externas; e “igualdade” pela inexistência de diferença temporal entre um e outro. Assim, o Filho é imagem do Pai, porque gerado por ele; é semelhança do Pai, porque imagem dele, em tudo semelhante a ele; e igual a ele, porque eterno, não havendo entre ele e o Pai nenhum intervalo de tempo. O Filho é, assim, fonte e paradigma de toda imagem e semelhança de Deus existente nas criaturas. Todas as criaturas são semelhantes a Deus porque receberam dele sua forma, e o homem não só é semelhante, mas também feito à imagem do Filho. Mais tarde Agostinho corrigirá esta afirmação, dizendo ser o homem não somente feito à imagem de Deus, mas ser ele próprio imagem de Deus, com a diferença de ser feita e mutável, não coeterna a Deus, como o Filho, que é perfeita imagem do Pai²⁶⁸.

Nas *Confessionum* a ação das pessoas da Trindade é enfocada principalmente com referência à recuperação do homem após o pecado. Aqui Agostinho tratará mais claramente o que fora anunciado no *De Genesi ad Litteram imperfectus*, acerca de o homem ter sido feito à imagem de Deus. O Verbo ilumina a razão humana, convocando-a a um processo de reforma da imagem de Deus deformada em si; iluminada, a razão é capaz de conhecer o que não provém da experiência sensível, e assim pode não se

²⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 280-281.

²⁶⁷ O Filho é definido como “a Sabedoria de Deus e o poder de Deus, pelo qual o Pai criou o mundo agindo sobre a matéria informe. É a Sabedoria e o poder de atribuir formas, ordem e luz à matéria informe” (ABBUD, C. N. *op. cit.*, p. 62). O papel de estabelecer a ordem na criação ainda é atribuído ao Filho; pouco a pouco passará a ser papel próprio do Espírito.

²⁶⁸ Cf. ABBUD, C. N. *op. cit.*, p. 77. A definição do Filho como perfeita imagem e semelhança do Pai é muito importante para o nosso estudo, porque estabelece na criação, como já vimos no *De Vera Religione* XXXVI,66, uma tendência natural à identificação, conveniência e adequação com essa fonte de unidade de onde veio; e esclarece a definição do primeiro pecado como uma imitação equivocada daquela identificação e semelhança existente somente na relação do Filho para com o Pai no seio da Trindade.

perder na atividade sensível e voltar-se à contemplação das verdades eternas. O Espírito *move a vontade do homem* para que a imagem de Deus nele se dirija à semelhança de Deus e alcance a sua forma; quando submetida à vontade divina, faz com que a alma humana ocupe seu lugar próprio na criação, abaixo de Deus e acima dos seres irracionais. É o Espírito que é responsável pelo estabelecimento da *ordem na criação*, que consiste em que cada ser, *movido por seu peso*, ocupe o seu lugar próprio, e aí encontre *repouso e fruição*²⁶⁹. No caso da alma racional, seu peso específico é o amor²⁷⁰, que a move naturalmente para aquilo que lhe é superior e mais elevado²⁷¹.

Assim, é “a presença do Espírito nos corações que cria um *dinamismo ascensional* (‘subleuatio caritatis’) que compensa, opondo-se a ele, o *dinamismo ‘descensional’* do desejo da carne (‘pondus cupiditatis’); assim o homem é atingido por duas forças que o solicitam em sentido oposto. [...] O dinamismo interior do amor versado em nós pelo Espírito polariza nosso coração e o faz tender para o lugar de seu repouso, para o lugar supereminente onde o Espírito se encontra”²⁷². Na iluminação trinitária da criatura, o Espírito não intervém diretamente na formação e iluminação, mas é o movimento que possibilita uma e outra coisa: “O Espírito é uma *admonição* íntima e direcionada à *elevação* e interiorização, ou seja, ao ‘lugar’ do Espírito na alma; ele orienta o homem para tornar-se imagem do Filho, que é o norte da definição do homem, qual seja: ‘façamos o homem à nossa imagem e semelhança’ (Gn 1,26)”²⁷³. Podemos assim resumir a ação da Trindade criadora na alma, segundo as *Confessionum*, da seguinte forma: o Pai, que cria a alma apta para receber uma forma e viver feliz e sabiamente; o Filho, que a forma, a ilumina, dando-lhe uma formação inicial, e a reforma segundo o modelo perfeito de imagem, que é ele próprio; o Espírito, *vínculo amoroso e dinâmico, que move intimamente a alma* para Cristo, para sua realização e

²⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 79. O estabelecimento da ordem nesta obra já é papel próprio da terceira pessoa da Trindade, e a este estabelecimento estão vinculados os conceitos de peso e *fruitio*, paz e repouso, que são muito importantes para o nosso estudo.

²⁷⁰ “O Espírito causa o peso específico da alma racional, o qual, rigorosamente, deve ser chamado de boa vontade humana ou amor. Assim, Deus-Espírito ilumina nosso amor” (cf. *ibid.*, p. 106).

²⁷¹ O Espírito “é um dom que reside no coração humano e inequivocamente inflama-o, fazendo o homem *mover-se* para aquele que lhe é superior, Deus. Portanto, *peso* e *amor* são semelhanças das criaturas com a terceira pessoa da Trindade” (cf. *ibid.*, p. 103). [...] O Espírito é “um poder ativador da *busca*, [...] (que) desperta a vontade do homem para o amor seguro do que é superior à sua mente, e a *move* para o *repouso* em uma vida sábia e feliz” (cf. *ibid.*, p. 105).

²⁷² *Ibid.*, pp. 108-109, citando a Aimé Soulignac.

²⁷³ *Ibid.*, p. 111. É importante perceber a função própria do Espírito de mover os seres, levando-os, pelo peso próprio de cada um, ao seu lugar de repouso; o Espírito tem, portanto, o papel de orientar, chamar, elevar.

formação, para a busca da ciência de Cristo (onde o homem encontra felicidade e sabedoria).

No *De Genesi ad Litteram* Agostinho precisa com mais clareza o papel das três pessoas divinas na criação: “é possível afirmar a criação do ser pelo Pai, a capacidade de ‘ser formada’ da criatura suscetível à ação do Filho, e, enfim, a generosidade amorosa do Espírito como *único motivo* da criação”²⁷⁴. Retomando a análise do versículo “*no Princípio Deus fez o céu e a terra*” (Gn 1,1), Agostinho interpreta que o Pai fez o “*céu e a terra*” pelo Filho-Princípio, e pela generosidade do amor do Espírito Santo. Sobre o versículo “o Espírito pairava sobre as águas” (Gn 1,2), diz que “‘pairar sobre’ remete à superioridade divina, cuja *criação não se deve a quaisquer necessidades*. Ora, se o ser superior e completo cria, de *livre vontade*, um ser inferior, então, certamente *age movido* por generosidade e bondade. Assim, o Espírito é a vontade divina (generosa e bondosa) de fazer criaturas”²⁷⁵.

Agostinho retoma também nessa obra a definição de “matéria informe” e faz uma distinção entre “matéria informe material”, que consiste em que o ser é privado de todas as qualidades perceptíveis pelos sentidos, e a “matéria informe espiritual”, que consiste numa vida espiritual informe que necessita ser formada e tornada perfeita ao se converter ao criador. Nas criaturas irracionais, a formação e a conversão realizam-se instantaneamente; no ser humano, que tem uma vontade livre, esse processo acontece paulatinamente: “a escolha de aceitar o chamamento divino (Verbo) a se manter nessa orientação define a conversão humana (*conuersio*) como o início de um processo de formação, o que envolve a liberdade, e se completa quando o homem se realiza plenamente ao tornar-se imagem de Deus”²⁷⁶. A formação e a conversão são, portanto, processuais, e obedecem a uma “ordem natural” nas criaturas irracionais, e a uma “ordem voluntária” nas criaturas racionais. A definição da formação e da conversão das criaturas como um processo e a sua distensão no tempo levam Agostinho a uma distinção de duas ordens estabelecidas no ser criado: a “ordem causal”, pela qual se preestabelece tudo o que definirá e tudo o que sucederá a um ser, e a “ordem do tempo”, que se entende como o desenrolar no tempo do que está preestabelecido nas razões causais (ou seminais, primordiais); estas razões são atualizadas no tempo. “*Logo, o*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 120. É importante acentuar aqui a característica de autonomia, própria da vontade, o que explica a ação absolutamente livre de Deus na criação, sem nenhuma força de necessidade. É isso também o que explica que no homem, imagem e semelhança de Deus, a vontade seja autônoma, e, como tal, possa ser a causa propulsora do pecado original, sem nenhuma outra causa ou motivação.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 118-119.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 134-135.

homem é perfeito em sua natureza e perfectível no tempo”²⁷⁷. Assim, toda a criação no seu processo de formação e conversão, mesmo quando entra em jogo a vontade livre das criaturas racionais, é acompanhada e governada pela Providência divina:

“a Providência instaura uma *ordem* em todas as criaturas, mesmo no homem, e atua duplamente: pela *ordem natural* (ou operação natural) e pela *ordem voluntária* (ou operação voluntária). Trata-se de atuações próprias do Espírito Santo. A operação natural age secretamente nas coisas que não possuem vontade e fixa uma hierarquia natural segundo a qual, por exemplo, as criaturas celestes ficam acima das terrestres, os astros e luzeiros brilham, dias e noites se sucedem. [...] Trata-se de uma ordem soberana que *rege* interna e naturalmente as coisas. De outro modo, a operação voluntária é atinente às criaturas dotadas de vontade (homens e anjos) e *envolve escolher agir*”²⁷⁸.

Na criatura racional, portanto, a livre escolha é fundamental para o seu acabamento: “o que cabe ao homem é manter-se naturalmente voluntariamente submisso e obediente ao domínio divino, cuja onipresença não cessa de trabalhá-lo e guardá-lo. [...] Se não se *submete convertido* ao bem imutável, que é Deus, não pode ser *formado* para ser justo e feliz. Segue-se disso que o mesmo Deus que cria o homem para que o homem fosse, ele mesmo trabalha e guarda o homem para que seja bom e feliz”²⁷⁹. O fundamental para que o processo de formação e de conversão da criatura racional seja realizado satisfatoriamente e chegue à perfeição, portanto, é que ela permaneça aderida ao seu Criador e dele não se afaste: “convertido o homem, a perfeição será o coroamento do processo de formação, que consiste na *adesão (ad-essere) voluntária do espírito ao Filho*”²⁸⁰.

Agostinho retoma também a tríade de Sb 11,21 (“*dispuسته tudo com medida, número e peso*”), que já aparecia no *De Genesi contra Manichaeos*, precisando de maneira mais clara o papel de cada pessoa da Trindade na criação conforme estes três atributos. Quanto à nomenclatura, muitas vezes Agostinho substitui os termos originais “*medida, número e peso*” pelos seus sinônimos correspondentes, ou seja,

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 162.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 163-164.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 168. O conceito de conversão moral tem seu fundamento num conceito ontológico de conversão, em que esta é entendida como um momento da criação trinitária que corresponde à adesão livre da vontade ao chamamento do criador a ser e a realizar o que se é, a receber a forma própria no Filho. É importante notar aqui como a raiz da queda é a apostasia, o afastamento de Deus; aí a ação deixa de ser de Deus no homem e passa a ser autônoma; a submissão voluntária é o caminho da realização pessoal.

respectivamente: modo; forma, razão, *species* ou ideia; ordem. O Pai é identificado como “*medida sem medida*”, pois independe de outros para ser medido e é a medida das medidas, já que atribui o ser com certos limites às criaturas (nenhuma tem o ser de maneira independente); o Filho é identificado como “*número dos números*”, o princípio das formas concedidas às criaturas, e, neste sentido, forma tudo, mas é número sem número (incalculável), porque não pode ser formado; o Espírito é identificado como “*peso dos pesos*”, porque confere peso a tudo, atribuindo *ordem* a cada coisa, mas é peso sem peso, pois seu repouso e sua estabilidade não estão em nada senão nele mesmo. A noção de peso está vinculada à de ordem, e diz respeito ao lugar que um ser ocupa na ordem natural criada; e este lugar, por sua vez, é determinado pela correlação que este ser estabelece com os outros seres, em consideração ao seu poder: “de acordo com o *poder* (*‘potestas’*) que têm, as naturezas superiores devem subordinar as inferiores”²⁸¹. Este poder próprio a cada ser funciona nele como uma lei interna, posta nele pelo Criador, que o arrasta para o seu lugar natural: “cada criatura tem seu próprio *peso*, em decorrência do qual se *move* para fins determinados e próprios. Na criatura, o peso é o *correlato da lei divina*. A despeito da mutabilidade material, *age como uma força* que entranha e arrasta todas as coisas para o seu *repouso* (ou estabilidade), *organizando-as* no universo em lugares distintos, com tendências diversas de acordo com as formas recebidas do Filho”²⁸². Mas quem as impulsiona, move e organiza, para que recebam a sua forma própria no Filho é o Espírito. Aos corpos o Espírito lhes confere o peso que os ordena para alcançarem seus lugares naturais; às criaturas irracionais sensíveis o peso é o movimento pelo qual são apetentes; no homem o peso manifesta-se na vontade e no amor, pelos quais ele pondera o que desejar, o que evitar, e como estimar de maior ou menor valor²⁸³.

1.3.3. Terceiro período na formação da estrutura triádica do pensamento agostiniano: a “teoria psicológica” da Trindade

Num terceiro período, representado sobretudo pelo *De Trinitate* e o *De Civitate Dei*, ainda segundo Du Roy, Agostinho aprofunda o conhecimento da alma humana,

²⁸¹ *Ibid.*, p. 189. É importante notar que a ordem é determinada pelo poder, que é o que está em questão tanto na soberba como na humildade.

²⁸² *Ibid.*, p. 189.

²⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 181-193.

ponto mais elevado da criação, para depois projetá-lo em Deus (Deus que se conhece e se ama, assim como a alma se recorda de si, se conhece e se ama). Agostinho chega, assim, às analogias trinitárias entre a alma e Deus, mas estas só podem ser entendidas à luz dos esquemas anteriores, a anagogia e a ontologia criacionista, como um desdobramento deles: “*a demarcação anagógica, contrabalançada pela ontologia da criação trinitária, explica a ‘teoria psicológica’ e não o contrário*”²⁸⁴. Assim, segundo Du Roy, a teologia trinitária de Agostinho, que inicialmente era sobretudo “econômica” e mais dinâmica, vai sendo substituída progressivamente por uma apresentação mais estática, em que se enfatiza a unidade das três pessoas numa única natureza e a unidade de suas operações *ad extra*.

Isso se deveu, ainda segundo Du Roy, ao perigo de interpretação arianizante a que estava exposto o *intellectus fidei* agostiniano, impregnado de neoplatonismo. Agostinho possivelmente se viu obrigado a enfatizar fortemente a igualdade das pessoas e a sua unidade numa única essência, mas em detrimento da economia e da ordem das processões; as afirmações sobre a Trindade não mais seriam animadas por uma inteligência da fé, mas por fórmulas, o que teria feito adquirirem um caráter estático. O dado da fé é esclarecido, então, desde o exterior, pelas analogias. Permanece, no entanto, por meio de uma última interiorização da metafísica trinitária da criação, o *cogito* trinitário, um vínculo com o *intellectus* neoplatônico. “Tal é a situação de sua inteligência da fé no auge do ‘De Trinitate’: de uma parte a ‘fé’ é representada pelas fórmulas antiarianas; de outra parte a ‘inteligência’ é representada por um processo reflexivo. O tema teológico da imagem trinitária no homem servirá para estabelecer uma ligação analógica entre estes dois polos, o ‘intellectus’ e a ‘fides’”²⁸⁵.

No *De Trinitate*, Agostinho analisa os vestígios da trindade na alma através dos seus processos de conhecimento. Analisa primeiramente o conhecimento sensível, explicando-o por meio da conjunção de duas séries de tríades: o objeto visto, a visão, a intenção que os une; depois, o objeto rememorado, a sua visão pelo pensamento e a *intenção* pela qual ele aí se aplica. Nestas tríades, o terceiro elemento das faculdades da alma, a vontade, exerce a *função de união*, que acontece de três formas: ela primeiramente une a forma do objeto percebido ao sentido que a percebe, a seguir, une a

²⁸⁴ DU ROY, O. *op. cit.*, p. 450: “La démarche anagogique, bientôt contrebalancée par l’ontologie de la création trinitaire, explique la ‘théorie psychologique’, et non l’inverse”.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 455: “Telle est la situation de son intelligence de la foi au sommet du ‘De Trinitate’: d’une part la foi est représentée par des formules antiariennes statiques, d’autre part l’intelligence est représentée par un processus réflexif. Le thème théologique de l’image trinitaire en l’homme servira à établir un lien analogique entre ces deux pôles, l’‘intellectus’ et la ‘fides’”.

forma produzida no sentido à memória, alojando-a aí, e, finalmente, une essa forma da memória ao olhar interior daquele que pensa recordando. Ou, dito de outra forma, temos três claras funções da vontade na percepção sensível: na busca do conhecimento, ela *impulsiona, põe em movimento* o sentido em direção ao objeto a ser percebido; uma vez alcançado esse conhecimento, ela o *une* ao que o gerou; e uma vez gerado, ela o *mantém* através da fruição do conhecimento alcançado. É importante ressaltar, no entanto, que a vontade, por ser autônoma, pode exercer no conhecimento também a função contrária, de *separação*; ela pode mover em direção contrária, pois é livre para escolher manter ou não a atenção no objeto conhecido, e, ao não mantê-lo, pode separar a mente do objeto conhecido²⁸⁶.

“Na tríade ‘memória, entendimento, vontade’, cabe à vontade a unidade das potências da alma. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que os faz trabalhar, que os reúne e separa. [...] A vontade que aproxima estes termos (sentidos, imagem, memória...) e os une é também aquilo que os divide e separa. No caso da percepção, é por meio de um movimento do corpo que ela separa os sentidos daquilo que é percebido, a fim de impedir a percepção ou interrompê-la; no caso do olhar interior do pensamento e da memória, basta que, por meio da vontade, desvie-se o pensamento para algo diverso do que o corpo, para haver ruptura da trindade formada”²⁸⁷.

A seguir, Agostinho analisa o conhecimento que a alma tem de si mesma. Este é o conhecimento mais importante para que ela encontre a sua própria identidade de imagem de Deus. Se a alma permanece somente fora de si, no conhecimento do sensível, perde a sua identidade, lança fora a sua essência mais íntima, a imagem de Deus; mas, voltando-se para o seu interior, ela reforma a sua imagem de Deus pela contemplação da Verdade, deixando-se formar pela “Eternidade, a Verdade e a Caridade”. É, então, no conhecimento de si mesma, na volta ao seu próprio interior, que a alma encontrará a sua verdadeira imagem da Trindade. No conhecimento de si mesma, a vontade na alma *move a mens* – que acredita se desconhecer – a procurar o conhecimento (inteligência) de si mesma, que está de maneira implícita e latente em sua memória, *unindo-o* agora à inteligência de maneira reflexa, tornando-o conhecimento

²⁸⁶ Cf. SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *op. cit.*, pp. 42-51.

²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 24-25.

atual²⁸⁸. Estas três faculdades da alma estão intrinsecamente vinculadas a uma única substância, a própria alma, e se relacionam mutuamente, em dependência uma da outra: “só posso ter vontade daquilo que conheço, pelo menos em parte, e só conheço aquilo que quero conhecer, só posso ter vontade daquilo que me lembro, só posso lembrar do que quero”²⁸⁹.

Depois, Agostinho procura encontrar nessa imagem uma explicação para a realidade da geração do Verbo eterno e a processão do Amor que o unifica ao Pai. Encontra que no conhecimento que a alma tem de si mesma, este mesmo conhecimento surge, nasce, do desejo de conhecer, como seu fruto; o amor está pré-formado no desejo de conhecer que impulsiona para o conhecimento e apenas desabrocha em amor verdadeiro quando a *mens* tiver encontrado o objeto que procurava conhecer. Assim, a inteligência é gerada e a vontade procede. Mas não é a vontade que gera o conhecimento, ela apenas o impulsiona; quem gera o conhecimento é toda a *mens*. “A vontade provém dela mesma, diferentemente do conhecimento, que é gerado. [...] Se a vontade não se originasse em si mesma, um pilar do cristianismo estaria abalado: a má vontade não pode ser atribuída a Deus”²⁹⁰. Finalmente, Agostinho deixa claro que o espírito é imagem da Trindade não porque se recorde de si, se conheça e se ame, mas porque recorda-se de Deus, o conhece e o ama; ele torna-se sábio não por uma luz própria, mas por uma participação na Luz suprema.

Essa volta da análise psicológica a uma análise mais ontológica só é realizada, porém, no *De Civitate Dei*. Com um enfoque menos introspectivo que no *De Trinitate*, Agostinho analisa a constituição do ser humano com base na divisão tripartida da filosofia antiga: física, lógica e ética. Mais que uma imagem de Deus em nós, o “*Cogito*” aqui é a tomada de consciência de uma tríplice dependência com relação a Deus e sua tríplice empresa criadora. Experimentando-se como sujeito cognoscente, o homem reencontra-se na fonte de seu ser, de sua luz e de seu amor. Recolhendo abaixo de si, na criação, os vestígios da Trindade, e voltando-se para si mesmo, como o Filho Pródigo, o homem se refaz à imagem da Trindade, da qual havia se separado pelo pecado: nela o seu ser não mais morre, o seu conhecimento não mais se equivoca, e o seu amor não mais sofre obstáculos²⁹¹.

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 27-28.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 101.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 42.

²⁹¹ Cf. DU ROY, O. *op. cit.*, pp. 447-450. Velada referência às três penas do pecado: mortalidade, ignorância e dificuldade de agir (fraqueza da vontade).

Ao terminar esse percurso da evolução das tríades do pensamento agostiniano, podemos concluir que só aos poucos se foi precisando melhor o papel próprio de cada um dos elementos das tríades. De maneira especial, a definição do papel do segundo e do terceiro elemento foi, como vimos, paulatino e bastante móvel. Sobretudo a clarificação a respeito do papel que cada um destes elementos desempenha no retorno da criatura ao criador foi lenta e flexível: muitas vezes o papel atribuído ao segundo elemento num momento é atribuído noutra momento ao terceiro. Du Roy não concorda em dizer que “a ambivalência do papel da terceira hipóstase (ordem e retorno ao Uno) já esteja presente no pensamento de Porfírio (como faz W. Theyler) e que a harmonia do mundo tenha sido interpretada por ele como um efeito do papel unificante desta hipóstase. Isso me parece (diz ele), antes, o resultado do trabalho de síntese operada por Agostinho entre o Logos ordenador de Plotino, a metafísica dos graus do ser, a teologia latina do Espírito e o esquema cíclico da emanação”²⁹².

Pouco a pouco, porém, se define como papel próprio do segundo elemento a especificação, a definição da forma, da beleza própria a cada ser, que dá a ele visibilidade e luminosidade, para assim poder ser conhecido. É também uma característica própria desse elemento uma referência imediata ao primeiro elemento, do qual ele é imagem, semelhança e igualdade, o que lhe vem do fato de haver sido gerado por ele. O terceiro elemento, porém, refere-se aos outros dois como sua condição de união, de vínculo e coesão. Ele não está vinculado a eles por geração intrínseca, mas apenas procede deles como seu fruto. Está entre os dois de maneira dinâmica, movendo-os a se unirem e mantendo a união entre eles. Numa realidade toda ela dinâmica, o terceiro elemento acompanha o seu movimento inteiro, desde o início (impulsionando), em seu acontecer mesmo (unindo) e em sua permanência como acontecimento (mantendo). Assim, se ao segundo elemento são próprios a forma e a beleza, ao terceiro são próprios a ordem e a bondade do ser. A ordem é a manutenção do ser em seu lugar próprio, estabelecido pela lei eterna que se manifesta também na criação, e que é mantida naturalmente nos seres irracionais e voluntariamente nos racionais. Manter a ordem é para um ser permanecer em seu próprio lugar, conforme o peso que lhe é próprio segundo a lei eterna. Também a bondade de um ser se entende como a

²⁹² *Ibid.*, p. 405: “[...] l’ambivalence du rôle de la troisième hypostase (ordre et retour à l’Un) ait été déjà présente dans la pensée de Porphyre et que l’harmonie du monde ait été interprétée par lui comme un effet du rôle unifiant de cette hypostase. Cela m’apparaît plutôt comme un résultat du travail de synthèse opéré par Augustin entre le Logos ordonnateur de Plotin, la métaphysique des degrés d’être, la théologie latine de l’Esprit et le schéma cyclique de l’émanation”.

manutenção da ordem, a permanência no próprio lugar, conforme o peso que lhe é próprio, sem se deixar corromper direcionando-se para o nada (o que equivaleria a dar origem ao mal, que é uma deficiência de ser), perdendo peso e causando desordem.

Ora, há no terceiro elemento uma autonomia, que vem, em última instância, de seu ser não gerado, que faz com que nele, e somente nele, possa ter origem uma desordem, que leva também, é verdade, a uma deformação (a perda da imagem, segundo elemento) e a uma queda no ser (o direcionamento para o nada, primeiro elemento). Mas a causa e a origem do movimento de corrupção no ser, de deformação na imagem e de perda da ordem só podem estar no terceiro elemento. Na tríade das causas, o terceiro elemento identifica-se com a “causa eficiente” (a primeira é a causa originante e a segunda, a causa exemplar), que é a responsável por pôr a realidade em movimento e fazê-la acontecer, sem nenhuma motivação externa. Em Deus, corresponde à sua vontade, absolutamente livre e gratuita, tanto para criar como para salvar; no homem, corresponde à sua vontade livre, propulsora de todo movimento em direção à aquisição de um objeto objetivando com ele deleitar-se, tendo a pretensão de nunca o perder. A vontade é causa sem causa. É em razão dessa condição própria da vontade, de absoluta autonomia e autodeterminação, que se pode explicar em Agostinho a queda do pecado original e o consequente rompimento da ordem estabelecida na criação. Sendo absolutamente autônoma, a vontade pode separar em vez de unir, pode romper em vez de manter, pode paralisar o movimento em vez de impulsioná-lo. Essa é uma de suas características fundamentais.

Ordem, concórdia, conveniência, acordo entre as partes, equilíbrio, consistência no peso e lugar próprio, estabilidade e firmeza, permanência e adesão, vínculo e união, liberdade, caridade e graça, repouso, tranquilidade e paz, são todas características próprias do terceiro elemento das tríades agostinianas. Soberba e humildade só podem ser entendidas com relação a estes conceitos, a primeira como destruição deles e origem de seus opostos, a segunda como reparação, cura e possibilidade de restabelecimento deles. Soberba e humildade têm, sobretudo, a função de dar início, ser causa e princípio, de um movimento de separação e de re-união, respectivamente. Isso se deve a que ambas se alojam na vontade, lugar da dinâmica e do movimento, tanto em Deus como na criatura. O desdobramento desses vários conceitos na análise de soberba e humildade é o que deverá ficar claro nos próximos capítulos.

Conclusão

Como conclusão deste capítulo, convém apenas retomar sumariamente os conteúdos até então estudados, de maneira que os tenhamos bem claramente em vista, para o desenvolvimento dos capítulos posteriores:

1. Quanto ao método adequado para o estudo do pensamento agostiniano, é necessário considerar que ele não deve ser focado como um bloco acabado, mas como um pensamento que se forma de maneira progressiva e criativa, com base em estímulos filosóficos diversos, especialmente da fonte neoplatônica, além do estímulo da própria experiência de vida, e da tradição eclesial, na qual se insere gradativamente. A história das influências filosóficas e a paulatina inserção na tradição eclesial convergem para o momento crucial da experiência da conversão de Agostinho, configurando neste momento a estrutura fundamental de seu pensamento: a iluminação trinitária, adquirida com a ajuda da noção de substância espiritual imutável do neoplatonismo, se completa e se faz possível com a noção de mediação por intermédio do Verbo encarnado, conhecido especialmente graças aos escritos paulinos. Estas duas verdades centrais expressam-se nos dois esquemas de pensamento que, inter-relacionados, configuram a estrutura do pensamento agostiniano: o movimento e a tensão entre antíteses em busca de unidade, oferecidos pelo esquema anagógico, encontra harmonia e síntese com a ajuda do esquema trinitário. Diferentemente de Du Roy, postulamos que entre os dois esquemas que configuram a formação da estrutura do pensamento de Agostinho, em sua raiz, no momento de sua conversão – iluminação trinitária e encarnação – não apresentam descontinuidade e exterioridade em sua relação mútua, mas, ao contrário, pleno cumprimento. A encarnação do Verbo realiza plenamente o que é descoberto como enunciado na iluminação trinitária. Mais que antítese entre esquemas de pensamento, o que Agostinho encontra no momento de sua conversão, na formação da estrutura de seu pensamento, é a antítese entre atitudes fundamentais: a soberba, como presunção a respeito das próprias forças, na raiz da queda que conduziu a humanidade à sua condição terrena; a humildade, como confissão da própria debilidade e da necessidade de uma ajuda vinda de Deus.

2. Com relação à primeira chave de leitura que nos ajudará no estudo de soberba e humildade em Agostinho, convém recordar que, seguindo o que nos sugere o *De Vera Religione*, a soberba deve ser considerada como a enfermidade radical da condição humana, e a humildade deve ser considerada como o seu remédio apropriado, adequado,

ajustado às características próprias da enfermidade. Conveniência, congruência, adequação, proporcionalidade são características presentes em toda a obra criada, como vestígios da fonte de unidade e proporcionalidade de onde ela veio, a própria Trindade. Em virtude disso, toda a criação possui uma tendência que a orienta adequadamente para a harmonia e a unidade. Nem mesmo o mal, o vício, que danificou a criação, tirou dela essa tendência; ao contrário, ele também é inserido nela. Desta forma, mesmo os vícios indicam um desejo lícito e uma meta final relacionados às virtudes; cada vício é uma sombra de uma virtude correspondente. A soberba é, assim, expressão de um legítimo desejo de liberdade e de domínio: por ela se aspira a poder agir livremente e vencer sempre, ser invencível. Mas, quando esse desejo é buscado de forma absoluta e autônoma, como fim em si mesmo, experimenta-se como consequência exatamente o contrário do que se havia buscado: ao contrário da capacidade de agir livremente, experimenta-se uma vontade escrava, em luta constante com desejos opostos; ao contrário de ser invencível e de vencer sempre, experimenta-se como incapaz de vencer às próprias paixões. Tal enfermidade é curada pelo cumprimento em Cristo da terceira parte das ciências, a Ética. Em primeiro lugar, por meio de seu próprio agir, enquanto homem integral, quando o Cristo mostra-se plenamente livre, desapegado dos bens temporais, e, desde o centro da liberdade, convida o homem à mesma liberdade. Em segundo lugar, por meio das virtudes da fortaleza e da justiça, que só se entendem reciprocamente: a fortaleza vem da adesão ao único firme, Deus, e a justiça é o respeito à ordem criada, que tem em Deus a fonte de toda força. Por último, pelo dom do Espírito Santo, a Caridade, única forma de ter o outro sem perdê-lo. Assim, em primeira instância, a caridade pareceria o remédio contra a soberba, segundo o *De Vera Religione*. Mas, na obra agostiniana, este papel é desempenhado cada vez mais pela humildade, pois, como a soberba, também a humildade desempenha um papel de causa e fundamento: assim como a soberba é causa do pecado original, e como mãe, gera a inveja e a torna serva sua, da mesma forma a humildade está na base da caridade, como seu fundamento, e a defende, depois de gerada.

3. A segunda chave de leitura, oferecida pelo uso agostiniano do texto de Fl 2,6-11, indica que soberba e humildade devem ser entendidas como realidades dinâmicas, como movimentos da vontade: a primeira como elevação para o que é superior, com pretensão de apropriar-se de sua realidade, o que configura usurpação; a segunda, como abaixamento do superior ao inferior com a finalidade de levantá-lo, o que configura uma *kenosis* (um esvaziamento). O movimento, de fato, existe em Deus mesmo, na inter-

relação entre o Pai e o Filho, cuja dinâmica harmoniosa de unidade é garantida pelo que está entre eles, o Amor, a Vontade de Deus, a terceira pessoa, o Espírito Santo. Toda a criação traz em si vestígios deste movimento que a orienta para a unidade dinâmica; cada ser se movimenta para encontrar, segundo o seu peso, o seu lugar na criação. Nos seres irracionais esse movimento é natural; nos seres racionais, é voluntário. Assim, o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, tem também na vontade a sede do movimento de sua alma; é a vontade que orienta a alma para conhecer aquilo de que ela tem notícia pela memória. A vontade apresenta à razão objetos a serem conhecidos, com o objetivo de deles gozar e nunca os perder, o que só é possível mediante os bens eternos. Sendo essencialmente autônoma, quando a vontade leva a razão a escolher os bens temporais e sensíveis, as criaturas, como lugar de gozo e deleite, antepondo-os ao criador, acontece a queda do superior ao inferior. Assim sucedeu a Adão em seu primeiro pecado, quando, por livre vontade e sem nenhum constrangimento, desobedeceu à ordem inscrita na criação, e amou mais à criatura que ao criador. Por isso, caiu, e transmitiu para todos os seus descendentes as consequências dessa queda. Por esta razão, Cristo desceu, assumiu plenamente a mesma humanidade que em Adão caíra, sem, contudo, herdar-lhe a iniquidade do pecado. Nasceu na carne sem nascer da carne, nasceu espiritualmente, e assim pôde morrer na carne, matando nela a morte que viera ao homem como pena do pecado. Se fora pela desobediência que Adão caíra, é pela obediência que o leva à morte de cruz que Cristo levanta o homem decaído.

4. A terceira chave de leitura através da qual leremos soberba e humildade nos é oferecida pela formação progressiva da estrutura triádica do pensamento agostiniano, especialmente pelo papel nela desempenhado pelo terceiro elemento, tal como ele foi sendo paulatinamente definido. Num primeiro momento, a estrutura triádica do pensamento agostiniano está marcada pela anagoria plotiniana, e o terceiro elemento está definido fundamentalmente em função do retorno a Deus, depois da queda do pecado original. A queda consistiu numa *corruptio*, numa perda de ser, e teve origem nos seres mais elevados, naqueles que não só existem, e nem só sentem, mas que têm pensamento e vontade. Faz-se necessário, portanto, uma *ordinatio*, um restabelecimento da ordem, que é papel específico do terceiro elemento. Como raios emanados do Uno, a Razão ordena o mundo, orientando-o para unir-se novamente a Deus, onde ele encontra tranquilidade, repouso, estabilidade, saúde e paz. A terceira pessoa da Trindade é definida como a Bondade Suprema, que livra o mundo do mal, reconduzindo-o à Sabedoria Suprema, e aderindo novamente a criatura ao Ser Supremo. Pouco a pouco,

porém, a anagogia plotiniana vai sendo substituída por uma ontologia criacionista. Agora é toda a criação que é vista de forma trinitária, trazendo em si vestígios das três pessoas da Trindade: o Pai tira as criaturas do nada, conferindo-lhes o ser ainda informe; o Filho confere-lhes, com a sua luz, a forma e a beleza, tornando-as visíveis; o Espírito move-as de modo que ocupem o seu lugar próprio na ordem criada, conforme o peso que lhes é próprio. Nas criaturas irracionais isso se realiza naturalmente; nas racionais, acontece como um processo que se desdobra no tempo e segue a decisões livres. Pôr em movimento as criaturas, orientando-as para se posicionarem em ordem em seu próprio lugar, onde encontram paz e descanso, é o papel próprio do terceiro elemento. Finalmente, a reflexão agostiniana volta-se para a alma, a parte mais elevada da criação, para ver nela a imagem da Trindade, através da analogia psicológica. Agostinho analisa o processo de conhecimento que a alma tem, tanto do mundo como especialmente de si mesma, e vê na vontade, o terceiro elemento da tríade das faculdades da alma, o papel de impulsionar o conhecimento pela busca, unir o objeto conhecido ao sujeito que o busca, e manter-se na fruição do objeto conhecido. Na alma, a vontade impulsiona o entendimento a ter conhecimento de si mesma, pela tomada de consciência da memória, pela qual tem notícia implícita de si mesma. Mas, sendo autônoma, a vontade pode não só impulsionar, unir e manter, mas pode também obstaculizar o movimento, separar e romper, se assim o quiser. Só assim se pode explicar a origem do mal, pela soberba, e, da mesma forma, só por uma ação da graça na vontade, que a ela deve abrir-se humildemente, pode acontecer a salvação.

Dessa forma, esboçam-se os conceitos fundamentais em torno dos quais serão estudadas nos capítulos seguintes soberba e humildade: a primeira chave de leitura, além de nos oferecer a chave fundamental da proporcionalidade e adequação, nos fala de enfermidade e remédio, de fortaleza e fraqueza, de justiça e injustiça, de poder e debilidade, de liberdade e escravidão. A segunda chave nos fala de subida e descida, de queda e levantamento, de usurpação e aniquilamento, de movimento e estagnação, de posse e medo de perder, de uso e gozo. A terceira chave nos fala de estabilidade e instabilidade, de repouso e inquietação, de ordem e desordem, de peso real e peso irreal, de união e separação. Todos estes elementos têm sua sede na vontade, e é só à luz deles que se pode compreender soberba e humildade em Agostinho. Nos próximos capítulos estes conceitos estarão vinculados aos níveis do ser, do conhecer e do querer, para dar acesso a uma compreensão simétrica de soberba e humildade.

CAPÍTULO 2

A SOBERBA COMO ENFERMIDADE RADICAL DA CONDIÇÃO HUMANA

Introdução

Neste capítulo, conforme indicado na Introdução, estudamos o conceito de soberba²⁹³ em Agostinho, seguindo o método triádico. Assim, procuramos mostrar, em primeiro lugar, que ela deve ser entendida, no nível do ser, como uma **usurpação**, uma pretensão de roubar o que é próprio de Deus, a autonomia e a independência no ser. A seguir, procuramos mostrar que, no nível do conhecimento, ela deve ser entendida como uma **presunção** a respeito da condição do homem com relação a Deus, o que torna quem a teve cego a respeito de si mesmo e de Deus. Finalmente, procuramos mostrar que, no nível do querer e do agir, ela deve ser entendida como uma **injustiça**, um mau uso do livre-arbítrio da vontade, que leva ao rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna, o que resulta no enfraquecimento e na escravidão da vontade, e, em última instância, na morte.

2.1. Soberba como usurpação: a elevação de si como pretensão indevida de extorquir o ser de Deus

Procuramos mostrar neste ponto, em primeiro lugar, a maneira pela qual Agostinho entende a usurpação pretendida pela soberba, os termos que ele emprega para

²⁹³ Além das teses já citadas na Introdução, sobre a soberba em Agostinho se pode ver: MACQUEEN, D. J. *Contemptus Dei*: St. Augustine on the disorder of pride in society, and its remedies: *Recherches Augustiniennes* 9 (1973), pp. 227-293; -----, Augustine on superbia: the historical background and sources of doctrine, in: *Mélanges de Scienses Religieuses* 35 (1977), pp. 193-211; TORCHIA, N. J. St. Augustine's treatment of superbia and its Plotinian affinities, in: *Augustinian Studies* 18 (1987), pp. 66-80; TESTARD, M. La *superbia* dans les *Confessions* de Saint Augustin, in: MAYER, C. *Homo spiritualis. Festgabe für L. Verheijen*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, pp. 136-170; RIGA, F. P. Augustinian pride and the work of C. S. Lewis, in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 129-136; MARKUS, R.A. De Civitate Dei. Pride and the common good, in: *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987-1988), pp. 1-16; DUCHROW, U. *Signum und superbia* beim jungen Augustin (386-390), in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 369-372; WEAVER, R. H. Los avisos escriturarios contra el orgullo, en San Agustín, in: *Augustinus* 40 (1995), pp. 319-26; VERSFELD, M. The notions of pride and imitation in St. Augustine, in: *South African Journal of Philosophy* 2 (1983), pp. 180-186.

descrevê-la e, principalmente, o **conteúdo** próprio que ele entende estar em questão nesses termos, que consiste precisamente na pretensão de “ser como Deus”, de possuir o ser em plenitude, como Ele. Em segundo lugar, procuramos mostrar como Agostinho entende a **estrutura** própria da usurpação, especificamente como um processo, com um início, que consiste no afastamento de Deus, um meio, que consiste no amor próprio, a complacência consigo mesmo, e um fim, que consiste no desejo de fruir de maneira gozosa das criaturas exteriores. Finalmente, procuramos explicitar como este processo obedece a uma **dinâmica** própria, que consiste numa perda de firmeza, que leva ao esvaziamento, a perda do peso próprio, e à perda do senhorio sobre a criação, a perda de poder.

2.1.1. Definição e conteúdo da usurpação pretendida pela soberba: a pretensão de “ser” como Deus

Seguindo o esquema da tripartição da filosofia em três áreas, que Agostinho utilizou em diálogo com a filosofia neoplatônica, a soberba deve ser entendida, com referência ao primeiro elemento das tríades, o ser, como uma usurpação²⁹⁴. Para o desenvolvimento deste tema, Agostinho encontrou no texto de Fl 2,6-11, como já vimos, um referencial bíblico fundamental: assim como Cristo não se apegou ao seu ser Deus, que ele possuía por ter a mesma natureza de Deus, enquanto Verbo, Adão, ao contrário, quis usurpar o ser de Deus, que não lhe pertencia por natureza. A usurpação significa, portanto, um ato de roubo, um querer extorquir o que pertence a outro, um apropriar-se de algo que não lhe é próprio. Em sua origem, com efeito, no pecado de Adão, a soberba é apresentada como um “apetecer, como *algo devido*, e reivindicar para si o que *propriamente* se deve unicamente a Deus”²⁹⁵. Adão, sendo homem, não se contenta com aquilo que lhe é próprio e pretende extorquir o que é alheio, que pertence a outro, a divindade. Confirmando essa imagem do roubo, Agostinho fala, no *De Sancta Virginitate*, do “*ladão da soberba*”, que pretende arrombar a casa da virgem para roubar-lhe o precioso dom da virgindade, que, por sua vez, só pode ser custodiado pela

²⁹⁴ Sobre a contextualização sociopolítica do tema da usurpação, e as possíveis influências disso no pensamento agostiniano, ver ESCRIBANO, M. V. *Usurpación y religión en el siglo IV: paganismo, cristianismo y legitimación política*, in: BLANCO, A. G. *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990, pp. 247-272.

²⁹⁵ *De Doctrina Christiana* I,xxiii,23: “Appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur Deo”.

caridade, por meio do dom da humildade²⁹⁶. Da mesma forma, no livro II das *Confessionum*, apresenta o relato do roubo de algumas peras em sua própria experiência de adolescente como uma metáfora do pecado original²⁹⁷.

Indo além do conceito de roubo, Agostinho refere-se ainda à soberba como um assassinato, pois, segundo ele, por meio da soberba, se não de maneira explícita e formal, pelo menos por meio das intenções e da prática, a vontade e os interesses de Deus são eliminados, para que os interesses próprios da pessoa tomada de soberba os substituam. Agostinho interpreta, por exemplo, no relato do dilúvio e da arca de Noé, o corvo e a pomba que saem da arca à procura de algum sinal de fim do dilúvio (cf. Gn 8,6-12) como expressão da soberba e da humildade, respectivamente. O corvo representa aqueles que buscam os próprios interesses, pois, além de não voltar à arca com algum sinal de vida, alimenta-se da morte de outros animais, expressando assim a situação daqueles que matam os interesses de Deus em nome dos próprios. A pomba, por outro lado, representa os que humildemente renunciam aos próprios interesses em vista dos interesses de Deus: ela volta à arca trazendo um sinal de vida, e, mais que isso, alimenta-se dos frutos da terra, e não da morte de outros. Conclui Agostinho: “como se mostrou a humildade senão por meio da ave simples e gemente, e não pela ave soberba, que se exalta como o corvo?”²⁹⁸.

Agostinho refere-se ainda à soberba como “imitação”. A soberba tem uma pretensão de imitação de Deus naquilo que lhe é mais próprio, o bastar-se a si mesmo, de maneira autônoma e independente. “*A soberba imita a altura*”²⁹⁹, pretende ocupar o lugar mais alto na ordem dos seres, o lugar de Deus. Especificamente, ela imita ao Pai, na busca de autonomia e independência, no possuir um poder absoluto, não originado³⁰⁰; imita ao Filho, na busca de semelhança total com o Pai, no ser reflexo

²⁹⁶ “Quanto maior vejo que é este bem (a virgindade), tanto mais temo que o faça perecer o *ladrão da soberba*. Ninguém pode custodiar o bem da virgindade, a não ser o próprio Deus, que o outorgou; e Deus é caridade. Logo, o guardião da virgindade é a caridade, e o *lugar de custódia da caridade é a humildade*” (“*Quod bonum quanto magnum video, tanto ei, ne pereat, in furembf superbiam pertimesco. Non ergo custodit bonum virginale nisi Deus ipse, qui dedit, et Deus caritas est. Custos ergo virginittatis caritas; locus autem huius custodis humilitas*”; cf. *De Sancta Virginitate* LI,52).

²⁹⁷ Sobre a experiência desse roubo, por ser apresentado por Agostinho com o acento central na transgressão da lei, sem nenhuma motivação justificável, trataremos mais detidamente no ponto 3 deste capítulo, quando abordarmos a questão da justiça e da obediência devida à lei.

²⁹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,10: “Unde debuit humilitas, nisi per avem simplicem et gementem, non per avem superbam et exaltantem se sicut corvus?”.

²⁹⁹ “A soberba imita a altura, mas tu és o único sobre todas as coisas, ó Deus excelso!” (“*Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*”; *Confessionum* II,vi,13).

³⁰⁰ “Os pecadores *imitam* a Deus Pai pela soberba ímpia, e os piedosos o imitam por uma piedosa liberalidade” (*Ipsium etiam Deum Patrem peccantes imitantur impia superbia, iusti pia liberalitate*; cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II,10). Enquanto os soberbos se apegam ao poder recebido de Deus,

perfeito dele³⁰¹, e na pretensão de ser a fonte de justiça³⁰²; imita ao Espírito, na pretensão de direcionamento autônomo do desejo³⁰³. É importante lembrar que, como foi dito no capítulo anterior, a soberba é a única entre as três concupiscências descritas em 1Jo 2,16 (*voluptas, curiositas e superbia*) a ter como característica própria uma busca de imitação de Deus, o que lhe dá um lugar de preeminência entre elas por seu caráter de raiz e causa das outras.

Seja qual for a imagem utilizada, roubo, assassinato ou imitação, o que é comum à dinâmica própria da soberba é uma substituição de Deus pelo homem, um amor do homem por si mesmo “em vez” do amor a Deus. Referindo-se, por exemplo, ao objeto próprio da soberba, a busca de ser amado e temido, Agostinho diz: o inimigo “incita-nos a que gostemos de ser amados e temidos, *não por amor de Vós, mas em vez de Vós*; para que assim, assemelhando-nos a ele, [...] o servíssemos como seu tenebroso e frio imitador”³⁰⁴. Concluindo o livro primeiro de suas *Confessionum*, Agostinho observa que “pecava, porque *em vez* de procurar em Deus os prazeres, as grandezas e as verdades, procurava-as nas suas criaturas. Por isso, precipitava-me, (diz ele), nas dores, nas confusões, nos erros”³⁰⁵.

A dinâmica de substituição que opera a soberba refere-se em primeiro lugar a Deus Pai, enquanto Criador e mantenedor da ordem criada. O homem pretende substituir o lugar de Deus na ordem criada, arrogando autonomia, independência e poder sobre toda a criação³⁰⁶. Mas a substituição pretendida pela soberba diz respeito também ao Cristo, no seu papel de salvador, daquele que redime o homem do seu pecado, justificando-o. Nesta pretensão de substituição do papel salvífico de Cristo,

querendo apossar-se dele, de maneira autônoma e independente, os humildes usam dele com liberalidade e generosidade, sem a ele se apegar.

³⁰¹ Cf. *De Vera Religione* XXXVI,66.

³⁰² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXIV,2. A pretensão de usurpação do papel de justo do Cristo será tratada pouco mais adiante.

³⁰³ “Os iníquos *imitam* o Espírito Santo por sua cupidez e os retos pela caridade” (“*Imitantur... Spiritum denique sanctum iniquorum cupiditas, rectorum caritas imitatur*”; cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II,10). Enquanto os soberbos orientam o desejo de modo desordenado, rompendo a *ordo amoris* presente na criação, os humildes direcionam-no corretamente, no amor de Deus e do próximo.

³⁰⁴ *Confessionum* X,xxxvi,59: “Libeatque nos amari et timeri non propter te, sed pro te, atque isto modo sui similes factos, [...] imitantis tenebrosi frigidique servirent”.

³⁰⁵ *Confessionum* I,xx,31: “Peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruerem in dolores, confusiones, errores”. É interessante notar aqui o esquema triádico claramente empregado com referência às três concupiscências: a busca dos “prazeres”, pela volúpia; das “grandezas”, pela soberba; e das “verdades”, pela curiosidade. E, como essa busca era feita de maneira equivocada, o resultado é a dor, no nível do ser; a confusão, o não saber o que se quer, o não ser livre, no nível do querer; e o erro, a ignorância, no nível do conhecimento.

³⁰⁶ Cf. *Enarrationes in Psalmos* XCIX,15. A não aceitação da condição de criatura por parte do homem será mais bem trabalhada no ponto 2 deste capítulo.

Agostinho enfrenta em primeiro lugar de maneira veemente os donatistas³⁰⁷, que se achavam dignos de tirar o pecado do mundo, ao atribuir para si o poder sobre o batismo; diz ele: “quanto têm de que se *humilhar* os que dizem: ‘nós batizamos; *nós damos o que é nosso*, e o que é nosso é santo’! [...] Ninguém se arrogue o direito de dizer que por si mesmo tira o pecado do mundo. Observai bem quais eram os *soberbos*, a quem João apontava a dedo”³⁰⁸. De fato, os donatistas criam-se santos e apropriavam-se do batismo ao pretenderem poder julgar indigno o batismo da Igreja, porque realizado por ministros que não seriam santos, enquanto julgavam digno o seu batismo porque realizado por homens pretensamente santos. Não compreendiam que o Cristo não outorgou aos homens o direito sobre o batismo, mas concedeu aos ministros somente o direito de sua celebração. Pretendiam assim usurpar o poder de Cristo; não compreendiam que “o poder do batismo não havia de passar do Senhor para nenhum homem, mas só havia de passar o ministério, em toda a plenitude. *O poder não passa do Senhor para ninguém*; o ministério é transmitido a bons e maus”³⁰⁹. Citando 1Cor 3,7 (“nem o que planta, nem o que rega, é alguma coisa, mas só Deus que dá o crescimento”), Agostinho diz que a santidade do batismo depende fundamentalmente daquele que concede a graça, e não daquele que o celebra³¹⁰.

É importante perceber que o que está em questão nessa usurpação exercida pelos donatistas é o que é específico da soberba, a busca do poder e do valer-se por si mesmo. Eles pretendiam substituir o Cristo arrogando para si o que fora comprado a alto preço, com o sangue de Cristo, o perdão dos pecados. Ao assim proceder, eles realizavam o que é próprio do pecado, substituir o criador por uma criatura; deles diz Agostinho: “amas a um homem (Donato) *em lugar* de Cristo. Amas o que diz: ‘eu batizo’, e não ouves o amigo do esposo que diz: ‘esse é o que batiza (Jo 1,33)’”³¹¹.

³⁰⁷ Cf. ESCOBAR, N. Donatismo y santidad de la Iglesia, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 323-330; WEISMANN, F. J. Cristo, Verbo creador y redentor en la controversia antidonatista de los *Tractatus in Iohannis Evangelium* I-XVI de S. Agustín, in: *Stromata* 42 (1986), pp. 301-328.

³⁰⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* IV,9-10: “Quomodo habent humiliari, qui dicunt: Nos baptizamus, nos quod damus nostrum est, et quod nostrum est, sanctum est. [...] Nemo sibi arroget, et dicat quia ipse auferat peccatum mundi. Iam intendite, contra quos superbos intendebat digitum Ioannes”.

³⁰⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* V,11: “Potestatem dominici baptismi in nullum hominem a Domino transiunt, sed ministerium plane transiunt: potestatem a Domino in neminem, ministerium et in bonos et in malos”.

³¹⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,13-16.

³¹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,14: “Hominem pro Christo, amas dicentem: Ego baptizo: amicum sponsi non audis dicentem: *Hic est qui baptizat (Jo 1,33)*”.

Mas é de maneira particular contra os pelagianos³¹² que Agostinho vai se debater contra a substituição de Cristo no seu papel de salvador, por meio da defesa da justificação devida unicamente à obra da graça realizada em Cristo. Voltando continuamente ao texto de Rm 10,3 (“ignoravam a justiça de Deus, querendo implantar a sua, recusando-se a obedecer a Deus”), Agostinho mostra como os pelagianos pretendiam usurpar o lugar de justo, que é devido de maneira própria unicamente a Cristo: “um somente é aquele a quem foi possível ter a carne do homem e não ter pecado. [...] ‘Não te afadigues para ser rico, sendo tu pobre’. Rico é aquele que nunca esteve sujeito a qualquer débito, quer herdado, quer próprio. Esse é o justo, é Cristo, que justifica os outros. *Não queiras igualar-te a ele*, sendo como és, pobre. [...] Isso é *presunção enganosa*”³¹³. O título de “justo” só pode ser aplicado com justiça e verdade a Cristo; pretender tê-lo por conta própria é usurpação.

Além de substituição, Agostinho refere-se também à soberba através de uma dinâmica de precedência. A soberba caracteriza-se por uma pretensão de estar à frente de, de preceder a alguém que, na verdade, é anterior e superior. Essa é a pretensão original do diabo e do primeiro homem. É neste sentido que, segundo Agostinho, Jesus chama a Pedro Satanás (cf. Mc 8,33), porque este pretende ser superior a ele, precedendo-o no caminho, indicando-lhe os passos a seguir (aconselhando-o, por exemplo, a não se dirigir para a cruz em Jerusalém; cf. Mc 8,27-33): Pedro “*precede* a Cristo, repreendendo-o; quer anteceder o Cristo. [...] Pedro quis em certo momento *preceder* o Senhor. [...] Para trás, vem atrás de mim (diz o Cristo). Repreende o que o antecede para que volte e fique atrás; chama-o de Satanás, porque *quer preceder o Senhor*”³¹⁴. Pela soberba o homem pretende preceder a Deus, pôr-se à frente dele, não permanecendo em seu lugar próprio de seguimento e obediência a ele. Precedência indica uma busca de autonomia e de independência: em seu lugar próprio o homem é chamado a “*que não preceda*, mas que siga. Pois, aquele que reprova a religião cristã e

³¹² Cf. MATHEWES, C. T. On the career of the Pelagian controversy: introductory essay, in: *Augustinian Studies* 33:2 (2002), pp. 201-212; BONNER, G. Pelagianism and Augustine, in: *Augustinian Studies* 23 (1992), pp. 33-51; -----, Augustine and Pelagianism, in: *Augustinian Studies* 24 (1993), pp. 27-49.

³¹³ In *Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXIV,2: “Unus est solus qui et carnem hominis habere, et peccatum potuit non habere. [...] *Noli extendere te, cum sis pauper, contra divitem*. Dives est enim qui nec haereditario nec proprio unquam debito obnoxius, et ipse iustus est, et alios iustificat Christus. Noli contra eum te extendere, in tantum pauper. [...] Nisi a praesumptione fallaci”.

³¹⁴ *Enarrationes in Psalmos* LXIX,4: “Praecedit reprehendens Christum; veluti antecedit Christum. [...] Praecedere quippe quodam loco Petrus voluit Dominum. [...] Redi retro, redi post me. Antecedentem compescit, ut retro redeat; et appellat satanam, quia vult praecedere Dominum”. Ver também In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXVII,8.

quer viver segundo o seu parecer, de certo modo *quer preceder o Cristo*”³¹⁵. Da mesma forma, na origem do pecado do homem há uma espécie de pretensão de precedência dos sentidos com relação à razão na escolha dos bens a serem conhecidos e amados: em vez de se aterem ao conhecimento dos objetos mais elevados, apresentados pela razão, os sentidos atêm-se aos objetos inferiores, sensíveis, exteriores e passageiros, induzindo o homem ao amor da criatura antes que ao amor do criador: “o sentido se nega a acompanhar a razão, a fim de ir pacientemente *atrás dela*, mas, somente porque mereceu ser admitido por ela, pretende também *precedê-la* e se esforça por conduzi-la!”³¹⁶, diz Agostinho, nas suas *Confessionum*. Há, assim, uma espécie de usurpação dos sentidos com relação à razão, uma dinâmica de precedência que rompe a ordem estabelecida no interior do homem, em sua constituição original na ordem criada.

Agostinho utiliza-se, portanto, de diferentes termos para referir-se à pretensão de usurpação presente na soberba: roubo, assassinato, imitação. O mais importante, no entanto, é perceber a dinâmica que está por trás destes termos e que justifica a sua escolha: uma dinâmica de substituição, de precedência, de ocupação do lugar de outro. Mais importante ainda é perceber o que Agostinho entende como o conteúdo próprio pretendido pela usurpação: o que se deseja usurpar por meio da soberba é o que constitui o primeiro elemento das tríades agostinianas, o ser. O que está em questão na pretensão de usurpação da soberba é o que é próprio do ser de Deus, o que lhe pertence por natureza, e o que é próprio do ser do homem, aquilo que pertence à sua natureza³¹⁷. À natureza de Deus é próprio o ser, a vida e o poder em sumo grau; à natureza humana é próprio o ser, a vida e o poder por sua participação no ser de Deus³¹⁸. Por si mesmo, com base em si mesmo, o homem nada tem de próprio, a não ser o pecado³¹⁹. Deus, sem

³¹⁵ *Enarrationes in Psalmos* LXIX,4: “Ut non praecedant, sed sequantur. Qui enim reprehendit christianam religionem, et consilio suo vult vivere, quasi praecedere vult Christum”.

³¹⁶ *Confessionum* X,xxxiii,49: “Rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur”.

³¹⁷ Comentando a sua visão de Deus no período em que era maniqueu, Agostinho diz: “Haverá *soberba* maior do que afirmar, com inaudita loucura, que eu, *por natureza, era o mesmo que Vós sois?* [...] Preferia imaginar-vos mutável do que *não ser o que Vós sois*. Por isso me repeliéis e resistíeis à *minha cerviz cheia de vento*” (“*Quid autem superbius, quam ut assererem mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es?* [...] *Malebam tamen etiam te opinari mutabilem quam me non hoc esse, quod tu es. Itaque repellebar, et resistebas ventosae cervici meae*”; cf. *Confessionum* IV,xv,26).

³¹⁸ Cf. SMALBRUGGE, M. La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme, in: BRUNING, B. *Colectanea Augustiniana: Mélanges T. J. Van Bavel*, vol. 1. Leuven: University Press, 1990, pp. 333-347; MECONI, D. V. St. Augustine’s early theory of participation, in: *Augustinian Studies* 27:2 (1996), pp. 81-98.

³¹⁹ “*O que o homem tem de si mesmo senão o seu pecado?* Se tirares o pecado, que tens tu de ti mesmo? Respondes talvez: a justiça é de mim mesmo. ‘Mas que tens tu que não tenhas recebido’ (1Cor 4,7)” (“*Quid est enim de suo, nisi de peccato suo? Tolle peccatum, quod est tuum? Iustitia, inquit, de meo est. Quid enim habes quod non accepisti*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,8). “Se considero a

o homem, criou o homem e assumiu a natureza criada; o homem, sem Deus, nada pôde fazer senão o pecado, ao tentar extorquir o ser de Deus³²⁰. Além disso, o homem, em sua soberba, não só tenta usurpar o que é próprio de Deus, como intenta fazer próprio de Deus o que, unicamente, é propriedade sua, o mal: “fazendo o bem, imputam-no a si mesmos, e o mal a Deus”³²¹. Em Deus, no entanto, não há nenhuma carência de ser, e por isso o mal nunca poderia originar-se nele. Deus possui o ser em plenitude, possui o ser em si mesmo e por si mesmo, sem depender de ninguém; Ele é o princípio do ser³²².

Para explicar o que significa ter o ser em si mesmo, sem depender de ninguém para isso, Agostinho analisa o significado do termo *idipsum*³²³. Comentando o versículo 6 do Salmo 121 (“Muda-las-ás e se transformarão, mas Tu és sempre o mesmo”), Agostinho diz que o único ser que é estável e permanece em si mesmo, que é princípio para si mesmo, é Deus, e que qualquer pretensão de assim permanecer no ser fora de Deus é uma usurpação; todos os demais seres, terrestres ou celestes, incluindo a alma, somente participam do ser: “aquele que quis ter por si mesmo ‘idipsum’, como se fosse por si mesmo ‘idipsum’, caiu; decaiu o anjo e tornou-se diabo. Ofereceu ao homem a soberba (cf. Gn 3,1), arrastou consigo pela inveja aquele que estava de pé. Eles *quiseram ser ‘idipsum’*; quiseram ser *príncipes*, quiseram *dominar*; não quiseram ter o verdadeiro Senhor, que verdadeiramente é ‘idipsum’”³²⁴. É assim que Agostinho interpreta o nome “Israel”, que, segundo ele, significa “aquele que vê”, indicando todo aquele que se vê em Deus, que nele encontra seu fundamento, e não em si mesmo. Todo aquele que encontra fundamento em si mesmo, que se estabelece como princípio, não

mim mesmo, *nada encontro como próprio a não ser o pecado*” (“*Ad me enim cum respicio, nihil aliud meum quam peccatum invenio*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLII,5).

³²⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXII,1.

³²¹ *Enarrationes in Psalmos* CXLII,5: “Bene fecerint, sibi imputant, quod male, Deo”. Pouco adiante, neste mesmo número desta obra, Agostinho diz: “Serás reto quando atribuíres a ti mesmo o mal que fizeres, e o bem a Deus” (“*rectus eris, quando quod male feceris, tibi; quod bene feceris, Deo*”).

³²² Sobre a noção de ser própria a Deus e ao homem em Agostinho, ver THONNARD, F. J. *Ontologie augustinienne. L'être et ses divisions plus générales*, in: *L'année théologique augustinienne* 14 (1954), pp. 41-53; -----, *Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne*, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 317-327; COUTURIER, C. *La structure métaphysique de l'homme d'après Saint Augustin*, in: *ibid*, vol. II, pp. 542-550.

³²³ Cf. TRAPÈ, A. S. Agostino. Dal mutabile all'immutabile o la filosofia dell'“*ipsum esse*”, in *Studi Tomistici* 26 (1985), pp. 46-58.

³²⁴ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,6: “Qui voluit ex se habere idipsum, ut quasi ipse sibi esset idipsum, lapsus est: cecidit angelus, et factus est diabolus. Propinavit homini superbiam, deiecit secum invidentia eum qui stabat (cf. Gn 3,1). Isti sibi voluerunt idipsum esse; sibi principari, sibi dominari voluerunt: noluerunt habere verum Dominum, qui vere est idipsum”. É importante notar que a palavra “príncipe” tem a mesma raiz que a palavra “princípio”, e indica a mesma coisa que se quer significar com essa palavra: a pretensão de ser princípio por si mesmo, fora do único princípio, que é Deus. É neste sentido que o diabo é chamado de “príncipe deste mundo”.

pode ser “Israel”: “o soberbo não é, portanto, Israel, porque não participa daquele que é ‘idipsum’, pois quer ser para si mesmo ‘idipsum’. Quem *quer ser para si próprio princípio* não é Israel”³²⁵; pois “o homem por si mesmo não é, já que muda e converte-se em outra coisa, se não *participar daquele que é em si mesmo* (‘idipsum’). Começa a ser quando vê a Deus. E quando vê aquele que é, ele também a seu modo vem a ser”³²⁶. Participa do *idipsum* divino, portanto, aquele que reconhece o que é próprio de Deus e aquilo que é próprio de si mesmo, aquele que “*confessa que não é o que Deus é, e que dele recebeu o bem que pode ter, que por si só possui o pecado, e de Deus lhe vem a justiça*”³²⁷. Ser *idipsum*, bastar-se a si mesmo, valer-se por si mesmo, depende, portanto, da imutabilidade, da permanência no ser. É importante lembrar que a descoberta do conceito de substância espiritual, definida especificamente com referência à noção de imutabilidade, foi fundamental na formação do pensamento agostiniano, como ele expressa no livro VII das *Confessionum*³²⁸.

Foi por essa razão que, buscando o nome mais apropriado para Deus, Agostinho diz tê-lo encontrado no nome de “essência”, pois, assim como a sabedoria vem de saber, a essência vem de ser³²⁹. E ser é tudo aquilo que não muda, aquilo que permanece, que se mantém firme, que pode ser depois o que era antes; é o imutável³³⁰. Outro nome próprio para Deus poderia ser então o de “substância”, pois etimologicamente significa “aquilo que está debaixo” (*sub-stare*), aquilo que permanece para além dos acidentes³³¹, já que acidente é tudo aquilo que um ser pode adquirir ou perder³³². Com efeito, o único ser que pode manter-se no ser por si mesmo, sem dependência de qualquer outro ser, e sem nenhuma perda de ser, é Deus. Ao criar o mundo, Deus dotou cada ser de um

³²⁵ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Superbus ergo non est Israel: quia non est participatio eius in idipsum; quia ipse sibi vult esse in idipsum. Qui sibi vult esse principium non est Israel”. Sobre a noção de princípio e fundamento em Agostinho, ver REMY, G. La notion de fondement chez Saint Augustin, in: *Revue Thomiste* 106 (2006), pp. 413-432; ZOUNDI, J. *La fin de l’homme dans le principe et fondement de Saint Ignace et ses sources agostiniennes en vue d’une inculturation au Moogo*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006, 334 p.

³²⁶ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Quia homo in se non est: mutatur enim et vertitur, si non participet eius qui est idipsum. Tunc est, quando videt Deum. Tunc enim est, quando videt eum qui est”.

³²⁷ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Qui confitetur se non esse quod Deus est, et ab illo habere quod bonum potest habere; a se autem non esse nisi peccatum, ab illo sibi esse iustitiam”.

³²⁸ Cf. *Confessionum* VII,v,7-xvii,23. Este é o tema central do livro VII das *Confessionum*, inserido como está na busca de uma resposta para o problema do mal. Ver ZUM BRUNN, E. L’immutabilité de Dieu selon Saint Augustin, in: *Nova et Vetera* 41 (1966), pp. 219-225.

³²⁹ Cf. *De Trinitate* V,iii,3.

³³⁰ Cf. TRAPÈ, A. La nozione del mutabile e dell’immutabile secondo Sant’Agostino, in: *Quaderni della Cattedra Agostiniana*, vol. 1. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959, 110 p; COOKE, B. J. The Mutability-Immutability principle in St. Augustine’s metaphysics, in: *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 175-193; 24 (1946), pp. 37-49.

³³¹ Cf. *De Trinitate* VII,v,10.

³³² Cf. *De Beata Vita* II, 8.

determinado peso, os “encheu”, os “preencheu” com um determinado grau de ser: “Deus fez o céu e a terra e *os encheu*, porque, *enchendo-os, os fez*”³³³. Deus preencheu o vazio do nada com o ser, de maneira que o nada absoluto não existe. Tudo o que existe é, e é, portanto, bom, mas tem a bondade em graus diferentes e ocupa um lugar diferente na criação³³⁴. Cada ser possui, de acordo com o seu grau próprio de ser, um peso, o que determina o seu lugar na ordem criada³³⁵.

Assim, o que é contrário ao ser não é o não-ser, já que “não existe essência alguma contrária a Deus, a essência suma, autora de todas e quaisquer essências”³³⁶, mas o “nada” (*nequitia*), pois por *nequitia* se entende aquilo que flui, que se dissolve, que se liquidifica, que sempre perece e se perde. Mas o nada absoluto, que seria o propriamente contrário a Deus, não existe, pois se algo existe é porque tem algum grau de ser, e como tal é bom³³⁷. O que é mais propriamente contrário a Deus não é a natureza de um ser, mas a privação de ser em determinada natureza. O que é contrário a Deus é a corrupção de um ser, a mutabilidade, a possibilidade de degeneração no ser. Nisso consiste precisamente o mal: o mal não é mais do que “uma *defecção* das substâncias mutáveis com relação à *substância imutável*; as substâncias mutáveis foram tiradas do nada pela substância suma e imutável, que é Deus”³³⁸. O mal não tem nenhuma substância; sua essência consiste em danificar uma substância que em si é boa; ele só existe tendo como substrato uma natureza à qual possa danificar, corromper. Não existe, portanto, uma natureza que seja contrária ao ser de Deus; “*não é contrária a Deus a natureza, mas o vício*; [...] a natureza, mesmo sendo viciada, é um bem. De onde se segue que o vício é contrário também a este bem (a natureza), [...] e que, ainda que o

³³³ *Confessionum* IV,ix,14: “Deus, qui fecit caelum et terram et implet ea, quia implendo ea fecit ea?”.

³³⁴ Cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II,10.12.17. Cf. BRACHTENDORF, J. The goodness of creation and the reality of evil: Suffering as a problem in Augustine's Theodicy, in: *Augustinian Studies* 31:1 (2000), pp. 72-92.

³³⁵ Cf. TORCHIA, N. J. *Pondus meum amor meus*: the weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176; O'BRIEN, D. *Pondus meum amor meus* (Conf. XIII,9.10): Saint Augustin et Jamblique, in: *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 524-527.

³³⁶ *De Civitate Dei* XII,2: “Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est”.

³³⁷ Cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II, 10. Ver: ZUM BRUNN, E. Le dilemme de l'être et du néant chez S. Augustin: des premiers dialogues aux *Confessions*, in: *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 9-102; -----, “Être” ou “ne pas être” d'après Saint Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 14 (1968), pp. 91-98.

³³⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII,4: “Ab immutabili substantia mutabilium substantiarum quidam defectus, quas fecit ex nihilo ipsa immutabilis et summa substantia, qui est Deus”. Sobre a solução do problema do mal em Agostinho, especialmente em sua influência neoplatônica, ver BEZANÇON, J. N. Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 133-160; MATTEWS, W. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal, in: *Augustinus* 28 (1982), pp. 339-356.

vício não possa danificar o bem imutável, só pode danificar o bem, já que toda a sua razão de ser radica em danificar”³³⁹.

Agostinho entende a usurpação, portanto, como uma pretensão de ter como próprio, de maneira independente e autônoma, o que é propriedade unicamente de Deus: possuir o ser em si mesmo, sem depender de ninguém para isso. Pela soberba o homem se pretende “princípio” de si mesmo, se estabelece a si mesmo como princípio e fundamento, de maneira autônoma e independente.

2.1.2. Estrutura da usurpação pretendida pela soberba: o “amor de si” como caminho de afastamento de Deus e de aproximação desordenada das criaturas

A estrutura própria da usurpação, a maneira pela qual ela acontece, segue um processo, um caminho, que tem um ponto de partida (um princípio), um meio (um ponto de passagem, de transição) e um fim (um objeto almejado). Agostinho utiliza-se frequentemente da metáfora espacial para descrever o percurso desse caminho. A metáfora espacial foi para ele um meio privilegiado de descrever as experiências humanas fundamentais do pecado e da graça. A parábola do Filho Pródigo (cf. Lc 15,11-32), com suas imagens da partida para um lugar distante, para longe da casa do Pai, e o posterior caminho de volta, para a proximidade dos braços do Pai, serviu-lhe como principal referencial bíblico na descrição do caminho de distanciamento do homem com relação a Deus, e o caminho de aproximação de Deus ao homem, que possibilitou a este o caminho de reaproximação de Deus³⁴⁰. Palavras como aderência,

³³⁹ *De Civitate Dei* XII,3: “Natura igitur contraria non est Deo, sed vitium; [...] porro autem bonum est et natura quam vitiat; unde et huic bono utique contrarium est; [...] unde colligitur, quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono, quia non inest, nisi ubi nocet”.

³⁴⁰ Agostinho lê a sua situação pessoal de afastamento de Deus à luz do relato do Filho Pródigo, no qual é fundamental a metáfora espacial. Diz, por exemplo, no livro I das *Confessionum*: “arrastado pelas vaidades, me afastava de ti” (“quod in vanitates ita ferebar et a te”), ... andava “longe de vossa face, retido por afeições tenebrosas. Todavia, não nos apartamos ou aproximamos de Vós com os pés ou com as distâncias de lugares”, mas com os afetos da vontade (“longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te”; cf. *Confessionum* I,xviii,28). Da mesma forma, comentando o relato evangélico do fariseu e do publicano (cf. Lc 18,9-14), com auxílio do versículo 11 do Salmo 11 (“O Senhor está perto dos que têm o coração contrito”), usa a metáfora espacial do afastamento e da aproximação para mostrar que o fariseu, embora na frente no templo, próximo do altar, estava longe de Deus, porque soberbo (justifica-se a si mesmo, por seus méritos), enquanto o publicano, embora longe (atrás no templo), estava próximo de Deus, porque Deus estava próximo dele (cf. *Enarrationes in Psalmos* XXXI,11). Ver também: BLUMENKRANZ, B. La Parabole de l’Enfant Prodigue chez Saint Augustin e Saint Césaire d’Arles, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 102-105; RONDET, H. La Parabole du Pharisien et du Publicain dans l’oeuvre de Saint Augustin, in: *Sciences Ecclesiastiques* 15 (1963), pp. 407-417.

afastamento, aproximação, longe, perto, são frequentes nas obras de Agostinho, como forma de dar a entender o caminho da relação do homem com Deus, consigo mesmo, com seus semelhantes e com as outras criaturas.

No princípio de tudo está o abandono de Deus, o afastamento dele, que é o único princípio sem princípio, o único que tem fundamento em si mesmo. A meta é a posse e a pretensão de gozo, sem perigo de perda, das criaturas, que são inferiores ao criador e dele dependem para permanecer no ser e na vida. Mas essa passagem do princípio à meta, que é uma substituição do criador pela criatura, do superior pelo inferior – o que, em consequência, significa uma queda –, não se faz sem uma passagem pelo meio, que é o próprio homem, cuja alma ocupa lugar intermediário entre o superior, Deus, e o inferior, as outras criaturas. Temos, assim, de maneira esquemática, o processo da usurpação: 1º) o abandono e afastamento de Deus; 2º) a concentração sobre si mesmo como princípio e fundamento (o “ser como Deus”), o que, por ser um processo naturalmente contraditório – pois o homem nada tem por si mesmo –, significa saída de si e perda de si pela dispersão no exterior e no múltiplo; 3º) o direcionamento do afeto para as criaturas que estão fora de si, e que, sendo inferiores, consumam a queda do homem do seu próprio lugar na ordem criada. De maneira sintética, Agostinho expressa o processo da usurpação com as seguintes palavras:

*“Não quiseram estar sob o domínio de Deus (Adão e Eva), mas antes em seu próprio poder, sem senhor, para não terem que observar a sua lei. [...] Amaram com excesso o seu próprio poder, e quiseram ser iguais a Deus, e, agindo contra a sua lei, utilizaram mal daquele estado médio em que estavam – assim como a árvore plantada no centro do paraíso –, por uma parte submetidos a Deus, e por outra dominando os seus corpos, e assim perderam o que haviam recebido, ao querer usurpar o que não lhes havia sido dado”*³⁴¹.

Não respeitando o seu lugar mediano na ordem criada, seduzido pelo próprio poder, o homem rompe o vínculo com Deus, pretendendo ocupar o seu lugar. O que colhe como resultado deste processo, em vez de ser a posse do que é alheio (no caso, o ser como

³⁴¹ *De Genesi contra Manichaeos* II,xv,22: “Sub Deo esse nollent, sed in sua potestate potius sine Domino, ut legem eius non observarent. [...] Suam potestatem nimis amarent, et cum Deo esse pares vellent, illa medietate, per quam Deo subiecti erant, et corpora subiecta habebant, tamquam fructu arboris constitutae in medio paradisi, male uterentur, id est contra legem Dei; atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant, usurpare voluerunt”. Sobre o lugar mediano da alma na ordem criada, em Agostinho, ver TURIENZO, S. A. “*Regio Media Salutis*”: *imagen del hombre y su puesto en la creación en San Agustín*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

Deus), é, paradoxalmente, uma verdadeira perda daquilo que lhe é próprio e que determina o lugar na ordem criada (no caso, o ser homem).

No princípio de todo o processo está o *afastamento de Deus*, a fonte do ser. De fato, todo ser que um ser tem em sua natureza, ele o deve ao ser de Deus, que o fez³⁴². E ele só mantém esse ser se se mantiver unido, *aderido*, àquele que o fez; se permanecer aderido àquele que permanece para sempre. Originalmente, o homem estava unido a Deus, e esta adesão era a fonte de seu ser e de sua própria vida³⁴³. Quando abandona o princípio do ser, afastando-se dele, o homem se corrompe e perde ser. O abandono de Deus, fonte e princípio do ser, é o princípio de toda corrupção. E a causa deste abandono é a soberba: “o princípio da soberba foi o afastamento de Deus”, lembra Agostinho continuamente citando Sr 10,12-13³⁴⁴. Assim aconteceu na origem do mal, quando alguns anjos, pela soberba, afastaram-se de Deus, e por isso tornaram-se maus, enquanto outros permaneceram aderidos a Deus, princípio do ser, e por isso permaneceram bons; a miséria dos anjos maus veio do fato de se terem afastado de Deus, sumo Bem, e de se terem voltado para si mesmos, que não eram o sumo bem: os anjos maus, “tendo *abandonado a Deus por ímpia soberba*, foram arrojados da celeste habitação ao abismo das trevas”; os bons anjos, porém, “com piedosa obediência, *permaneceram unidos* ao Senhor, desfrutando de seu reto conhecimento – coisa que aqueles não tiveram –, com o qual *estavam seguros de sua eterna estabilidade*”³⁴⁵. Toda a bondade ou maldade de um ser – ou, dito de outra forma, os diferentes graus de ser – é determinada por sua aproximação ou afastamento da fonte do ser e do bem, Deus. O afastamento de Deus significa perda de ser, significa tornar-se inferior, pois implica uma queda na ordem dos seres: “se te *afastas* de Deus, serás inferior, e, se te

³⁴² Cf. *De Civitate Dei* XIV,12.

³⁴³ Falando de si mesmo, Agostinho diz: “Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso, ‘para mim é bom *aderir-me* a Deus’ (SI 72,28), porque, se não permanecer nele, também não poderei continuar em mim” (“*Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero*”; cf. *Confessionum* VII,xi,17).

³⁴⁴ O texto afirma, no v. 12, que o “princípio da soberba é o afastamento de Deus” e, no v. 13, que “o princípio do pecado é a soberba”. No uso deste texto, Agostinho acentua as duas dimensões: ora enfatiza a soberba como causa do pecado, ora o afastamento de Deus como causa da soberba. Não há dúvida de que as duas dimensões implicam-se mutuamente, são as duas faces de uma mesma moeda. Sobre o histórico e o significado do uso deste texto em Agostinho, ver O’CONNELL, R. J. *Augustine’s exegetical use of Ecclesiasticus 10,9-14*, in: VAN FLETEREN, F. *Augustine, biblical exegete*. New York: Peter Lang, 2004, pp. 233-252; GREEN, W. M. *Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin*. University of California Publications in Classical Philology, vol. 13. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949, pp. 407-431.

³⁴⁵ *Enchiridion*, XXVIII,9: “Impia superbia disenrentibus Deum, et in huius aeris imam caliginem de superna caelesti habitatione deiectis; [...] ceteri pia obedientia Domino cohaeserunt, accipientes etiam, quod illi non habuerunt, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi”. Ver também *De Civitate Dei* XII,1.2.6.

unes a Deus, Ele não é maior por isso. [...] Se te *aproximas* dele, te restabeleces, se te *afastas*, definhas. Ele, no entanto, *permanece imutável* em perfeição, se te aproximas, e permanece o mesmo, se te afastas”³⁴⁶. E isso é assim porque o afastamento de Deus não se faz sem uma aproximação dos seres inferiores, que têm um grau menor de ser. Quando as criaturas superiores inclinam-se para as inferiores, elas se abaixam e ficam com menos ser. Isso não significa que a criatura superior torna-se igual à inferior quando dela se aproxima; as inferiores permanecem o que são, e as superiores não se assimilam totalmente a elas, mas experimentam uma diminuição em seu ser. Quanto mais uma natureza diminui, mais ela se aproxima do nada, ainda que essa aproximação nunca seja total³⁴⁷. Assim, o mal “verdadeiramente não é uma substância, mas uma inclinação daquilo que é superior para aquilo que é inferior”³⁴⁸.

Essa inclinação para o que é inferior, no entanto, não se faz sem uma passagem por um ponto mediano, que é a alma³⁴⁹. A alma ocupa um lugar intermediário na ordem criada: assim, ela deveria estar submetida a Deus, seu superior, e submeter seu corpo e todas as criaturas corpóreas, que lhe são inferiores; assim como ela dá vida ao corpo ao qual está unida, e que lhe é inferior, deveria, ao mesmo tempo receber sua vida de Deus, que lhe é superior³⁵⁰. Ela recebe sua vida de Deus e a comunica ao corpo. Mas não tem a vida em si mesma, tem-na originária de Deus e de forma diferente da maneira como Deus a tem:

“a *vida de Deus é imutável*, e a vida da alma é mutável. Deus nem aumenta nem diminui em perfeição, mas é em si sempre o mesmo; o seu ser é de sempre. Não é agora duma forma, depois de outra, e antes de outra ainda. A vida da alma,

³⁴⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XI,5: “Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, maior Deus non erit. Non ex te ille maior, sed tu sine illo minor. [...] Reficieris, si accesseris; deficies, si recesseris. Integer manet te accedente, integer manet et te cadente”.

³⁴⁷ Cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II,11.

³⁴⁸ *Contra Secundinum Manichaeum* II,12: “Vero non substantiam, sed inclinationem ab eo quod magis est, ad id quod minus est”.

³⁴⁹ “Por onde fez esse caminho tão longo, *passando do mais alto ao mais baixo*, senão por *esse meio que é ele mesmo?*” (“*Qua igitur tam longe transiret a summis ad infima, nisi per medium sui?*”; cf. *De Trinitate* XII,xi,16).

³⁵⁰ A alma “é a vida do corpo, ainda que seja insensata, injusta, ímpia. Ora, porque Deus é a vida da alma, assim como, quando a alma está no corpo, dá a este o vigor, o brilho, o movimento, o exercício dos membros; assim também, quando Deus está na alma, dá-lhe a sabedoria, a piedade, a justiça e a caridade. Uma coisa é o que da alma é dado ao corpo, outra coisa é o que à alma é dado por Deus. A alma vivifica e é vivificada. Se vivifica e não é vivificada, está morta” (“*Est ergo ipsa, etiamsi sit insipiens, iniusta, impia, vita corporis. Quia vero vita eius est Deus, quomodo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum; sic cum vita eius Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, iustitiam, caritatem. Aliud est ergo quod praestatur corpori de anima; aliud quod praestatur animae de Deo: vivificat, et vivificatur; mortua vivificat, si ipsa non vivificatur*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,12).

porém, é de muitos modos distintos: vivia insensata, e vive sábia; vivia iníqua, e vive justa; umas vezes recorda-se, e outras se esquece; umas vezes aprende, outras não pode aprender; umas vezes perde o que aprendeu, e outras readquire o que perdeu; *a vida da alma é mutável*”³⁵¹.

Como em Deus todas as perfeições se dão em unidade, ter o ser e a vida nele coincidem³⁵²; na alma, não: ela morre espiritualmente quando se afasta de Deus, já que Ele é a fonte de sua vida³⁵³. Diz Agostinho com clareza:

“Não encontras em Deus mutabilidade alguma, não encontras coisa alguma que agora seja dum modo e daqui a pouco seja de outro. Onde quer que se encontrem *modos diferentes de ser*, aí houve, de certo modo, a morte. *A morte está em não se ser o que se foi*. Diz-se que a *alma é imortal*, e de fato assim é, porque a alma vive sempre, e há nela uma certa permanência de vida; mas a vida da alma é mutável. Considerada a mutabilidade da vida da alma, também pode dizer-se que a *alma é mortal*. Se ela vivia dum modo sensato e passou a viver insensatamente, morreu para pior; se vivia dum modo insensato e passou a viver sensatamente, morreu para melhor. [...] Os que revivem morrem para melhor, porque nesse estado de ressuscitado, não serão o que eram; *quando alguém deixa de ser o que antes era, dá-se a morte*”³⁵⁴.

Assim, a alma vive quando se aproxima de Deus e morre quando dele se afasta, preferindo as criaturas inferiores. “*Aproximai-vos dele*’, diz Agostinho, [...] *aproximardes para ressuscitardes. Se vos afastardes, morrereis*. Se viveis pelo fato de vos aproximardes, e morreis pelo fato de vos afastardes, é porque em vós *não havia vida que fosse vossa*”³⁵⁵. Como aproximar-se do que tem menos ser significa corromper-se, quando a alma direciona-se de maneira desordenada para as criaturas

³⁵¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,11: “Vita Dei immutabilis est, vita animae mutabilis est. Deus nec proficit, nec deficit; sed est ipse semper in se, est ita ut est: non aliter nunc, aliter postea, aliter antea. Animae vero vita, valde aliter atque aliter: vivebat stulta, vivit sapiens; vivebat iniqua, vivit iusta: nunc meminit, nunc obliviscitur; nunc discit, nunc discere non potest; nunc perdit quod didicerat, nunc percipit quod amiserat: mutabilis vita animae”.

³⁵² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXX,1.

³⁵³ Cf. *De Civitate Dei* XIII,15. Sobre a morte da alma, a morte espiritual, se tratará mais detidamente no ponto 3 deste capítulo.

³⁵⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,9: “Non invenis in Deo aliquid mutabilitatis, non aliquid quod aliter nunc sit, aliter paulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quaedam mors: mors enim est, non esse quod fuit. Immortalis dicitur anima: est quidem, quia vivit semper anima, et est in illa quaedam vita permanens, sed mutabilis vita. Secundum mutabilitatem vitae huius et mortalis dici potest: quia si vivebat sapienter, et desipit, mortua est in deterius; si vivebat insipienter, et sapit, mortua est in melius. [...] Reviviscendo moriuntur in melius, quia et reviviscendo non erunt quod erant: non esse autem quod erat, mors est”.

³⁵⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,12: “Accedite, inquit, ad eum. [...] Accedite, ut resurgatis: si recesseritis, moriemini. Si ergo accedendo vivitis, recedendo moriemini; non erat in vobis vita vestra”.

inferiores, ela se corrompe e se torna iníqua; e esse tornar-se iníqua significa perda da própria vida: “quando a alma vive na iniquidade, esta iniquidade é a sua morte. Quando vive na justiça, torna-se participante da vida que não é a sua própria vida. *Elevando-se até Deus, e aderindo a Ele, fica justificada pelo seu contato com Deus. [...] Afastando-se de Deus, a alma torna-se iníqua, aproximando-se de Deus, torna-se justa*”³⁵⁶. Se permanecesse unida a Deus, aderida àquele que é superior a ela, e que é a fonte de seu ser e de sua vida, e não se lançasse avidamente sobre as criaturas inferiores, a alma não se veria na situação de inquietude em que agora se encontra: “ela se refaz perto do que é imutável, e se *perturba* junto do que é mutável”³⁵⁷.

Era necessário à alma, portanto, respeitar o seu lugar intermediário na ordem criada, lugar que está simbolizado, no relato da criação, no Gênesis, pela árvore plantada no meio do paraíso (cf. Gn 2,9); assim, “é necessário que a alma entenda que ela está colocada no *centro mesmo da criação*, pois, ainda que tenha submetida a si toda a natureza corpórea, sobre ela está a natureza de Deus, e assim nem se incline à direita *arrogando para si o que não é*, nem à esquerda rebaixando-se pela negligência daquilo que ela é”³⁵⁸. Mas, ao contrário do que está inscrito nessa ordem criada, a alma volta-se para si mesma, deleita-se com a sua própria excelência, e prefere o amor de si mesma, criatura, ao amor do Criador³⁵⁹; ao inverter assim o objeto próprio de seu amor, é precipitada em direção aos bens inferiores: “a vontade má, contrariando a ordem divina, antepõe os bens inferiores aos superiores. Por isso aconteceu que o espírito da criatura racional, *deleitando-se por própria vontade na excelência de sua grandeza*, inchou-se com a soberba, e por ela *caiu* da felicidade do paraíso espiritual e consumiu-se de inveja”³⁶⁰. O que dá o primeiro impulso e ocasiona a queda, como seu princípio e fundamento, é a complacência sobre si mesma. Utilizando-se da metáfora da serpente, e seus movimentos que seduzem ao pecado original, Agostinho diz: “assim como a

³⁵⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,11: “Et cum vivit anima in iniquitate, mors eius est: cum autem fit iusta, fit particeps alterius vitae, quae non est quod ipsa, erigendo se quippe ad Deum et inhaerendo Deo, ex illo iustificatur. [...] Deficiendo ab illo fit iniqua, proficiendo ad illum fit iusta”.

³⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos* LXI,12: “Ad incommutabile reficiebatur, ad mutabile perturbabatur”.

³⁵⁸ *De Genesi contra Manichaeos* II,ix,12: “Oportet ut intellegat anima, in meditullio quodam rerum se esse ordinatam, ut quamvis subiectam sibi habeat omnem naturam corpoream, supra se tamen esse intellegat naturam Dei: et neque in dexteram declinet, sibi arrogando quod non est; neque ad sinistram, per negligentiam contemnendo quod est”.

³⁵⁹ “Abandonando o amor de Deus, e voltando toda a sua afeição para si mesma, ela desejou ver-se igual a Deus” (“*Cum eius deserens dilectionem, et ad suam nimis conversus, ei videri cupit aequalis*”; cf. *Contra Secundinum Manichaeum* II,17).

³⁶⁰ *De Genesi ad Litteram* XI,xiii,17: “Malam vero voluntatem inordinate moveri, bona inferiora superioribus praeponendo; atque ita factum esse ut rationalis creaturae spiritus, sua potestate propter excellentiam delectatus, tumesceret superbia, per quam caderet a beatitudine spiritalis paradisi, et invidentia contabesceret”.

serpente não se arrasta com passos largos, mas com o ondulante movimento de suas escamas, da mesma forma o *lascivo movimento de queda*, pouco a pouco, toma conta dos negligentes. *Começando estes com o perverso desejo de assemelhar-se a Deus*, chegam à semelhança com os animais³⁶¹. Renunciando a desfrutar do único bem que não poderia perder, imutável e eterno, comum a todos, preferindo deleitar-se consigo mesma, experimentar em si mesma o seu próprio poder, a alma obstaculiza o movimento natural que a dirigia para o alto, o amor a Deus, provocando nele uma paralisia. Não mais se inclina, mas é precipitada, lançada ao abismo da miséria. Não se move por si mesma, livremente, para o abismo; apenas dá o primeiro passo voluntário, depois é precipitada nele como um castigo e pena. Como diz Agostinho,

“a verdadeira *honra do homem é ser imagem e semelhança de Deus*. [...] Por isso, quanto mais *aderimos* estreitamente a Deus, tanto *menos amamos o que nos é próprio*. Mas, pelo desejo de *experimentar o seu próprio poder*, por iniciativa pessoal, o homem recai sobre si mesmo, como em *centro próprio*. E assim, *não querendo estar submetido a ninguém*, isto é, *ao querer ser como Deus, ele é precipitado*, por castigo, *de seu centro ao que há de mais baixo e inclina-se ao que deleita os animais*”³⁶².

A soberba, amor pela própria excelência e pelo próprio poder, mais que mover o homem para baixo, põe fim ao movimento que o orientava para o alto, e ocasiona a sua queda, a precipitação ao mais baixo³⁶³.

Mas essa queda da alma do seu lugar central na ordem criada, ainda que tenha a responsabilidade imputável unicamente à sua própria vontade livre, não aconteceu sem o concurso de um outro mediador, o diabo³⁶⁴. O homem foi seduzido ao primeiro

³⁶¹ *De Trinitate* XII,xi,16: “Quomodo enim coluber non apertis passibus, sed squamarum minutissimis nisibus repit, sic lubricus deficiendi motus neglegentes minutatim occupat, et incipiens a perverso appetitu similitudinis Dei, pervenit ad similitudinem pecorum”.

³⁶² *De Trinitate* XII,xi,16: “Honor enim hominis verus est *imago et similitudo Dei*. [...] Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tamquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur”.

³⁶³ Segundo Moacyr Novaes, “o *dinamismo* está presente na alternativa entre *dois movimentos, inclinação ou conversão*, mas especialmente no fato de ele ter de mover-se em uma ou outra direção. A terceira possibilidade, *voltar-se para si mesmo, equivale a não mover-se, redundando também em miséria*: ‘quem está em Cristo não ama o ínfimo, não se ensoberbece no mediano, e desse modo prepara-se para aderir ao supremo (Ep. XVIII 2)’” (*op. cit.*, p. 56).

³⁶⁴ Cf. THONNARD, F. J. Nature des anges, selon Saint Augustin, in: *Bibliothèque Augustinienne* 35 (1959), pp. 500-502; KELLY, J. El diablo en los comentarios de Agustín sobre el Génesis, in: *Augustinus* 44 (1999), pp. 145-151; PÉPIN, J. Influences païennes sur l’angélologie et la démonologie de Saint Augustin, in: “*Ex Platoniorum persona*”. *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1977, pp. 29-37.

pecado por este único “mediador da morte” (*mediatorem mortis*)³⁶⁵. Ele, enquanto anjo que era, afastou-se de Deus sem a mediação de ninguém, a não ser a de sua própria vontade³⁶⁶. Uma vez afastado de Deus, com inveja do homem que ainda participava do gozo de estar aderido a Deus, tentou seduzi-lo por meio de atrativos sensíveis e mundanos, com a pretensão de interceptar seu movimento natural de união a Deus: “o falso mediador não as eleva (às almas) para as coisas superiores, mas, cercando-as, intercepta o caminho por meio de atrativos tanto mais perversos quanto mais soberbos, com os quais ele quer induzir as almas para a sua companhia”³⁶⁷. Com o atrativo da exaltação do próprio poder e da posse das criaturas inferiores, o diabo seduziu o homem. Cedendo a estes atrativos, a alma ao mesmo tempo se afastou de Deus e se apegou às criaturas, o que significou naturalmente um caminho de morte, pois se constituiu num afastamento da fonte da vida e num apego às criaturas que têm menos ser e direcionam-se para o nada. “Abriu-se-nos, assim, um caminho de morte pelo pecado de Adão; [...] o mediador deste caminho foi o diabo, que persuade ao pecado e precipita na morte”³⁶⁸; [...] “nós nos afastáramos dele (de Deus) pelo mediador da morte”³⁶⁹. Entrando por este caminho, o homem distanciou-se cada vez mais de Deus: “os pecados apartaram o gênero humano para longe de Deus”³⁷⁰, e o homem já não podia mais reaproximar-se dele contando apenas com as suas próprias forças. Tal como a cera se derrete à aproximação do fogo, da mesma forma o homem soberbo não podia aproximar-se mais de Deus³⁷¹. Deus “estava longe, muito longe de nós. Que maior distância pode haver que a que existe entre a obra e o seu construtor, entre Deus e o homem, entre a justiça e a iniquidade, entre a eternidade e o que é mortal?”³⁷².

Por fim, o termo do caminho percorrido pelo processo de usurpação exercido pela soberba é, ao contrário do que se pretendia, a inquietação da alma e sua queda do lugar que lhe era próprio na ordem criada, dissipada que fica na busca de deleite nas criaturas inferiores e exteriores. A alma, com efeito, busca, por meio do movimento de

³⁶⁵ Cf. *De Trinitate* IV,x,13.

³⁶⁶ Cf. *Expositio Epistolae ad Gálatas* XXIV.

³⁶⁷ *De Trinitate* IV,xii,15: “Falsus mediator non traicit ad superiora, sed potius obsidens intercludit viam per affectus quos tanto maligniores quanto superbiores suae societatis inspirat”.

³⁶⁸ *De Trinitate* IV,xii,15: “Via nobis fuit ad mortem per peccatum in Adam; [...] huius viae mediator diabolus fuit, persuasor peccati et praecipitator in mortem”.

³⁶⁹ *De Trinitate* IV,x,13: “Eo recesseramus per mediatorem mortis”.

³⁷⁰ *Enchiridion* CVIII,28: “Genus humanum peccata longe separaverunt a Deo”.

³⁷¹ Cf. *Enarrationes in Psalmos* XCVI,9.

³⁷² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,9: “Longe a nobis erat, et multum longe: quid tam longe, quam conditum et conditor? quid tam longe, quam Deus et homo? quid tam longe, quam iustitia et iniquitas? quid tam longe, quam aeternitas et mortalitas?”.

sua vontade, encontrar algum objeto que possa amar sem o perigo de perder, “ela quer existir e gosta de *descansar* no que ama”³⁷³. A alma procura descansar no objeto amado, fruir dele, gozar dele. Tornada vazia depois de ter tentado preencher-se com o conteúdo de si mesma, que não tem consistência própria, ela é, então, seduzida pelo demônio a preencher este vazio com as criaturas exteriores. Diz Agostinho: “não se insinue em vós Satanás, dizendo o que costuma dizer: ‘estais bem com as criaturas de Deus. Para que as fez, senão para o vosso serviço?’, e se *engolfam nele e perecem e olvidam o seu Criador. Usando das criaturas sem moderação, mas com paixão, desprezam ao Criador*”³⁷⁴. As criaturas exteriores, na verdade, apresentavam-se à alma como um possível cumprimento da plenitude que ela buscava, pois elas traziam em si vestígios de unidade, de beleza e de bondade, porque criadas pela Trindade; mas, como procediam do nada e caminhavam para não mais existir, não podiam preencher aquele desejo da alma. Por isso, Agostinho previne para o perigo de pôr o coração nelas: “*que não se agarre a elas com o visco do amor por meio dos sentidos do corpo*. Também as coisas caminham para não existir, e dilaceram a alma com desejos pestilenciais, porque ela quer existir e gosta de descansar no que ama. Mas não tem onde, porque *as coisas não são estáveis: fogem*”³⁷⁵. O único objeto que pode saciar este desejo da alma é Deus: “*o lugar do descanso imperturbável está onde o amor não é abandonado*, a não ser que ele mesmo nos abandone”³⁷⁶. Só Ele pode ser objeto de gozo e descanso da alma, porque só Ele é eterno e nele nada se perde. Por isso, “aquele que quer alegrar-se consigo mesmo, estará triste. Aquele que quer alegrar-se com Deus *estará sempre cheio de gozo, porque Deus é eterno*”³⁷⁷.

No livro IV das *Confessionum*, descrevendo de maneira intensa a experiência da perda de um amigo, Agostinho assim descreve o estado de sua alma: “miserável é toda alma *presa pelo amor às coisas mortais. Despedaça-se quando as perde*, e então sente a

³⁷³ *Confessionum* IV,x,15: “esse vult et requiescere amat in eis”.

³⁷⁴ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,11: “Ne subrepat vobis satanas, dicens quod solet dicere. Bene vobis sit in creatura Dei; quare illa fecit, nisi ut bene vobis sit? Et inebriantur, et pereunt, et obliviscuntur Creatorem suum: dum non temperanter, sed cupide utuntur creatis, Creator contemnitur”.

³⁷⁵ *Confessionum* IV,x,15: “Non in eis infigatur glutine amore per sensus corporis. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis, quoniam ipsa esse vult et requiescere amat in eis, quae amat. In illis autem non est ubi, quia non stant; fugiunt”.

³⁷⁶ *Confessionum* IV,xi,16: “Ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat”.

³⁷⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,2: “Qui enim vult gaudere de se, tristis erit: qui autem de Deo vult gaudere, semper gaudebit; quia Deus sempiternus est”.

miséria que a torna miserável ainda antes de as perder”³⁷⁸. Sente-se, então, sem um chão firme debaixo dos pés, sente deslizar-se no vazio, sem poder permanecer em pé. Compreende que deve buscar ajuda na firmeza de Deus, mas até para isso se sente sem forças: “A vós, Senhor, sabia que devia *eleva*r a alma, a fim de ser *curada*, mas não queria nem tinha forças, tanto mais que, ao pensar em Vós, *não me parecíeis algo sólido e firme*. Ó meu Deus, não éreis Vós, mas um fantasma vão e um erro meu. Se ali tentava colocar a minha alma, para descansar, *deslizava pelo vácuo* e ruía sobre mim, *continuando eu a ser um lugar de infelicidade, onde não podia permanecer e de onde não podia afastar-me*”³⁷⁹. Conclui, então, expressando sua total confiança naquele em quem nunca e nada se perde: “só não perde nenhum amigo aquele a quem todos são queridos, n’Aquele em quem nunca perdemos. E quem é esse, senão Deus, o nosso Deus que fez o céu e a terra e os enche, porque, enchendo-os, os fez? *Ninguém vos perde, a não ser aquele que Vos abandona*”³⁸⁰. O homem só pode amar sem perder naquele que permanece estável para sempre. É só por um movimento de amor, de entrega confiante nas mãos daquele que possui o ser em si mesmo, não procurando reter em si e para si o que recebeu, que o homem pode amar sem perder. Diz Agostinho no mesmo livro: “encomenda à Verdade tudo o que tens verdadeiramente, e não perderás nada; antes, a tua podridão reflorescerá, as tuas fraquezas serão curadas, [...] e (as coisas mutáveis) *não te arrastarão para o lugar por onde descem, mas, ficando contigo, permanecerão junto do Deus sempre estável e eterno*”³⁸¹.

O equívoco da alma está, portanto, em amar de modo desordenado às criaturas, em esperar delas o que elas não podem dar: o não se deixarem perder. As criaturas devem ser utilizadas de maneira que ajudem a amar somente àquele em quem se pode gozar, em quem se pode descansar: “Deus não te proíbe amar estas coisas, mas *proíbe*

³⁷⁸ *Confessionum* IV,vi,11: “Miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum eas amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas”.

³⁷⁹ *Confessionum* IV,vii,12: “Ad te, Domine, levanda erat et curanda, sciebam, sed nec volebam nec valebam, eo magis, quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Non enim tu eras, sed vanum phantasma et error meus erat deus meus. Si conabar eam ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere”. É importante chamar a atenção aqui para o conceito de firmeza, contrário ao de *infirmas*, pena correspondente ao pecado da soberba, como já se viu; da mesma forma, é importante notar o conceito de “permanência” no próprio lugar, que é uma das características do terceiro elemento das tríades agostinianas, como já vimos.

³⁸⁰ *Confessionum* IV,ix,14: “Solutus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur. Et quis est iste nisi Deus noster, *Deus, qui fecit caelum et terram* et implet ea, quia implendo ea fecit ea? Te nemo amittit, nisi qui dimittit”.

³⁸¹ *Confessionum* IV,xi,16: “Veritati commenda quidquid tibi est a veritate, et non perdes aliquid, et reflorescent putria tua et sanabuntur omnes languores tui, [...] et non te deponent, quo descendunt, sed stabunt tecum et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum”.

amá-las colocando nelas a tua felicidade; aprove-as e louve-as de modo que ames ao Criador. [...] Não seja que as ameis para gozar delas, quando deveis possuí-las para usá-las”³⁸². A única forma de possuir às criaturas sem perdê-las, a elas que naturalmente caminham para o nada e se perdem, é amá-las em Deus, ou melhor, utilizar-se delas de modo que sirvam ao propósito do amor a Deus e ao próximo. Referindo-se ao amor ao próximo, àqueles que são semelhantes ao homem por possuírem também a alma espiritual, diz Agostinho: “se te agradam as almas, *ama-as em Deus*, porque são também mutáveis, e *só fixas n’Ele encontram estabilidade*”³⁸³. Comentando, no *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus*, o famoso texto de 1Jo 2,16, que trata das três concupiscências (“*tudo o que está no mundo é cobiça da carne, desejo dos olhos e ambição do século*”), Agostinho o faz no contexto da *ordo amoris*, do amor ao temporal e ao eterno, do amor ao que passa e àquele que não passa, e conclui com um apelo a vencer as concupiscências (o amor ao mundo) através da caridade (o amor a Deus): assim “fareis lugar à caridade, que vem para que ameis a Deus. Porque, se residisse aí o amor do mundo, não residiria o amor de Deus. Possuí antes o amor de Deus, para que, assim como Deus é eterno, do mesmo modo também vós permaneçais eternamente, porque *cada um é tal qual é seu amor*”³⁸⁴.

Quando busca nas criaturas inferiores o gozo, e não o uso que elas poderiam ter a serviço do amor a Deus e ao próximo, e quando ama às outras almas semelhantes a si mesma de maneira que elas sejam possuídas fora e independentemente do amor a Deus, a alma acaba, paradoxalmente, mais inquieta, não descansa nos bens que aparenta possuir: “ai da alma audaciosa”, diz Agostinho, “que esperou, *afastando-se* de vós, possuir algum bem melhor! Quer se vire ou revire para trás, quer se volte para os lados

³⁸² *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,11-12: “Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem. [...] Ne ad fruendum hoc ametis, quod ad utendum habere debetis”. Cf. O’CONNOR, W. R. The *uti/frui* distinction in Augustine’s ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62.

³⁸³ *Confessionum* IV,xii,18: “Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur”. “Todas as coisas passam, todas voam, e *esvaem-se como a fumaça*. E ai dos que as amam. *Toda a alma corre atrás daquilo que ama*. ‘Toda a carne é feno, e toda a sua honra é como a flor do campo. *Secou-se o feno, e caiu a flor, mas a palavra do Senhor permanece eternamente*’. Eis o que deves amar se queres permanecer eternamente” (“*Transeunt omnia, et evolant omnia, et sicut fumus vanescunt: et vae qui amant talia! Omnis enim anima sequitur quod amat. Omnis caro fenum, et omnis honor carnis quasi flos feni; fenum aruit, flos decidit: Verbum autem Domini manet in aeternum (Is 40,6s). Ecce quod ames, si vis manere in aeternum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VII,1). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* VII,1. Cf. CANNING, R. The Augustinian *uti/frui* distinction in the relation between love for neighbour and love for God, in: *Augustiniana* 33 (1983), pp. 165-231.

³⁸⁴ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,14: “Faciatis locum caritati venienti, ut diligatis Deum. Quia si fuerit ibi dilectio mundi, non ibi erit dilectio Dei. Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic et vos maneatis in aeternum: quia talis est quisque, qualis eius dilectio est”.

ou para diante, *tudo lhe é duro. Só Vós sois o descanso*”³⁸⁵. A meta pretendida por ela, o descanso, toma a forma de seu contrário, a inquietude. Antes que o aumento de ser, pretendido na usurpação, o que ela colhe é perda de ser, apodrecimento e anonadamento, aniquilação. Resumindo seu caminho, como projeto de suas *Confessionum*, Agostinho diz: “recolho-me da *dispersão em que andei, frustrado e dividido*, quando, *afastando-me de vossa unidade, me desvaneci em muitas coisas*; [...] a minha beleza definhou-se e *apodreci* aos vossos olhos, por buscar agradar a mim mesmo e desejar ser agradável aos olhos dos homens”³⁸⁶. Assim, a alma perde o seu lugar próprio na ordem criada: ao invés de ser elevada à altura do criador, que tem o ser em si mesmo, de maneira independente, ela cai na baixeza das criaturas inferiores: não pode mais dominar-se a si mesma, torna-se escrava dos seus desejos, e nem mesmo pode dominar às criaturas inferiores³⁸⁷.

2.1.3. Dinâmica da usurpação pretendida pela soberba: queda, perda de firmeza e de fortaleza

A estrutura própria da usurpação pretendida pela soberba, sendo um processo, é dinâmica, acontece como um movimento, como uma passagem de uma situação a outra. Configurando-se uma queda na ordem dos seres, ela significa uma passagem da firmeza

³⁸⁵ *Confessionum* VI,xvi,26: “*Vae animae audaci, quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies*”. Cf. JÁÑEZ B., T. Inquietud existencial del hombre agustiniano, in: *Pensamiento Agustiniano*, vol. III, Jornadas Internacionales de Agustinología, maio de 1988. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 145-184; TORCHIA, N. J. *Plotinian ‘Tolma’ and the fall of the soul in the early philosophy of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 1993.

³⁸⁶ *Confessionum* II,i,1: “Colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui; [...] contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum”.

³⁸⁷ No tratado primeiro dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, Agostinho mostra como o homem é humilhado pela incapacidade de dominar até uma pulga: “Deus criou este animal, pequeníssimo e vilíssimo, para nos servir de tormento, porque o homem é *soberbo* e se exalta diante de Deus. O homem gosta de atemorizar os mortais, sendo mortal como eles; e, sendo homem, não considera como homens os seus próximos. Por mais que o homem se exalte, está sujeito à impertinência das pulgas. *Por que te inflas, humana soberba?* Se o homem te insulta, ficas intumescido e irado. Reconhece-te como és: tens de lutar com as pulgas para dormir. Reconhecei, irmãos, que Deus fez estas criaturas que nos molestam *com o fim de domar a nossa soberba*” (“*Instituit Deus istam creaturam minimam et abiectissimam, ut ipsa nos torqueret: ut cum superbus fuerit homo, et se iactaverit adversus Deum; et, cum sit mortalis, mortalem terruerit; et, cum sit homo, proximum hominem non agnoverit; cum se erexerit, pulcibus subdatur. Quid est quod te inflas humana superbia? Homo tibi dixit convicium, et timuisti, et iratus es; pulcibus resiste ut dormias: cognosce qui sis. Nam ut noveritis, fratres, propter superbiam nostram domandam creata ista, quae molesta nobis essent*”; cf. *In Evangelium Ioannis tractatus* I,15).

e estabilidade à enfermidade (*infirmetas*) e instabilidade, da fortaleza e poder à fraqueza e impotência.

Em primeiro lugar, é necessário enfatizar que o movimento é de queda. E esta tem sua raiz no que acabamos de dizer acerca do desrespeito ao lugar próprio de cada ser na ordem criada. Permanecer firme no lugar mediano em que fora criada constituía para a alma a sua felicidade. Descrevendo a sua própria experiência, nas *Confessionum*, Agostinho diz:

“eu era *superior* a estas (as criaturas), mas era *inferior* a vós. Éreis para mim, *sujeito* a Vós, *verdadeiro gozo*, submetendo-me todas estas criaturas que criastes inferiores a mim. E este era *o justo equilíbrio e a região mediana* da minha salvação, se perseverasse servindo-vos conforme à ‘vossa imagem’, e dominando o meu corpo. Mas como eu, *na minha soberba*, me insurtei contra vós e investi contra o Senhor, confiado ‘no escudo da minha dura cerviz’ (Jó 15,26), até mesmo estas ínfimas criaturas se ergueram sobre mim e me oprimiram, *sem nunca poder relaxar-me e respirar aliviado*”³⁸⁸.

Foi, com efeito, pela soberba que o homem pretendeu elevar-se do seu próprio lugar na ordem criada e ocupar o lugar próprio a Deus, e colheu como consequência uma queda do lugar que lhe era próprio. Caíra, em primeiro lugar, aquele que, por esta mesma queda, passou de anjo a demônio, motivado unicamente por sua própria vontade³⁸⁹. Por inveja do homem, que ainda permanecia de pé, passou em seguida a seduzi-lo com “*atrativos que não fortalecem as asas da virtude* para que possam alçar voo, mas antes *carregam sobre elas o peso dos vícios para submergi-las*, o que há de arruiná-las tanto mais seriamente quanto mais elevadas se consideravam”³⁹⁰. Seduzido por esta tentação que se apresentava como elevação, mas que, na verdade, arrastava-o para baixo, para a perda do seu peso real, o homem também caiu de seu lugar próprio: “Adão quis viver segundo o seu modo de ver e *caiu*, por meio *daquele que tinha caído antes, por causa*

³⁸⁸ *Confessionum* VII,vii,11: “Superior enim eram istis, te vero inferior, et tu gaudium verum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi serviens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem et currem adversus Dominum *in cervice crassa scuti mei*, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum”.

³⁸⁹ Cf. VERCRUYSSSE, J. M. Les Pères de l’Église et la chute de l’Ange, in: *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001), pp. 147-174; MARROU, H. I. Un ange déchu, un ange pourtant, in: BAZIN, G. *Satan*. Les études carmélitaines. Paris: Desclée de Brouwer, 1948, pp. 28-43.

³⁹⁰ *De Trinitate* IV,xii,15: “Affectus [...] qui non possunt ad evolandum pinnas nutrire virtutum, sed potius ad demergendum pondera exaggerare vitiorum tanto gravius animae ruiturae, quanto sibi videtur evecta sublimius”.

da soberba. Este lhe deu a beber o cálice da soberba”³⁹¹. Caíram ambos, em decorrência de um primeiro ato livre, instigados pela soberba, e depois foram precipitados no abismo; a soberba os empurrou: “*caístes, elevando-vos contra Deus*”³⁹²; “*a soberba os expulsou, e eles não puderam permanecer de pé*”³⁹³. Assim, o homem jazia prostrado e não podia levantar-se contando somente com suas próprias forças.

A principal consequência da queda foi a perda da própria consistência, a perda da firmeza que vinha do fato de estar posto no próprio lugar na ordem criada, de estar de posse do próprio peso real. A segunda característica do movimento de usurpação é, portanto, a perda da firmeza, o tornar-se infirme e instável. O conceito de firmeza (*firmitas*), juntamente com seu correlato antônimo fraqueza, falta de firmeza (*infirmetas*), é fundamental para entender o conceito de soberba em Agostinho. Só em Deus há estabilidade no ser, só nele se pode dizer que haja “firmeza”. Ele é a firme “*estabilidade*”³⁹⁴, longe da qual tudo é instável, inseguro e sem firmeza. A alma só pode sentir-se segura quando o objeto de seu amor não está exposto ao perigo da perda. Ora, tal segurança ela não pode encontrar em si mesma. Só pode encontrá-la naquele que é a “*firme segurança*”³⁹⁵; por isso, o melhor para a alma é pôr em Deus a sua segurança: “uma vez que em mim não há firmeza”, diz Agostinho, “não confio em mim mesmo. [...] Se confias em ti, tua alma se inquieta, pois sabe que *em ti não há segurança*. Se minha alma se inquieta dentro de mim, *só me resta a humildade*, e que ela não presuma de si mesma. Só resta que a alma se torne pequena, e humilhe-se para merecer ser exaltada. Nada atribua a si mesma, a fim de que lhe conceda Deus o que lhe

³⁹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV*,17: “Quia voluit suo consilio vivere Adam, et lapsus est per eum qui ante ceciderat per superbiam, qui ei calicem ipsius superbiae propinavit”. Sobre o tema da queda da alma em Agostinho e sua influência neoplatônica, ver PENASKOVIC, R. The fall of the soul in Saint Augustine: a “quaestio disputata”, in: *Augustinian Studies* 17 (1986), pp. 135-145; O’CONNELL, R. J. The Plotinian fall of the soul in St. Augustine, in: *Traditio* 19 (1961), pp. 1-35; -----, Augustine’s rejection of the fall of the soul, in: *Augustinian Studies* 4 (1973), pp. 1-32; MADEC, G. Une lecture de Confessions VII,9,13–XXI,27 (notes critiques à propos d’une thèse de R. J. O’Connell), in: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 79-137.

³⁹² *Confessionum* IV,xii,19: “Cecidistis enim ascendendo contra Deum”.

³⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV*,17: “Superbia expulit eos qui non potuerunt stare”.

³⁹⁴ “Por cujo vício (a soberba), *separando-se da estabilidade* da substância divina, até os mais ilustres varões vieram a cair em uma vergonhosa idolatria” (“*Quo vitio repulsi a divinae stabilitate substantiae etiam magni quidam viri ad idololatriae dedecus defluerunt*”; cf. *De Spiritu et Littera* XI,18).

³⁹⁵ “Onde encontrar a firme segurança senão em vós? A tristeza se abate com as coisas perdidas, com as quais a cobiça comumente se deleita, porque desejaria que nada, como a Vós, se lhe pudessem tirar” (“*Aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest*”; cf. *Confessionum* II,vi,13).

for útil”³⁹⁶. O mais seguro para a alma é que se glorie não em si mesma, mas naquele em quem reside a verdadeira segurança³⁹⁷.

No livro IV das *Confessionum*, em que o tema da firmeza de Deus e da enfermidade humana é central, Agostinho diz que, longe de Deus, com “o coração *vazio* e sem a tua *firmeza*”, sua alma encontrava-se enferma; diz ele: “eis onde jaz *enferma* a alma que ainda não *aderiu* à *solidez da Verdade*. Vai e volta, avança e retrocede, *como os sopros das línguas que ventam* dos pulmões dos opinantes”³⁹⁸. Deus é a única “*verdade firme*”, na qual não há nenhuma sombra de erro, que provocasse alguma falta de firmeza³⁹⁹. Assim, se permanece aderida a Deus, a alma se mantém sólida e firme; se o abandona e dele se afasta, torna-se volátil e vazia, como os ventos que passam. Toda possibilidade de firmeza nela depende da firmeza daquele ao qual permanece aderida: “a nossa firmeza só é firmeza quando Vós nela estais; mas quando depende de nós, então é enfermidade. O nosso bem vive sempre em Vós, e somos perversos porque nos apartamos de Vós”⁴⁰⁰. Toda a saúde da alma, o seu não ser enferma, a sua firmeza, depende de seu vínculo, de sua firme união, com aquele que é a fonte de sua saúde e de sua firmeza: “a imortalidade e a incorruptibilidade do corpo se origina da *sanidade da alma*, mas esta *consiste em unir-se firmemente ao bem mais perfeito*, isto é, o Deus imutável”⁴⁰¹.

A terceira característica do movimento de usurpação pretendido pela soberba é a aquisição de fraqueza⁴⁰², a falta de fortaleza e poder. Fortaleza⁴⁰³ e poder são, com efeito, termos correlatos ao de firmeza em Agostinho. Só é forte aquele que faz valer a

³⁹⁶ *Enarrationes in Psalmos* XLI,12: “Ergo quia non est in me firmitas mihi, nec est mihi spes de me. [...] Nam si speras de te, anima tua conturbatur ad te; quia nondum invenit unde sit secura de te. Ergo quoniam ad me conturbata est anima mea, quid restat nisi humilitas, ut de seipsa anima non praesumat? Quid restat, nisi ut omnino minimam se faciat, nisi ut se humiliet, ut exaltari mereatur? Nihil sibi tribuat ut ei ab illo quod utile est tribuatur”.

³⁹⁷ Cf. *Sermo* CLX,2.

³⁹⁸ *Confessionum* IV,xiv,23: “Cor vanum et inane soliditatis tuae. [...] Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis. Sicut aurae linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur”. Mais adiante, no ponto 2.3 deste capítulo, trataremos mais detidamente da soberba como um vazio, como vento sem conteúdo, como fumaça.

³⁹⁹ Nos *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,10, Agostinho diz que João Batista é humilde, porque não se vangloria em si mesmo; reconhece que tudo o que tem recebeu do céu, e que nada é por si mesmo: João “repeliu uma honra falsa, a fim de possuir a *verdade firme*” (“*respuat a se falsum honorem, ut teneat solidam veritatem*”).

⁴⁰⁰ *Confessionum* IV,xvi,31: “Firmitas nostra quando tu es, tunc est firmitas, cum autem nostra est, infirmitas est. Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde aversi sumus, perversi sumus”.

⁴⁰¹ *De Doctrina Christiana* I,xxiii,23: “Immortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inhaerere potiori, hoc est incommutabili Deo”.

⁴⁰² Cf. BARTELINK, G. Fragilitas (*infirmitas*) humana chez Augustin, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*. Vol. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 815-828.

⁴⁰³ Sobre o conceito de fortaleza, por se referir em Agostinho a um atributo da vontade (fala-se de vontade forte ou fraca), deixaremos para ser tratado mais detidamente no ponto 3.2 deste capítulo.

sua vontade, que pode submeter os outros; só é forte quem tem poder. Na verdade, só quem tem poder por si mesmo, poder não concedido, é Deus. Só Ele tem poder em si mesmo e por si mesmo, pois a ninguém está submetido; só Ele é senhor que não tem senhor e que não necessita afirmar o seu poder sobre ninguém; só Ele é senhor sem soberba⁴⁰⁴. Nem o diabo tem poder por si mesmo, a não ser o poder que lhe foi permitido ter por Deus⁴⁰⁵. Tornou-se diabo justamente por agradar-se demasiadamente do seu próprio poder, e não aceitar um outro poder que o submetesse. Sua origem está nos anjos maus, que, por quererem valer por si mesmos, e não estar submetidos a Deus, rebelaram-se contra Deus, afastando-se dele; “*não quiseram colocar a sua fortaleza em Deus, em quem seriam mais, se aderissem a Ele, que é o máximo ser, e preferiram ser menos, antepondo-se a Ele*”⁴⁰⁶. Nem o homem tem poder por si mesmo, não pode determinar-se a si mesmo e por si mesmo, sem estar a ninguém submetido, pela simples razão de que esse não é o seu lugar na ordem criada, essa não é a sua natureza; ele “*não recebeu a natureza para que fosse feliz por seu próprio poder, sem ser regido por Deus, porque só Deus pode ser feliz por seu próprio poder, não estando submetido a ninguém*”⁴⁰⁷. Foi por isso mesmo que caiu; foi pretendendo gozar de seu próprio poder que a alma afastou-se de Deus, e em consequência caiu, perdendo conteúdo e peso: “Quando a alma volta-se para si mesma, abandonando a Deus, e *quer gozar do seu próprio poder*, prescindindo de Deus, então se intumesce pela soberba, que é o início de todo pecado”⁴⁰⁸.

Falando de si mesmo, Agostinho diz da pretensão de “apoderar-se” dos dons de Deus, de sua força, não pondo nele a própria força: “*insisti em apoderar-me da melhor parte da minha herança ‘e não guardei em Vós a minha força’*, mas ‘afastei-me de Vós

⁴⁰⁴ “Ó Senhor – *único que dominais sem orgulho*, porque sois o único verdadeiro senhor, o único que não tem senhor –, acaso cessou em mim, ou poderá jamais cessar em toda a minha vida, este terceiro gênero de tentações, que consiste em *querer ser temido e amado pelos homens* não por outra coisa que conseguir uma alegria que não é alegria? Ó vida miserável e *repugnante arrogância!*” (“*Domine, qui solus sine typho dominaris, quia solus verus Dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus non propter aliud, sed ut inde sit gaudium, quod non est gaudium? Misera vita est et foeda iactantia*”; cf. *Confessionum* X,xxxvi,59).

⁴⁰⁵ Cf. *De Genesi ad Litteram* XI,iii,5.

⁴⁰⁶ *De Civitate Dei* XII,6: “Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam, et qui magis essent, si ei qui summe est adhaerent, se illi praeferendo id quod minus est praetulerunt”.

⁴⁰⁷ *De Genesi contra Manichaeos* II,xv,22: “Non enim accepit hominis natura, ut per suam potestatem Deo non regente beata sit; quia nullo regente, per suam potestatem beatus esse solus Deus potest”.

⁴⁰⁸ *De Genesi contra Manichaeos* II,ix,12: “Ad seipsam deserto Deo conversa fuerit, et sua potentia tamquam sine Deo frui voluerit, intumescit superbia, quod est initium omnis peccati”.

para uma região longínqua”⁴⁰⁹. Comentando o texto joanino que fala da tríade das concupiscências (cf. 1Jo 2,16), apresenta o poder como a meta mais alta visada nos outros dois desejos, presentes na concupiscência da *voluptas* e da *curiositas*. A riqueza e o poder de fazer milagres⁴¹⁰ – metas da primeira e segunda concupiscências, respectivamente – levam a ter poder; e, em consequência, este deve ser o desejo mais premente e ardentemente combatido: “*se recebeste poder, usa-o com humildade, não com soberba. [...] A ambição do século é a soberba. O homem se jacta com as honras, se crê grande, seja pela riqueza, seja por algum poder*”⁴¹¹. Está em questão, no fundo, assumir o lugar de servo, submetido ao seu Senhor. Agostinho elogia o comportamento dos apóstolos, que reconhecem o seu lugar de servos, e reconhecem o poder de seu Senhor: “Os servos (os apóstolos) não quiseram *arrogar-se a si mesmos o poder de seu Senhor*, dizendo que haviam feito o que Ele mesmo realizava por meio deles. Os servos prestaram honra a seu Senhor”⁴¹².

O mais importante, no entanto, para o objeto de nosso estudo, é perceber como na raiz da usurpação pretendida pelo homem no seu pecado de origem, e em todo pecado, como sua causa propulsora, está a soberba, o seu desejo de autonomia e independência, o querer valer-se por si mesmo. Pela soberba o homem abandona a Deus como seu princípio e fundamento e estabelece a si mesmo como princípio⁴¹³. É o amor de si, o amor à própria excelência, o amor do próprio poder, que motiva o homem à usurpação; a soberba é a causa da usurpação. Assim foi que aconteceu na primeira usurpação, na usurpação em sua origem. De fato, o que define o diabo como tal, e o que o faz ser modelo e inspiração para o homem, não é outra coisa senão o separar-se de Deus pela soberba, e a pretensão de viver por si mesmo, de forma independente⁴¹⁴. O diabo, uma vez separado de Deus, encastela-se em si, preferindo gozar da sujeição dos

⁴⁰⁹ *Confessionum* IV,xvi,30: “Quia tam bonam partem substantiae meae sategi habere in potestate et fortitudinem meam non ad te custodiebam (Sl 58,10), sed profectus sum abs te in longinquam regionem”.

⁴¹⁰ Para aqueles que crêem, Agostinho identifica a busca de milagres com a concupiscência dos olhos, a curiosidade: “tratar de comprovar se Deus os ouve, fazendo milagres, é curiosidade, é desejo dos olhos, que não vem do Pai” (“*Tentare utrum exaudiat illos Deus in miraculis, curiositas est, hoc est desiderium oculorum; non est a Patre*”; cf. *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,13).

⁴¹¹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,13: “Si accepisti unde facias, utere humiliter, non superbe. [...] Ambitio saeculi superbia est. Iactare se vult in honoribus; magnus sibi videtur homo, sive de divitiis, sive de aliqua potentia”.

⁴¹² *Enarrationes in Psalmos* XCIII,8: “Non enim sibi arrogare servi voluerunt potentiam Domini sui, ut dicerent a se factum esse quod ille in ipsis faciebat. Honorem ergo dederunt servi Domino suo”.

⁴¹³ Cf. *De Civitate Dei* XIV,13.

⁴¹⁴ Cf. *De Civitate Dei* XIV,3. Agostinho explica aqui que, embora o “corpo corruptível pese sobre alma” (cf. Sb 9,15), a origem do primeiro pecado não está no corpo, mas na alma, e especificamente em sua soberba; foi por ela que, mesmo não tendo corpo, o anjo mau rebelou-se contra Deus, tornando-se demônio: “a fonte e o princípio de todos os males é a soberba, que reina *sem carne* no diabo” (“*Omnium malorum caput atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo*”).

homens a ele, com altivez tirânica, a estar sujeito a Deus⁴¹⁵. Por rebelar-se assim contra Deus, e por afirmar-se a si mesmo como princípio, ele é chamado de “*príncipe do poder do ar*” (cf. Ef 2,2)⁴¹⁶. Da mesma forma, não é por nenhum poder próprio⁴¹⁷ que o diabo consegue seduzir o homem ao primeiro pecado, mas é pelo fato de o homem já ter em si uma “*certa oculta soberba*”⁴¹⁸, que o faz também presumir de si mesmo falsamente. Assim é que Eva deixa-se seduzir pelas palavras da serpente, somente porque já tinha “*dentro de sua mente aquele amor por seu próprio poder e certa presunção de soberba sobre si mesma*”⁴¹⁹.

2.2. Soberba como presunção

Com relação ao segundo elemento das tríades agostinianas, o nível do conhecimento, a soberba deve ser entendida, segundo Agostinho, como uma presunção a respeito da própria condição. Procuramos mostrar neste ponto, em primeiro lugar, o que Agostinho entende por presunção, qual é o seu **conteúdo** próprio, que consiste resumidamente no não reconhecimento, por parte do homem, de sua situação de criatura, pecador e incapaz de salvar-se do pecado contando somente com as forças da própria vontade. Em segundo lugar, procuramos mostrar como a presunção constitutiva da soberba possui uma **estrutura** própria, que consiste num processo de cegamento dos olhos interiores da alma (por causa do afastamento da luz interior da Verdade e do deslumbramento com o esplendor de luz das criaturas sensíveis), e de exteriorização e dispersão da alma (por causa de sua imersão na multiplicidade das criaturas exteriores).

⁴¹⁵ Cf. *De Civitate Dei* XIV,11.

⁴¹⁶ *De Trinitate* XIII,xii,16: “Sub principe sunt potestatis aeris”. O “príncipe” faz referência ao fato de se pôr a si mesmo como princípio; o “poder do ar” refere-se ao vazio e sem conteúdo que caracteriza a sua atitude de soberba independência.

⁴¹⁷ O diabo tenta por meio de uma *vontade má e invejosa*, desejosa de enganar, mas ele não tem poder para isso; ninguém tem poder por si mesmo; este só pode vir de Deus ou ser por ele permitido. Cf. *De Genesi ad Litteram* XI,iii,5.

⁴¹⁸ Comentando Pr 16,18 (“antes da queda o coração se exalta; antes da glória ele se humilha”), Agostinho diz que Adão peca livremente, porque antes da tentação do diabo já havia nele “*certa oculta soberba*”: “Não se pense que o tentador pudesse derrubar o homem, a não ser que antes houvesse na alma do homem certa oculta soberba, para que pela humilhação do pecado aprendesse quão falsamente presumiu de si. Com razão, pois, se disse: ‘antes da queda se exalta o coração e antes da glória se humilha’” (“*Nec arbitrandum est quod esset hominem deiecturus iste tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati, quam de se falso praesumpserit, disceret. Verissime quippe dictum est: Ante ruinam exaltatur cor, et ante gloriam humiliatur*”; cf. *De Genesi ad Litteram* XI,v,7).

⁴¹⁹ *De Genesi ad Litteram* XI,xxx,39: “Iam inesset menti amor ille propriae potestatis, et quaedam de se superba praesumptio”.

Finalmente, procuramos mostrar que, como este conteúdo das criaturas exteriores, temporais e passageiras, é o que preenche o movimento de elevação da soberba, e como tais criaturas não se sustentam a si mesmas, este movimento caracteriza-se também por ter uma **dinâmica** de engano, mentira e erro, por não corresponder às expectativas nele buscadas.

Presunção, cegueira, exterioridade e mentira são as características próprias da soberba no nível do conhecimento. Quase todos estes elementos aparecem no seguinte texto agostiniano:

“Ao ouvires em verdade ‘não penses soberbamente, mas teme’ (Rm 11,20), por que não és humilde também no teu *íntimo*, onde estão teus *pensamentos*? O espírito, então, se *infla* de soberba para que a língua *mint*a, fingindo humildade. Lês, ou ouves: ‘não penses soberbamente, mas teme’, e tu a tal ponto pensas soberbamente, que *julgas não ter pecado*; assim, visto que não queres temer, nada mais te resta senão *inchar-te*”⁴²⁰.

Como se pode ver neste texto, o equívoco acontece na sede do conhecimento profundo, na parte mais alta da alma, na *mens*, onde estão os olhos interiores da alma, capazes de ver a luz da Verdade presente em si mesmo. Mas isso só é possível com o temor de Deus, a humilde confissão a respeito da própria condição diante de Deus, a fé. Quando esta não existe, nada resta ao homem senão inchar-se, elevar-se para fora de si, em busca de preenchimento daquele vazio deixado pela falta do temor e da fé. Afastando-se assim da luz da Verdade interior, o que o homem encontra no exterior é só mentira, ilusão e dispersão; nada mais pode preencher sua busca de plenitude e unidade.

2.2.1. Definição e conteúdo da presunção constitutiva da soberba: o não reconhecimento da verdade a respeito de Deus e de si mesmo

Continuamente em suas obras, Agostinho volta a uma oposição existente entre presunção e confissão, referindo-se respectivamente à soberba e à humildade. “*Como a soberba presume, a humildade confessa*”, diz ele. “Como é presunçoso quem quer parecer o que não é, assim é confessor quem não quer parecer o que é, e ama o que

⁴²⁰ *Enarrationes in Psalmos CXVIII, S.II, 1*: “Cum vero audias: *Noli altum sapere, sed time*; cur non etiam intus es humilis ubi sapis? An ideo mens altitudine inflatur, ut humilitatem lingua mentiatur? Legis, vel audis: *Noli altum sapere, sed time*: et tu in tantum sapis altum, ut te peccatum existimes non habere; ac per hoc, quia non vis timere, nihil tibi aliud remanet quam tumere”.

Deus é”⁴²¹. A presunção a respeito de si mesmo, das próprias forças e capacidades é algo próprio da soberba, assim como é próprio da humildade a confissão a respeito da própria realidade e da realidade de Deus. Engana-se, comete um erro de conhecimento, o homem que atribui a si mesmo o que não é próprio de sua realidade e se apropria do que é próprio da realidade de Deus. Ao contrário, “quem *confessa* que não é o que Deus é, e que dele recebeu o bem que pode ter, que por si possui só o pecado, e de Deus lhe vem a justiça; tal homem não tem *dolo* em si”⁴²². Assim como na presunção sobre si mesmo há dolo, erro⁴²³, engano e confusão, na humilde confissão da própria realidade está a verdade⁴²⁴. Comentando a incapacidade de Adão e Eva reconhecerem e confessarem o próprio pecado, Agostinho diz, usando do jogo de palavras que lhe é usual, que eles sentem “a *deformidade* de sua confusão, e não a *humildade da confissão*”⁴²⁵. Atraídos pela promessa de se tornarem “conhecedores do bem e do mal” (cf. Gn 3,5), pretenderam ter luz própria no conhecimento e afastaram-se da fonte da luz⁴²⁶. Presumiram de suas próprias forças, e perderam em consequência a forma própria que haviam recebido da segunda pessoa da Trindade na criação, o que lhes assentava na própria verdade, e se viram então confusos. Afastados da luz da verdade pela presunção, foram incapazes de ver claramente a realidade sobre si mesmos e sobre Deus. No lugar da confissão da verdade a respeito destas realidades, imperou neles a confusão e o engano.

Em primeiro lugar, a presunção a respeito de si mesmo leva a um erro no conhecimento de Deus. Mais que um problema de incapacidade de conhecimento dele

⁴²¹ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Sicut superbia praesumit, sic humilitas confitetur. Quomodo praesumptor est qui vult videri quod non est; sic confessor est qui non vult videri quod est ipse, et amat quod est ille”.

⁴²² *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Qui confitetur se non esse quod Deus est, et ab illo habere quod bonum potest habere; a se autem non esse nisi peccatum, ab illo sibi esse iustitiam. Talis est in quo dolus non est”.

⁴²³ Falando do perigo de soberba para aqueles que se elevam acima do vulgar pela erudição de suas próprias luzes, Agostinho diz que, onde entra a presunção, há perigo de erro: “A todo aquele que acede à comunidade do povo cristão, sendo uma pessoa não ignorante, mas refinada e educada pelo estudo de livros de doutores, no curso de uma conversão tranquila, deve-se expor todas estas coisas, e, ao expô-las, se deve assumir a autoridade de quem ensina (para que eles se preservem dos *erros da presunção*), na medida em que a humildade mesma do candidato, que o induziu a querer tornar-se cristão, o permita”. (“*Haec omnia cum illo qui ad societatem populi christiani, non idiota, ut aiunt, sed doctorum libris expolitus atque excultus accedit, modesta collatione tractanda sunt: tantum assumpta praecipendi auctoritate (ut caveat praesumptionis errores) quantum eius humilitas quae illum adduxit, iam sentitur admittere*”; cf. *De Catechizandis Rudibus* VIII,12).

⁴²⁴ Agostinho comenta neste sentido o seguinte versículo da primeira carta de João: “Se dissermos ‘não temos pecados’, enganamo-nos a nós mesmos, e a verdade não está em nós (1Jo 1,8)”; cf. *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,4-8.

⁴²⁵ *De Genesi ad Litteram* XI,xxxv,47: “Habet confusionis deformitatem, et non habet confessionis humilitatem”.

⁴²⁶ Cf. *De Genesi ad Litteram* XI,xxx,39.

ou de erro neste conhecimento, o que acontece realmente é uma má vontade em conhecê-lo, um não querer livremente re-conhecê-lo. Tratando do conhecimento que os filósofos pagãos puderam ter de Deus, Agostinho volta continuamente ao texto de Rm 1,21.25 (“tendo conhecido a Deus, não o glorificaram nem lhe renderam graças; [...] adoraram e serviram à criatura em lugar do criador”), e diz que a verdade sobre Deus, mais que desconhecida pelos filósofos pagãos, foi oprimida de maneira iníqua, uma vez que estes filósofos não foram capazes de reconhecer a Deus e de lhe prestar culto; mais que um problema de incapacidade da razão em conhecê-lo, o que havia neles era uma má disposição da vontade em acolhê-lo, ou uma injustiça, uma impiedade, uma vez que a vontade não quis ceder pela fé ao conhecimento que alcançara⁴²⁷. De fato, a raiz do equívoco dos filósofos pagãos estava na substituição do criador pela criatura, que se expressa no amor exclusivo da ciência e a consequente exclusão da busca da sabedoria.

Com efeito, Agostinho distingue ciência e sabedoria em virtude, entre outras coisas, do objeto a que se dedicam: a ciência dedica-se ao conhecimento dos bens temporais, a sabedoria à contemplação dos bens eternos⁴²⁸. Quando a razão se aplica às realidades espirituais, imutáveis e eternas, o meio que utiliza é a contemplação, e o conhecimento que daí resulta é a sabedoria; quando, através dos sentidos do corpo, aplica-se ao conhecimento dos objetos temporais, o meio que utiliza é a ação, e o conhecimento que daí resulta é a ciência⁴²⁹. Os sentidos corporais, que são o que o homem possui em comum com os animais⁴³⁰, oferecem à atenção da razão os objetos sensíveis como atrativos nos quais ela poderia comprazer-se, deleitando-se em um bem mutável, em detrimento do imutável⁴³¹. Quando isso acontece, o resultado é

⁴²⁷ Cf. *De Spiritu et Littera* XII; *Sermo* CXLI,1.4. Ver: MADEC, G. *Connaissance de Dieu et action de grâces: essai sur les citations de l'Ep. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 273-309; -----, *La religion de la philosophie selon Saint Augustin*, in: CAPELLE, P. *Le souci du passage: mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 161-169; VAN BAVEL, T. J. *De la raison à la foi. La conversion d'Augustin*, in: *Augustiniana* 36 (1986), pp. 5- 27.

⁴²⁸ Cf. *De Trinitate* XII,xii,17.

⁴²⁹ “Há diferença entre a *contemplação dos bens eternos* e a *ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais*. [...] Nesta distinção, a sabedoria refere-se à contemplação e a ciência diz respeito à ação” (“*Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus*. [...] *In hac differentia intellegendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere*”; cf. *De Trinitate* XII,xiv,22).

⁴³⁰ Segundo Agostinho, muitos teólogos, procurando identificar o papel próprio do homem e da mulher no relato bíblico do pecado original, defenderam a ideia de que o homem representaria a inteligência e a mulher os sentidos do corpo; mas, segundo Agostinho, os sentidos do corpo, o homem os tem em comum com os animais; por isso, ele os representa na serpente, que, como se diz, é o mais astuto dos animais. Agostinho identifica a mulher com a parte da alma que se dirige à lida com as coisas mutáveis e corporais, e que é tarefa própria da *ciência*. Cf. *De Trinitate* XII,xii,17-xiii,20.

⁴³¹ Cf. *De Trinitate* XII,xii,17.

precisamente o mal, o raciocínio equivocado⁴³². Ora, como o mal diz respeito ao uso dos bens temporais, que se corrompem, é a ciência que deve tratá-lo; interpretando o texto de Jó 28,28 (“a piedade é sabedoria; e apartar-se do mal é ciência”), Agostinho diz que a ciência é “aquela disciplina que encaminha nossas ações para evitar o mal e desejar o bem”⁴³³. Mas, a distinção do bem e do mal, a razão não o faz por meio dos sentidos do corpo, senão pela unificação deles no sentido espiritual que se encontra no mais íntimo da razão, no coração: “todos os sentidos do corpo comunicam interiormente ao coração o que sentem exteriormente; [...] o coração vê e ouve, e distingue os restantes sensíveis, e *ultrapassa a ação dos sentidos do corpo, distinguindo o justo e o injusto, o bem e o mal*”⁴³⁴. É a reunião de todos os sentidos no entendimento que põe fim ao erro ou equívoco no conhecimento. É neste sentido que Agostinho interpreta o relato bíblico da samaritana (cf. Jo 4), que tivera cinco maridos, e aquele com quem estava agora não era seu marido: os cinco sentidos não foram substituídos nela pelo entendimento; era governada, então, por um adúltero, não pelo entendimento, diz ele: “este marido (*o entendimento*), não sucedeu nesta mulher aos cinco maridos. E, como não lhes sucedeu, imperava nela o *erro*. Quando a alma começa a ser capaz de raciocínio, é dirigida por uma *mente sábia*, ou pelo erro. Mas o erro, em vez de dirigir, desencaminha”⁴³⁵. Quando unifica os sentidos em seu interior, e decide corretamente, a alma ainda age segundo a ciência, mas uma ciência bem orientada, aquela que, reunindo os conhecimentos sensíveis, os orienta a serviço do conhecimento dos bens imutáveis; torna-se assim uma ciência que não incha:

“toda medida de prudência, de fortaleza, de temperança e de justiça que tomamos diz respeito à ciência. [...] A ciência, a seu modo, também é boa, se aquilo pelo qual ela se incha, ou costuma se inchar, for sobrepujado pelo amor às coisas eternas, pois esse amor não incha, mas, como sabemos, edifica (1Cor 8,1).

⁴³² O raciocínio é reto quando se refere ao conhecimento do sumo bem, tomado como fim último; é mau, quando a mente se compraz nos bens sensíveis e descansa neles, numa falsa felicidade. Cf. *De Trinitate* XII,xii,17.

⁴³³ *De Trinitate* XII,xiv,22: “Scientiam sive disciplinam, qua in evitandis malis bonisque appetendis actio nostra versatur”. É importante lembrar que a moral é a terceira área do conhecimento no esquema que Agostinho utilizou, e é ela que tem de lidar com a ação. Da mesma forma, é importante lembrar que a soberba, como terceiro elemento nas tríades agostinianas, é uma operação da vontade, também terceiro elemento, lugar do movimento da alma, de seu direcionamento para os bens eternos ou temporais, cuja meta principal é a aquisição da liberdade na ação.

⁴³⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,10: “Omnes corporis sensus cordi intro nuntiant quid senserint foris. [...] Cor tuum et videt et audit, et caetera sensibilia diiudicat; et quo non aspirant corporis sensus, iusta et iniusta, mala et bona discernit”.

⁴³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,22: “Hic vir quinque illis viris in ista muliere non successerat. Ubi enim non succedit ille, error dominatur. Nam cum coeperit anima capax esse rationis, aut a sapiente mente regitur, aut ab errore: sed error non regit, sed perdit”.

Sem a ciência não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência, de modo que consigamos alcançar a verdadeira vida feliz, que é a eterna”⁴³⁶.

O maior equívoco em relação à ciência é não orientar os conhecimentos adquiridos por meio dela para o conhecimento dos bens imutáveis; é fechar-se nos conhecimentos adquiridos por ela e pavonear-se com eles, como realidade própria e que se basta a si mesma. Assim agiram os filósofos pagãos, que “obscureceram-se com este *inchaço da soberba*, [...] e, assim, *dizendo-se sábios* – o que só se pode entender enquanto atribuíram o saber a si mesmos –, por isso mesmo se tornaram estultos”⁴³⁷. É essa ciência, que presume de seu próprio saber⁴³⁸, que se enaltece e se pavoneia dele⁴³⁹, que incha, infla e não edifica: “quando, pois, alguém *despreza o amor da sabedoria*, que permanece sempre imutável, e *deseja a ciência mediante a experiência do mutável e do temporal*, essa ciência incha e não edifica”⁴⁴⁰. Agostinho volta muitas vezes ao versículo paulino “a ciência infla, a caridade edifica” (1Cor 8,1) para mostrar que a ciência sozinha infla, se não for alicerçada na fé e acompanhada da caridade. A caridade constrói em cima da fé, assentada sobre a pedra firme da humildade: “qual a ciência útil que tu recomendas? Seria aquela que, se estiver sozinha, incha? Que, *se não for acompanhada da caridade, não edifica*? Certamente, não; porém, aquela que é companheira da caridade, mestra da humildade”⁴⁴¹, diz Agostinho.

No entanto, o que está na raiz do não reconhecimento do Deus imutável, objeto da sabedoria, e da consequente dedicação exclusiva ao conhecimento dos objetos sensíveis, é que o homem, presumindo de si mesmo, pretende ser igual a Deus, imitá-lo em tudo aquilo que lhe é próprio. Presume de si como se pudesse criar a si mesmo, como se fosse princípio de si mesmo; e uma vez caído pelo pecado, presume de si como

⁴³⁶ *De Trinitate* XII,xiv,21-22: “Quidquid prudenter, fortiter, temperanter et iuste agimus, ad eam pertinet scientiam. [...] Habet enim et *scientia* modum suum bonum, si quod in ea *inflat* vel inflare assolet, aeternorum caritate vincatur, quae non inflat, sed, ut scimus, *aedificat*. Sine scientia quippe nec virtutes ipsae, quibus recte vivitur, possunt haberi, per quas haec vita misera sic gubernetur, ut ad illam quae vere beata est, perveniatur aeternam”.

⁴³⁷ *De Spiritu et Littera* XII: “Hoc tumore superbiae sese obumbrantes, [...] ac per hoc *dicentes se esse sapientes*, quod non aliter intellegendum est nisi ‘hoc ipsum sibi tribuentes’, *stulti facti sunt*”.

⁴³⁸ “Não *presumais, antepondo a ciência aos preceitos de Deus*; seria *inferioridade*, em vez de permanecerdes *sólidos*” (“Non praesumatis, et quasi antepontis scientiam praecepto Dei; ne inferiores, non solidiores remaneatis”; cf. *Sermo* CXVII,17).

⁴³⁹ “É vaidade alardear-se por causa destas coisas mundanas (os conhecimentos adquiridos)” (“*Vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri*”; cf. *Confessionum* V,v,8).

⁴⁴⁰ *De Trinitate* XII,xi,16: “Cum enim neglecta caritate sapientiae, quae semper eodem modo manet, concupiscitur *scientia* ex mutabilium temporaliumque experimento, *inflat*, non *aedificat* (1Cor 8,1)”.

⁴⁴¹ *Enarrationes in Psalmos* CXLII,5: “Quam enim tu commendas utilem scientiam? numquid illam quae cum sola fuerit inflat; quae nisi comitata fuerit caritate, non aedificat? Non utique ipsam; sed illam scientiam comitem caritatis, magistram humilitatis”.

se fosse capaz de reformar-se a si mesmo. Comentando o versículo 2 do Salmo 99 (“Sabei que o Senhor é Deus”), Agostinho diz:

“Por que exultais? De que vos orgulhais? *Outro vos criou*. Fizeste sofrer aquele que vos fez. E vós vos gabais, gloriáis, ensoberbeceis, *como se vos tivésseis feito a vós mesmos*. É bom para vós que termine sua obra aquele que vos criou. ‘Ele nos fez, e não fomos nós mesmos que nos fizemos’. Não devemos nos ensoberbecer. Todo bem que possuímos recebemos de nosso artífice. *Conceda-nos o que fizemos em nós e coroe o que Ele mesmo fez em nós*”⁴⁴².

A criação é obra de Deus, a condição de pecador, o homem a adquiriu por si mesmo, e o reconhecimento desta condição e a cura dela só é possível por obra do próprio Deus. A única coisa que o homem pôde fazer por própria conta foi o pecado. Se não foi capaz de se criar, menos ainda o será de se re-criar⁴⁴³. Mais grave ainda que pretender usurpar de Deus a condição de criador é, portanto, que o homem se pretenda semelhante ao Cristo, que pretenda usurpar a sua condição de salvador. Em Cristo, o homem deveria reconhecer-se em primeiro lugar como criatura, e em segundo lugar como pecador, necessitado da graça para a salvação⁴⁴⁴.

Em segundo lugar, portanto, o equívoco do homem presunçoso diz respeito ao conhecimento de si mesmo, de sua própria condição. Ele deveria reconhecer-se e confessar-se primeiramente como criatura, criada do nada e direcionada para o nada⁴⁴⁵. Deveria reconhecer-se e confessar-se, em seguida, como pecador. Pois é somente com base na confissão de sua condição de pecador, que poderia receber de Deus a destruição de seus pecados. Diz Agostinho: “por minha parte, *direi que sou pecador*, não porque o seja, mas *para não me tornar odioso pela minha presunção*. Dizei aos homens o que és, dizei-o a Deus, porque, se não disseres a Deus o que és, Deus condenará o que encontrar em ti. Não queres que ele te condene? Condena-te”⁴⁴⁶. Mas a soberba impede ao homem a confissão; é próprio dela a presunção: “quem é o soberbo?, pergunta Agostinho. É

⁴⁴² *Enarrationes in Psalmos* XCIX,15: “Quid est quod exsultatis? quid est quod superbitis? Alius vos fecit; et qui vos fecit, ipse a vobis patitur. Sed vos sic vos iactatis et gloriâmini, et extollitis, quasi a vobis ipsis facti sitis. Bonum est vobis ut qui fecit vos, perficiat vos. *Ipse fecit nos, et non nos*. Non debemus superbire: totum bonum quod habemus, ab artifice nostro habemus; quod in nobis nos fecimus, inde damnamur; quod in nobis ille fecit, inde coronamur”.

⁴⁴³ “Se não pudeste fazer-te, como poderás refazer-te?” (“*Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te?*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XLV,14).

⁴⁴⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXIV,2.

⁴⁴⁵ Cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLII,12.

⁴⁴⁶ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,6: “Dicam me peccatorem; non quia sum, sed ne arrogantia odiosus inveniar. Dic hominibus quod es, dic Deo quod es. Quia si non dixeris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet. Non vis ut ille damnet? tu damna”.

aquele que não confessa os seus pecados e faz penitência, de sorte que possa ser curado pela humildade. Quem é o soberbo? É aquele que quer arrogar para si mesmo os poucos bens que parece ter, e procura diminuir a misericórdia de Deus”⁴⁴⁷.

Finalmente, o homem deveria reconhecer-se e confessar-se incapaz de recuperar-se por suas próprias forças, de restabelecer a justiça perdida por causa do pecado. Toda a discussão a respeito do papel da lei na salvação, Agostinho a encaminha no sentido de atribuir à lei o papel de ajuda para a tomada de consciência da própria condição de pecador e da necessidade da ajuda da graça para a cura⁴⁴⁸. Segundo ele, os judeus, em sua soberba, presumiam de suas próprias forças para cumprir a lei; pela transgressão da lei manifestou-se a sua enfermidade e a sua incapacidade de cura: “por meio da lei, que mostra as enfermidades, mas não as cura, também *foi triturada a soberba com o crime da prevaricação*”. Assim, viram-se os judeus “*obrigados, pela transgressão da lei, a confessar que lhes era necessária a graça e a misericórdia do Senhor para que se lhes perdoassem os pecados*”⁴⁴⁹. Não mais se consideraram fortes para cumprir por suas próprias forças os preceitos da lei; viram que sua vontade era tão fraca como a dos pagãos; “*desistiram, então, da soberba e não invejaram a salvação dos gentios, porque reconheceram que sua fraqueza era igual à deles; [...] (o que) não saberiam se ainda perseverassem em sua soberba. Estariam ainda em sua soberba se ainda se considerassem justos; [...] foram colhidos em sua soberba*”⁴⁵⁰. Desta forma, a transgressão da lei cumpriu importante papel na revelação aos judeus a respeito da verdade de sua própria condição: “o ter sido encontrados prevaricadores da própria lei serviu não para perdição, mas para utilidade dos que creram, pois *o conhecimento de maior enfermidade fez desejar com maiores ânsias ao médico*”⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ *Enarrationes in Psalmos* XCIII,15: “Quis est superbus? Qui non confessione peccatorum agit poenitentiam, ut sanari per humilitatem possit. Quis est superbus? Qui illa ipsa pauca quae videtur habere bona, sibi vult arrogare, et derogat misericordiae Dei”.

⁴⁴⁸ O tema da lei e sua relação com o tema da justiça será tratado mais detidamente no capítulo 3, ponto 3.3.1.

⁴⁴⁹ *Expositio Epistolae ad Gálatas* XXIV: “Illam legem morbos ostendentem, non auferentem, etiam preavaricationis crimine contrita superbia est. [...] Iam per transgressionem legis coactos confiteri opus sibi esse gratiam et misericordiam Domini, ut sibi peccata dimitterentur”.

⁴⁵⁰ *Enarrationes in Psalmos* LVIII,II,7: “Deposuerunt superbiam et non inviderunt saluti Gentium, quia parem suam et illorum infirmitatem cognoverunt; [...] quod non scirent, si adhuc in superbia sua essent; in superbia autem sua essent, si adhuc sibi iusti viderentur; [...] quia comprehensi fuerunt in superbia sua”.

⁴⁵¹ *Expositio Epistolae ad Gálatas* XXVI: “Quod praevaricatores ipsius legis inventi sunt, non ad perniciem sed ad utilitatem valuit eis, qui crediderunt, cognitio enim maioris aegritudinis et desiderari medicum vehementius fecit”.

2.2.2. Estrutura da presunção constitutiva da soberba: processo de cegamento dos olhos interiores da alma e de dispersão na exterioridade

Assim como a usurpação pretendida pela soberba, no nível do ser, tinha uma maneira específica de acontecer, da mesma forma a presunção soberba a respeito da própria realidade, no nível do conhecimento, também tem uma estrutura própria, acontece de uma maneira específica. Diz Agostinho com toda a clareza: é “por causa de sua vã soberba e incurável arrogância” que o homem se torna cego e não pode entrar pela porta estreita que dá acesso à vida em Deus⁴⁵². E isso porque pela soberba o homem rivaliza com Deus, procura imitá-lo, buscando “uma *tenebrosa* semelhança de onipotência”⁴⁵³. É verdade que a ignorância, o engano e o erro são, como vimos, penas próprias da segunda concupiscência, a *curiositas*, mas a sua causa, a sua raiz, é a soberba, a vã presunção a respeito de si mesmo. Num de seus muitos comentários ao texto de Rm 1,21-22 (“Eles se transviaram em seus vãos raciocínios e o seu coração insensato tornou-se presa das trevas. Pretendendo-se sábios, eles se tornaram estultos”), Agostinho diz que “*o obscurecimento do coração é já uma pena. Mas de onde veio? ‘Dizendo-se sábios, tornaram-se estultos’. Diziam originar de si mesmos o que haviam recebido de Deus*, ou, se sabiam de quem haviam recebido, não lhe deram glória”⁴⁵⁴. Presumindo de suas próprias forças, o homem se incha, e com a face inchada, é incapaz de ver as realidades corretamente, torna-se trevas, obscurece seus olhos com a inchação da soberba⁴⁵⁵. Comentando a sua própria experiência, na busca de compreender o problema do mal, a ponto de encontrar-se com o neoplatonismo, Agostinho diz:

“Com o meu tumor, separava-me de Vós. *A minha face, bastante inchada, tapava-me os olhos*. Mas Vós, Senhor, ‘permaneçais eternamente’, e ‘não vos irais conosco para sempre’, porque vos compadecesteis da terra e do pó e vos *comprazestes em reformar, na vossa presença, as minhas deformidades*. E me

⁴⁵² ““Em verdade, em verdade vos digo, o que não entra pela porta do aprisco das ovelhas, mas sobe por outra parte, esse é roubador e ladrão’. *Eles afirmavam que não eram cegos, mas só poderiam ver se fossem ovelhas de Cristo*. Como podiam usurpar a luz, se se enfureciam contra o Dia? *Foi por causa de sua vã soberba e incurável arrogância que o Senhor Jesus acrescentou estas palavras*” (“*Amen, amen dico vobis, qui non intrat per ostium in ovile ovium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro. Dixerunt enim se caecos non esse: videre autem tunc possent, si oves Christi essent. Unde sibi usurpabant lumen qui furebant contra diem? Propter illorum ergo vanam et superbam et insanabilem arrogantiam Dominus Iesus ista contexuit*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLV,2*).

⁴⁵³ *Confessionum* II,vi,14: “*Tenebrosa omnipotentiae similitudine*”.

⁴⁵⁴ *Enarrationes in Psalmos* LVII,18: “*Iam ista poena est obscuratio cordis. Sed unde contigit? Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. Quia a se habere dicebant quod a Deo acceperant; aut si cognoverunt a quo acceperunt, non eum glorificaverunt*”.

⁴⁵⁵ Cf. *De Spiritu et Littera* XII,19.

agitavas com estímulos internos para que eu estivesse impaciente até me certificar da vossa existência, por um *olhar interior*. O meu tumor decrescia ao contato da mão oculta da vossa medicina. *A vista perturbada e entenebrecida da minha inteligência melhorava*, de dia para dia, com o colírio das minhas dores salutares”⁴⁵⁶.

Encontramos aqui uma excelente descrição da cegueira causada pela soberba, pois contém quase todos os elementos que a caracterizam. O inchaço da soberba causa a impossibilidade de ver corretamente a realidade; o homem se vê cego, com a sua inteligência envolta em trevas. Isso corresponde a perder a própria luz, a própria beleza e a capacidade de contemplá-la corretamente; corresponde a perder a própria forma, a deformar-se, especialmente no lugar em que o homem tem a sua forma mais própria, naquilo que lhe é mais íntimo, que está no seu interior, a alma, em que é imagem e semelhança de Deus. Forma, luz, beleza, são todos elementos que correspondem aos segundos termos das tríades agostinianas, referentes ao conhecimento, que se veem comprometidos em sua raiz pela presunção da soberba.

A enfermidade causada pela soberba é caracterizada, portanto, também como uma cegueira⁴⁵⁷, mas não dos olhos exteriores, senão dos “olhos interiores”⁴⁵⁸, dos “olhos da alma”⁴⁵⁹, do “coração”⁴⁶⁰, “da mente”⁴⁶¹, como costuma chamar comumente Agostinho. De fato, segundo ele, “*há uns outros olhos, os olhos interiores*”⁴⁶², na *mens*, a parte mais interior e mais elevada da alma, “o seu órgão de visão”⁴⁶³, em que o

⁴⁵⁶ *Confessionum* VII,vii,11-viii,12: “Tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos. Tu vero, Domine, in aeternum manes (Sl 32,11) et non in aeternum irascere nobis (Sl 84,6) quoniam miseratus es terram et cinerem, et placuit in conspectu tuo (Sl 58,21) reformare deformia mea. Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorum aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur”.

⁴⁵⁷ Cf. FLOREZ, R. La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín, in: *Augustinus* 1958, pp. 291-301.

⁴⁵⁸ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,1.

⁴⁵⁹ “Entrei, e vi, com os *olhos da minha alma*, e acima deles, acima da minha mente, a Luz imutável” (“*Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem*”; cf. *Confessionum* VII,x,16). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,1.

⁴⁶⁰ “Ou no coração não há olhos? E, como diz o apóstolo, ‘iluminai os *olhos do vosso coração*?’ (Ef 1,18). Regressa ao coração. Vê o que aí sentes acerca de Deus, porque aí está a imagem de Deus” (“*An in corde non habes oculos? Unde dicit Apostolus: Illuminatos oculos cordis vestri (Ef 1,18). Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,10).

⁴⁶¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CII,4.

⁴⁶² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,3: “Est alius oculus, est interior oculus”.

⁴⁶³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,3.

homem distingue não apenas as coisas sensíveis, mas as espirituais⁴⁶⁴. Através dos olhos exteriores o homem distingue as coisas sensíveis, de tal maneira que o sentido dos olhos reúne de certa forma todos os outros sentidos, de modo que possa concentrar em si a totalidade da experiência que vem dos sentidos⁴⁶⁵. Através dos olhos interiores o homem pode ver as coisas espiritualmente, ir além do que está nas aparências, do que se mostra aos sentidos exteriores. São precisamente estes olhos os que se encontram enfermos e tornam o homem cego espiritualmente: “embora a sua visão externa estivesse sadia, a visão interna estava ferida. Tinha sadios os olhos do corpo, mas *tinha doentes os olhos do coração*”⁴⁶⁶; “embora tivesse no corpo olhos com que podia observar os fatos sensíveis, ainda *não tinha no coração olhos sadios com que pudesse conhecer ao Deus oculto*”⁴⁶⁷. De fato, é só através desta luz interior que se pode aceder à realidade de Deus, eminentemente espiritual, como aconteceu a Agostinho na compreensão de Deus como substância espiritual, no contato com o neoplatonismo⁴⁶⁸.

Mais uma vez, porém, é o afastamento de Deus, que acompanha a presunção a respeito de si mesmo, que causa a cegueira da alma. Com efeito, Deus é luz, a única luz que não necessita de nenhuma outra luz para ser iluminada, uma luz que “*nem nasceu nem tem ocaso, tem uma existência eterna*”⁴⁶⁹. Foi por afastar-se desta luz e querer ter

⁴⁶⁴ “As trevas mais temíveis são as trevas morais, não as trevas dos olhos, e, se são temíveis as trevas dos olhos, não são as dos olhos externos, mas as dos olhos interiores, onde se distingue, não o branco e o preto, mas o justo e o injusto” (“*Tenebrae metuendae sunt, morum, non oculorum: et si oculorum, non exteriorum, sed interiorum, unde discernitur non album et nigrum, sed iustum et iniustum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXV,1*).

⁴⁶⁵ “Não só dizemos: ‘vê como isso brilha’ – pois só os olhos o podem sentir –, mas também: ‘vê como ressoa, vê como cheira, vê como tem bom sabor, vê como é duro’. É, por isso que *se chama concupiscência dos olhos à total experiência que nos vem dos sentidos*. Apesar de o ofício da vista pertencer primariamente aos olhos, contudo, os restantes sentidos usurpam-no por analogia, quando procuram um conhecimento qualquer” (“*Dicimus autem non solum: Vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; sed etiam: Vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur, quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*”; cf. *Confessionum X,xxxv,54*). Cf. MILES, M. R. Vision: the eye of the body and the eye of the mind in Saint Augustine’s *De trinitate* and *Confessions*, in: *Journal of Religion* 63 (1983), pp. 125-142.

⁴⁶⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus XIV,12*: “Erat ergo aliquid intus saucium, et aliquid foris sanum: corporis oculos habebat sanos, cordis oculos habebat saucios”.

⁴⁶⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus XVII,1*: “Et oculos habebat in carne unde facta corporalia videret, nondum habebat sanos in corde, unde Deum latentem cognosceret”.

⁴⁶⁸ Cf. *Confessionum VII,x,16*. Nos *In Evangelium Ioannis Tractatus CII,4-5*, Agostinho diz que é somente por meio desta luz interior que se pode compreender de maneira não herética as afirmações sobre as relações das pessoas trinitárias.

⁴⁶⁹ Comentando o versículo “então a tua luz romperá como a aurora” (Is. 58,8), Agostinho diz: “A tua luz é o teu Deus, Ele é para ti a luz matutina, porque virá para ti depois da noite deste mundo. Esta luz nem nasce nem tem ocaso, pois permanece para sempre. *Será para ti a luz matutina que retornará, a mesma luz que estava para ti em seu ocaso quando pereceste*” (“*Lux tua Deus tuus est, tibi matutina, quia post noctem saeculi tibi veniet: nam ille nec oritur, nec occidit; quia semper manet. Erit tibi matutinus redeunti, qui tibi occasum fecerat pereunti*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XVII,8*).

luz própria que o anjo Lúcifer caiu da Verdade e foi precipitado nas trevas. Por esta mesma razão chama-se Lúcifer: ele “*resplandecia com a luz*”⁴⁷⁰, mas, presumindo possuir luz própria, afastou-se da Verdade, não permaneceu aderido a ela, de pé ao lado dela⁴⁷¹, e caiu nas trevas⁴⁷². É agora “reitor do reino das trevas”⁴⁷³. Também o homem, longe dessa luz, vê-se envolto em trevas, pois ele não tem luz própria; toda luz que há nele vem da participação na luz de Deus⁴⁷⁴. A sua cegueira vem da presunção, vem da atribuição a si mesmo de algo como próprio, quando, na verdade, é alheio; a luz que possui em si não lhe é própria, mas concedida como dom, como participação na luz⁴⁷⁵. Participação que lhe é comunicada especificamente pela segunda pessoa da Santíssima Trindade, “pois *nossa iluminação é uma participação no Verbo*, isto é, aquela vida que é a luz dos homens”⁴⁷⁶. Sem esta participação na luz de Deus, o que o homem tem em si são trevas, pois “assim como chamamos ‘luzes’ aos olhos que temos na face, os quais, ainda que estejam sãos e abertos, precisam do auxílio externo da luz, e retirado ou não prestado este, embora estejam sãos e abertos, nem por isso veem, assim a *nossa mente, que é o órgão de visão da alma, se não for iluminada com a luz da verdade, se não for maravilhosamente ilustrada por aquele que ilumina e não é iluminado*, jamais poderá chegar à sabedoria e à justiça”⁴⁷⁷. Uma é a luz iluminada, outra é a luz que ilumina: “a

⁴⁷⁰ “Por que se chama Lúcifer? Porque, iluminado, resplandecia” (“*Unde lucifer? Quia illuminatus lucebat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,7).

⁴⁷¹ “Não caias, para que ele não se esconda de ti. Se caíres, ele se *esconde*. Se permaneceres de pé, ele está ao teu lado. Mas, como não permaneceste de pé, recorda-te donde caíste, isto é, donde te precipitou aquele que caiu antes de ti. Ele precipitou-te não pela violência, não por um impulso, mas por tua vontade. Se não consentisses no mal, *ficarias de pé, permanecerias iluminado*” (“*Noli cadere, et non tibi occidet. Si tu feceris casum, ille tibi facit occasum: si autem tu stas, praesens est tibi. Sed non stetisti: recordare unde cecideris, unde te deiecit qui prior te cecidit. Deiecit enim te, non vi, non impulsu, sed voluntate tua. Si enim malo non consentire, stares, illuminatus maneres*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,8).

⁴⁷² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,7.

⁴⁷³ “O diabo e os seus anjos são os reitores das trevas. Não diria que são os reitores das trevas, a não ser porque são os reitores dos pecadores, os dominadores dos ímpios” (“*Diabolus et angelos eius rectores tenebrarum harum esse (Ef 6,12). Non diceret rectores tenebrarum, nisi rectores peccatorum, dominatores iniquorum*”; cf. *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,5).

⁴⁷⁴ “Os teus olhos vêem por participação. [...] Os teus olhos tornam-se participantes da sua luz (do Verbo) e vêem. Fechaste-os? Não diminuiste a luz; abriste-os? Não aumentaste a luz” (“*Tuus oculus participando videt. [...] Factus est oculus tuus particeps lucis huius, et vides: clausus est? hanc lucem non minuisti: apertus est? hanc lucem non auxisti*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIX,8).

⁴⁷⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,2. Agostinho diz aí que João Batista não era soberbo, pois não se cria iluminado por si mesmo, não atribuía a si uma dignidade que não tinha; sabia-se *iluminado* e não *iluminante*. Da mesma forma, em *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,3, diz que os apóstolos não se deixam levar pelo “vento da soberba” (“*vento superbiae*”), atribuindo-se a si mesmos luz própria; por isso, Jesus os chama não de “lâmpadas” (“*lucernam*”), mas de “acendedores de lâmpadas” (“*accensores lucernae*”).

⁴⁷⁶ *De Trinitate* IV,ii,4: “*Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum* (Jo 1,14)”.

⁴⁷⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,3: “*Quomodo ergo ista in facie quae habemus, et lumina nuncupamus, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adiutorio luminis; quo ablato aut*

*luz que de si mesma ilumina, é luz, e é luz para si, e não carece de outra luz para brilhar. Mas as outras luzes são necessitadas daquela, para que possam brilhar*⁴⁷⁸. A medida de luz que o homem tem em si é a medida da proporção do afastamento ou da aproximação desta fonte de luz que ilumina⁴⁷⁹. Diz Agostinho: “Não é Deus a luz que ilumina? [...] *Se te aproximas, ficas iluminado, e és contado entre os filhos de Deus. Se te afastas da luz, ficas obscurecido, e és contado entre as trevas*”⁴⁸⁰.

Em termos do conhecimento, que é a iluminação da verdade, isso significa que o entendimento, a razão, necessita apoiar-se firmemente numa adesão à fonte da luz, que é Deus, pela fé. A fé serve de fundamento e apoio para que a razão seja iluminada: “*primeiramente é necessário aderir pela fé, para haver algo que seja vivificado pelo entendimento*, diz Agostinho. Quem não adere resiste; quem resiste não crê. E, como pode ser vivificado quem resiste? Torna-se adversário do raio da luz, que o há de penetrar. Não desvia os olhos, mas fecha o entendimento. ‘Há alguns de vós que não creem’. *Creiam, e os seus olhos serão abertos; abram-se os olhos, e serão iluminados*”⁴⁸¹. Somente aderido a essa luz, “verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem” (Jo 1,9), o homem pode permanecer na verdade, pois “nenhum homem pode dizer a verdade se não for iluminado por aquele que não pode mentir”⁴⁸². Longe dela, está o homem entregue à mentira, ao engano e ao erro. É de fato o abandono desta fonte de luz, a falta de adesão a ela, o virar a face contra ela, que faz com que os olhos da alma humana se vejam cegos e necessitem agora ser novamente iluminados. “*Se o homem não tivesse se afastado da luz, não tinha necessidade de ser iluminado*. Mas, como se afastou da luz, necessita ser iluminado, quando podia estar

non illato, sana sunt, aperta sunt, nec tamen vident: sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et ab illo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad iustitiam poterit pervenire”.

⁴⁷⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,1: “Lumen autem illuminans a seipso lumen est, et sibi lumen est, et non indiget alio lumine ut lucere possit, sed ipso indigent caetera ut luceant”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,3.

⁴⁷⁹ “Afastando-nos (de Deus) pelo pecado, perdemos a iluminação; e voltando-nos para Ele, recebemos a iluminação” (“*Nos enim avertendo ad peccatum, amittimus illuminationem; et convertendo nos ad Deum, percipimus illuminationem*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,4).

⁴⁸⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVIII,9: “Lumen quod illuminat non est Deus? ... Accedis ad lumen et illuminaris, et inter filios Dei numeraris; si recedis a lumine, obscuraris, et in tenebris computaris”.

⁴⁸¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVII,7: “Prius haereamus per fidem, ut sit quod vivificetur per intellectum. Nam qui non haeret, resistit; qui resistit, non credit. Nam qui resistit, quomodo vivificatur? Adversarius est radio lucis, quo penetrandus est: non avertit aciem, sed claudit mentem. *Sunt ergo quidam qui non credunt*. Credant et aperiant, aperiant et illuminabuntur”. Cf. HUFTIER, M. Les yeux de la foi chez Saint Augustin, in: *Mélanges de Science Religieuse* 15 (1968), pp. 57-66; 105-114.

⁴⁸² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,8: “Quia nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest”.

sempre iluminado”⁴⁸³. É neste sentido que Agostinho lê o relato do Filho Pródigo, e, à luz dele, a sua própria experiência: “*longe da face de Deus*”, se vê exposto e entregue às “*afeições tenebrosas*”, que são a pena própria deste afastamento da luz; mas a Providência divina espalha “*cegueiras castigadoras sobre as (suas) paixões desordenadas*”, para que assim entenebrecida, a sua alma sentisse saudade da luz que tivera, e a buscasse novamente⁴⁸⁴. Não é por acaso que o texto que Agostinho leu no jardim, por ocasião de sua conversão, fala da passagem das trevas para a luz: “rejeitemos, pois, as obras das trevas e revistamos as armas da luz” (Rm 13,12)⁴⁸⁵.

Mas o entenebrecimento da alma não se faz de uma vez, se faz num processo de paulatino afastamento da fonte da luz. Trata-se de um verdadeiro caminho, que se faz através dos afetos da vontade. Estes, como já vimos, correspondem ao lugar que o homem ocupa na ordem criada: por ocupar um lugar intermediário, os seus afetos veem-se direcionados ou para as coisas celestes (o que é próprio dos afetos dos anjos) ou para as coisas terrenas (o que é próprio dos animais)⁴⁸⁶. É o apego às coisas terrenas, às criaturas, que também não têm luz própria, que faz com que a alma se vá tornando cega. Agostinho utiliza muitas vezes a metáfora da poeira que penetra nos olhos, cegando-os paulatinamente, para mostrar a maneira pela qual os afetos terrenos cegam a alma. “A poeira tinha penetrado nos olhos do homem; tinha penetrado neles a terra, e tinha-lhe ferido os olhos, e o homem não podia ver a luz. [...] *A alma tornou-se carnal consentindo com os afetos carnis, pelo que ficaram cegos os olhos do coração*”⁴⁸⁷, diz ele. Utiliza também a metáfora dos pés, que, simbolizando os afetos da alma, ao caminhar sobre a terra, sujam-se, sendo assim imagem da alma que se mancha por causa do seu apego às coisas terrenas⁴⁸⁸. Utiliza ainda a imagem da fumaça que, quanto mais elevada é mais negra, para mostrar como a alma adquire trevas tanto mais intensas

⁴⁸³ In *Evangelium Ioannis Tractatus* II,7: “Si illinc non recederet, non esset illuminandus: sed ideo hic illuminandus, quia illinc recessit, ubi homo semper poterat esse illuminatus”.

⁴⁸⁴ “*Longe da vossa face, em meio a afeições tenebrosas; [...] vós, Deus grande e único, espalhastes, com lei infatigável, cegueiras castigadoras sobre as paixões ilícitas*” (“*Longe a vultu tuo in affectu tenebroso; [...] Deus solus magnus, lege infatigabili spargens poenales caecitates supra illicitas cupiditates*”; cf. *Confessionum* I,xviii,28.29).

⁴⁸⁵ Cf. In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,8.

⁴⁸⁶ Cf. In *Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,7. Referindo-se a essa dupla orientação dos afetos da vontade humana, Agostinho diz aí que *uma certa forma de vida conduz a uma certa compreensão de vida*, e que assim o homem deveria *crescer, subir, elevar-se* da vida animal à vida angélica. Faz, assim, um claro vínculo entre a moral (3º elemento da tríade agostiniana) e o conhecimento (2º elemento); há uma mútua interdependência entre o conhecimento e a vida moral.

⁴⁸⁷ In *Evangelium Ioannis Tractatus* II,16: “Irruerat homini quasi pulvis in oculum, irruerat terra, sauciaverat oculum, videre non poterat lucem. [...] Carnalis enim anima facta erat consentiendo affectibus carnalibus; inde fuerat oculus cordis caecatus”.

⁴⁸⁸ Cf. In *Evangelium Ioannis Tractatus* LVI,2-4. Desta forma, Cristo, ao lavar os pés dos apóstolos, dá extremo exemplo da humildade de Deus: prostra-se o criador aos pés da criatura.

quanto maior a elevação da soberba que a causou: “Por que se dissiparam, senão porque eram soberbos?, pergunta Agostinho. A fumaça se dissipa subindo ao alto e o fogo brilha mais e se torna mais forte quanto mais se agarra ao chão. [...] Assim também a fumaça, quanto mais alta em relação ao fogo, é mais escura”⁴⁸⁹. Assim, são chamados de trevas, e estão nas trevas, aqueles que amam o mundo, não porque o mundo em si não tenha luz, já que, criado por Deus, traz a marca da luz em sua forma e beleza, mas por causa do apego e adesão cabal a ele, como se ele tivesse luz própria⁴⁹⁰. É a concupiscência que cega a alma, e não os objetos por ela amados: “*as trevas são as mentes dos homens insensatos, cegados pelas más concupiscências e pela infidelidade*”⁴⁹¹. Quanto mais a alma dirige seus afetos para as coisas terrenas, mais aumenta a poeira, a remela e a fumaça em seus olhos, que se tornam cada vez mais imundos, feridos e enfermos. “O pó, a remela e a fumaça são os pecados e as iniquidades”⁴⁹².

Afastado da fonte da luz e apegado às criaturas sensíveis, o homem encontra-se realmente cego, não pode mais ver e compreender as realidades espirituais, referentes a Deus. Não que Deus houvesse afastado dele a sua face, mas são os seus olhos que, feridos e sujos por causa da remela das coisas da terra, não o podem ver. “A Sabedoria está presente, mas, presente como a um cego, pois os olhos dele não a percebem. *Não porque ela esteja ausente dele, mas porque ele está ausente dela*”⁴⁹³. Quanto mais tempo persistir nas trevas do amor às coisas que passam, que não têm luz própria, mais difícil fica o processo de retorno, pelo contato com a luz. Com efeito, “os olhos que não têm saúde, não podem suportar a claridade da luz”⁴⁹⁴. Assim acontece com a alma acostumada ao apego às coisas sensíveis, à maneira do cego acostumado a muito tempo com as trevas:

⁴⁸⁹ *Sermo* LXVIII,5: “Unde evanuerunt, nisi quia superbi fuerunt? Evanescit et fumus in altum surgendo et magis ignis lucet et roboratur humiliter apprehendendo. [...] Etiam fumus, cum sit igne altior, obscurus est”. Este texto mostra mais uma vez o importante vínculo entre a soberba (concupiscência própria aos terceiros elementos das tríades agostinianas) e a ignorância (concupiscência correspondente aos segundos elementos); a primeira é causa da segunda; é por causa da presunção, do evanescimento, que o pensamento torna-se cego.

⁴⁹⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,5-6.

⁴⁹¹ *De Trinitate* IV,ii,4: “Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum prava cupiditate atque infidelitate caecatae”.

⁴⁹² *In Evangelium Ioannis Tractatus* I,19: “Pulvis, pituita, fumus, peccata et iniquitates sunt”.

⁴⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* I,19: “Praesens est sapientia, sed cum caeco praesens est, oculis eius absens est: non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,4.

⁴⁹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXX,2: “Oculi enim non habentes sanitatem, non possunt ferre luminis claritatem”.

“muitos, estando nas trevas por muito tempo, ficam fracos quanto à agudeza de vista, por causa de uma espécie de jejum da luz. Privados os olhos de seu alimento que é a luz, *fatigam-se com este jejum, debilitam-se, a ponto de não poderem ver depois a própria luz com que se curam*. E, se a luz continua a faltar por mais tempo, deixam de ver, morre neles, em certo modo, a capacidade de receber o brilho da luz”⁴⁹⁵.

A maior cegueira, portanto, ou a cegueira em sua raiz, é o fechamento à luz que poderia iluminar as próprias trevas, é o não confessar o próprio pecado, é a presunção no lugar em que deveria haver confissão. É neste sentido que Agostinho interpreta o relato da cura do cego do capítulo 9 do Evangelho segundo São João: os fariseus, diferentemente do cego, não se reconheciam pecadores, e assim, embora tivessem luz nos olhos exteriores, interiormente eram cegos; “*tinham doentes as faces do coração*. Eram surdos, tendo abertos os ouvidos; *viam e estavam cegos*”⁴⁹⁶. O cego, ainda que tivesse os olhos exteriores enfermos, confessava interiormente a necessidade de um médico que o curasse; os fariseus, vendo exteriormente, “*não quiseram confessar ao médico a sua cegueira*”⁴⁹⁷ interior. “O cego confessava”; os judeus, por sua vez, “*não tinham no coração o que o cego tinha na face*”⁴⁹⁸. O cego, pela clarividência da confissão do coração, recupera a luz exterior; os fariseus, pela presunção de verem corretamente apenas com os olhos exteriores, permanecem em sua cegueira interior. Diz deles o Cristo agostiniano: “se fôsseis cegos, se notásseis que sois cegos, se vos dissésseis cegos, e recorrêsseis ao médico; se fôsseis, pois, cegos desta maneira, não teríeis pecado, porque eu vim destruir o pecado. Mas agora dizeis: nós vemos. O vosso pecado permanece. Porque, *dizendo: ‘vemos’, não procurais o médico, permanecereis na vossa cegueira*”⁴⁹⁹. Os fariseus presumiam de si mesmos por haverem recebido a lei, punham a sua confiança nas forças próprias para cumpri-la, mas não percebiam que não

⁴⁹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus XIII,5*: “Multi enim cum fuerint diutius in tenebris, infirmatur acies ipsorum, quasi ieiunio lucis. Fraudati oculi cibo suo (luce quippe pascuntur), defatigantur ieiunio et debilitantur, ita ut ipsam lucem qua reficiuntur, videre non possint: et si diutius abfuerit, exstinguuntur, et tamquam moritur in eis ipsa acies lucis”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXV,8*.

⁴⁹⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXVI,1*: “Fauces cordis languidas habebant, auribus apertis surdi erant, videbant et caeci stabant”.

⁴⁹⁷ *Sermo CXXXVI,5*: “Caecitatem suam medico confiteri noluerunt”.

⁴⁹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIV,8*: “Caecus ille confitebatur; [...] quia non habebant in corde, quod iam ille habebat in facie”.

⁴⁹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIV,17*: “Si caeci essetis, id est, si vos caecos adverteretis, si vos caecos diceretis, et ad medicum curreretis; si ergo ita caeci essetis, non haberetis peccatum: quia veni ego auferre peccatum. Nunc vero dicitis: Quia videmus: peccatum vestrum manet. Quare? Quia dicendo: Videmus, medicum non quaeritis, in caecitate vestra remanetis”.

tinham essa pretendida força; a lei apenas lhes indicava o pecado, mas não o extirpava⁵⁰⁰.

Faltou aos fariseus a humildade da confissão da própria condição de pecadores, e o reconhecimento da incapacidade de sair dessa condição por força própria; faltou-lhes a humildade para que reconhecessem as próprias trevas, a própria deformidade e feiúra, para que pudessem ser curados por aquele que é a fonte da luz, da forma e da beleza. Se dessa fonte se aproximassem, ao invés de se afastarem, teriam sido iluminados e não permaneceriam nas trevas. Reconhecer-se pecador, com efeito, não é outra coisa que deixar-se iluminar por aquela luz, e ver-se em sua claridade: “quem se confunde de si mesmo?” pergunta Agostinho. “Quem se reconhece pecador. Quem não se confunde por causa daquela luz? Aquele que é iluminado por ela. O que é ser iluminado por ela? *Ver-se entenebrecido pelos pecados e, desejando ser iluminado por ela, acercar-se a ela.* [...] Não te envergonhes dela se, quando te mostra *deforme*, te desagrade tua *feiúra*, para perceber sua *formosura*”⁵⁰¹. A luz de Deus no interior da alma lhe revela a própria deformidade e feiúra, mas ao mesmo tempo lhe abre a possibilidade de recuperar a sua verdadeira forma e beleza. O mais importante aqui, no entanto, é perceber como Agostinho vincula a soberba presunção a respeito de si mesmo com a cegueira, e a humilde confissão a respeito da própria condição com a iluminação. Diz ele com clareza: “os que confessam que não veem, procuram o médico para adquirir a vista; [...] os que julgam ver, e não procuram o médico, permanecem na sua cegueira; [...] desta forma *separou a causa dos crentes, os que confessam que não veem, da causa dos soberbos, que julgam ver*”⁵⁰².

Além de consistir num processo de entenebrecimento dos olhos interiores da alma, a estrutura própria da presunção da soberba, no nível do conhecimento, consiste também num processo de exteriorização, de dispersão da alma na multiplicidade própria do mundo sensível⁵⁰³. Agostinho chama de “coração” aquele centro mais íntimo do

⁵⁰⁰ Cf. *Sermo* CXXXVI,5.

⁵⁰¹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,4: “Quis est qui de se confunditur? Qui se cognoscit peccatorem. Quis de illa non confunditur? Qui ab illa illuminatur. Quid est ab illa illuminari? Qui iam videt se peccatis tenebrari, et cupit ab illa illuminari, accedit ad illam. [...] Sed non erubescas de illa, si, quando tibi te foedum ostenderit, displiceat tibi foeditas tua, ut percipias pulchritudinem illius”.

⁵⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,17: “Qui se non videre confitentur, et medicum quaerunt, ut videant; [...] qui se putant videre, et medicum non quaerunt, in sua caecitate permaneant; [...] quo discernit causam credentium et confitentium a superbis, se videre putantibus”.

⁵⁰³ Sobre o tema da interioridade em Agostinho, ver LIMA VAZ, H. C. A metafísica da interioridade de Santo Agostinho, in: *Ontologia e História*, São Paulo: Duas Cidades, 1968, pp. 93-116; VV. AA. “*Noli foras ire*”. *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979, 19 al 21 de abril. Marcilla-

homem, a parte mais elevada de sua alma, a *mens*, em que ele é imagem e semelhança da Santíssima Trindade, por meio das suas três faculdades: a memória, o entendimento e a vontade⁵⁰⁴. É aí de maneira específica que habita Cristo, o Mestre Interior, iluminando a alma para que ela permaneça na verdade⁵⁰⁵. Antes da queda do pecado original, essa presença de Cristo jorrava do interior do homem como de uma fonte, e o mantinha firme e iluminado em sua própria realidade, de posse de sua essência mais íntima, o ser imagem e semelhança de Deus. Quando, porém, pela soberba, ele quis afastar-se dessa presença e ter luz própria, lançou fora a sua essência mais íntima. Comentando o versículo 6 do Salmo 141, referente ao relato da criação (“uma fonte brotava da terra e regava toda a sua superfície”), Agostinho diz:

“quando a alma era regada com a água daquela fonte, ainda não havia *arrojado de seu interior, pela soberba, as coisas íntimas*. Pois o que a soberba primeiramente faz é apartar o homem de Deus. *Como a alma deixa de ser regada pela fonte interior, começa também a inchar-se exteriormente pela soberba*. Com razão se mofa do soberbo e dele se diz por aquelas palavras proféticas ‘de que se ensoberbece terra e cinza’ (Sr 10,14; 9,10), já que em sua vida arrojou as coisas mais íntimas? *Que outra coisa é a soberba senão abandonar o recôndito da consciência e querer aparentar exteriormente o que não se é?*”⁵⁰⁶

Navarra: Logroño, 1979. VV. AA. “*Transcende et te ipsum*”. *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1981, 21 al 23 de abril. Marcilla-Navarra: Logroño, 1981.

⁵⁰⁴ Cf. DE LA PEZA, E. El significado de “cor” en San Agustín, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 339-368. Sobre o tema da alma como imagem de Deus em Agostinho, a bibliografia é vasta. Entre outras obras se pode ver: DOLBY MÚGICA, M. C. *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993; ----- El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana, in: *Augustinus* 34 (1989), pp. 119-154; MADEC, G. “Mens”, imago Dei, in: *Saint Augustin et la Philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1996, pp. 107-114; MARKUS, R. A. “Imago” and “similitudo” in Augustine, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 125-143; SOMERS, H. Image de Dieu. Les sources de l’exégèse agustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 105-125; BOYER, C. L’image de la Trinité, synthèse de la pensée agustinienne, in: *Gregorianum* 27 (1946), pp. 173-219, 333-352.

⁵⁰⁵ “No homem interior habita Cristo, no homem interior és renovado à imagem de Deus. Reconheça na sua imagem o autor dela” (“*In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce auctorem eius*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XVIII*, 10). Ver: MADEC, G. Saint Augustin et le Maître intérieur, in: *Connaissance des Pères de l’Eglise* 48 (1992), pp. 16-20.

⁵⁰⁶ *De Genesi contra Manichaeos* II,v,6: “Quando autem anima tali fonte irrigabatur, nondum per superbiam proiecerat intima sua. *Initium enim superbiae hominis apostatare a Deo (Eccl 10,14)*. Et quoniam in exteriora per superbiam tumescens coepit non irrigari fonte intimo, bene insultatur illi verbis propheticis, et dicitur: *Quid superbit terra et cinis? Quoniam in vita sua proiecit intima sua (Jo 4,14)*. Quid est enim superbia aliud, nisi deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est?”.

O abandono de Deus, o afastamento e a perda de adesão a ele, fonte da luz, acontece por um afastamento de si mesmo, da verdade mais íntima sobre si mesmo, que está dentro de si mesmo. O abandono de Deus equivale ao abandono do recôndito da própria consciência, ou seja, da própria alma, cuja vida vem da participação na vida de Deus. É pela soberba que o homem abandona a Deus, e isso se faz por um afastamento do próprio interior, onde habita Deus, na essência mais íntima da alma. A exteriorização é o caminho através do qual a soberba abandona a Deus e dele se afasta. “Por que te ensoberbece?”, pergunta Agostinho. “Que o diga: ‘Porque, na sua vida, lançou fora o seu íntimo’. *Que quer dizer ‘lançou fora’, senão arremessar para longe?* Eis o que significa ‘lançar fora’. Entrar no mais íntimo é desejar o que é íntimo; arremessar para longe o que é íntimo, é sair para fora. *O soberbo arremessa para longe o que é íntimo*”⁵⁰⁷.

O princípio do arrebatamento da própria intimidade consiste, portanto, num olhar equivocado sobre si mesmo. É o voltar sobre si como realidade autônoma e independente que faz a alma sair de si e cair de si. Ao se pretender autônoma e independente, ela perde adesão àquele que é fonte de sua identidade e realidade, Deus. “*Ao sair de si havia caído de si. [...] Se, pois, havia saído de si, negue-se a si mesmo, voltando em si para voltar ao Pai, de quem também tinha saído. O que significa ‘negue-se a si? Não presuma de si mesmo, sinta-se homem*”⁵⁰⁸. A complacência sobre si mesmo, o amor da própria excelência, não reconhecendo nesta excelência um dom a ser acolhido antes que um bem a ser extorquido e tornado próprio, foi o ponto de partida para que a alma se perdesse a si mesma na dispersão das coisas exteriores. A pretensão de independência e autonomia foi o princípio da exterioridade. O amor de si foi o princípio para que ela se perdesse fora de si. A alma, com efeito, “*olhou a si mesma, e comprazida de si, enamorou-se de seu próprio poder. Afastou-se de si e não permaneceu em si mesma; sentiu-se impelida a sair de si, saiu fora de si e se precipitou sobre o exterior. Ama o mundo, ama o temporal, ama o terreno. Já o amar a si mesma, com desprezo de quem a fez, foi decair, vir a ser menos, amando o que é menos, [...] tanto menos como a distância entre uma coisa feita e quem a fez*”⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,15: “*Quid superbit? Dicat quid superbit. Quoniam in vita sua proiecit intima sua (Eclo 10,9-10). Quid est, proiecit, nisi porro iecit? Hoc est exire foras. Etenim intrare intro, appetere intima; proicere intima, foras exire est. Intima proiecit superbus*”.

⁵⁰⁸ *Sermo* XCVI,2: “*Quia ceciderat a se, et exierat a se. [...] Si ergo exierat a se, et a quo exierat; redeundo ad se, ut eat ad patrem, neget se. Quid est, neget se? Non praesumat de se, sentiat se hominem*”.

⁵⁰⁹ *Sermo* CXLII,3: “*Se enim respexerat, sibi que placuerat, suaeque potestatis amatrix facta fuerat. Recessit ab illo, et non remansit in se; ideo et a se pellitur, et a se excluditur, et in exteriora prolabitur.*

Ao processo de exteriorização da alma corresponde, portanto, um processo de dispersão. De fato, enquanto permanece reunida em seu interior, aderida ao seu princípio de vida, a alma tem unidade; quando dele se afasta e se direciona para o mundo exterior, se fragmenta e se dispersa. São dois movimentos opostos: o movimento que vai dos sentidos exteriores ao sentido interior é um movimento de concentração e de unificação; o movimento inverso, que vai do interior aos sentidos exteriores é sempre um movimento de dispersão e de esfacelamento, de fragmentação. Pelo movimento de interiorização, os sentidos exteriores do corpo reúnem-se numa unidade indivisa no interior da alma⁵¹⁰. Ultrapassando o material e sensível de onde partiu, a alma chega a uma realidade espiritual e invisível. Por meio do movimento de exteriorização, por outro lado, a realidade interior da alma se dispersa, como fumaça ao vento, porque se identifica com os objetos exteriores que caminham para o nada. Começando por abandonar a sua realidade mais íntima, Deus, a alma se perde na variedade e na insustentabilidade das realidades exteriores:

“tendo abandonado a Deus, começa a amar-se a si mesma, e, então, se vê lançada para fora de si, para as coisas amáveis de fora. [...] Começaste por amar o exterior a ti, e te perdeste a ti; porque ao sair de si para ir às coisas que estão fora, o amor do homem começa a *esfumar-se* com as coisas amadas, que também se esfumam, e a derrocar as próprias energias, por assim dizer. *Se esvazia, se irradia, se empobrece*”⁵¹¹.

Uma vez esvaziada de seu conteúdo próprio, Deus em sua alma, como fonte de sua identificação, a alma procura fora o preenchimento de seu vazio interior. Cheia de um conteúdo que não a plenifica, o si mesmo independente, vazio e fugaz, procura

Amat mundum, amat temporalia, amat terrena. Quae si se ipsam amaret, neglecto a quo facta est, iam minus esset, iam deficeret, amando quod minus est; [...] et longe minus, tantoque minus, quanto minus est res facta quam factor”.

⁵¹⁰ Unidade que serve de exemplo para entender a unidade do ser e de suas operações existente entre as pessoas no interior da Santíssima Trindade: “na tua carne ouves com um membro e vês com outro; *no coração ouves pelo mesmo com que vês*. Se tal sucede com a imagem, com quanto mais poder sucederá com aquele de quem o teu coração é imagem? Portanto, o Filho ouve, o Filho vê, o Filho é a mesma visão e a mesma audição. O seu ouvir identifica-se com o seu ser, e o seu ver se identifica com o seu ser” (“*In carne tua alibi audis, alibi vides: in corde tuo ibi audis, ubi vides. Si hoc imago, quanto potentius ille cuius imago? Ergo et audit Filius, et videt Filius, et ipsa visio et auditio Filius: et hoc est illi audire quod esse, et hoc est illi videre quod esse*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XVIII*, 10). Cf. REINARES, T. A. El hombre en doble vertiente hacia Dios y hacia el mundo, in: *Noli foras ire. Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979, 19 al 21 de abril. Marcilla-Navarra: Logroño, 1979, pp. 15-39.

⁵¹¹ *Sermo* XCVI,2: “Incipit enim deserto Deo amare se, et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se. [...] Coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. Cum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt, incipit cum vanis evanescere, et vires suas quodam modo prodigus erogare. Exinanitur, effunditur, inops redditur”.

preencher-se com os objetos exteriores. Comentando a sua experiência, nas *Confessionum*, Agostinho diz: “estava sem apetites de alimentos incorruptíveis, não porque estivesse cheio deles, mas porque, *quanto mais vazio, tanto mais enfasiado me sentia*. Por isso *minha alma não se achava bem, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se roçar miseravelmente aos objetos sensíveis*”⁵¹². E, interpretando essa sua experiência de buscar no que é exterior o preenchimento de um vazio interior, vê nela um afastamento da verdade interior, e, conseqüentemente, uma experiência de mentira e de erro; comentando o Salmo 4,3 “Por que amais a vaidade e buscais a mentira?”, diz: “*aqueles que querem gozar fora de si mesmos facilmente se desvanescem e se dispersam naquelas coisas que são visíveis e temporais, lambendo com o pensamento faminto as imagens de tais objetos*”⁵¹³.

Assim, exteriorização e dispersão, por um lado, e entenebrecimento do coração, por outro, são duas facetas do mesmo movimento. O afastamento da fonte da luz, Deus mesmo na parte mais elevada da alma, e a busca equivocada de plenitude nas criaturas exteriores e fugazes causam na alma a cegueira interior. “*Querendo ser como deuses, na sua soberba, dissiparam-se em seus pensamentos e seu coração insensato obscureceu-se*”⁵¹⁴. Este obscurecimento do coração expressa-se de maneira particular na incapacidade de reconhecer as duas realidades que se encontram expressadas no mais íntimo da alma: Deus e o homem; Deus como o espelho do homem, já que a própria realidade essencial do homem é ser imagem e semelhança de Deus. Cegueira sobre a realidade de Deus e do homem é o resultado do obscurecimento do coração, da cegueira da alma. Ao Deus dentro de si mesmo, oferecendo-lhe belezas imutáveis e eternas, o homem substitui pelos prazeres da carne, as grandezas e as glórias do mundo e as coisas que agem fora dele⁵¹⁵. Ao Deus fora de si, manifestado na humanidade de Cristo, não

⁵¹² *Confessionum* III,i,1: “Eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium”.

⁵¹³ *Confessionum* IX,iv,10: “Volentes enim gaudere forinsecus facile vanescunt et effunduntur in ea, quae videntur et temporalia sunt, et imagines eorum famelica cogitatione lambiunt”.

⁵¹⁴ *Genesi ad Litteram* XI,xxxiv,46: “Si superbe volentes esse sicut dii, evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum?”

⁵¹⁵ “Não depositemos o nosso gozo nos prazeres da carne, nem nas honras e louvores humanos, nem na busca das *coisas que nos estimulam a partir de fora*, já que possuímos em nosso íntimo Deus, em quem tudo o que amamos é estável e imutável” (“*Quamobrem neque in voluptate carnali, neque in honoribus et laudibus hominum, neque in eorum exploratione quae forinsecus corpus attingunt, nostra gaudia collocemus, habentes in intimo Deum, ubi certum est et incommutabile omne quod amamus*”; cf. *De Musica* VI,xiv,48). É interessante notar aqui como o mundo exterior é descrito por Agostinho através dos três níveis, aos quais correspondem as três concupiscências: o nível do ser (os prazeres da carne), correspondente à *voluptas*; o nível do conhecimento (as coisas que agem fora de nós), correspondente à *curiositas*; e o nível da moral (as grandezas e as glórias do mundo), correspondente à *superbia*. Mas é de

pode reconhecer, já que não possui os olhos do coração sadios, capazes de ir além do que mostram os olhos do corpo⁵¹⁶. A respeito de si mesmo, o homem do coração obscurecido torna-se incapaz de reconhecer a própria situação de pecado; em vez de confessar-se pecador, presume de suas próprias forças. Não que desconheça essa situação, mas, mesmo conhecendo-a, não a confessa. Interiormente sabe de sua verdade, mas exteriormente finge, mente: o soberbo “declara ter pecado e acredita que não o tem; exteriormente finge humildade, e interiormente abraça a vaidade”⁵¹⁷.

O próprio processo do pecado é um processo de exteriorização. É neste sentido que Agostinho interpreta os vários casos de mortos, aos quais Jesus ressuscita, como exemplos de uma progressão de exteriorização do pecado. A filha de Jairo jazia morta dentro de casa (cf. Mc 5,35-42), o que é uma figura do pecado que ainda estava oculto, que não se exteriorizou; o pecado em pensamento⁵¹⁸. O filho da viúva, levado em procissão externa rumo à sepultura, mas no caminho ressuscitado e devolvido à mãe (cf. Lc 11-17), é figura do pecado que já se exteriorizou, que não só ficou no pensamento, senão que se transformou em atos; mas, deste pecado, uma vez arrependido, se é perdoado e, como o filho da viúva, devolvido à mãe, a Igreja. Finalmente, Lázaro, já sepultado e cheirando mal (cf. Jo 11,38-44), é figura do pecado não só exteriorizado em atos, mas transformado em hábito pela repetição. Este pecado já se sedimentou, dele não mais se arrepende, menos ainda se confessa. Esse é o pecado chegado ao seu mais alto grau de exteriorização; é o pecado do soberbo, que presume de suas próprias forças e não confessa a verdade de sua própria condição, não reconhecendo em consequência a necessidade de um médico que cure a sua cegueira⁵¹⁹. Este pecador não se vê na luz de Deus, na luz da verdadeira justiça, porque quer afirmar a sua própria justiça; confia não

maneira específica ao nível do conhecimento que ele refere a exterioridade (“as coisas que agem fora de nós”), como substituto daquele que no interior é a fonte da verdade e do conhecimento, a fonte de belezas eternas e imutáveis, o Verbo iluminador, o Mestre Interior.

⁵¹⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,1. Em *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,6, Agostinho insiste em que é insano, uma cegueira, não ver o artista (o Pai) agindo por trás do executor da obra de arte (o Filho); não no sentido de que o artista primeiro mostrasse e depois o executor realizasse a obra, senão no sentido de que o Pai tudo faz pelo Verbo, e nada faz sem ele, ao mesmo tempo que ele: “No corpo tens olhos capazes de verem o artista, mas no coração não tens olhos capazes de verem Deus. Eis por que queres atribuir a Deus o que costumavas ver no artista. *Depõe na terra as coisas terrenas*, e levanta o coração para o alto” (“*Habes oculum corporis ad videndum fabrum, sed nondum habes oculum cordis ad videndum Deum: ideo quod soles videre in fabro, transferre vis ad Deum. Pone in terra terrena, sursum cor*”).

⁵¹⁷ *Enarrationes in Psalmos* CXVIII,11,1: “Si dicis te habere, cum credas te non habere peccatum; foris fingis humilitatem, intus amplecteris vanitatem”.

⁵¹⁸ “O Senhor ressuscitou a menina que ainda não tinha sido levada para fora, mas jazia morta em casa; como o pecado que estava oculto” (“*Dominus resuscitavit illam puellam quae nondum erat fora elata, sed in domo mortua iacebat, quae peccatum latebat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,3).

⁵¹⁹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,3.

na justiça de Deus, mas na sua própria justiça. A estes diz Deus: “não vos vejo na minha luz, não vos vejo naquela justiça que eu conheço”⁵²⁰.

2.2.3. Dinâmica própria da presunção da soberba: inautenticidade, vaidade, mentira e engano

Também a presunção, como característica própria da soberba no nível do conhecimento, tem uma dinâmica própria, acontece como uma realidade em movimento, que gera como consequência a inautenticidade, a vaidade, a mentira e o engano.

Analisemos, em primeiro lugar, a soberba como um movimento de inautenticidade. Sua inautenticidade vem do fato de que, em sua origem, ela obedece a um movimento de elevação sem conteúdo, pois representa uma pretensão de ser superior àquilo que se é verdadeiramente; é uma pretensão de subir na escala dos graus de ser, sem ter a realidade e as condições para tal. Ela representa uma pretensão de grandeza, mas, na verdade, trata-se de uma grandeza inautêntica, sem conteúdo. Por isso mesmo, mais que grandeza, diz Agostinho ser a soberba um “inchaço”⁵²¹, um “intumescimento”⁵²², pois não há nela um conteúdo sólido, que se sustente por si mesmo; há, ao contrário, uma “massa, não grande, mas inchada. Porque a *magnitudo* é *indício de solidez*, o tumor é *inflamento*. Quem, pois, estiver inchado, diz Agostinho, não se considere grande; *desinche-se para ser de grandeza sólida e autêntica*”⁵²³. A grandeza pretendida pela soberba não é autêntica, configurando um inchaço ou inflamento, precisamente porque consiste numa elevação para um grau superior na ordem criada, um grau que não é o próprio. Ao perder o fundamento dado pelo assentamento no lugar próprio, esse inchaço é “*sem consistência, e por isso sem estabilidade, mas portador de ruína*”⁵²⁴. Uma vez perdido o ponto de apoio do lugar

⁵²⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,20: “Non vos video in luce mea, non vos video in illa iustitia quam novi”.

⁵²¹ Cf. *De Sancta Virginitate* XXXVIII,39.

⁵²² Referindo-se à soberba dos judeus, Agostinho diz: “ó pele inchada! Essa inchação não é grandeza, mas intumescimento” (“*O pellis inflata! Non est ista magnitudo, sed tumor*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,2).

⁵²³ *Sermo* CXLII,5: “Moles, non magna, sed tumida; magnitudo enim soliditatem habet, tumor inflationem. Non sibi magnus tumidus videatur; detumescat, ut magnus sit, ut certus et solidus”.

⁵²⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIX,8: “Inflatus, non solidus; et ideo non stabilis, sed utique ruinosus”.

próprio, a consequência natural é a ruína, a queda para os níveis inferiores do ser, que não é também o lugar próprio. Há, portanto, na grandeza pretendida pela soberba algo de oco, de vazio, ao mesmo tempo que uma aparência de peso, de conteúdo, alardeada pelo barulho, pela propaganda e pelo enfeite: “o soberbo, endurecida a cerviz, com a voz oca, língua arrogante, a face inchada, zomba de Cristo crucificado”⁵²⁵, diz Agostinho.

A falta de conteúdo dessa grandeza vem do fato de ela apoiar-se no próprio homem, naquilo que ele tem de próprio. Como de si mesmo o homem nada tem, a não ser o pecado, que consiste num direcionamento para o nada, para o que passa – porque muda –, então ela é vazia, vã e cheia de aparência. É assim que se distingue a glória deste mundo e a glória de Cristo⁵²⁶. Uma vez que a palavra “glória” (*doxa* em latim) significa claridade, ser ilustrado, e que isso significa nada mais do que “a fama espalhada com louvor, relativamente a alguém”⁵²⁷, então, no caso de Cristo, a sua glória não lhe acrescenta nenhuma grandeza (ao contrário, é ele quem acrescenta grandeza ao mundo), mas, no caso do homem, “a glória de seu nome, é *inchada, mas sem solidez, e por isso sem estabilidade*”⁵²⁸. Em segundo lugar, o material com que se pretende preencher o “inchaço” ou o “inflamento” da soberba é o material colhido da experiência sensível, das criaturas temporais. Isso é o que leva Agostinho a defini-la não apenas como um “inchaço”, mas também como um “*tumor*”⁵²⁹, ou, de maneira mais precisa, como um “*tumor de mau odor*”⁵³⁰, um tumor maligno, enfermo. O mau odor do tumor da soberba vem do material que se apodrece, se deteriora, se corrompe, que não tem firmeza em si mesmo – por isso mesmo, material enfermo (*in-firmitas*) –, já que criado do nada e direcionado para o nada. De fato, pela soberba o homem substitui o criador pela criatura, e procura a felicidade no que é mutável, que, como tal, é como “*sombra*

⁵²⁵ *Sermo* CLX,3: “Superbus iste, erecta cervice, tumentis gutture, elata lingua, inflatis buccis irridet Christum crucifixum”.

⁵²⁶ “É o Pai que distingue e separa a minha glória da vossa glória. Vós buscais a glória segundo o mundo. Eu não busco a glória segundo o mundo. [...] Que glória é essa (a de Cristo)? É a que se distingue da soberba humana” (“*Est Pater qui gloriam meam a vestra gloria discernat et separet. Vos enim secundum hoc saeculum gloriamini: ego non secundum hoc saeculum gloriamini. [...] Quid est, ea gloria? Ab humana inflatione discreta*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIII,9).

⁵²⁷ “Assim definiram os antigos e esclarecidos autores de língua latina a glória: é a fama espalhada com louvor, relativamente a alguém” (“*Sicut autem definierunt antiqui latinae linguae clarissimi auctores, gloria est frequens de aliquo fama cum laude*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* C,1).

⁵²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIX,8: “Gloriam nominis sui quaesiturus est, inflatus, non solidus; et ideo non stabilis”.

⁵²⁹ “Com a santa humildade, curemo-nos daquela primeira causa de todos os vícios, que é o *tumor da soberba*” (“*Prima causa omnium vitiorum, hoc est, a tumore superbiae, sancta humilitate sanemur*”; cf. *De Peccatorum meritis et remissione* III,xiii,23). Cf. também *Sermo* CXLII,11.

⁵³⁰ “Não haja em vós a soberba, que é um *tumor, mas de mau odor*; esconjurai-a, expulsai-a. Cristo quer cristãos humildes” (“*Non in vobis tumescat superbia, sed putescat: horrete illam, abicite illam. Humilem quaerit christianum Christus*”; cf. *Sermo* Mai CXXVII,2).

que passa”⁵³¹. Comentando a sua própria experiência, nas *Confessionum*, Agostinho diz que, por apoiar-se assim sobre o que passa, o seu coração era “arreatado por quimeras vãs, qual presa imunda das aves”⁵³², como um pastor que “apascenta ventos”⁵³³.

Como consequência do movimento de elevação sem conteúdo, o que determina a sua inautenticidade, uma segunda característica do movimento próprio da presunção da soberba é a sua vacuidade, a sua vaidade⁵³⁴. De fato, uma das principais definições que Agostinho dá para a soberba é a de “fumaça” e “vento”⁵³⁵. A fumaça é uma elevação sem conteúdo, que tanto mais rapidamente se dissipa quanto mais alto se eleva:

“A fumaça, irrompendo do fogo, eleva-se para o alto, e elevando-se se incha num grande globo; mas, quanto maior for o globo, tanto mais se desvanece. Com aquela *grandeza sem fundamento e solidez, mas solta e inchada*, vai para a atmosfera e se dissipa, de sorte que a própria grandeza lhe é prejudicial. *Quanto mais se ergue, mais se espalha, se difunde por toda parte*, num âmbito maior; tanto mais tênue se torna, mais se esvai e desaparece”⁵³⁶.

A fumaça, quanto mais próxima está do fogo e da terra, mais compacta se apresenta, mais consistência e conteúdo possui; quanto mais deles se afasta, tanto mais

⁵³¹ “Exultem os *soberbos* com sua felicidade no presente; *inchem-se* com as *honrarias*, recubram-se com o brilho do ouro, superabundem seus escravos, estejam impregnados dos obséquios de seus protegidos. *Tudo isso passa e passa como sombra*. [...] Ao receberem os *humildes* aquilo de que agora zombam os *soberbos*, o *inchaço* destes se converterá em luto” (“*Exsultent superbi de praesenti felicitate; tumeant honoribus, fulgeant auro, redundant familiis, obsequiis clientium constipentur: praetereunt ista; transeunt tamquam umbra*. [...] *Quando acceperint humiles quod irrident superbi, tunc superborum typhus convertetur in luctum*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* LXXIV,1).

⁵³² *Confessionum* I,xvii,27: “Raperetur per inania nugarum turpis praeda volatilibus”. É importante lembrar que, segundo Agostinho, as aves simbolizam a *superbia*, porque buscam as alturas e são levadas pelo vento, enquanto os animais do campo simbolizam a *voluptas*, porque entregues ao prazer do corpo, sem querer enfrentar nada de árduo e penoso, e os peixes simbolizam a *curiositas*, porque procuram na profundidade dos mares a diversidade de criaturas a serem conhecidas, e assim se dissipam como que levados pelas águas. Cf. *Enarrationes in Psalmos* VIII,13; *Confessionum* V,iii,3.

⁵³³ “Não é verdade que a alma que suspira por tais quimeras ‘se prostitui longe de Vós’, põe sua *confiança na falsidade* e ‘*apascenta ventos*’?” (“*Talibus enim figmentis suspirans anima nonne fornicatur abs te* (*Sl* 72,27), et fidit in falsis et pascit ventos (*Os* 12,1)?”; cf. *Confessionum* IV,ii,3).

⁵³⁴ Cf. RONDET, H./CHEVALLIER, L. L’idée de vanité dans l’oeuvre de Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), pp. 221-234.

⁵³⁵ “O que são os *soberbos*? São como fumaça: quanto mais alto se elevam, mais se evanescem” (“*Superbi quid? Quasi fumus: etsi alti sunt, evanescunt*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XCII,3). “Como resistem à verdade, a não ser pelo *inchaço de seu tumor*, segundo os *ventos*, ensoberbecendo-se como se fossem justos e grandes? Como são qualificados? Como *fumaça*” (“*Unde autem resistunt veritati, nisi inflatione tumoris sui, euntes in ventos, extollentes se quasi iustos et magnos? Quid autem de illis ait? Tamquam de fumo*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XXXVI,S.II,12). Ver também *Confessionum* I,xvii,27.

⁵³⁶ *Enarrationes in Psalmos* XXXVI,S.II,12: “Fumus a loco ignis erumpens in altum extollitur, et ipsa elatione in globum magnum intumescit: sed quanto fuerit globus ille grandior, tanto fit vanior; ab illa enim magnitudine non fundata et solidata, sed pendente et inflata, it in auras atque dilabitur, ut videas ipsam ei obfuisse magnitudinem. Quanto enim plus erectus est, quanto extensus, quanto diffusus undique in maiorem ambitum, tanto fit exilior, et deficiens, et non apparens”.

facilmente se dispersa, e, elevada pelo vento, se rarefaz perdendo a consistência até desaparecer nos ares⁵³⁷. Da mesma forma, a alma soberba, quanto mais se afasta de Deus elevando-se a si mesma, quanto mais se afasta da unidade e se dissipa no meio da diversidade, tanto mais perde a solidez, torna-se vazia de conteúdo e cheia de aparência: “a fumaça que se eleva, inflada de uma grandeza não sólida, mas inchada, se dispersa. Tal é, com efeito, a fumaça: vê-se uma grande massa; *há aí talvez muita coisa a ver, mas nada a captar*”⁵³⁸. Cheia de um conteúdo que não tem peso, a alma soberba não tem espaço em si para acolher aquele que lhe devolveria o seu verdadeiro peso; ela é como um monte elevado, por onde as águas escorrem sem penetrar, quando deveria ser como um vale, capaz de empapar-se do Espírito de Deus⁵³⁹. Cheia de si e das imagens sensíveis, realidades que não têm peso por conta própria, a alma eleva-se cheia de conteúdo vazio, e não se deixa encher recebendo o seu verdadeiro peso⁵⁴⁰.

Por sua pretensão de alturas e pelo seu lidar com os ventos, conteúdo sem solidez, a soberba é também representada por Agostinho pelas aves. Assim interpreta o seguinte versículo de Mt 8,19 (“As raposas têm suas tocas, as aves fazem seus ninhos...”), pois, segundo ele, com o nome de aves, Jesus referia-se ao “inchado orgulho” dos soberbos⁵⁴¹. Outras vezes, Agostinho refere-se à soberba como uma

⁵³⁷ “Quem são aqueles que desaparecem como a fumaça? Quem são, senão os soberbos que não confessam os seus pecados, mas os retêm? Por que são comparados à fumaça? Porque a fumaça sobe e se eleva de qualquer maneira rumo ao céu; quanto mais ela se eleva, mais facilmente se evanesce e se dissipa. ... Quanto mais a fumaça se aproxima do fogo e da terra, mais ela permanece sólida; ainda não se evanescer, não foi dispersada pelo vento. Quando mais ela se rarefaz, se evanesce, se dissipa? Quando mais alto ela se eleva. Ora, os soberbos se elevam contra Deus como a fumaça contra o céu. Só resta a eles que se definem e desapareçam nos ventos, dissipados pela exaltação de sua vaidade” (“*Qui sunt, qui sicut fumus deficiunt? Qui sunt, nisi superbi, non confitentes peccata sua, sed defendentes? Quare fumo comparati sunt? Quia fumus erigit se, extollit se tamquam in caelum. Sed quanto fit superior, tanto facilius vanescit et disperit. [...] Solidior est fumus igni proximus et terrae proximus. Nondum sic evanuit, nondum sic est dispersus in ventos. Quando autem attenuatur et evanescit et disperit? Quando se multum extulerit. Quia ergo superbus sic se erigit contra Deum quomodo fumus contra caelum, restat ut ita deficiat et tamquam in ventos suae vanitatis elatione dissipatus intereat?*”; cf. *Sermo XXII,8*). Ver também *Sermo LXVIII,5*.

⁵³⁸ *Sermo XXII,8*: “Quemadmodum disperit fumus elatus, tumida non solida magnitudine inflatus. Sic est enim fumus. Vides magnam molem. Habes quasi quod videas, et non habes quod teneas”.

⁵³⁹ “Quanto mais se humilha, tanto mais se torna capaz de ser preenchido. As colinas escorrem a água, os vales empapam-se dela” (“*Quanto humilior, tanto capacior, tanto penior. Colles enim aquam repellunt, valles implentur*”; cf. *Sermo LXXVII,12*).

⁵⁴⁰ Citando Is 66,2, “Sobre quem repousará o meu Espírito? Sobre o humilde e sossegado que receba com temor minhas palavras”, Agostinho diz que o Espírito só pode descansar “num coração humilhado que Ele possa encher e de onde não tenha que afastar-se, um coração que Ele possa elevar e não tenha que abater” (“*Cor humilatum quod impleat, non unde resiliat, quod erigat, non quod deprimat?*”; cf. *De Sancta Virginitate XXXIX,40*). É importante lembrar que na criação, o Espírito, como terceiro elemento das tríades, é o responsável por conferir o peso às criaturas (o Pai confere a medida e o Filho o número).

⁵⁴¹ Cf. *De Sancta Virginitate LI,52*.

realidade inflada⁵⁴², com conteúdo gasoso, que pode assim elevar-se pelos ares, à espécie de um balão: almas “vazias e leves, infladas e elevadas, estão como que *suspendidas no ar*, entre a terra e o céu”⁵⁴³; realidade inchada e “*cheia de vento*”⁵⁴⁴, repleta de “*inaníssima ventosidade*”⁵⁴⁵. Como realidade inflada, mas sem conteúdo sólido e firme, senão aparente e infirme, Agostinho gosta de exemplificá-la também por meio do relato bíblico de Golias, que, confiando em suas próprias forças, infla-se, cheio de soberba, provocando a Davi para o combate; e este, por sua vez, aparentemente pequeno e frágil, confiando na força de Deus, vence àquele com algo sólido, pesado e firme, que simboliza a humildade, a pedra⁵⁴⁶.

Uma terceira característica da dinâmica da presunção da soberba, em oposição ao que é mais próprio aos segundos elementos das tríades agostinianas, a Verdade, é que ela se constitui numa mentira. Mais uma vez, porém, a raiz, causa e fundamento de que a soberba se constitua numa mentira, é o fato de que, devido a ela, não se permanece aderido à “verdade sólida”⁵⁴⁷ e firme. Só Deus é realmente verdadeiro; só Ele é verdadeiro por si mesmo; só nele a verdade existe como em sua própria fonte; Ele é a fonte da Verdade. Toda verdade existente nas criaturas procede dele por participação, e só permanecendo nele elas podem ter consistência. Comentando o versículo 2 do Salmo 115, “todo homem é mentiroso”, Agostinho diz: “*nenhum homem de si mesmo é verdadeiro. O Pai, porém, é verdadeiro, é verdadeiro por si mesmo, e foi o Pai que gerou a Verdade*. Uma coisa é ser o homem verdadeiro, porque já recebeu a Verdade; outra coisa é ser Deus verdadeiro, porque gerou a Verdade. Eis como Deus é

⁵⁴² Refere-se aos judeus como “*soberbos, que se inflavam, fazendo alta ideia de si mesmos, crendo-se justos*” (“*Superbiebant Iudaei, extollebant se, alta sapiebant, iustos se putabant*”; cf. *Sermo* CLXXV,1).

⁵⁴³ *Sermo* CLXXXIV,1: “*Inanes et leves, inflati et elati, et tanquam inter caelum et terram in ventoso medio pependerunt*”.

⁵⁴⁴ “‘O Verbo se fez carne’, [...] o que há de mais *humilde*? Tendo ele feito isto por ti, porque te *elevas*, porque te *inchas*, odre cheio de *vento*? *Deus se humilha e tu és soberbo*?” (“‘*Verbum caro est*’ (Jo 1,14): [...] *quid humilior? Quando ille ista propter te, tu quid adhuc erigeris, adhuc tumes, follis inflatus? Deus est humilis, et tu superbus?*”; cf. *Sermo* Mai CXXVII,2).

⁵⁴⁵ Sem a caridade, a ciência “*incha, isto é, se levanta em soberba de inaníssima ventosidade*” (“*Inflare, id est in superbiam inanissimae quasi ventositatis extollere*”; cf. *De Civitate Dei* IX,20).

⁵⁴⁶ Assim se manifesta que “*o homem justo abaterá a todo soberbo*” (“*Prosternet omnem superbiam id est, iustus homo*”; cf. *Sermo* XXXII,26).

⁵⁴⁷ “Eis onde jaz *enferma* a alma que ainda não *aderiu à solidez da Verdade*. Vai e volta, avança e retrocede, como os *sopros das línguas que ventam* dos pulmões dos opinantes” (“*Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis. Sicut aerae linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur*”; cf. *Confessionum* IV,xiv,23). João “*repeliu uma honra falsa, a fim de possuir uma verdade sólida*” (“*Respuit a se falsum honorem, ut teneat solidam veritatem*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,10).

verdadeiro: não o é participando da Verdade, mas gerando a Verdade”⁵⁴⁸. A verdade, em sentido próprio, está somente em Deus, é Deus mesmo, especificamente na sua segunda pessoa, o Verbo. Se quiser permanecer na verdade, o homem necessita permanecer naquele que não se engana⁵⁴⁹, e em quem ninguém se engana⁵⁵⁰.

Foi a não permanência, a não aderência à fonte da Verdade, que ocasionou a primeira queda. De fato, o demônio esteve por um momento na verdade, mas dela decaiu⁵⁵¹. Decaiu da verdade porque se rebelou contra Deus, atribuindo-se uma dignidade que não tinha; sem estar mais apoiado sobre a verdade de sua própria realidade, caiu. Comentando o versículo que diz ter João Batista permanecido de pé junto do esposo (cf. Jo 3,26-29), Agostinho diz:

“Disse-se a respeito do demônio que ‘*caiu, e não permaneceu na verdade*’ (Jo 8,44). Portanto, o amigo do esposo deve permanecer de pé e ouvir. Que é permanecer de pé? É permanecer na graça que se recebeu do esposo, e ouvir a sua voz, donde tira o motivo de alegria. Assim sucedia com João. Sabia donde vinha a sua alegria, e não arrogava para si o que não era”⁵⁵².

João Batista soube permanecer com gozo no lugar próprio que havia recebido de Deus na ordem criada; o mesmo não soube fazer o demônio. Assim procedendo, não permanecendo na verdade, tornou-se o “pai da mentira” (Jo 8,44); ele é fonte da mentira, como o Pai é a fonte da verdade, por geração; ele é princípio da mentira, tem-na com base em si mesmo: “o demônio foi de si mesmo mentiroso. Gerou por si mesmo a mentira, e de ninguém a ouviu. Assim como o Pai gerou o Filho que é a Verdade, assim o demônio decaído gerou a mentira, como se gerasse um filho”⁵⁵³. A partir de

⁵⁴⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIX,8: “Nullus homo de suo verax. Pater autem verax, de suo est verax; quia genuit veritatem. Aliud est: Verax est homo iste, quia iam percepit veritatem; aliud est: Verax Deus, quia genuit veritatem. Ecce quomodo verax est Deus, non participando, sed generando veritatem”.

⁵⁴⁹ “Nenhum homem pode dizer o que é a verdade se não for iluminado por *aquele que não pode mentir*. Deus é, pois, verdadeiro, e Cristo é Deus” (“*Nemo hominum potest dicere quod veritatis est, nisi illuminetur ab eo qui mentiri non potest. Deus ergo verax, Christus autem Deus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,8).

⁵⁵⁰ “Assim é, então, que eu amava os homens, regulando-me pelo juízo dos mesmos homens, e não pelo vosso, ó meu Deus, *no qual ninguém se engana*” (“*Sic enim tunc amabam homines ex hominum iudicio; non enim ex tuo, Deus meus, in quo nemo fallitur*”; cf. *Confessionum* IV,xiv,22).

⁵⁵¹ “Ele esteve na verdade, mas caiu porque não permaneceu nela. E por que não permaneceu na verdade? Porque a verdade não está nele” (“*In veritate fuit, sed non stando cecidit. Et quare in veritate non stetit? Quia veritas non est in eo*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,11). Ver também o tratado VIII,5 desta mesma obra.

⁵⁵² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,2: “*Et in veritate non stetit*; de diabolo dictum est. Ergo stare debet amicus sponsi et audire. Quid est stare? Permanere in gratia eius quam accepit. Et audit vocem ad quam gaudeat. Sic erat Ioannes: noverat unde gaudebat, non sibi arrogabat quod ipse non erat”.

⁵⁵³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,13: “Diabolus autem a seipso mendax fuit; mendacium suum ipse genuit, a nemine audivit. Quomodo Deus Pater genuit Filium veritatem; sic diabolus lapsus genuit quasi filium mendacium”.

então, portanto, passam a existir dois princípios, o da Verdade e o da Mentira: Cristo é a Verdade, gerada pelo Pai desde a eternidade; o demônio, caído da verdade, gera no tempo a mentira, e, desde então, procura fazer, com as próprias armas da mentira e sedução, que também o homem caia⁵⁵⁴. Desde então, “*quando a falsidade domina, é a serpente que domina; quando a verdade domina, é Cristo que domina*. [...] Do veneno da serpente nascem os vermes das mentiras, e nada de íntegro permanecerá”⁵⁵⁵. O homem se vê, então, continuamente numa situação de escolha entre a verdade, que significa permanecer aderido a Deus, e a mentira, que significa ceder às seduições do diabo⁵⁵⁶. “Posto entre aquele que o criou (que é verdadeiro, porque gerou a verdade) e aquele que caiu (porque não permaneceu na verdade), o homem deveria ter obedecido ao criador, e não ao *enganador*”⁵⁵⁷.

O engano, a sedução é, assim, a pedagogia própria do demônio, e, como tal, a pedagogia própria da soberba. Esta é a quarta característica da presunção da soberba: o engano, o fingimento, a sedução. “*Todo soberbo é necessariamente fingido*”, diz Agostinho, “[...] porque necessariamente todo soberbo quer parecer aquilo que não é”⁵⁵⁸. O que define a sedução é precisamente o fato de que aquilo que é sugerido numa proposta, sendo falso, considera-se como verdadeiro⁵⁵⁹. Assim, quando o homem é seduzido a crer que por si mesmo vale alguma coisa, e põe a sua confiança em si mesmo, esperando adquirir por próprios méritos a glória, engana-se⁵⁶⁰. Glória verdadeira existe somente quando aquilo que é louvado é verdadeiro quanto à coisa (é um bem, por exemplo, a justiça), ou quanto ao homem (por exemplo, é bom). Desta forma, aquele que se gloria não em si mesmo, mas em Cristo, em quem está a verdade,

⁵⁵⁴ “No *Anti-Cristo* há injustiça. Ele não é verdadeiro, porque procura a sua glória, e não a daquele por quem foi enviado. Ele não é enviado, mas foi-lhe permitida a vinda. Não nos deixemos cair, pois, nos laços do *Anti-Cristo*, nós todos que pertencemos ao Corpo de Cristo. Não procuremos a nossa glória” (“*In Antichristo autem iniustitia est, et verax non est; quia gloriam suam quaesiturus est, non eius a quo missus est: non enim est missus, sed venire permissus. Omnes ergo pertinentes ad corpus Christi, ne inducamur in laqueos Antichristi, non quaeramus gloriam nostram*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIX,8).

⁵⁵⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,5: “Quando possidet falsitas, serpens possidet: quando possidet veritas, Christus possidet. [...] De veneno serpentis nascuntur vermes mendaciorum, et nihil integrum remanebit”.

⁵⁵⁶ Cf. MILLER, F. L. The fundamental option in the thought of St. Augustine, in: *The Downside Review* 95 (1977), pp. 271-283.

⁵⁵⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,11: “Positus enim homo inter eum qui creavit, et eum qui lapsus est, obtemperare debuit Creatori, non deceptor” (as observações entre parênteses são nossas).

⁵⁵⁸ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Omnis superbus necesse est ut fictus sit, [...] necesse est ut omnis superbus velit videri quod non est”.

⁵⁵⁹ Cf. *De Genesi ad Litteram* XI,xlii,60.

⁵⁶⁰ “Eis aqui a *Vaidade*, morbo próprio daqueles que se *enganam a si mesmos julgando que são algo, não sendo nada*” (“*Eorum proprie vanitas morbus est, qui se ipsos seducunt, dum videntur sibi aliquid esse, cum nihil sint*”; cf. *De Spiritu et Littera* XII,19).

gloria-se verdadeiramente; assim, Paulo, gloriando-se em si mesmo, não é insensato, pois “de fato não se gloriava em si mesmo; gloriava-se na Verdade que lhe era superior, e gloriava-se com humildade e com verdade. Ele mesmo tinha recomendado: ‘o que se gloria, glorie-se no Senhor’ (1Cor 1,31)”⁵⁶¹. Quando o homem não ama na glória o amor de Cristo e da justiça, mas a glória vinda dos homens, engana-se a si mesmo e ama uma glória falsa⁵⁶².

É precisamente na questão da justiça que Agostinho percebe o maior perigo de engano e sedução do homem. A maior sedução que o homem padece na sua condição atual é o presumir de suas próprias forças, não se considerando pecador, e, em consequência, não necessitado da graça divina para justificar-se. Todas as outras seduções provêm desta sedução fontal. Comentando o versículo 6 do Salmo 139, “os soberbos me esconderam as suas armadilhas”, Agostinho diz dos soberbos que se pretendem justos por própria força: “*estes falsos justos querem parecer justos, quando não o são; e forçosamente vendo-se na presença de um verdadeiro justo, invejam-no, e procedem de maneira que possam tirar-lhe este motivo de glória. Daí provêm todas as seduções e suplantações*”⁵⁶³. À primeira sedução da presunção segue-se a da inveja, e assim se cumpre a mesma ordem do primeiro pecado do demônio. Comentando 1Jo 1,8 (“Se dissermos não ter pecados, somos mentirosos; se confessarmos, ele é fiel e justo para perdoar nossos pecados”), Agostinho diz que o soberbo é um fingido, um dissimulado:

“declara ter pecado e acredita que não o tem; *exteriormente finge humildade, e interiormente abraça a vaidade*”. Por isso, Agostinho exorta: “emudeça e perca o viço a arrogância do soberbo, que *se assemelha ao feno e engana-se a si mesma, dizendo por simulada humildade*, para que ouçam os homens, que tem pecado;

⁵⁶¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVIII,3: “Neque enim in seipso, sed in ipsa veritate quae superior est ipso, et humiliter et veraciter gloriaretur: quoniam et ipse praecepit *ut qui gloriatur in Domino gloriatur*”. Da mesma forma João Batista não se vangloria em si mesmo, e, por isso, é humilde, e não soberbo. Ele reconhece que o que tem recebeu do céu, e que nada é por si mesmo: “E, então, porque eu recebi do céu o ser alguma coisa, quereis que eu seja frívolo e fale contra a verdade?” (“*Ergo quia aliquid accepi de coelo ut aliquid essem, inanem me vultis esse, ut loquar contra veritatem?*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,9).

⁵⁶² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,8.

⁵⁶³ *Enarrationes in Psalmos* CXXXIX,8: “Isti autem qui falsi iusti sunt, videri volunt iusti, cum non sint; et necesse est ut quem viderint verum iustum, invidiant illi, et hoc cum illo agant, quomodo amittat unde gloriatur. Inde veniunt omnes seductiones et supplantationes”.

não obstante, no coração, em sua ímpia exaltação, afirma que não tem pecado”⁵⁶⁴. “*A simulação da humildade é a maior soberba*”⁵⁶⁵.

Especialmente sedutora é a tentação de, avançando no caminho da graça, atribuir a si mesmo o que foi recebido de Deus como dom. Comentando a parábola do “Fariseu e do Publicano” (cf. Lc 18,9-14), Agostinho adverte para o perigo de ensoberbecer-se com as graças concedidas por Deus; diz ele: “já sabendo o homem que pela graça de Deus é o que é, *não caia em outro laço da soberba*, orgulhando-se com a própria graça de Deus, para desprezar os outros”⁵⁶⁶. Como se vê, a soberba tem a mesma pedagogia de seu pai, o demônio: ela é mentirosa, enganadora, sorrateira, arma laços e armadilhas para surpreender aquele que está de pé, para que caia.

Esconder, escamotear, mentir, enganar, aparentar ser o que não é, é próprio da pedagogia da soberba. Assim como usara das aves como imagem da volatilidade da soberba, comentando Mt 8,19 (“*As raposas têm suas tocas, as aves fazem seus ninhos...*”), Agostinho usa da figura da raposa para simbolizar a sua falsidade e duplicidade: “*Com o nome de raposas os arguía de sua astuta duplicidade*”⁵⁶⁷. Utilizando-se desse mesmo texto para interpretar a passagem dos Atos dos Apóstolos, em que Simão, o mago, pretende comprar o Espírito (cf. At 8,18-20), Agostinho diz que a ele Cristo daria a mesma resposta que deu ao escriba que pretendia segui-lo: o Cristo “via nele um homem envolvido nas *trevas da fraude e da dissimulação, inflado de uma vaidade arrogante*; ele não descobria nele a fé disposta a acolher o doutor da humildade; porque, se oferecendo para ser seu discípulo, ele *buscava a sua própria glória, e não a graça de Cristo*”⁵⁶⁸. Dissimulação, falsidade e engano foi o que Agostinho experimentou também em sua própria vida enquanto permaneceu longe de Deus, em atitude soberba. Diz ele com clareza que punha sua “*confiança na*

⁵⁶⁴ *Enarrationes in Psalmos* CXVIII,1is,1: “Si dicis te habere, cum credas te non habere peccatum; foris fingis humilitatem, intus amplecteris vanitatem. [...] Conticescat igitur et arescat elatio fenea superbiorum, se ipsa seducens, quae in auribus hominum simulata humilitate dicit se habere peccatum, in corde autem suo impia elatione dicit se non habere peccatum”.

⁵⁶⁵ *De Sancta Virginitate* XLIII,44: “Simulatio humilitatis maior superbia est”.

⁵⁶⁶ *De Sancta Virginitate* XLIII,44: “Tam sciens homo gratia Dei se esse quod est, non incidat in alium superbiae laqueum, ut de ipsa Dei gratia se extollendo spernat ceteros”.

⁵⁶⁷ *De Sancta Virginitate* LI,52: “Arguebat nomine vulpium astutam dolositatem”.

⁵⁶⁸ *Contra Faustum Manichaeum* XXII,48: “Videbat enim eum dolosa simulatione tenebrosam et ventosam elationem iactatum, non habere fidei locum ubi se inclinarem doctorem humilitatis exciperet; quia in discipulatu Christi non illius gratiam, sed suam gloriam requirebat”.

falsidade”⁵⁶⁹, que “andava *errante* com o inchaço (da soberba) e era levado em redemoinho de qualquer vento”⁵⁷⁰.

2.3. A soberba como “injustiça”: causa do rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna

Procuramos explicar neste ponto, em primeiro lugar, como no nível do querer, a soberba deve ser entendida como uma injustiça, cujo **conteúdo** consiste no mau uso do livre-arbítrio, o que leva ao rompimento da ordem estabelecida por Deus na lei eterna. Em segundo lugar, procuramos mostrar que a **estrutura** desse rompimento consiste numa ação da vontade, que, livre e sem nenhum constrangimento, comete o primeiro pecado de desobediência, ao buscar determinar-se de maneira autônoma e independente. Finalmente, procuramos mostrar que a **dinâmica** própria deste rompimento da lei eterna consiste em que, ao buscar “liberdade” e “domínio” (força e poder próprios), a vontade colhe como pena ao delito cometido a escravidão e a sua própria fraqueza, além de adquirir para o homem a morte corporal.

2.3.1. Definição e conteúdo da injustiça cometida pela soberba: rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna

A soberba, localizada como está nos terceiros elementos das tríades agostinianas, acontece na vontade, e entende-se fundamentalmente como uma injustiça, uma ação absolutamente livre que leva ao rompimento da ordem estabelecida por Deus na lei eterna. Com efeito, Deus instaura em toda a criação uma “ordem universal”, da qual ele é o árbitro, e em cuja obediência toda a criação se realiza, encontra sua

⁵⁶⁹ “Não é verdade que a alma que suspira por tais quimeras (refere-se à sua paixão pela Retórica) ‘se prostitui longe de vós’ (Sl 72,27), coloca sua *confiança na falsidade* e ‘apascenta ventos’ (Os 12,1)” (“*Talibus enim figmentis suspirans anima nonne fornicatur abs te, et fidit in falsis et pascit ventos?*”; cf. *Confessionum* IV,ii,3).

⁵⁷⁰ *Confessionum* IV,xiv,23: “Errabam typho et circumferebar omni vento”. Estava no erro, longe da Verdade. Refere-se aqui à dedicação da obra *De Pulchro et Apto* a um retórico chamado Hiério, o que justifica da seguinte forma: “aquele retórico pertencia ao gênero dos que eu amava tal qual eu mesmo queria ser amado” (“*Ille rhetor ex eo erat genere, quem sic amabam, ut vellem esse me talem*”).

felicidade⁵⁷¹. Segundo essa ordem, na hierarquia dos seres criados, aquele que possui o ser em maior grau deve submeter-se àqueles que possuem menos ser, e ao mesmo tempo deve submeter-se àqueles que possuem o ser ainda em grau mais alto. O homem, por exemplo, deve submeter-se a Deus por sua alma, pela qual ele é “imagem e semelhança” de Deus, e submeter às outras criaturas, com as quais partilha o corpo, mas às quais é superior mediante a sua alma, que é espiritual⁵⁷². E, mesmo na estrutura interna do próprio homem, o corpo deve submeter-se à alma e obedecer-lhe, já que é inferior a ela.

Essa ordem assim estabelecida é uma ordem justa, “uma ordem da justiça”, uma vez que a justiça “*nos ensina para onde havemos de dirigir o nosso amor*”⁵⁷³. Quando o amor é dirigido para o que está de acordo com a ordem natural criada por Deus, temos um querer reto e um amor bom; quando o amor é dirigido para o que está em desacordo com esta ordem, temos um querer perverso e um amor mau⁵⁷⁴. A justiça consiste em conceder a cada ser o seu justo peso e valor, respeitando-o em seu lugar na ordem criada. Desta forma, Adão foi criado em “estado de justiça”, pois nele havia uma natural obediência e respeito à ordem criada⁵⁷⁵.

Na ordem original, portanto, toda a criação possuía uma harmonia, que nos seres racionais seguia à “moderação da vontade”⁵⁷⁶, e apresentava na livre obediência a sua máxima expressão de realização⁵⁷⁷. Com efeito, é por uma “excitação da vontade”, e não por mera obediência a uma lei, que Deus atraía a criatura racional a permanecer

⁵⁷¹ Cf. *De Música* VI,48. Em *Confessionum* I,x,16, Agostinho diz que Deus é o “ordenador e criador de todas as coisas da natureza, e dos pecados somente o ordenador” (“*ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator*”), indicando assim que o pecado tem origem fora de Deus, e consiste num elemento estranho à ordem estabelecida por Deus, e instaurador da desordem na criação.

⁵⁷² Em *Confessionum* III,viii,15, falando da ordem e do governo do universo por Deus, Agostinho diz que, assim como se obedece justamente aos reis das cidades, “com muito mais razão *se deve obedecer, sem hesitações, a Deus*, rei de toda a criação. De fato, assim como, nos poderes que existem na sociedade humana, *o que tem mais poder se impõe ao que tem menos, para que este lhe obedeça*, assim Deus domina a todos” (“*quanto magis Deo regnatori universae creaturae suae ad ea quae iusserit sine dubitatione serviendum est! Sicut enim in potestatibus societatis humanae maior potestas minori ad oboediendum praeponitur, ita Deus omnibus*”).

⁵⁷³ *Confessionum* X,xxxvii,61: “Verum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus (amorem)”.

⁵⁷⁴ Cf. *De Civitate Dei* XIV,7.

⁵⁷⁵ Cf. *Enchiridion*, CVIII,28.

⁵⁷⁶ Cf. *De Peccatorum meritis et remissione* II,xxii,36.

⁵⁷⁷ Cf. *De Civitate Dei* XIII,20. Sobre o tema da obediência em Agostinho, ver LAZCANO, R. Notas sobre la obediencia en S. Agustín, in: *Agustiniana* 1984, pp. 219-236; BAUER, R. *Der Gehorsamsgbegriff beim jungen Augustinus*. Diss. Doct. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1966, 149 pp. Dactyl.; SCHADEN, L. *Der Gehorsamsgbegriff bei Augustinus in seiner antimanichäischen und antidonatistischen Periode*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1969, 162 pp. Dactyl.; VIRT, G. *Der Gehorsam in Spätwerk des Heiligen Augustinus*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1970, 122 pp. Dactyl.

aderida a ele no amor, utilizando-se livremente das criaturas inferiores⁵⁷⁸. É pelos afetos que a alma se move em direção a um objeto desejado, com o fim de nele deleitar-se e de nunca o perder⁵⁷⁹. Isso é precisamente a definição da vontade: “*um movimento da alma que, sem ser constrangida por nada, tende a adquirir uma coisa ou a não perdê-la*”⁵⁸⁰. Ora, o único objeto no qual a vontade pode deleitar-se sem risco de perder é Deus mesmo, único ser que se sustenta a si mesmo. Por isso, a permanência na adesão a ele, pela obediência, era a única forma de a vontade realizar seu desejo. A ordem, o mandato, o preceito, dado à criatura racional, não tinha outro fim, portanto, que o assentimento livre da vontade, mediante a obediência. A proibição de comer do fruto da árvore do bem e do mal foi dada ao primeiro homem “não porque (o fruto) fosse mau, mas para *encarecer o bem da obediência pura e simples*, que é a máxima virtude da criatura racional sujeita a Deus, seu criador”⁵⁸¹. Essa foi a forma utilizada por Deus para que a criatura racional reconhecesse que tinha sobre si um senhor, e percebesse a conveniência e a bondade da obediência a ele: “*o homem não teria outro meio de reconhecer e sentir que tem sobre si um senhor se não lhe fosse ordenado algo*”⁵⁸². Após a transgressão do mandado, a criatura racional reconheceria a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência; ou melhor, compreenderia que o “*mal lhe adveio da transgressão do preceito*”⁵⁸³. A transgressão do preceito a levaria a compreender que a obediência é a máxima virtude, a mãe de todas as virtudes, pois o assentimento livre à ordem universal estabelecida por Deus é a realização daquilo que é

⁵⁷⁸ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVI,2.

⁵⁷⁹ Nos *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVIII,3, Agostinho diz que “a alma não se move por meio dos pés, mas por meio dos afetos” (“*Non movetur anima pedibus, sed affectibus*”), pois “*o homem interior, quando ama, também se movimenta*. Uma coisa é movimentar-se com o corpo, e outra com o coração. Movimenta-se com o corpo o que muda de lugar, mediante a deslocação do corpo; movimenta-se com o coração o que muda de afeto, mediante uma nova orientação do coração. Se amas uma coisa e depois outra, já não estás onde estavas” (“*Interiorem hominem, et qui amat migrat. Et aliud est migrare corpore, aliud corde: migrat corpore qui motu corporis mutat locum; migrat corde, qui motu cordis mutat affectum. Si aliud amas, aliud amabas, non ibi es ubi eras*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXII,1). No *De Civitate Dei* XIV,vii,2, diz que “*o desejo é o amor ávido de possuir o objeto amado; a alegria é a posse e o desfrute deste objeto; o temor é o fugir do que é adverso; a tristeza é o sentir o adverso, quando acontece*” (“*Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est*”). Nos *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVI,8, diz que “os nossos afetos são movimentos da alma; a alegria é a difusão da alma; a tristeza é a contração da alma; a cobiça é a progressão da alma; o temor é a fuga da alma” (“*Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio; tristitia, animi contractio: cupiditas, animi progressio; timor, animi fuga est*”).

⁵⁸⁰ *De duabus animabus contra Manichaeos* X,14: “*Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*”.

⁵⁸¹ *De Civitate Dei* XIII,20: “*Non quia ipsa erat malum, sed propter commendandum purae et simplices oboedientiae bonum, quae magna virtus est rationalis creaturae sub Creatore Domino constitutae*”.

⁵⁸² *De Genesi ad Litteram* VIII,vi,12: “*Non esset ergo unde se homo Dominum habere cogitaret atque sentiret, nisi aliquid ei iuberetur*”.

⁵⁸³ *De Genesi ad Litteram* VIII,vi,12: “*Malum fuisse homini transgressionem praecepti*”

o mais próprio da criatura racional. Assim, ela poderia compreender que lhe era “*útil estar submetida e nocivo fazer a sua vontade, e não a do criador*”⁵⁸⁴.

Se fosse capaz de assumir livremente o que fora mandado por Deus como preceito, e tivesse transformado o dever correspondente ao mandato em livre querer da vontade própria, a criatura racional teria realizado a essência de sua vontade livre. Pois, nas palavras de Agostinho, “os homens fazem a sua vontade, e não a de Deus, quando fazem o que querem, e não o que Deus manda. Mas, quando fazem o que querem, de modo que obedeçam à vontade de Deus, não fazem a sua vontade, embora façam o que querem. *Faze de vontade o que te mandam!* Desta forma farás o que queres, embora não faças a tua vontade, mas a daquele a quem obedeces”⁵⁸⁵. Identificar a liberdade da própria vontade com o que foi ordenado por Deus na ordem justa por ele criada é a máxima realização da criatura racional.

O princípio e fundamento da ordem universal, da “ordem da justiça”, é, portanto, o reconhecimento do senhorio de Deus e o livre assentimento da vontade às ordens dele. A verdadeira justiça, aquela que torna o homem justo, é a piedade, e consiste em que a criatura racional seja reconhecida e agradecida a Deus. “Ingrata seria a alma”, diz Agostinho, “*se atribuisse a si mesma o que vem de Deus, especialmente a justiça; se confiasse nas obras desta, qual se fossem próprias e como produzidas unicamente por si mesma*”⁵⁸⁶. Voltando muitas vezes aos textos paulinos de Rm 1,21 (“tendo conhecido a Deus, não lhe renderam nem a glória, nem a ação de graças que são devidas a Deus”) e Rm 10,2.3 (“não conhecendo a justiça de Deus, e querendo estabelecer a própria, não se sujeitaram à justiça de Deus”), geralmente num contexto de enfrentamento dos pelagianos que, na mesma dinâmica de ação dos judeus, atribuíam às próprias forças da sua vontade as boas obras que praticavam, Agostinho insiste em mostrar que a lei que justifica é a lei da fé, a piedade, e não a lei das obras, por meio da qual se pretende construir a justiça à base das forças da própria vontade⁵⁸⁷. Comentando Rm 1,13-14.23, Agostinho diz que pagãos e judeus apresentam-se diante de Deus como soberbos: os pagãos pela impiedade, pelo não reconhecimento de Deus, mesmo que dele tivessem notícia por intermédio da criação; os judeus, pela presunção de estabelecer a própria

⁵⁸⁴ *De Civitate Dei* XIV,12: “Subditum esse sit utile; perniciosum autem suam, non eius a quo creata est facere voluntatem”.

⁵⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,19: “Faciunt enim homines voluntatem suam, non Dei, quando faciunt quod volunt, non quod iubet Deus: quando autem ita faciunt quod volunt, ut tamen sequantur voluntatem Dei, non faciunt voluntatem suam, quamvis quod volunt faciant”.

⁵⁸⁶ *De Spiritu et Littera* XI,18: “Erit autem ingrata, si quod illi ex Deo est, sibi tribuerit praecipueque iustitiam, cuius operibus velut propriis et velut a semetipsa sibimet partis”.

⁵⁸⁷ Cf. *De Spiritu et Littera* XI,18-XIII,21-22.

justiça: “os judeus pela transgressão da lei, e os gentios pela impiedade sem a lei”⁵⁸⁸. A ambos faltou a piedade, a gratidão da alma que sabe receber de Deus tanto a sabedoria como a justiça. A única lei que justifica é a lei da fé, a piedade, que confessa receber de Deus tanto a sabedoria quanto a justiça. Pela lei da fé, a criatura racional recebe de Deus as suas ordens como algo que ela só pode cumprir contando com a ajuda da graça de Deus: “pela lei das obras, Deus disse: ‘Faça o que eu mando’; mas pela lei da fé se diz a Deus: ‘Dá o que mandas’”. *A lei, portanto, ordena cumprir o que a fé admoesta que se cumpra*; isto é, para que aquele a quem se manda, se ainda não pudesse cumprir o mandato, saiba o que se deve pedir”⁵⁸⁹.

A verdadeira justiça é, portanto, aquela que reconhece a absoluta necessidade de vínculo e dependência da criatura racional com relação àquele que é a sua fonte de ser e de vida; o reconhecimento de que, de maneira autônoma e independente, ela nada pode fazer. Nas palavras de Agostinho, “não é verdadeira justiça querer obedecer à letra que manda *em virtude das forças do livre arbítrio, sem o vivificante espírito de Deus*. Por outro lado, a justiça pela qual o justo vive da fé (cf. Fl 3,6), porque vem ao homem pelo espírito da graça, de Deus, é verdadeira justiça”⁵⁹⁰. É o vínculo de adesão à sua fonte de vida que torna justa a criatura racional; a medida de sua justiça é a medida de sua aproximação ou afastamento daquele que é a fonte de sua justiça. Assim, a alma, “elevando-se até Deus, e aderindo a Deus, fica justificada. Está escrito que ‘ao que crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é imputada como justiça’ (Rm 4,5). Afastando-se de Deus, a alma torna-se iníqua; aproximando-se de Deus, torna-se justa”⁵⁹¹.

Ora, como o que está na raiz do abandono de Deus e da perda de vínculo com Ele é a soberba, esta deve ser definida fundamentalmente como impiedade⁵⁹². Ao invés de reconhecer e acolher a justiça de Deus como misericórdia, que a perdoa da sua

⁵⁸⁸ *Expositio Epistolae ad Gálatas XXV*: “Iudaei scilicet de transgressioni Legis, et Gentes de impietati sine Legi”.

⁵⁸⁹ *De Spiritu et Littera XIII,22*: “Per hoc lege operum dicit Deus: ‘Fac quod iubeo’, lege fidei dicitur Deo: ‘Da quod iubet’. Ideo enim iubet lex, ut admoneat quod faciat fides, id est, ut cui iubetur, si nondum potest, sciat quid petat”. “Se o homem opta por aquilo que Deus prescreve, há de rogar que Deus lhe dê aquilo que ele preceitua” (“*Si optat homo quod praecipit Deus; ut det ipse quod praecipit, rogandus est Deus*”; cf. *Enarrationes in Psalmos CXVIII,SIV,2*).

⁵⁹⁰ *Contra duas Epistolas Pelagianorum III,vii,23*: “Oboedire velle litterae iubenti, sine vivificante spiritu Dei, veluti ex viribus liberi arbitrii, iustitia vera non est. Iustitia vero, secundum quam iustus ex fide vivit, quoniam per spiritum gratiae homini ex Deo est, vera iustitia est”. Ver também *De Peccatorum meritis et remissione III,xxxiii,23*.

⁵⁹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XIX,11*: “Erigendo se quippe ad Deum et inhaerendo Deo, ex illo iustificatur. Dictum est enim: ‘Credenti in eum qui iustificat impium, deputatur fides eius ad iustitiam’. Deficiendo ab illo fit iniqua, proficiendo al illum fit iusta”.

⁵⁹² Cf. *Expositio Epistolae ad Gálatas XXIV*.

situação radical de pecado, a alma soberba procura estabelecer a justiça por si mesma, pelas forças de sua vontade de maneira autônoma e independente, justiça que a leva a “presumir de suas forças, e a dizer-se cumpridora da Lei, pela sua própria virtude”⁵⁹³. Soberbo é, portanto, aquele que não acolhe a justiça de Deus como misericórdia, pois desconhece a sua situação como miséria, e mesmo o bem que consegue realizar em sua situação miserável o atribui às próprias forças de sua vontade; soberbo é “aquele que quer arrogar a si mesmo os poucos bens que parece ter, e procura diminuir a misericórdia de Deus”⁵⁹⁴.

De acordo com o que acabamos de ver, a definição da soberba como injustiça está intimamente ligada ao conceito de lei. Em primeiro lugar, a lei deve ser entendida em sua raiz como lei eterna, que é a razão divina ou a vontade de Deus, ordenando manter a ordem natural e não a perverter; ela é, assim, o fundamento da ordem, e nos ensina a viver na justiça, que consiste precisamente em respeitar a ordem natural criada, na qual cada ser ocupa um lugar próprio, de acordo com o seu grau de ser⁵⁹⁵. Ela é imutável e, à maneira de uma régua, funciona como uma norma que determina qual afeto deve corresponder a cada ser, de acordo com sua medida, seu número e seu peso⁵⁹⁶. Esta lei, assim entendida, está inscrita não só objetivamente em toda a criação, mas também no interior de cada homem, como lei interior⁵⁹⁷, já que nele, como ser racional que ocupa lugar mediano na ordem criada, o cumprimento dessa lei segue à “moderação da vontade”. O homem em seu estado original poderia cumprir perfeitamente essa lei, pois a sua vontade ainda não se encontrava dividida, o que foi pena do seu pecado, e não causa dele. O pecado consistiu precisamente na realização de um desejo oposto à lei eterna, num rompimento da ordem justa estabelecida na criação, e, por isso mesmo, numa injustiça⁵⁹⁸. Consistiu num consentimento vicioso da vontade, que se inclinou para aquilo que a ordem justa proíbe⁵⁹⁹: a sua “causa”, diz Agostinho, “pode ter sido [...] o desejo de alcançar alguns dos bens a que chamamos ínfimos, ou o medo de os perder; [...] a inclinação imoderada para os bens inferiores, ainda que estes

⁵⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,1: “De suis viribus praesumebant, et quasi impletores Legis seipsos ex sua virtute dicebant”.

⁵⁹⁴ *Enarrationes in Psalmos* XCIII,15: “Qui illa ipsa pauca quae videtur habere bona, sibi vult arrogare, et derogat misericordiae Dei”.

⁵⁹⁵ Cf. *Contra Faustum Manichaeum* XXII,27.

⁵⁹⁶ Cf. *Enarrationes in Psalmos* XCIII,18.

⁵⁹⁷ Cf. *Confessionum* II,iv,9.

⁵⁹⁸ Cf. *Contra Faustum Manichaeum* XXII,27.

⁵⁹⁹ Cf. *De Genesi ad Litteram Imperfectus* I,i,1-4.

sejam bons, e o abandono de outros melhores e mais elevados, ou seja, o Senhor nosso Deus, *a vossa verdade e a vossa lei*”⁶⁰⁰.

Uma vez rompida a ordem natural inscrita na lei eterna presente na criação, e encontrando-se o homem incapaz de obedecer a essa mesma lei inscrita em seu coração, em virtude da pena a ele imposta como castigo do pecado, Deus comunicou ao homem uma lei positiva, escrita nas “Tábuas da Lei” (cf. Ex 31,18), a Escritura do Antigo Testamento. Assim, Israel, à maneira dos cinco pórticos situados junto à piscina de Siloé (cf. Jo 5,1-4), tem o privilégio de entre todos os povos possuir os cinco livros da lei, mas esta lei não tem o poder de curar o pecado, senão apenas de o mostrar⁶⁰¹. O papel da lei positiva dada a Israel é despertar a consciência adormecida do homem a respeito do seu próprio pecado: “o pecador estava esquecido de si mesmo, não se via; *foi-lhe dada uma lei para que se visse*. A lei fez réus; [...] foi dada uma lei que atemorizasse e obrigasse sob pena de culpa; e a lei não libertou dos pecados, mas os demonstrou”⁶⁰². Assim Agostinho interpreta o famoso versículo paulino: “a Escritura encerrou tudo sob o domínio do pecado” (Gl 3,22), que, segundo ele, significa que, ao oferecer a Lei, a Escritura apenas manifesta ao homem sua realidade de pecador: a lei “*fez o pecador tornar-se transgressor; não podia curar o pecador*”⁶⁰³. A apresentação da lei de Deus ao homem revela-lhe ao mesmo tempo a sua incapacidade de cumpri-la, e assim põe por terra o seu pecado de origem, a soberba, presente de maneira especial na pretensão dos judeus de cumprimento da lei, e da consequente obtenção da justiça em virtude das próprias forças: a lei “tornava-os réus. Pois que diz o apóstolo? ‘sobreveio a lei, para que abundasse o delito’ (Rm 5,20). Convinha aos soberbos que abundasse o delito. Eles compraziam-se muito em si mesmos, e atribuíam muitas coisas

⁶⁰⁰ *Confessionum* II,v,10-11: “Causa factum sit, ... appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse apparuerit aut metus amittendi; ... immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, Domine Deus noster, et veritas tua et lex tua”.

⁶⁰¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,2. Interpretando Ap 17,15 (“as águas que viste, onde reside a prostituta, são povos, multidões, nações e línguas”), Agostinho diz que a água simboliza todos os povos, enquanto que os cinco pórticos situados em frente à piscina simbolizam Israel, que possui os cinco livros da Lei.

⁶⁰² *Enarrationes in Psalmos* CXXIX,3: “Peccator enim oblitus erat se, nec videbat se; data est illi lex, ut videret se. Fecit reum lex; ... lex data est quae terreat et constringat in reatum; et non solvit lex a peccatis, sed ostendit peccata”.

⁶⁰³ *Sermo* CXXXVI,5: “Fecit delictorem etiam praevaricatorem. Nam sanare non potuit peccatorem”. “A lei não foi dada para abolir o pecado, mas para encerrar a todos sob o pecado” (“*Non ergo lex data est, ut peccatum auferret sed ut sub peccato omnia concluderet*”; cf. *Expositio Epistolae ad Galatas* XXV).

às suas forças, *apesar de não poderem cumprir a justiça sem o auxílio daquele que impunha os preceitos. Deus, querendo domar a soberba deles, deu-lhes a lei*”⁶⁰⁴.

De fato, os judeus, presumindo de suas próprias forças para cumprir a lei, punham fim a toda gratuidade na relação com Deus. Comportavam-se como negociantes que apresentavam suas obras como mercadorias, em troca das quais esperavam receber a graça de Deus. “Os judeus soberbos, que presumiam de suas forças e da justiça de suas obras, gloriavam-se da lei, porque eles haviam recebido a lei e os outros povos não”⁶⁰⁵. Mas “de que serviu a Lei que não observas? Mas por que não a observas?”, pergunta Agostinho. “Porque presumes de ti mesmo. Por que não a cumpres? Porque és negociante, exaltas tuas obras; não sabes que é necessário o auxílio da graça cooperante para cumprires o preceito daquele que ordena. [...] Começas a agir como se fosse por tuas próprias forças e caís; sobre ti permanece a Lei que pune, não salva”⁶⁰⁶. Desta forma, foi para “quebrantar a soberba” de Israel que Deus concedeu-lhe uma lei positiva, para que, não sendo capaz de cumpri-la integralmente, se desse conta de que não poderia confiar em suas próprias forças, nem apresentar méritos que o tornassem superior aos outros povos: “*neles devia ser quebrantada a soberba pela transgressão da lei*, porque, gloriando-se de seu pai Abraão, jactavam-se como se por natureza possuíssem a justiça; e antepunham aos demais povos os seus próprios méritos, por causa da circuncisão, com tanto mais prejuízo quanto com mais arrogância o faziam”⁶⁰⁷. Assim, Deus reuniu todos os povos sob o pecado, como lembra o versículo paulino “todo o mundo apareça réu diante de Deus” (Rm 3,19); os judeus, pelo conhecimento da própria soberba e incapacidade de cumprimento da lei, os pagãos, pela falta de reconhecimento da presença de Deus na criação e na lei interior.

Também em sua experiência pessoal, descrita nas *Confessionum*, Agostinho apresenta o relato de um roubo de peras na adolescência como figura do pecado

⁶⁰⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,11: “Quae reos tenebat. Quid enim ait Apostolus? *Lex subintravit, ut abundaret delictum*. Hoc proderat superbis, ut abundaret delictum: multum enim sibi dabant, et quasi viribus suis multum assignabant; et non poterant implere iustitiam, nisi adiuveret ille qui iusserat. Superbiam illorum volens domare Deus, dedit Legem”.

⁶⁰⁵ *Enarrationes in Psalmos* LXX,Is,19: “Superbia Iudaeorum praesumentium tamquam de viribus suis et de iustitia operum suorum, gloriabatur de Lege, quod ipsi Legem acceperint, aliae gentes non acceperint”.

⁶⁰⁶ *Enarrationes in Psalmos* LXX,Is,19: “Quid tibi ergo profuit littera quam non imples? Quare autem non imples? Quia de te praesumis. Quare non imples? Quia negotiator es; opera tua extollis: nescis necessariam esse gratiam adiuvantis, ut impleatur praeceptum iubentis. [...] Incipis agere quasi ex viribus tuis, et cadis; et manet super te littera puniens, non salvans”.

⁶⁰⁷ *Expositio Epistolae ad Galatas* XXV: “In istis enim erat per transgressionem legis confringenda superbia, qui gloriantes de patre Abraham quasi naturalem se habere iactabant iustitiam; et merita sua in circumcissione ceteris gentibus tanto perniciosius quanto arrogantius praeferebant”. Ver também *Epístola* CXL,54.

original, que não teve nenhum motivo que o justificasse senão a transgressão da lei, a rebeldia injustificada contra a “ordem de justiça” estabelecida por Deus⁶⁰⁸. Todo o relato está construído de forma que seja posta em seu centro a transgressão da lei como única motivação do furto. Agostinho reconhece que em sua casa possuía muitas dessas frutas, e até melhores do que as que roubara, de maneira que o roubo era motivado não pelo objeto almejado, mas pelo gosto de fazer valer a própria vontade; diz ele: “quis cometer o furto e o fiz não forçado pela necessidade, mas somente pela penúria e pelo *fastio da justiça*; [...] não pretendia desfrutar daquilo que eu apetecia no furto, mas do roubo em si mesmo e do pecado”⁶⁰⁹; não havia “outro motivo para a minha malícia”, diz ele, “senão a própria malícia. Era asquerosa, e amei-a. Amei o perecer, amei o meu defeito. *Amei, não aquilo a que era arrastado, mas o meu próprio defeito*”⁶¹⁰; de maneira que, todo o prazer consistia em “*fazer o que nos agradava, pelo fato de que não era lícito*”⁶¹¹. A única motivação de fundo para o roubo, portanto, era a transgressão da lei, o fazer valer a própria vontade por cima da vontade de Deus, o comprazer-se em si mesmo como fonte da própria norma.

Para corroborar essa ideia central de que o pecado não tem causa eficiente, a não ser o próprio desejo de autonomia da vontade, Agostinho lembra o exemplo de Catilina, que esperava alcançar, com a tomada de Roma, “as honras, o poder e as riquezas, *libertando-se do medo das leis e da dificuldade em que o lançara a pobreza da herança e a consciência do crime*. Logo, diz Agostinho, *nem o mesmo Catilina amou seus crimes, mas aquilo por cujo fim os cometia*”⁶¹². A descrição é perfeita para exemplificar a soberba na origem do pecado: por um lado, a conquista de honras e poder visa a alcançar a liberdade diante das leis (autonomia) e vencer a dificuldade de agir livremente; por outro lado, na dinâmica própria do pecado, mais que o objeto desejado, está como fim a autonomia conquistada, o valer-se por si mesmo. Por fim, a conclusão de Agostinho ao comentar o furto cometido em sua adolescência e a ação de Catilina é claramente um comentário sobre o pecado original e a soberba como sua causa:

⁶⁰⁸ Cf. DERYCHE, H. Le vol de poires, parabole du péché originel, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88 (1987), pp. 337-348.

⁶⁰⁹ *Confessionum* II,iv,9: “Ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae; [...] nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato”.

⁶¹⁰ *Confessionum* II,iv,9: “Malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi”.

⁶¹¹ *Confessionum* II,iv,9: “Fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret”.

⁶¹² *Confessionum* II,v,11: “Honores, imperia, divitias assequeretur et careret metu legum et difficultate rerum propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum. Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat”.

“A soberba imita a altura, mas Vós sois o único sobre todas as coisas, oh Deus excelso. Que *busca a ambição se não honras e glória*, embora Vós sois o único digno de ser honrado e glorificado eternamente? A sevícia dos poderosos aspira a fazer-se temer; mas quem deve ser temido se não unicamente Deus, a cujo poder ninguém, em nenhum tempo ou lugar, e por nenhum meio, pode subtrair ou fugir? [...] *A inveja litiga acerca da ‘excelência’; mas que há de mais excelente que Vós?* [...] Quem separa de Vós o que amais? E onde encontrar a *firme segurança* se não em Vós? A tristeza se abate com as coisas perdidas, com as quais a cobiça comumente se deleita, porque desejaria que nada, como a Vós, se lhe pudesse tirar”⁶¹³.

O homem em sua soberba pretende imitar a Deus em sua altura, em sua excelência e poder. Procura ser amado e temido, reverenciado, sem nunca perder. Pretende valer-se por si mesmo, de maneira autônoma. Ora, só Deus pode ser assim.

Finalmente, é importante deixar claro que o rompimento da ordem de justiça estabelecida por Deus na criação acarreta, com justiça, uma pena. Como essa ordem está inscrita em toda a criação sob a forma de uma lei eterna⁶¹⁴, e como o pecado é um rompimento voluntário desta lei, já que consiste na “*vontade de reter ou de adquirir aquilo que a justiça nos proíbe, quando se é livre para se abster disso*”⁶¹⁵, então todo pecado é injusto e merece um castigo⁶¹⁶. A própria perversão da ordem originalmente justa é já uma iniquidade, e colhe como castigo a desordem estabelecida em si mesma; o pecado é sempre uma ação contra a própria natureza: a própria “iniquidade engana-se a si mesma, corrompendo-se e pervertendo-se na sua natureza, feita e ordenada por Vós, quer *servindo-se imoderadamente das coisas permitidas, quer desejando ardentemente as não permitidas, ‘no uso daquilo que é contra a natureza’*”⁶¹⁷.

A pena ao delito corresponde ao delito e àquele que o pratica. Assim, nas mais altas criaturas racionais, de natureza integralmente espiritual, os anjos, a pena é

⁶¹³ *Confessionum* II,vi,13: “Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia *Deus excelsus*. Et ambitio quid nisi honores quaerit et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus unus et gloriosus in aeternum? Et saevitia potestatum timeri vult: quis autem timendus nisi unus Deus, cuius potestati eripi aut subtrahi quid potest, quando aut ubi aut quo vel a quo potest? [...] Invidentia de excellentia litigat: quid te excellentius? [...] Aut quis a te separat quod diligis? Aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest”.

⁶¹⁴ Cf. *Contra Faustum Manichaeum* XXII,27.

⁶¹⁵ *De duabus animae contra Manichaeos* XI,15: “Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere”.

⁶¹⁶ Cf. *De duabus animae contra Manichaeos* XI,15; *Contra Secundinum Manichaeum* II,11.

⁶¹⁷ *Confessionum* III,viii,16: “Mentitur iniquitas sibi sive corrumpe ac pervertendo naturam suam, quam tu fecisti et ordinasti, vel immoderate utendo concessis rebus vel in non concessa flagrando *in eum usum, qui est contra naturam*”.

espiritual e irrevogável, a morte espiritual e eterna; nos homens, de natureza espiritual na alma e material no corpo, a pena é ao mesmo tempo espiritual e material, mas revogável, de acordo com o assentimento da vontade. A pena espiritual para o homem é a fraqueza de sua vontade, sua incapacidade de agir livremente, de poder fazer aquilo que livremente deseja; a pena material é a morte do corpo⁶¹⁸.

2.3.2. Estrutura da soberba como injustiça: a desobediência como primeira ação livre da vontade em busca de autonomia

Assim como na pretensão da usurpação, no nível do ser, e da presunção, no nível do conhecer, também no nível do querer, da vontade⁶¹⁹ e da liberdade⁶²⁰, a soberba tem uma estrutura própria, acontece de uma maneira específica. Ela acontece na vontade, como sua primeira ação de rebeldia, exercida com absoluta liberdade. Em sua origem a criatura racional foi criada com uma vontade realmente livre. Ela, embora pudesse ser atraída por um bem ilícito, contrário à ordem da justiça, como, por exemplo, a própria autonomia, já que possuía uma vontade livre, tinha, no entanto, a capacidade de resistir a ela, pois era naturalmente atraída por uma lei eterna para a adesão ao seu criador. Diferentemente da criatura irracional, que não podia pecar, pois submetida à lei eterna sem qualquer poder de recusa, já que não possuía consciência e liberdade, a criatura

⁶¹⁸ Sobre as penas devidas ao primeiro pecado do demônio e do homem, trataremos mais detidamente no ponto 2.3.3 deste capítulo.

⁶¹⁹ Sobre o conceito de vontade em Agostinho, a bibliografia é amplíssima. Entre outras obras, podem-se ver ARENDT, H. Agostino, primo filosofo della Volontà, in: *La vitta della mente*. Bologna: Il Mulino, 1987, pp. 401-430; HINTIKKA, G. H. St. Augustine and the concept of will, in: KOISTINEN, T. *Philosophical studies in religion, metaphysics and ethics*. Helsinki: Luther Agricola Society, 1997, pp. 254-273; PEDONE, G. *Il problema della volontà in S. Agostino*. Lanciano: Edizione Città Nuova, 1940; HARRISON, S. *Augustine's way into the will*. New York: Oxford University Press, 2006. Sobre as fontes agostinianas do conceito de vontade, ver VOELKE, A. J. *L'idée de volonté dans le Stoicisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973; STARK, J. C. The Pauline influence on Augustine's notion of the will, in: *Vigiliae Christianae* 43 (1989), pp. 345-361; KAHN, C. H. Discovering the will: from Aristotle to Augustine, in: DILLON, J. M. (ed.). *The question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1996, pp. 234-259.

⁶²⁰ Sobre o tema da liberdade em Agostinho, entre a imensa bibliografia, podem-se ver: THONNARD, F. J. La notion de liberté en philosophie agustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 243-270; BALL, J. Les développements de la doctrine de la liberté chez Saint Augustin, in: *Année Théologique* 7 (1946), pp. 400-430; GALINDO RODRIGO, J. A. La concepción agustiniana de la libertad: su complejidad y sus paradojas, in: *Pensamiento Agustiniano*, vol. III, Jornadas Internacionales de Agustinología, maio de 1988. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 61-81. Comparação com a visão aristotélica de liberdade, em: CHAPPELL, T. D. J. *Aristotle and Augustine on freedom: two theories of freedom, voluntary action and akrasia*. New York: St. Martin's Press, 1995. Comparação com a visão pelagiana, em MENGARELLI, A. La libertà cristiana in Agostino e Pelagio, in: *Augustinianum* 15 (1975), pp. 347-366.

racional podia não querer pecar, em vista daquela atração exercida pelo criador⁶²¹. Comentando o texto de Is 6,10 (“Cegou-lhes os olhos e endureceu-lhes o coração, para que não vejam com os olhos e não entendam com o coração, e se convertam, e eu os cure”), Agostinho diz que aqueles que não creram, desde o princípio, desde a rebeldia da primeira criatura racional, não o fizeram porque não o pudessem, mas porque não o quiseram. Não se trata de que Deus os tenha abandonado ou tornado a livre vontade obtusa para acolhê-lo na fé, mas de que o abandono primeiro da vontade livre a Deus, na busca de autonomia, tenha merecido como justa pena o abandono por parte de Deus. Não que Deus tenha efetuado um juízo injusto, mas apenas oculto. Abandonando a vontade perversa aos seus próprios caminhos de autonomia, buscados por ela mesma livremente, Deus não se mostra injusto: “*quando Deus auxilia, usa de misericórdia, e, quando não ajuda, usa de justiça*”⁶²², diz Agostinho. A esterilidade da vontade afastada de Deus é a consequência natural deste afastamento dele, já que Deus é a fonte de sua vida. E o abandono da vontade livre por parte de Deus é consequência do abandono primeiro da vontade a Deus: “*no dia em que me abandoneis pela desobediência, eu os abandonarei pela justiça*”⁶²³. Foi “pelo fato de serem dotados de vontade soberba e perversa, e de quererem estabelecer a própria justiça, que foram abandonados”⁶²⁴. A falta da fé que justifica na criatura racional não se explica de outra forma, a não ser pela ação livre de sua própria vontade, que por isso mesmo se torna soberba e má: “não é, pois, para admirar que não pudessem crer aqueles cuja vontade era soberba, a ponto de ignorarem a justiça de Deus e de quererem fazer valer a sua. Deles disse o apóstolo, que ‘não se sujeitaram à justiça de Deus’ (Rm 10,3). [...] Disse-se que ‘não puderam’, mas entenda-se que ‘não quiseram’, [...] *pois dizer que aqueles não podiam crer é imputar a culpa à vontade humana*”⁶²⁵.

⁶²¹ Cf. *Contra Faustum Manichaeum* XXII,28. Tratando aqui da liberdade original da vontade, Agostinho diz que o homem ocupa um lugar intermediário entre os anjos, que *não querem pecar* (por causa da grande atração que a lei eterna exerce sobre eles) e os animais, que *não podem pecar* (já que estão submetidos à lei eterna, sem poder recusá-la). Como ser racional, Adão podia ser atraído por um bem ilícito, mas poderia resistir a essa atração, pois tinha as condições para isso. Ver: TURIENZO, S. A. Velle-Posse: un tópico antropológico-moral agustiniano, in: ZUMKELLER, A. *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60 Geburtstag*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989, pp. 251-266.

⁶²² *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,6: “Quando adiuuat, misericorditer facit; sive quando non adiuuat, iuste facit”.

⁶²³ *De Civitate Dei* XIII,15: “Qua die me deserueritis per inoboedientiam, deseram vos per iustitiam”.

⁶²⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,11: “Ut quoniam superbae et perversae voluntatis erant, et suam iustitiam constituere volebant, ad hoc desererentur”.

⁶²⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,9: “Non itaque mirum est quia non poterant credere, quorum voluntas sic superba erat, ut ignorantes Dei iustitiam, suam vellent constituere: sicut dicit de illis

Foi assim que algumas das mais altas criaturas racionais, alguns anjos, afastaram-se livremente da fonte da vida à qual estavam aderidos, e pela própria livre vontade, não por uma natureza que fosse má, buscaram vida autônoma e independente. Alguns anjos mantiveram-se no bem comum a todos (Deus, “*em sua eternidade, verdade e caridade*”); outros declinaram do bem comum a todos e se apegaram ao seu próprio bem particular⁶²⁶, e “*lisonjeados com o seu próprio poder, [...] e, tendo o fausto de sua altivez por excelentíssima eternidade, e a astúcia de sua vaidade por verdade certíssima, e os seus afãs partidistas por caridade individual, se tornaram soberbos, falazes e invejosos*”⁶²⁷. O que os fez cair da vida de Deus e tornar-se demônios foi a desobediência à lei eterna estabelecida na ordem criada, ordem de justiça, que os ordenava manterem-se aderidos àquele que era sua fonte de vida. Diz Agostinho: “talvez procures conhecer qual a origem do demônio? A sua origem é a dos outros anjos. Os outros anjos permaneceram na obediência. *O demônio tornou-se um anjo caído, por causa da sua desobediência e soberba*. E foi assim que se tornou demônio”⁶²⁸. Foi a livre decisão de sua vontade que, buscando autonomia, desobedeceu à ordem criada e deu origem ao mal: o mal vinha “*da desobediência pertinaz e do apetite desordenado*”⁶²⁹.

Da mesma forma, o primeiro homem, Adão, poderia ter permanecido aderido a Deus, se livremente quisesse. É verdade que o demônio o tenta, “*deseja enganá-lo, por meio de uma vontade má e invejosa*”⁶³⁰, mas ele poderia facilmente resistir a essa tentação; ele não foi forçado, mas enganado, persuadido: “o homem não cairia na morte

Apostolus: *Iustitiae Dei non sunt subiecti*. [...] Dictum est *non poterant*, ubi intellegendum est quod nolebant; [...] ita quod illi *non poterant credere*, culpa est voluntatis humanae”.

⁶²⁶ Cf. TORCHIA, N. J. The commune/proprium distinction in St. Augustine’s early moral theology, in: *Studia Patristica* 22 (1989), pp. 356-363; MARKUS, R. A. De civitate dei. Pride and the common good, in: *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987-1988), pp. 1-16.

⁶²⁷ *De Civitate Dei* XII,i,2: “Alii sua potestate potius delectati, [...] et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individua caritate superbi fallaces invidi effecti sunt”. É interessante notar aqui a estrutura triádica na descrição do pecado dos anjos na apresentação agostiniana. Os anjos procuram imitar a Deus em sua eternidade, verdade e caridade (Pai, Filho e Espírito Santo).

⁶²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,10: “Quaeritis autem fortasse, unde ipse diabolus? Inde utique unde et caeteri Angeli. Sed caeteri Angeli in sua obedientia perstiterunt: ille inobediendo et superbiendo lapsus est angelus, et factus est diabolus”.

⁶²⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXIII,1: “Inobedientiam contumacem et inordinatam cupiditatem”. Sobre a inexplicável origem da má vontade em Agostinho, ver: BROWN, R. F. The first evil will must be incomprehensible: a critique of Augustine, in: *Journal of the Academy of Religion* 46 (1978), pp. 315-329; CHAPPEL, T. D. J. Explaining the inexplicable: Augustine on the fall, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994), pp. 869-883; SCIUTO, I. La volontà del male tra libertà e arbitrio, in: ALICI, L. Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 111-176.

⁶³⁰ *De Genesi ad Litteram* XI,iii,5: “Perversam et invidiam voluntatem decipiendi cupiditas”.

que o demônio lhe preparou, levado pela violência. *O demônio não tinha poder para coagir, mas tinha astúcia para persuadir*. Se não consentisses, o demônio não teria força para te arrastar. Foi o teu consentimento, ó homem, que te arrastou à morte”⁶³¹, diz Agostinho. Foi abrindo as “portas do desejo” ao demônio que o homem consentiu à sua tentativa⁶³²; não foi por uma natureza em sua origem fraca e má que caiu, mas por uma decisão livre de sua vontade: “a natureza é boa, pois vem de Deus, mas pecou por sua própria vontade, acreditando no que o demônio lhe sugeriu, e ficou viciada”⁶³³. Agostinho volta com insistência a essa afirmação de que o primeiro pecado do homem se assenta em sua vontade livre, e não num defeito anterior de sua natureza criada; a sua vontade livre peca não forçosamente ou por um defeito de origem, mas é, ao contrário, o defeito que se origina de sua falta⁶³⁴.

A vontade de Adão, com efeito, em sua origem era íntegra, boa; nela “a concupiscência ainda não oferecia resistência à vontade”⁶³⁵, já que toda a força do seu desejo estava natural e integralmente orientada para o bem⁶³⁶. Ela ainda não experimentava em si a batalha interna dos desejos opostos que experimentará depois do pecado. Assim Agostinho interpreta, por exemplo, no relato bíblico do pecado original,

⁶³¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XII,10: “Ad mortem a diabolo propinatum non veniret homo vi adductus: non enim cogendi potentiam diabolus habebat, sed persuadendi versutiam. Non consentire, nihil invexerat diabolus: consensio tua, o homo, te perduxit ad mortem”.

⁶³² “Dá lugar ao demônio aquele que lhe abre a *porta do desejo* e do temor. Mas desejo e temor de quê? [...] Se trata de duas portas: a do desejo das coisas temporais e a do temor das penas temporais. [...] Da mesma forma, o desejo das coisas eternas e o temor das penas eternas abrem no coração o espaço para a Palavra de Deus” (“*Cum dare locum diabolo qui illi aperit ianuas cupiditatis aut timoris. Sed cupiditatis cuius, aut timoris cuius? [...] Quomodo illae ianuae, cupiditas rerum temporalium et timor poenarum temporali, [...] sic cupiditas rerum aeternarum et timor poenarum aeternarum facit locum iri corde verbo Dei*”; cf. *Sermo* XXXII,13).

⁶³³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,15: “Natura enim bona quae ex Deo est, peccavit voluntate, credendo quod diabolus persuasit, et vitiata est”.

⁶³⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,8.

⁶³⁵ *De Civitate Dei* XIV,12: “Nondum voluntati cupiditas resistebat”.

⁶³⁶ Como mostrou Charles Boyer, a concupiscência para Agostinho existe também em Adão antes do pecado original, como propulsora de seu desejo, sem o qual ele não amaria a Deus. Mas essa propulsão era natural e devidamente orientada: para Deus, com amor de adesão, para o semelhante, com amor fundado em Deus, e para as criaturas, com o seu devido uso a serviço do amor a Deus e ao próximo. Depois da queda de Adão, ela é experimentada de forma desordenada, como desejo orientado de maneira equivocada. Mas, uma vez recuperada, quando o homem voltar para o seio de Deus, ela continuará a existir da mesma forma; não será abolida, mas transformada: “Se te imaginas rico naquele reino futuro (de Deus), *permutas a cobiça, não a amputas*” (“*Si divitem te in illo regno futurum putas, cupiditatem non amputas, sed mutas*”; cf. *Sermo* LXXVII,12). Sobre a discussão a respeito da concupiscência na situação original do homem, ver BOYER, C. La concupiscence est-elle impossible dans un état d’innocence?, in: *Augustinus Magister: congrès international agustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 737-744; -----, Concupiscence et nature innocente (réponse a des objections), in: *ibid.*, pp. 309-316; SFAMENI GASPARRO, G. Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma, 15-20 settembre 1986. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, pp. 225-255.

o significado de que Adão e Eva estivessem nus e não se envergonhassem; diz ele: “que coisa poderia envergonhá-los (cf. Gn 2,25), quando *não sentiam a lei de seus membros combatendo com a lei de seu espírito* (cf. Rm 7,23)? Pois isso é a pena do pecado, que seguiu à perpetração da prevaricação, *ao usurpar* (o homem) *com a desobediência o proibido e ao castigar* (Deus) *com a justiça a má ação cometida*”⁶³⁷. Essa desordem da vontade não é anterior ao pecado e lhe adveio, ao contrário, como sua consequência, como justo castigo à desobediência com relação à ordem justa estabelecida por Deus na criação. Essa desordem “*é efeito da fraqueza, que merecemos por nossa culpa, e se chama pecado, que habita em nossos membros. E é ao mesmo tempo pecado e castigo do pecado*”⁶³⁸. A fraqueza da vontade, o seu ser enferma, a luta interna entre os seus desejos opostos, é o castigo merecido pela busca de autonomia e independência por parte do homem, e não a sua causa. Antes do pecado ela tinha a fortaleza que lhe permitiria obedecer ao mandado por Deus na ordem original, permanecendo aderida a ele. Depois do pecado, porém, por causa da desobediência, “uma pena justíssima seguiu ao pecado (*cuja iniquidade foi tanto mais grave quanto mais facilmente poderia o homem tê-lo evitado, já que ainda não tinha nenhuma fraqueza*), para que o homem recebesse em si mesmo a revanche pelo seu pecado, perdendo de certo modo a submissão de seu corpo, *por haver desprezado a obediência principal, que o submetia a seu senhor*”⁶³⁹.

A facilidade no agir, o agir livremente, sem obstáculos e dificuldades, que, como vimos, era a meta pretendida de maneira velada pela soberba, passa a ser, então, experimentada como seu contrário, dificuldade no agir, dificuldade para fazer aquilo que a vontade livre indica. A vontade experimenta-se fraca, enferma, mas isso, mais uma vez, é pena, e não causa de sua condição: “precede, pois, na vontade humana, certo apetite de dominação, que a leva à desobediência pela soberba. Sem este apetite, *nada seria penoso, e sem dificuldade* poderia então não ter querido o que quis; justamente

⁶³⁷ *De Genesi ad Litteram* XI,i,3: “Quid enim puderet, quando nullam legem senserant in membris suis repugnantem legi mentis suae? Quae illos poena peccati post perpetrationem praevaricationis secuta est, usurpante inobedientia prohibitum, et iustitia puniente commissum”.

⁶³⁸ *De Peccatorum meritis et remissione* II,xxii,36: “Quia hoc fit per infirmitatem, quam peccando meruimus, vocaturque peccatum habitans in membris nostris. Sic est autem hoc peccatum, ut sit poena peccati”.

⁶³⁹ *De Natura et Gratia* XXV,28: “Iniquitatem peccati tanto graviores, quanto facilius homo non peccaret, quem nulla adhuc tenebat infirmitas. Poena iustissima subsecuta est, ut mercedem mutuam peccati sui in semetipso reciperet amittens sub se positam sui corporis quodammodo oboedientiam, quam praecipuam sub Domino suo ipse contempserat”.

como castigo resultou este vício, que faz penosa a obediência à justiça”⁶⁴⁰. A dificuldade do agir livre da vontade é algo que marca tanto a situação atual do homem, que Agostinho reconhece em sua experiência pessoal, descrita nas *Confessionum*, ter sido esta a maior dificuldade a ser superada, em comparação com as outras duas concupiscências de 1Jo 2,16 (*voluptas e curiositas*): “nos outros gêneros de tentações, tenho faculdade para examinar-me; mas neste, quase nada. Porque, com relação aos prazeres da carne e às inúteis curiosidades do saber, vejo quanto me serviu o ter que refrear a minha alma, seja voluntariamente, seja por não os ter diante de mim”⁶⁴¹; quanto aos louvores, observa, não podemos abster-nos deles quando levamos vida sã e de boas obras.

Falar da fraqueza da vontade remete-nos à virtude da fortaleza que, como vimos no primeiro capítulo, juntamente com a virtude da justiça, são as virtudes contrapostas por Agostinho à soberba, e são apresentadas como meios para ajudar a vencê-la. Elas fazem parte do grupo dos terceiros elementos das tríades agostinianas, que se referem à área da vontade, da busca da liberdade no agir. Com efeito, quando se refere ao tema da força no ser humano, Agostinho o entende, sobretudo, como força da vontade. E o que se entende por força da vontade quase sempre se refere à pretensão da vontade de poder agir livremente por si mesma, e, independentemente de Deus, operar a própria salvação. “Quando o homem presume de si mesmo, *crendo que só pelas próprias forças de seu livre-arbítrio pode obrar o bem*, expulsa pela soberba o Espírito Santo”⁶⁴², que, na verdade, é quem opera a salvação no homem. Agostinho refere-se muitas vezes ao exemplo de Pedro nos Evangelhos: presumindo de suas próprias forças, prometeu a Jesus uma fidelidade segura, de maneira que foi necessário aprender pela queda a confiar mais em Deus que na força de sua vontade. Ele sentia “o desejo de sua alma, mas não via a escassez de suas forças. Era um fraco que se jactava de sua vontade, mas o médico conhecia a sua fraqueza. [...] Quanta arrogância a de Pedro, intuindo o que

⁶⁴⁰ *De Peccatorum meritis et remissione* II,xix,33: “Praecedit ergo in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inoboediens per superbiam. Hic autem appetitus etiam si non esset, nihil molestum esset, et cum hoc voluit homo, sine difficultate noluisse; secutum est autem ex debita iusta poena tale vitium, ut iam molestum esset oboedire iustitiae”.

⁶⁴¹ *Confessionum* X,xxxvii,60: “In aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est. Nam et a voluptatibus carnis et a curiositate supervacanea cognoscendi video quantum assecutus sim posse refrenare animum meum, cum eis rebus careo vel voluntate vel cum absunt”.

⁶⁴² *Sermo* XXV,2 (Denis): “Se praesumpserint ad bene vivendum de solo libero humanae voluntatis arbitrio, ipsa superbia a se excludunt Spiritum Sanctum”. É importante notar que o Espírito Santo também é terceiro elemento das tríades agostinianas, e é por meio dele que o Pai põe em ação a sua Vontade, livremente.

queria e ignorando o que possuía”⁶⁴³. Pedro tinha, na verdade, uma vontade fraca, enferma, mas presumia de suas próprias forças, não reconhecia a necessidade de um médico que o curasse. Por isso, foi providencial a sua queda, ao negar três vezes o Cristo, pois somente assim deu-se conta de sua verdadeira condição: “o desgosto de Pedro quando chorou foi mais salutar que o seu contentamento quando presumiu de si”⁶⁴⁴.

De fato, o que está em questão na atitude soberba é o comprazer-se em si mesmo, o deleitar-se com a própria excelência, o que só pode ser vencido com um certo quebrantamento do eu, que foi o que sucedeu a Pedro. O exemplo de Pedro, diz Agostinho, foi-nos deixado como modelo para que não ponhamos em nós mesmos a confiança: tendo a Pedro diante dos olhos “é oportuno para nós advertir que *nenhum homem deve confiar nas forças humanas*”⁶⁴⁵. Nós devemos pôr “em Deus toda a nossa esperança, *em nada presumir de nossas forças*, atribuindo-as a nós mesmos, para não perdermos o que dele recebemos, dizendo que é nosso o que dele provém”⁶⁴⁶. De maneira paradoxal, quanto mais confiamos em nossas próprias forças, tanto mais nos tornamos fracos; quanto mais nos apoiamos em Deus, confiando nas forças dele, mais fortes nos tornamos. Todo aquele que se “gaba de seus méritos, sem ver as próprias iniquidades, tanto mais diminui seu vigor e sua força. *É forte quem tira sua fortaleza de Deus, não de si mesmo*”⁶⁴⁷.

O que é certo, portanto, é que uma vez rompida a “ordem justa” inscrita por Deus na lei eterna, o homem experimenta como pena uma desordem estabelecida. Antes do pecado, a sua “alma racional ainda não se havia rebelado contra o Senhor, de sorte que experimentasse, *em recíproco castigo, a desobediência da carne*”⁶⁴⁸. Mas, após o primeiro pecado, como consequência de que a alma tenha querido preceder a Deus, em vez de obedecer-lhe, também o corpo não mais obedece à alma, mas, ao contrário, quer

⁶⁴³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVI,1: “Quid in animo eius esset cupiditatis, videbat; quid virium, non videbat. Voluntatem suam iactabat infirmus, sed inspiciebat valetudinem medicus. [...] Quantum sibi assumpserat Petrus intuendo quid vellet, ignorando quid posset?”.

⁶⁴⁴ *De Civitate Dei* XIV,13: “Salubrius enim Petrus sibi displicuit, quando flevit, quam sibi placuit, quando praesumpsit”.

⁶⁴⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVI,2: “Admoneri nos oportet, ne homo quisquam de humanis viribus fidat”.

⁶⁴⁶ *Enarrationes in Psalmos* LXX,IS.,1: “Tota spes nostra in Deo sit, nihilque de nobis tamquam de nostris viribus praesumamus; ne nostrum facientes quod ab illo est, et quod accepimus amittamus”.

⁶⁴⁷ *Enarrationes in Psalmos* XXXI,IIS.,10: “lactantes merita sua, non videntes iniquitates suas, tanto plus robur eorum et fortitudo deficit. Ille enim fortis est, qui non in se, sed in Deo fortis est”.

⁶⁴⁸ *De Peccatorum meritis et remissione* II,xxii,36: “Nondum quippe anima rationalis domina carnis inoboediens extiterat Domino suo, ut poena reciproca inoboedientem experiretur carnem”.

precedê-la.⁶⁴⁹ É por isso que o demônio tenta a alma através dos sentidos, propondo-lhes o amor do sensível e do temporal⁶⁵⁰. E é pelo amor ao sensível e temporal que a alma acaba cedendo à tentação do demônio, caindo do seu lugar natural na ordem criada, acima da ordem do sensível, por meio de sua alma espiritual.

*“Tudo o que a soberba pretende fazer, levada pelo seu interesse, é contra as leis que governam o mundo, e é feito por meio do corpo, ao qual o homem domina apenas parcialmente. Cheia de complacência pelas formas e movimentos corpóreos e não os possuindo em seu interior, envolve-se com as imagens fixadas na memória, e mancha-se com a torpeza numa fornicção da imaginação, direcionando todas as suas atividades a esses fins”*⁶⁵¹.

Mas é importante ressaltar mais uma vez que na raiz dessa perversão da ordem justa estabelecida por Deus, como sua causa primeira, está a soberba. Foi por causa dela que caíram o demônio e Adão: por “abandonar o amor de Deus, e voltar toda a sua afeição para si mesma; ela (a alma soberba) *desejou ver-se igual a Deus*; o tumor da soberba a arruinou”⁶⁵². É verdade que o abandono de Deus, a perda de adesão a Ele, fonte de toda a vida da criatura racional, é o princípio da desordem causada na ordem criada por Deus, mas é a soberba, o querer valer-se por si mesmo de forma autônoma e independente, que provoca este primeiro rompimento com Deus. É “deste vício, cabeça de todos os vícios, porque dele nascem os demais, que provém a apostasia em relação a Deus. A alma mergulha nas trevas e, *usando mal o livre-arbítrio, comete também os outros pecados*”⁶⁵³. É com os “pés da soberba” que a criatura racional dá o primeiro passo no afastamento de Deus, e isso será a fonte de todos os passos subsequentes⁶⁵⁴. É por meio deste primeiro passo que se faz o primeiro mau uso do livre-arbítrio da vontade, que confiando demasiadamente em si mesmo, se estabelece como princípio autônomo. A soberba supõe uma excessiva confiança na própria vontade⁶⁵⁵, a ponto de

⁶⁴⁹ Cf. *Confessionum* X,xxxii,49.

⁶⁵⁰ Cf. *Sermo* XXXII,13.

⁶⁵¹ *De Trinitate* XII,ix,14: “Totumque illud ubi aliquid proprium contra leges, quibus universitas administratur, agere nititur, per corpus proprium gerit, quod partiliter possidet; atque ita formis et motibus corporalibus delectata, quia intus ea secum non habet, cum eorum imaginibus, quas memoriae fixit, involvitur, et phantastica fornicatione turpiter inquinatur, omnia officia sua ad eos fines referens”.

⁶⁵² *Contra Secundinum Manichaeum* II,17: “Cum eius deserens dilectionem, et ad suam nimis conversus, ei videri cupit aequalis, superbiae tumore deiectus est”.

⁶⁵³ *Enarrationes in Psalmos* XVIII,IIS,15: “Ab hoc vitio, quod est caput omnium vitiorum, quia inde caetera vitia nata sunt, facta est apostasia a Deo, eunte anima in tenebras, et male utente libero arbitrio, peccatis etiam caeteris consecutis”.

⁶⁵⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,15-16; XXXVI,8.

⁶⁵⁵ “Há alguns, a quem a demasiada confiança que tinham na sua vontade, arrastou para a soberba” (“*Quosdam nimia suae voluntatis fiducia extulit in superbiam*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus*

substituir o comando de Deus pelo uso autônomo do próprio livre-arbítrio⁶⁵⁶. Por meio dela, a alma abandona o comando de Deus para estabelecer o próprio, pois estabelece a si mesma como único princípio de norma de uma nova ordem⁶⁵⁷; se enche da própria justiça em lugar de receber a justiça de Deus⁶⁵⁸. Há nela uma precedência de si mesmo, da própria vontade e do seu livre-arbítrio, com relação a Deus e às suas ordens, que a põe na raiz de toda ordem injusta e desordenada⁶⁵⁹.

O fato de haver consistido no primeiro ato livre de desobediência da vontade a constitui como primeiro pecado, que está na raiz e na estrutura de todos os pecados subsequentes; todos eles terão o mesmo princípio de desobediência e pretensão de autonomia da vontade. Nas palavras de Agostinho, “o primeiro e o maior de todos os vícios é, portanto, a soberba, a qual leva o homem à ruína, *ao fazê-lo usar de sua liberdade em detrimento da reverência devida a seu Deus, cujo vício se chama desobediência*”⁶⁶⁰. A soberba é o princípio da desobediência⁶⁶¹. Agostinho compraz-se em contrapor a obediência, o temor a Deus, como princípio da vida na virtude, à soberba como princípio do vício. Comentando a primeira bem-aventurança, “bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,3), diz que “com razão se entende aqui que são pobres de espírito os humildes e temerosos de

LIII,8). “Os que saboreiam as coisas com tal soberba, que *depositam sua confiança nas forças da sua vontade*, de modo que negam o auxílio divino para bem viverem, esses não podem acreditar em Jesus Cristo” (“*Quod qui tam superbe sapiunt, ut suae voluntatis viribus tantum existiment esse tribuendum, ut negent sibi esse necessarium divinum adiutorium ad bene vivendum, non possunt credere in Christum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,10).

⁶⁵⁶ “Enquanto tu nada fizeste por mim, eu tudo fiz por ti! [...] Tudo o que fizeste, fizeste por ti, porque seguiste tua vontade, desprezaste o meu comando” (“*Quia mihi nihil fecisti, sed omnia tibi! [...] quidquid fecisti, tibi fecisti, quia tuam voluntatem secutus, illius imperium contempsisti*”; cf. *Sermo CCCXLI A,2*).

⁶⁵⁷ Cf. *De Civitate Dei* XIV,13. Agostinho diz aí que a soberba, estabelecendo a si mesma como norma e recusando-se a obedecer às ordens divinas, cumpre perfeitamente o que se diz em Rm 10,2.3 (“Não conhecendo a justiça de Deus, e querendo estabelecer a própria, não se sujeitaram à justiça de Deus”).

⁶⁵⁸ “Procuraram, depois de humilhados, o nome do Senhor e a sua justiça; *não a justiça deles com que se incha o soberbo, mas a justiça de Deus, com que se justifica o ímpio*” (“*Ita humiliati quaerent nomen Domini, et non suam qua inflatur superbus, sed iustitiam Dei qua iustificatur impius*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,11). “Nenhum vivente, [...] que viva para morrer, nascido como homem, recebendo a vida por meio dos homens, de Adão, de Adão vive; todo aquele que vive assim talvez possa *justificar-se diante de si mesmo, mas não na tua presença*. Como diante de si? *Agradando a si próprio*, desagradando a ti: ‘na tua presença’, porém, ‘não se justifica nenhum vivente’” (“*Omnis vivens, [...] moriturus vivens, natus homo, ex hominibus vivens, de Adam, Adam vivens; omnis ita vivens iustificari forte potest coram se, non coram te. Quomodo, coram se? Sibi placens, tibi displicens: coram te autem non iustificabitur omnis vivens*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLII,6).

⁶⁵⁹ Cf. *Enarrationes in Psalmos* LXIX,4; *Sermo* CXVII,17.

⁶⁶⁰ *De Genesi ad Litteram* VIII,vi,12: “Primumque esse et maximum vitium tumoris ad ruinam sua potestate velle uti, cuius vitii nomen est inobedientia”.

⁶⁶¹ “É bom ter o coração no alto, mas *não para si mesmo*, o que significa *soberba*, mas, para o Senhor, o que significa *obediência*, da qual só os humildes são capazes” (“*Bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse*”; cf. *De Civitate Dei* XIV,xiii,1).

Deus, isto é, *os que não têm espírito que infla*. Não poderia começar de outra maneira a bem-aventurança, almejando chegar à suma sabedoria, pois ‘*o princípio da sabedoria é o temor de Deus*’, enquanto, pelo contrário, ‘*a primeira origem de todo pecado é a soberba*’⁶⁶². Comentando o relato evangélico do espírito impuro que chama outros sete espíritos para dominar uma casa (cf. Mt 12,43-45), Agostinho contrapõe a cada mau espírito um dom do Espírito Santo, correspondendo à soberba a preeminência entre os maus espíritos, e ao temor de Deus, contraposto a ela, a preeminência entre os dons do Espírito Santo. Quando o homem presume de si mesmo, crendo que só pelas próprias forças de seu livre-arbítrio pode obrar o bem, expulsa pela soberba o Espírito Santo. Vêm, então, os sete espíritos maus e tomam a direção da casa⁶⁶³. Comentando o texto de 2Tm 3,2s, em que primeiro se fala que “*haverá homens amantes de si mesmos*” e depois se citam vários pecados, entre eles, a soberba, Agostinho atribui à soberba um papel de raiz e fonte dos outros vícios; diz: todos os vícios “*provêm de qualquer modo desta raiz: são os homens que se amam a si mesmos*. [...] Não vivas em sociedade com aqueles que pertencem aos tempos perigosos em que se amam a si mesmos, e amam o que se relaciona com a raiz de todos os males”⁶⁶⁴.

Por renegar a Deus e subverter a ordem justa por ele criada, a soberba constitui-se no primeiro e no “maior delito” contra Deus; constitui-se numa verdadeira injustiça. Comentando o versículo do Salmo 18 “serei purificado do maior delito” (Sl 18,14), Agostinho diz:

“*o maior delito é a soberba*. [...] É grande este delito, é a cabeça, a causa de todos os delitos. Por isso, está escrito: ‘o início de todo pecado é a soberba’ (Sr 10,12). E, para não o menosprezares, como se fosse leve, se diz: ‘o início da soberba do homem é renegar a Deus’ (Sr 10,15.14). Não é leve este vício, meus irmãos. A humildade cristã reprova tal vício em pessoas que aparentam

⁶⁶² *De Sermone Domini in Monte* I,3: “Quapropter recte hic intelleguntur pauperes spiritu humiles et timentes Deum, id est non habentes inflantem spiritum. Nec aliunde omnino incipere oportuit beatitudinem, siquidem perventura est ad summam sapientiam. *Initium autem sapientiae timor Domini* (Eclo. 21,16), quoniam et e contrario: *Initium omnis peccati superbia scribitur* (Eclo 10,15)”. Cf. PEGUEROLES, J. Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín, in: *Espíritu* 30 (1981), pp. 5-18.

⁶⁶³ Cf. *Sermo* XXV,2 (Morin).

⁶⁶⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXIII,5: “Ex illa radice quodammodo pullulant, cum sunt homines seipsos amantes. [...] Ne sis in eorum societate qui pertinent ad tempora periculosa, seipsos amantes, et caetera quae huic malorum initio connectuntur?”.

grandeza. *Por causa da soberba desdenham submeter o pescoço ao jugo de Cristo e ficam amarrados sob o jugo do pecado*”⁶⁶⁵.

Assim, a soberba é apresentada por Agostinho realmente como um delito, uma falta contra a ordem justa estabelecida por Deus em sua lei eterna. Não somente um delito entre outros, mas o mais importante de todos, porque está na raiz de todo subsequente não cumprimento da lei de Deus. Ela traz em si o germe da rebeldia e da desobediência que acompanhará a todo descumprimento do que Deus ordena. “*Não há vício, portanto, que mais se oponha à lei divina, e pelo qual o mais soberbo dos espíritos, mediador dos impuros, possua mais direito de dominar*”⁶⁶⁶.

2.3.3. Dinâmica própria da soberba como injustiça: escravidão e fraqueza da vontade, morte corporal e espiritual

Como nos pontos anteriores, também aqui, na compreensão da soberba com referência ao terceiro elemento das tríades agostinianas, o querer, acontece uma dinâmica específica, desdobram-se determinadas consequências daquele movimento impulsionado pela estrutura própria em questão: aqui, como resultado da busca de autonomia e independência da vontade, o que se experimenta como pena deste delito é escravidão e fraqueza da vontade e, além disso, a morte corporal.

Como vimos no ponto anterior, o homem tal como foi criado por Deus possuía uma vontade realmente livre⁶⁶⁷ e não experimentava nenhum tipo de morte; desfrutava do estar plenamente unido à sua fonte de vida, Deus. A história de seu afastamento de Deus, por meio de sua vontade livre, mas também por haver cedido à tentação do demônio, é a história de novos e inevitáveis vínculos com o demônio, de quem o homem se torna escravo. O tema dos direitos do demônio sobre o homem, tema

⁶⁶⁵ *Enarrationes in Psalmos* XVIII, IIS, 15: “*Delictum magnum arbitror esse superbiam. [...] Magnum hoc delictum est, et caput atque causa omnium delictorum; scriptum est enim: Initium peccati omnis superbia. Et ne quasi leve aliquid contemnas, Initium, inquit, superbiae hominis apostatare a Deo. Non leve malum est hoc vitium, fratres mei: huic vitio in his personis, quas videtis amplas, displicet humilitas christiana. Propter hoc vitium dedignantur colla subdere iugo Christi, obligati arctius iugo peccati*”.

⁶⁶⁶ *De Trinitate* IV, xv, 20: “*Nullum enim vitium est cui magis divina lege resistitur et in quod maius accipiat dominandi ius ille superbissimus spiritus ad ima mediator*”.

⁶⁶⁷ Sobre a liberdade da vontade em Agostinho, ver DEN BOK, N. W. Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine’s Thoughts on human willing, in: *Augustiniana* 44 (1994), pp. 237-270; STUMP, E. Augustine on free will, in: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 124-147; SONTAG, F. Augustine’s metaphysics and free will, in: *The Harvard Theological Review* 60 (1967), pp. 297-306.

controvertido no pensamento agostiniano, só pode ser entendido à luz da soberba, já que foi por meio dela que o demônio capturou o primeiro homem⁶⁶⁸. Foi por pretender autonomia e independência com relação a Deus, e por amar e confiar em seu próprio poder, que o primeiro anjo separou-se de Deus e cometeu o primeiro ato de injustiça contra a ordem justa criada por ele. Da mesma forma, assim “como o demônio, pela sua perversidade, tornou-se amante do poder, *desertor e impugnador da justiça*, os homens, por sua vez, tanto mais o imitam quando, *desprezando ou mesmo odiando a justiça, anseiam pelo poder*, alegram-se com sua posse e inflamam-se pelo desejo de possuí-lo”⁶⁶⁹. Pretendendo usurpar o que não lhe era lícito, o ser como Deus e poder como ele agir livremente, o demônio comete o primeiro roubo, o primeiro delito, e o propõe em seguida ao homem⁶⁷⁰. Havendo, ambos, abandonado àquele ao qual deveriam permanecer aderidos para que tivessem vida, e instaurado em consequência a injustiça e a desordem na ordem justa criada por Deus, são por ele abandonados com pena justa.

Abandonado por Deus, depois de o ter abandonado primeiro, o homem é entregue ao poder do demônio; “*tendo Deus abandonado o pecador, o autor do pecado apoderou-se do homem*”⁶⁷¹; e isso se faz por meio de uma perpetração daquele primeiro pecado da origem: “*por efeito de certa justiça de Deus, o gênero humano foi entregue ao poder do demônio*, com a transmissão do pecado original do primeiro homem a todos

⁶⁶⁸ Desde o século XVII, a interpretação da teologia da redenção agostiniana atribuiu grande importância aos direitos do demônio, adquiridos com relação ao homem por causa do pecado original, o que condicionaria e justificaria o sacrifício de Cristo na cruz. Cristo teria sido morto na cruz com a finalidade principal de resgatar o homem das garras do demônio. Os escritos de Hippolyte Gallerand (pseudônimo de J. Turmel, que em sua *Histoire des dogmes*, de 1931, teria assumido seu verdadeiro nome e essa sua posição a respeito desse tema), no início do século XX, seriam expressão clara dessa visão. Jean Rivière, especialmente, e, antes dele, Camille Van Combrugghe trataram de mostrar que o papel do tema dos direitos do demônio na teologia da redenção agostiniana é secundário e derivado. O determinante na visão agostiniana do sacrifício de Cristo seria a verdadeira reconciliação do homem com Deus e a purificação da alma humana. Com relação a isso, o papel dos direitos do demônio sobre o homem é “ocasional”, “subsidiário” e “subordinado”. Ou seja, a motivação da teologia do sacrifício agostiniana é positiva, tem em vista em primeiro lugar Deus e o seu plano; a entrada do demônio, tentando obstaculizar os planos de Deus, é secundária, e assim deve ser enfrentada. Cf. GALLERAND, H. La rédemption dans Saint Augustin, in: *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* 22 (1922), pp. 38-77; VAN CROMBRUGGHE, C. La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme, in: *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 5 (1904), pp. 477-504; RIVIÈRE, J. *Le dogme de la rédemption chez S. Augustin*. Paris: Librairie Lecoq, J. Gabalda et Compagnie Éditeurs, 1933, pp. 245-258. Ver também ROLAND-GOSSELIN, B. Limites de la puissance du démon, in: *Bibliothèque Augustinienne* 1 (1949), pp. 5-24.

⁶⁶⁹ *De Trinitate* XIII,xiii,17: “Cum diabolus vitio perversitatis suae factus sit amator potentiae, et desertor oppugnatore iustitiae; sic enim et homines eum tanto magis imitantur, quanto magis neglecta, vel etiam perosa iustitia, potentiae student, eiusque vel adeptione laetantur, vel inflammanur cupiditate”.

⁶⁷⁰ Cf. *De Trinitate* XIII,xiv,18.

⁶⁷¹ *De Trinitate* XIII,xii,16: “Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illico invasit”.

os que nasçam da união dos dois sexos”⁶⁷²; “a *perpetração do pecado sujeitou o homem ao demônio pela justa ira de Deus*”⁶⁷³. De fato, era somente por meio daquela primeira armadilha, com a qual havia tentado e seduzido o primeiro homem, que o demônio poderia retê-lo: “o soberbo, pela soberba, prendia os soberbos; [...] *sendo ele soberbo, só podia prender os soberbos*”⁶⁷⁴. Mas, como possuíam a natureza do ser de modo diferente, o demônio somente de forma espiritual e o homem de forma espiritual e corporal, experimentaram a pena para os seus delitos de forma diferente: o demônio com a morte espiritual e o homem com a morte espiritual e corporal. A morte, com efeito, faz parte da estrutura própria da soberba, já que aqueles que buscam os próprios interesses vivem da morte dos interesses dos outros⁶⁷⁵.

A morte entrou no mundo, portanto, por intermédio do diabo, por causa de sua soberba. Ele, rejeitando submeter-se a Deus, como lhe era devido como anjo, afasta-se dele e morre espiritualmente. Assim, ele era portador da morte espiritual, mas não da corporal, já que não tinha corpo material. Mas, justamente por esta sua natureza espiritual, considerava-se superior ao homem⁶⁷⁶, já que não participava da corrupção da carne; podia por esta razão exercer uma ação com poder sobre o homem, interiormente, penetrando-lhe a alma. É assim que, já portador da morte espiritual, ele se insinua ao homem espiritualmente, tentando-o por meio da soberba, propondo-lhe “ser como Deus” (cf. Gn 3,5): “*para levar o homem à dupla morte, concorreu com a sua única morte, morte espiritual pelo pecado, já que ele mesmo não morreu na carne*”⁶⁷⁷. E o homem, consentindo a essa tentação do diabo, acabou comprando também a morte do corpo: “pela perversa *insinuação* apetecemos só a primeira [a morte da alma]. E, por

⁶⁷² *De Trinitate* XIII,xii,16: “Quadam iustitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes utriusque sexus commixtione nascentes originaliter transeunte”.

⁶⁷³ *De Trinitate* XIII,xii,16: “Commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit diabolo”.

⁶⁷⁴ *Enarrationes in Psalmos* LXXXVIII,Is,11: “Superbus enim per superbiam superbos tenebat; [...] superbus nonnisi superbos tenebat”.

⁶⁷⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,10.

⁶⁷⁶ Segundo Agostinho, o diabo considerava-se superior até mesmo ao Cristo, por lhe haver sido concedido primazia sobre a sua paixão. Por isso mesmo, “insinua com facilidade aos soberbos a zombaria e o desprezo pela morte de Cristo: quanto mais livre estiver ele da morte, tanto mais excelso e divino será por eles considerado” (“*opponit quod superbis facillime persuadet irridere atque contemnere mortem Christi a qua ipse quanto est alienior, tanto ab eis creditur sanctior atque divinius*”; cf. *De Trinitate* IV,xiii,18). O diabo considera superior ao Cristo por não ter ele mesmo corpo, enquanto Cristo o tinha, uma vez que assumiu plenamente o homem. Por isso mesmo, o diabo quer afastar o homem da contemplação da morte corporal do Cristo, pois aí está o seu fim, já que em sua morte Cristo resgatou o homem do cativeiro da morte.

⁶⁷⁷ *De Trinitate* IV,xii,15: “Ad operandam duplam mortem nostram simplam attulit suam. Per impietatem namque mortuus in spiritu, carne utique mortuus non est”.

justa *condenação*, incorremos na segunda [a morte do corpo]”⁶⁷⁸. A morte em Adão é um decreto de condenação, um justo castigo ao pecado cometido. Somos, por isso, chamados com justiça de “*filhos da ira*” de Deus (cf. Rm. 5,9-10); não que com isso se queira “significar perturbação nele, como acontece no ânimo do homem irado, mas que a vingança de Deus, sempre justa, recebeu, por metáfora, o nome de ira das excitações do coração humano”⁶⁷⁹.

Um primeiro sentido da morte, por meio da qual o demônio mantém o homem cativo, é, portanto, a morte espiritual, pois, recebendo de Adão uma vontade que, como a do demônio, buscou antes o poder que o respeito à ordem da justiça, o homem não pode mais agir conforme o desejo de sua vontade, a conforma antes à vontade de outro: “‘nós, porém, pecamos, cometemos iniquidade, procedemos impiamente, e a vossa mão pesou sobre nós’ (Dn 3,27; Sl 31,4). *Justamente fomos entregues ao pecador antigo, ao príncipe da morte, pois persuadia a nossa vontade a assemelhar-se com a sua* (Sl 31,4)”⁶⁸⁰, diz Agostinho. Com razão, portanto, se diz que o demônio mantém cativo o homem pela desobediência; atraiu o homem originalmente à desobediência e opera nele por meio da desobediência⁶⁸¹. Desobediência que se expressou originalmente numa preferência da criatura pelo criador, o que continua presente na estrutura de todo pecado: “o demônio tinha em seu poder o gênero humano, e conservava os homens réus de suplícios por meio da sentença que punia os pecadores. Dominava nos corações dos infiéis, e, depois de os ter *seduzido e algemado, arrastava-os à adoração da criatura e ao abandono do criador*”⁶⁸².

A pena espiritual, que se transmite por meio do corpo, consiste, portanto, numa vontade escrava, incapaz de não mais pecar. Todo homem nasce com uma “*natureza viciada pelo contágio da transgressão*”⁶⁸³, incapaz, portanto, de não mais não transgredir a vontade de Deus. Criado originalmente livre, a sua liberdade consistia em

⁶⁷⁸ *De Trinitate* IV,xii,15: “Unum ergo appetivimus iniqua suasionem; alterum nos secutum est iusta damnatione”. Os acréscimos entre colchetes são nossos.

⁶⁷⁹ *Enchiridion* XXXIII,10: “Non eius significatur perturbatio qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo vindicta eius, quae non nisi iusta est, irae nomen accepit”.

⁶⁸⁰ *Confessionum* VII,xxi,27: “Nos autem peccavimus, inique fecimus, impie gessimus, et gravata est super nos manus tua’, et iuste traditi sumus antiquo peccatori, praeposito mortis, quia persuasit voluntati nostrae similitudinem voluntatis suae”.

⁶⁸¹ Comentando Ef 2,1-3, Agostinho diz que todos os homens, desde a origem, estão “sob o Príncipe do poder do ar, que opera nos filhos da desobediência” (“*sub principe sunt potestatis aeris, qui operatur in filiis diffidentiae*”; cf. *De Trinitate* XIII,xii,16).

⁶⁸² *In Evangelium Ioannis Tractatus* LII,6: “Possidebat ergo diabolus genus humanum, et reos suppliciorum tenebat chirographo peccatorum; dominabatur in cordibus infidelium, ad creaturam colendam, deserto Creatore, deceptos captivosque pertrahebat”.

⁶⁸³ *De Trinitate* XIII,xviii,23: “Transgressionis contagione vitiata natura”.

não pecar e em obedecer naturalmente à lei eterna inscrita na ordem justa criada por Deus: “*o arbítrio da vontade é verdadeiramente livre quando não é escravo de vícios e de pecados. Assim foi dado por Deus*”⁶⁸⁴. Sua vontade se manteria livre se permanecesse fiel à ordem estabelecida por Deus e não a transgredisse. Assim Agostinho interpreta o sentido do mandamento “não realizareis qualquer trabalho servil” (Lv 23,8), criticando os fariseus, que, segundo ele, “observavam o sábado de modo carnal e transgrediam-no sob o aspecto espiritual, [...] pois a observância espiritual do sábado consiste em não ter pecado”⁶⁸⁵, já que o trabalho servil é o pecado, pois “todo aquele que comete o pecado é escravo do pecado” (Jo 8,34).

Se permanecesse fiel à ordem dada por Deus, como servo, e não se pretendesse senhor de si mesmo, o homem seria livre; mas, uma vez que a desobedeceu com a presunção de autonomia, tornou-se escravo⁶⁸⁶. De fato, é o pecado que põe fim à liberdade humana: os pecados são, segundo Agostinho, como cordas que nos amarram⁶⁸⁷ ou como o frio que impede as águas, no inverno, de correr livremente⁶⁸⁸. Foi por meio dele que o “*diabo teve a escritura de servidão contra nós*”⁶⁸⁹, e pelo qual se tornou o “*príncipe dos pecadores*”, e nos encadeou “*na morte do pecado, na enfermidade, na escravidão das trevas*”⁶⁹⁰. Ora, porquanto se entende o pecado como

⁶⁸⁴ *De Civitate Dei* XIV,7: “Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo”. Sobre a noção de livre-arbítrio em Agostinho, e sua relação com o tema da liberdade, ver: BALL, J. Libre arbitre et liberté dans S. Augustin, in: *Année Théologique* 6 (1945), pp. 368-382; HUFTIER, M. Libre arbitre, liberté et péché chez S. Augustin, in: *Revue Théologique de Ascétique et Mystique* 33 (1966), pp. 187-281; GALINDO RODRIGO, J. A. Libertad y libre albedrío en San Agustín, in: *Augustinus* 31 (1986), pp. 343-355; BELTRAN, M. San Agustín: La nocividad moral del *Liberum arbitrium* en el *homo lapsus*, in: *Agustiniana* (32) 1991, pp. 579-594; MADEC, G. Liberté, volonté, libre arbitre, in: *Bibliothèque Augustinienne* 6, pp. 571-575; -----, De Libero Arbitrio, théodicée, in: *Saint Augustin et la Philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1996, pp.61-67.

⁶⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,9: “Sabbatum carnaliter observabant, spiritaliter violabant. [...] Sabbatum enim spiritale hoc est, non habere peccatum”. Cf. FOLLIET, G. La typologie du Sabbat chez S. Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), pp. 371-390.

⁶⁸⁶ Cf. *De Música* VI,48.

⁶⁸⁷ “Cada qual é amarrado com as cordas de seus pecados (cf. Pr 5,22). São enganados com aquilo mesmo que empregaram para enganar” (“*Criniculis peccatorum suorum unusquisque constringitur. Inde decipiuntur, unde decipere voluerunt*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XXXIV,s.I,11). “Por causa deste vício (a soberba) desdenham submeter o pescoço ao jugo de Cristo e ficam amarrados sob o jugo do pecado” (“*Propter hoc vitium dedignantur colla subdere iugo Christi, obligati arctius iugo peccati*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XVIII,IIS,15).

⁶⁸⁸ “Os pecados nos prendiam. Como? Como o frio impede que a água corra. E nós, presos pelo frio de nossos pecados, congelamos. [...] Tínhamos, portanto, ficado gelados no cativeiro; nossos pecados nos oprimiam” (“*Peccata ligabant nos. Quomodo? Quomodo frigus ligat aquam ne currat. Et illigati frigore peccatorum gelavimus. [...] Gelaveramus ergo in captivitate; constringebant nos peccata nostra*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* CXXV,10).

⁶⁸⁹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,5: “Cautionem contra nos servitutis diabolus tenebat”.

⁶⁹⁰ *De Peccatorum meritis et remissione* I,xxvi,39: “In peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum”.

uma perversão da ordem justa criada por Deus, então a morte espiritual enquanto pena do pecado não é outra coisa que a incapacidade de recuperar a ordem original perdida: “*o corpo se vê privado da alma; [...] a alma se vê privada de Deus*”⁶⁹¹. Todo homem recebe de Adão, por transmissão corporal, uma natureza espiritual assim viciada em sua vontade, incapaz de submeter às suas próprias paixões, porque inserida na nova ordem em que o corpo não mais se submete facilmente à alma⁶⁹². Experimenta-se como um “espírito carnal”, isto é, escravo de suas paixões carnis, incapaz de submetê-las⁶⁹³. Se, antes da queda, “*guardando o mandamento, havia de ser espiritual mesmo na carne, transformou-se em carnal até mesmo na mente*”⁶⁹⁴, após a queda.

Essa incapacidade de submeter as próprias paixões não é outra coisa que o amor das criaturas no lugar do amor ao criador, o amor ao mundo. Comentando a sua própria situação, como a de quem tem a liberdade de um escravo fugitivo⁶⁹⁵, apegado às honras mundanas, Agostinho diz nas *Confessionum*: “deste modo, [...] *soltai-nos dos vínculos por nós mesmos forjados*, contanto que já não ergamos contra Vós ‘*os chifres duma falsa liberdade*’, cobiçosos de possuir mais, com o risco de tudo perdermos, amando mais o nosso próprio interesse do que a Vós, o bem de todos”⁶⁹⁶. Apegado ao mundo e a todas as suas coisas que passam, o homem vive cativo do medo de perder a estas coisas, às quais não pode reter⁶⁹⁷.

É, com efeito, o amor ao mundo que causa, segundo Agostinho, a escravidão da vontade, mas na sua raiz, mais uma vez, está a soberba. Interpretando o relato bíblico da

⁶⁹¹ *De Civitate Dei* XIII,12: “Corpus privatur anima; [...] anima privatur Deo”.

⁶⁹² No *Sermo* CCVII,2, pregado no tempo quaresmal, Agostinho convida ao jejum, e diz: “Imitamos a sua morte em cruz, crucificando com os pregos da abstinência as *paixões ainda não submetidas*. [...] (Assim), mais facilmente o corpo te *obedecerá*” (“*Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas concupiscentias configentes. [...] Facile tibi obtemperabit caro*”; cf. *Sermo* CCVII,2).

⁶⁹³ “Assim como o espírito escravo da carne se chama, e não impropriamente, carnal, da mesma forma a carne submetida ao espírito será corretamente chamada de espiritual” (“*Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritalis*”, cf. *De Civitate Dei* XIII,20).

⁶⁹⁴ *De Civitate Dei* XIV,xv,1: “Custodiendo mandatum futurus fuerat etiam carne spiritalis, fieret etiam mente carnalis”.

⁶⁹⁵ “Vagava, de *cabeça altiva*, afastando-me para *longe* de Vós, amando os meus caminhos, e não os vossos, *amando uma liberdade fugitiva*” (“*Vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem*”; cf. *Confessionum* III,iii,5).

⁶⁹⁶ *Confessionum* III,viii,16: “Itaque [...] solvis a vinculis, quae nobis fecimus, si iam non erigamus adversum te cornua falsae libertatis, avaritia plus habendi et danno totum amitendi, amplius amando proprium nostrum quam te omnium bonnum”. Ver também: LEPELLEY, C. Un aspect de la conversion d’Augustin: La rupture avec ses ambitions sociales et politiques, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88 (1987), pp. 229-246.

⁶⁹⁷ Assim, Agostinho recomenda aos ricos “não serem soberbos” (“*non superbe sapere*”), e lembrar-se de que são mortais como todos os outros homens, que junto aos pobres são igualmente humanos, que, embora “*o hábito seja diferente, a pele é a mesma*” (“*dissimilis vestis, sed similis cutis*”). Se assim procederem, eles “*possuirão as riquezas sem as amar e assim não serão escravos* (possuídos por elas)” (“*sine amore possidebunt, non possidebuntur*”; cf. *Sermo* CLXXVII,7).

recusa, por parte de Deus, de Ismael, o filho da escrava, e da aceitação de Isaac, o filho da livre (cf. Gn 21,1-21), Agostinho diz: “não foram as entranhas da escrava o motivo por que ele (Ismael) foi lançado fora, mas só o fato de ser soberbo, apesar de escravo. *O soberbo, ainda que seja livre, torna-se escravo*. E, o que é pior, se torna escravo duma senhora má, que é a própria soberba”⁶⁹⁸. E a soberba de Ismael explica-se pelo fato de que, representando àqueles que amam o mundo, ele burla e persegue a Isaac, que representa àqueles que amam antes a Deus que ao mundo:

*“que mal fez Ismael ao pequeno Isaac pelo fato de brincar com ele?”, pergunta Agostinho. “É que aquele divertimento era uma ilusão, e essa ilusão significava uma decepção. O apóstolo chama a este divertimento ‘uma perseguição’, pois diz: ‘assim como então o que tinha nascido segundo a carne perseguiu o que havia nascido segundo o espírito, assim sucede também agora’ (Gl 4,29); isto é, os que nasceram segundo a carne perseguem os que nasceram segundo o espírito. Quais são os que nasceram segundo a carne? São os que amam o mundo e as coisas do mundo”*⁶⁹⁹.

Inserida como está no contexto do combate à heresia do donatismo, esta interpretação pretende apresentar os donatistas como amantes do mundo, porque amantes de si mesmos, dos próprios interesses, já que se pretendiam santos, e por isso, donos do verdadeiro batismo⁷⁰⁰. A respeito deles diz Agostinho: “é melhor ser batizado por homens que *procuram os seus interesses e amam o mundo, o que está significado no nascimento das escravas*, e conseguir espiritualmente a herança de Cristo, de modo a ser filho de Jacó e da escrava, do que ser batizado por santos, e ensoberbecer-se, de modo a ser Esaú, que deve ser posto fora, embora seja nascido da livre”⁷⁰¹. Os donatistas, porque perseguidos na ocasião pelas autoridades da Igreja, pretendiam-se

⁶⁹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus XII,4*: “Non ergo illum viscera ancillae eiecerunt foras, sed cervix servilis. Et si liber superbus sit, servus est; et quod peius est, malae dominae, ipsius superbiae”.

⁶⁹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XI,12*: “Quid enim mali fecerat Ismael puero Isaac, quia ludebat cum illo? Sed illa lusio, illusio erat; illa lusio deceptionem significabat. [...] Persecutionem illam vocat Apostolus; ait enim: *Sed sicut tunc ille qui secundum carnem natus erat, persequabatur eum qui secundum spiritum, ita et nunc*; id est, qui secundum carnem nati sunt, persequuntur eos qui secundum spiritum nati sunt. Qui sunt secundum carnem nati? Dilectores mundi, amatores saeculi”. Ismael foi deserdado “porque foi soberbo para com o irmão, e foi soberbo divertindo-se e enganando-o (cf. Gn 21,10)” (“*Quia superbus in fratrem, et superbus ludendo, quia deludendo*”); “foi deserdado não por ser filho da escrava, mas por ser soberbo para com a mãe, visto ser soberbo para com o filho daquela que ele devia respeitar como mãe” (“*Ismael autem, non quia ex ancilla natus, exhaeredatus, sed quia superbus matri, superbus in filium matris*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XII,4*).

⁷⁰⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus IV,9-10*; *XIII,8-11.13-16*.

⁷⁰¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XII,4*: “Melius est ab hominibus sua quaerentibus et mundum diligentibus, quod significat nomen ancillae, baptizari et spiritaliter haereditatem quaerere Christi, ut sit tamquam filius Iacob de ancilla, quam baptizari per sanctos et superbire, ut sit Esau foras mittendus, quamvis natus ex libera”.

santos e herdeiros dos mártires; mas esta perseguição, explica Agostinho, é muito diferente daquela empreendida por Ismael a Isaac, pelos amantes do mundo aos amantes de Deus. Os donatistas, se suportavam muitos sofrimentos, não o faziam por amor a Cristo, mas pela busca da própria glória. Enquanto os mártires davam a vida pela caridade, os donatistas a davam por soberba: “os mártires que sofreram no tempo da perseguição foram levados pela caridade. Sim, estes foram levados pela caridade; mas aqueles foram levados pela vaidade e pela soberba, porque, quando não eram perseguidos, precipitavam-se a si mesmos”⁷⁰². Na verdade, se são de alguma forma perseguidos pela Igreja, o objetivo é que tomem consciência de sua situação de escravidão, por causa do seu amor ao mundo, e voltem ao amor preferencial de Deus, condição em que são livres. Se lançados fora por sua soberba, e uma vez humilhados, reconhecessem a própria situação e voltassem ao seio da Igreja, seriam livres. Assim interpreta Agostinho:

“sabe-se como Sara maltratou a escrava Agar. Sara era livre, e, quando viu que a escrava começou a *encher-se de soberba*, queixou-se a Abraão, e disse-lhe: *‘lança fora a escrava, pois exaltou-se contra mim’*. [...] Agar deve reconhecer o que é, deve abaixar a cerviz. Na verdade, quando ela humilhada, fugia de Sara, veio ao seu encontro um anjo que lhe disse: ‘donde vens e para onde vais, Agar, escrava de Sara?’ Ela queixou-se de Sara. E que lhe disse o anjo? ‘Vai para a tua senhora, e humilha-te debaixo da sua mão’. *É maltratada para voltar, e é desejo de Deus que ela volte*”⁷⁰³.

Mas, além do domínio que o demônio exerce sobre o homem pela morte espiritual, morte que ele também partilha com o homem, há ainda o domínio exercido por meio da morte corporal, que ele não partilha com o homem. De fato, o demônio gabava-se de ser superior ao homem justamente por não possuir um corpo, e assim não possuir a pena da morte corporal, e precisamente por isso, poder submeter o homem. Sobre o tema da morte corporal como pena do pecado de Adão, Agostinho travou intensas discussões com os pelagianos. Diferentemente do que estes pensavam, a pena ao pecado do homem, segundo Agostinho, não é apenas a morte espiritual. Os

⁷⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,23: “Caritate fecerunt martyres illi qui in tempore persecutionis passi sunt; caritate fecerunt: isti autem de tumore et de superbia faciunt; nam cum persecutor desit, seipsos praecipitant”.

⁷⁰³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XI,13: “Invenitur Sara afflixisse Agar ancillam: Sara libera est: posteaquam superbie coepit ancilla, quæta est Abrahae Sara, et dixit: *Eice ancillam; erexit adversum me cervicem suam*. [...] Cognoscat se Agar, ponat cervicem: quia cum humiliata discederet a domina sua, occurrit ei angelus, et dixit: *Quid est, Agar ancilla Saræ?* cum conquesta esset de domina, quid audivit ab Angelo? *Revertere ad dominam tuam*. Ad hoc ergo affligitur, ut revertatur. Atque utinam revertatur”.

pelagianos, com efeito, interpretando 1Cor 15,21 (“Visto que a morte veio por um homem, é também por um homem que vem a ressurreição dos mortos”) e Rm 5,12 (“Por um só homem o pecado entrou no mundo, e pelo pecado, a morte, e assim a morte atingiu todos os homens”), afirmavam que Paulo refere-se nestes textos somente à morte espiritual, da alma, e que, em consequência, o pecado de Adão propaga-se não por geração, mas por imitação. Pela mesma razão, afirmavam também que o batismo de crianças não tem sentido, já que estas teriam nascido inocentes, sem a herança do pecado original; somente depois de conscientes e livres, elas corroborariam o pecado de Adão, mas por imitação, não por perpetração hereditária. O influxo de Adão sobre a humanidade seria, então, somente moral, teria força de exemplo, e não afetaria ontologicamente a toda a humanidade. Mas, diz Agostinho, “uma coisa é a força do exemplo para os que pecam por vontade própria e outra é a consequência original para os que nascem com pecado; [...] (Adão) *não só deu exemplo de imitação aos transgressores voluntários dos preceitos do Senhor, mas, além disso, contagiou com a oculta gangrena de sua concupiscência carnal a todos os que nascem de sua estirpe*”⁷⁰⁴. Nos textos paulinos acima mencionados, segundo Agostinho, se o apóstolo quisesse referir-se somente à morte espiritual, teria remontado ao diabo, ao propor a contraposição a Cristo, e não a Adão. Mas, se se refere a Adão, é para dar a entender a morte corporal transmitida por geração⁷⁰⁵. Além disso, o contexto geral deste texto é, segundo Agostinho, o da ressurreição da carne, e não o da ressurreição espiritual pelo vencimento do pecado: “o tema não era o da justiça, oposto ao pecado, mas o da ressurreição da carne, que é contrária à morte do corpo”⁷⁰⁶.

Conclusão

Como conclusão deste capítulo, convém apenas recordar os pontos que avançamos em nosso estudo, e que serão fundamentais para entender, no capítulo seguinte, a humildade como remédio da soberba.

⁷⁰⁴ *De Peccatorum meritis et remissione* I,ix,10: “Aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus;[...] praeter quod eis qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos”.

⁷⁰⁵ Cf. *De Peccatorum meritis et remissione* I,ix,9.

⁷⁰⁶ *De Peccatorum meritis et remissione* I,viii,8: “Non agebatur de iustitia, quae contraria est peccato, sed de corporis resurrectione, quae contraria est corporis morti”.

Em primeiro lugar, no nível do ser, Agostinho entende a soberba como uma usurpação. Refere-se a ela por meio de um vocabulário relacionado a roubo, assassinato e imitação, para mostrar que ela sempre implica uma dinâmica de substituição e de precedência com relação a Deus. O mais importante, no entanto, é o conteúdo que se pretende adquirir mediante esta dinâmica, que consiste na busca de apropriação do ser de Deus. Por meio da pretensão de usurpação, a soberba busca apropriar-se daquilo que é próprio do ser de Deus, a sua autonomia e independência no ser. Só Deus possui o ser por si mesmo, independentemente de qualquer outro ser; só Ele é princípio e fundamento no ser. O homem, como todas as outras criaturas, possui o ser por participação no ser de Deus. Ele não é princípio e fundamento do ser; depende daquele vínculo de participação no ser para que possa existir. Isso é assim porque, sendo criatura, o homem foi criado do nada, e, como tal, não tem o ser em plenitude, perde ser, muda e se corrompe. A plenitude do ser está na imutabilidade.

A usurpação acontece como um processo. Começa pelo abandono de Deus e o desejo de ocupar o lugar que lhe era próprio. No lugar dele se põe o amor de si mesmo, a complacência com a própria excelência, com o próprio poder. Mas, como essa elevação é indevida, a alma, querendo comprazer-se em si mesma, não só não se eleva, mas nem permanece em si mesma, e cai no amor do inferior, das criaturas sensíveis e passageiras. Perde o lugar central na criação e cai na miséria e dispersão do sensível. Mas essa queda do meio que lhe correspondia, acontece pela sedução do “mediador da morte”, que propondo o gozo do sensível, causa a precipitação da alma no abismo do amor às criaturas inferiores, que não podem preencher o seu desejo de plenitude e descanso.

As consequências desta queda são para a alma, por um lado, a perda da firmeza, e, por outro, a aquisição da fraqueza. Como a sua estabilidade vinha do fato de permanecer no seu lugar próprio na ordem criada, e aderida àquele que era o que unicamente possuía a estabilidade por si mesmo, quando ela sai do seu lugar pretendendo ocupar o lugar de Deus, cai e perde o seu peso real, torna-se vazia, volátil, sem firmeza (*in-firme*). Como sua força e seu poder vinham daquele mesmo vínculo com aquele que era a fonte de seu poder e de sua força, quando ela o abandona e dele se afasta, torna-se fraca, impotente, incapaz de fazer aquilo que quer, incapaz de fazer coincidir o seu querer com o poder.

Em segundo lugar, no nível do conhecimento, Agostinho entende a soberba como presunção a respeito de si mesmo e das próprias forças e capacidades, o que leva

o homem a um erro de conhecimento a respeito da realidade de Deus e de si mesmo. Com relação ao conhecimento de Deus, a presunção manifesta-se na impiedade, o não assentimento livre da vontade ao conhecimento de Deus que a razão pudera adquirir. Nisto consiste a ciência que incha, aquela que se recusa a alicerçar-se na fé, e se restringe apenas ao conhecimento do sensível. Com relação ao conhecimento de si mesmo a presunção manifesta em primeiro lugar no não reconhecimento da condição de criatura, uma vez que o homem pretende-se autônomo e independente no ser. Mas, mais que isso, a presunção a respeito de si mesmo manifesta-se na falta de reconhecimento da condição de pecador e na pretensão de reformar a própria imagem desfigurada unicamente com as forças da própria vontade.

A estrutura própria da presunção da soberba consiste num processo de cegueira, exteriorização e dispersão. Cegueira, porque, afastando-se paulatinamente da fonte da luz, Deus mesmo em seu interior, e, aproximando-se de maneira voraz e possessiva das criaturas sensíveis, que não têm luz própria, a alma vai perdendo a luz dos seus “olhos interiores”. Exteriorização, porque esse mesmo afastamento significa lançar fora a sua essência mais íntima, o ser imagem e semelhança de Deus na parte mais elevada de si mesma, a *mens*. Dispersão, porque essa saída de si corresponde a um envolvimento com a multiplicidade das criaturas exteriores e sensíveis.

A dinâmica própria da soberba como presunção, no nível do conhecimento, consiste em inautenticidade, vaidade e mentira. Inautenticidade porque ela consiste num movimento de elevação para um grau de ser que não é o próprio; e, uma vez perdida a consistência do estar apoiado sobre o próprio lugar, a busca de apoio da alma em si mesma e nas criaturas exteriores, cujo conteúdo não é por si mesmo consistente, faz com que a realidade resultante seja inconsistente. Tal movimento é, em consequência, de vacuidade, de aparência, sem conteúdo consistente, o que faz com que a soberba seja comparada à fumaça, ao vento, às aves e aos balões; é um movimento de vaidade. Finalmente ela tem uma dinâmica de engano, fingimento, mentira e sedução, resultado da sua origem na queda da verdade por parte do demônio, que, tornado “pai da mentira”, instaurou na história essa dinâmica de sedução e engano.

Em terceiro lugar, no nível do querer, a soberba deve ser entendida como uma injustiça, pois corresponde ao rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna. Esta lei estabelece o lugar correto de cada ser na ordem criada, e na criatura racional segue à moderação da vontade. Assim, a máxima realização da criatura racional é a livre identificação da sua vontade com o que é ordenado na lei eterna. Ou, dito de

outra forma, o livre e agradecido reconhecimento do senhorio de Deus e a consciência da necessidade do vínculo com ele para o cumprimento da lei. Essa é a verdadeira justiça. O rompimento dessa ordem justa, por ação absolutamente livre da vontade, acarretou uma pena justa para a criatura racional, e o subsequente envio, da parte de Deus, de uma lei positiva, para indicar ao homem a sua condição de pecador, e indicar o que está na raiz desta condição, a presunção soberba a respeito de si mesmo.

Esse rompimento da ordem de justiça tem uma estrutura própria, acontece na vontade, que, numa ação absolutamente livre, rebela-se contra essa ordem arrogando para si autonomia e independência. A divisão interior que experimenta em si mesma, a batalha de desejos opostos, é consequência deste primeiro ato livre, e não sua causa. Originalmente, o arbítrio da vontade era livre, e a impulsionava de maneira ordenada para o amor de Deus, do próximo em Deus, e para o uso das outras criaturas a serviço desses dois amores. Na raiz deste primeiro ato livre de rebeldia da vontade está a soberba, como sua causa, marcando a estrutura posterior de todo ato de rebeldia, de todo pecado, contra a ordem de justiça: todo pecado tem uma dinâmica de busca de autonomia e independência com relação a Deus.

A dinâmica desencadeada pelo rompimento da ordem de justiça, cuja causa é a soberba, é a escravidão do homem, o fato de ele tornar-se cativo dos direitos do demônio sobre ele, direitos adquiridos por causa do primeiro pecado. O demônio mantém o homem cativo primeiramente em sentido espiritual, fazendo com que a sua vontade permaneça escrava, entregue inevitavelmente à dinâmica de desobediência que deu origem ao primeiro pecado; ele não pode mais agir livremente, não pode mais submeter suas paixões. Essa escravidão espiritual transmite-se corporalmente, de maneira generacional. Todo homem nasce de Adão com o germe da transgressão. A escravidão do corpo é, então, a outra forma pela qual o demônio mantém o homem cativo: o homem caminha inevitavelmente para a morte do corpo. Morte corporal e morte espiritual são as duas penas do pecado de Adão, são as duas maneiras com que o demônio mantém os seus direitos sobre o homem.

CAPÍTULO 3

A HUMILDADE DE CRISTO COMO REMÉDIO PARA A ENFERMIDADE DA SOBERBA

Introdução

Procuramos neste capítulo estudar o conceito de humildade⁷⁰⁷ em Agostinho, seguindo o mesmo esquema triádico que utilizamos no estudo da soberba. Assim, em primeiro lugar, procuramos mostrar como, no nível do ser, a humildade consiste no **aniquilamento voluntário**, pelo qual o Cristo se abaixa da sua natureza igual a Deus, assumindo uma natureza que lhe é inferior, a natureza humana, sem, no entanto, deixar a natureza que lhe era própria, a divina. Em segundo lugar, procuramos mostrar como, no nível do conhecimento, a humildade deve ser entendida como **confissão** da condição de criatura e pecador do homem, por um movimento de volta ao interior, onde está a luz da Verdade. Finalmente, procuramos mostrar como, no nível do querer e do agir, a humildade de Cristo apresenta-se como o caminho pelo qual se restabelece a **justiça** perdida na primeira desobediência à lei eterna: a livre obediência da vontade de Cristo leva-o à morte de cruz, e permite-lhe pagar desta forma o preço do delito cometido por Adão.

3.1. Humildade como esvaziamento, aniquilamento do próprio ser

Procuramos mostrar neste ponto, em primeiro lugar, qual é o **conteúdo** próprio da humildade de Cristo, no nível do ser, que, numa palavra, consiste em seu abaixamento nos graus do ser, o que configura um aniquilamento. Em seguida, num segundo momento, procuramos mostrar que a **estrutura** própria deste aniquilamento

⁷⁰⁷ Além das teses citadas na introdução, podem-se ver ADNÈS, P. L'humilité à l'école de S. Augustin, in: *Révue d'Ascétique et Mystique* 31 (1955), pp. 28-46; -----, L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après S. Augustin, in: *Révue d'Ascétique et Mystique* 28 (1952), pp. 208-223; COSTA, A. El camino de la humildad en las Enarraciones sobre los Salmos de San Agustín, in: *Cuadernos Monásticos* 80 (1987), pp. 23-41; SCHLABACH, G. W. Augustine's hermeneutic of humility, an alternative to moral imperialism and moral relativism, in: *Journal of Religious Ethics* 22 (1994), pp. 299-330; SANABRIA, J. Proceder con humildad: sugerencias agustinianas, in: *Augustinus* 42 (1997), pp. 185-217; FERLISI, G. Il mistero di Cristo, l'umile Gesù, in: *Presenza Agostiniana* 6 (2003), pp. 10-21.

acontece como um processo, em que o próprio Cristo é o princípio, o meio e o fim: é princípio como Verbo que nos cria; é meio como Verbo encarnado, Mediador entre Deus e o homem; é fim como Verbo que volta ao Pai levando consigo a humanidade redimida. Finalmente, em terceiro lugar, procuramos mostrar como a **dinâmica** própria deste aniquilamento da humildade de Cristo é uma dinâmica de abaixamento até o lugar em que o homem jazia prostrado; e, como tal, é uma dinâmica de aquisição da fraqueza e da impotência próprias do homem decaído.

3.1.1. Definição e conteúdo do esvaziamento de Cristo: a assunção plena da humanidade sem o abandono da divindade

Se, com referência ao primeiro elemento das tríades agostinianas, o ser, a soberba significara uma pretensão de usurpação de um grau de ser que não era o próprio, a humildade de Cristo significa nessa mesma referência um esvaziamento, um aniquilamento, um escondimento do grau de ser que é o próprio. Com efeito, pela soberba, Adão, sendo homem, não se contentara com o grau de ser que lhe era próprio, a humanidade, e pretendia extorquir um grau de ser que lhe era alheio, que pertencia a outro, a divindade; Cristo, ao contrário, esconde o grau de ser que lhe é próprio, a divindade, assumindo um grau de ser que lhe é alheio, a humanidade: “é Deus e se faz homem: deixa de lado a divindade, ou de algum modo a *sequestra*, isto é, *oculta o que lhe é próprio* e manifesta o que receberia”⁷⁰⁸. Agostinho insiste muito nesta ideia do escondimento da divindade de Cristo por trás da fraqueza de sua humanidade: “primeiro veio humildemente e oculto, e tanto mais oculto quanto mais humilde”⁷⁰⁹; estava “bem visível segundo a enfermidade da carne, [...] e oculto segundo a majestade da divindade”⁷¹⁰. Este escondimento, segundo ele, tem em vista a incapacidade humana de

⁷⁰⁸ *Sermo* LXXVII,11: “Deus est, et fit homo: seponit divinitatem, id est, quodammodo sequestrat, hoc est, occultat quod suum erat, apparet quod acceperat”.

⁷⁰⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* IV,1: “Venerat enim humiliter primo et occultus; tanto occultior, quanto humilior”.

⁷¹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,1: “Conspicius secundum infirmitatem carnis, [...] et secundum maiestatem divinitatis occultus”. “A não ser como homem apareceu aos homens, visto que, enquanto Deus, estava oculto” (“*Nisi quia homo apparebat hominibus, cum lateret Deus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIV,2). “Parecia-se a um homem, mas nele se escondia Deus” (“*Apparebat homo, et latebat Deus*”; cf. *Sermo* CCLXI,7/Lambot 16). “Andando entre os homens, sofreu (a condição) humana, e escondeu a divina” (“*Ambulans inter homines, patiens humana, abscondens divina*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* X,1). Segundo Agostinho, a Escritura possui a mesma estrutura do mistério da encarnação: por trás da humildade da aparência oculta-se um conteúdo sublime: “A autoridade (bíblica)

reconhecer o Cristo em sua natureza originalmente própria, a divina. Os homens só seriam capazes de compreendê-lo se ele aparecesse na natureza que lhes era própria, a humana: “se o princípio *permanecesse tal qual é*, junto do Pai, e não tomasse a forma de servo e não falasse *como homem* aos homens, como poderiam crer nele, visto que os corações enfermos não podiam entender o Verbo inteligível, a não ser pela voz sensível?”⁷¹¹.

Mas o que é próprio do Cristo, aquilo que pertence essencialmente ao seu ser, não é somente a sua divindade, senão também a sua humanidade. Segundo Agostinho, podemos falar de Cristo em sentido próprio, segundo a propriedade, ou em sentido figurado, segundo a semelhança. Neste último sentido, ele pode ser entendido com base na comparação com outras coisas, com as quais ele seria semelhante: assim, podemos entendê-lo como pastor, porta, ovelha, cordeiro, pedra angular, etc. No primeiro sentido, segundo a propriedade, ele é entendido segundo a natureza que lhe é própria, segundo aquilo que ele é em sua essência. Sobre este sentido, diz Agostinho: “se me perguntardes pela *propriedade*, (respondo que) ele é o Filho único do Pai, gerado pelo eterno desde a eternidade, igual ao gerador, por quem tudo foi feito, imutável como o Pai, não mudado pelo fato de ter recebido a forma de homem, feito homem pela encarnação, é *Filho do Homem e Filho de Deus*”⁷¹². Segundo a propriedade, o Cristo é, portanto, ao mesmo tempo Filho de Deus e Filho do Homem.

parecia-me tanto mais venerável e digna de fé sacrossanta quanto era claro que, podendo a Escritura ser facilmente lida por todos, reservava a dignidade dos seus segredos para uma percepção mais profunda. Com palavras claríssimas e em gênero humilíssimo, dá-se a todos e estimula o esforço daqueles que não são levianos de coração, para a todos receber no seu seio comum e só transportar, pela porta estreita, poucas almas para vós. Estas, porém, são muitas mais do que as que levaria, se ela não brilhasse no elevado píncaro da autoridade e não atraísse as multidões ao regaço da santa humildade” (*“Mihi illa venerabilior et sacrosancta fide dignior apparebat auctoritas, quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore servaret, verbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leves corde, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret, multo tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emineret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret”*; cf. *Confessionum* VI,v,8). A necessária proporcionalidade invertida entre a expressão humilde do discurso e o conteúdo nele contido percebe-se também na concepção agostiniana do *Sermo Humilis*: cf. AUERBACH, E. *Sacrae Scriptura sermo humilis*, in: *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, pp. 15-76.

⁷¹¹ In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVIII,11: “Si principium sicuti est, ita maneret apud Patrem, ut non acciperet formam servi et homo loqueretur hominibus; quomodo ei crederent, cum infirma corda intellegibile Verbum sine voce sensibili audire non possent?”. “Como os homens constituídos na carne podem ouvir esse Verbo? Foi para isso que o ‘Verbo se fez carne e habitou entre nós’ (Jo 1,14)” (*“Quomodo homines in carne constituti audiant tale Verbum? Quia Verbum caro factum est, et habitavit in nobis”*; cf. In *Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,8). Ver ponto 2 deste capítulo.

⁷¹² In *Evangelium Ioannis Tractatus* XLVI,3: “Si quaeras a me proprietatem; Filius unicus de Patre in aeternum ab aeterno genitus, aequalis gignenti, per quem facta sunt omnia, cum Patre incommutabilis, et accepta forma hominis non mutatus, ex incarnatione homo, filius hominis et Filius Dei”.

Mas aquilo que é, em última instância, propriedade sua mesmo, aquilo que ele tem por si mesmo, é a sua divindade; a humanidade ele a tomou de nós e por nós, assumindo como próprio dele aquilo que era propriedade nossa: “*a partir de si mesmo é Filho de Deus, o ser Filho do Homem o tomou de nós*. De si, Filho de Deus; de nós, Filho do Homem. Tomou de nós o que vale menos; deu-nos o que vale mais”⁷¹³. As palavras que se referem à sua divindade “mostram-no naquilo que ele *é em si mesmo*”; as que se referem à sua humanidade mostram-no “tal como ele *é em nós*”⁷¹⁴. Encarnando-se, ele estabeleceu um excelente comércio a nosso favor: assumindo o que era próprio nosso, pôs fim ao castigo que adquiriríamos como preço do que unicamente era propriedade nossa, o pecado, pondo fim à morte e dando-nos nova vida: “o ser morto o teve do *próprio nosso*, e o viver nós o temos do *próprio dele*. Nem Ele podia morrer pelo que é seu, nem nós podíamos viver pelo que é nosso”⁷¹⁵. Assumiu a tal ponto aquilo que unicamente pudera o homem fazer por própria força, o pecado, a ponto de ser ele mesmo chamado de “pecado”, sendo, no entanto, o único que era incapaz de pecado”⁷¹⁶. Assim, o pecado não era propriedade sua, mas nossa; e, da mesma forma, consequentemente, a redenção do pecado, a justificação, adquirida por essa assunção do preço do pecado, não foi propriedade e mérito nosso, mas dele: “Ele mesmo foi feito pecado para que fôssemos justiça, *não nossa, mas de Deus*; e não em nós, mas nele mesmo; assim Ele mostrou ter sido feito pecado, *não seu, mas nosso*, não em si, mas em nós, pela semelhança da carne de pecado, na qual foi crucificado; para que, não havendo nele pecado, de algum modo morresse o pecado, morrendo a carne na qual havia semelhança de pecado”⁷¹⁷.

⁷¹³ *Sermo CXXVII*,9: “Filius Dei in semetipso; Filius hominis ut esset, a nobis accepit. De suo Filius Dei, de nostro filius hominis. Quod minus est, a nobis accepit; quod plus est, nobis dedit”.

⁷¹⁴ Comentando a angústia de Cristo no Getsemani, no *Sermo CCCV*,2, Agostinho diz: “Como se perturba o Deus Homem, que é onipotente, senão porque nele está figurada a nossa fraqueza? Quando ouves o Cristo dizer: ‘Eu tenho poder para dar a minha vida e para retomá-la novamente’, sabeis que estas palavras mostram-no *naquilo que ele é em si mesmo*; quando ouvires, porém, que ele se perturba por causa da morte iminente, sabeis que ele se mostra *como é em ti*” (“*Homo Deus tantae potestatis quare turbatur, nisi quia in illo imago est nostrae infirmitatis? Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Quando hoc audis a Christo, ipse est in se; quando hoc, inquam, audis a Christo, ipse est in se: quando anima eius morte propinquante, turbatur, ipse est in te*”).

⁷¹⁵ *Sermo CXXVII*,9: “Quod est mortuus, de nostro mortuus est: quod vivimus, de ipsius vivimus. Nec ille potuit mori de suo, nec nos vivere de nostro”. Cf. POQUE, S. Christus mercator, in: *Recherches du Sciences Religieuses* 48 (1960), pp. 564-577.

⁷¹⁶ Comentando em *Enchiridion* XIII,41 o texto de 2Cor 5,21 (“Aquele que não conhecera pecado, Deus o fez pecado”), Agostinho explica que na Antiga Lei os sacrifícios pelos pecados eram chamados “pecado”. Assim, o sacrifício de Cristo para apagar os nossos pecados fez com que ele fosse chamado de “pecado”. Sobre a interpretação deste texto por Agostinho, ver, neste capítulo, o ponto 3.3.1.

⁷¹⁷ *Enchiridion* XIII,41: “Ipse ergo peccatum, ut nos iustitia, nec nostra sed Dei, nec in nobis sed in ipso: sicut ipse peccatum non suum sed nostrum, nec in se sed in nobis constitutum, similitudine carnis peccati

Diferentemente do primeiro homem, Cristo não só não roubou o que não lhe era próprio, como pagou o preço do que foi extorquido naquele roubo. Interpretando o Salmo 68,5, Agostinho põe na boca de Cristo as seguintes palavras: “*‘paguei o que não roubei’* (Sl 68,5), entendendo-se por roubo o pecado, que é usurpação do que é lícito”⁷¹⁸. Assim como a injustiça do primeiro pecado fora a pretensão de usurpação do que não era lícito, a divindade, a justiça que salva, é não só a não usurpação pelo Cristo daquilo que lhe era próprio, a divindade, mas mais ainda a assunção daquilo que resultara da pretendida usurpação de Adão, a humanidade com a marca do pecado⁷¹⁹.

Temos, assim, em Cristo, com toda a propriedade, duas naturezas, embora possuídas de forma diferente: uma lhe pertence essencialmente, desde a eternidade; a outra foi adquirida por misericórdia, no tempo⁷²⁰. Em sua natureza divina, como Verbo, ele existe desde a eternidade: “procede de Deus. [...] É uma processão eterna. Não está submetido ao tempo aquele por quem foi feito o tempo. [...] [Por isso, diz Agostinho,] nunca digas: antes que o Verbo de Deus existisse. Deus nunca existiu sem o Verbo. *O Verbo é permanente, não transitório*”⁷²¹. Mas, enquanto homem, em sua natureza humana, o Cristo começou a existir no tempo: “Deus recebeu a forma de servo que *não era de si mesmo*”⁷²², pois “aquele que sempre foi onipotente, *nem sempre foi homem*”⁷²³. As duas naturezas, no entanto, devem ser atribuídas com propriedade ao Cristo, são próprias dele: “Conhecemos, pois, em Cristo *o fundamento das duas (propriedades): é igual ao Pai, é menor que o Pai*. Pela primeira ele é o Verbo; pela segunda ele é carne. É Deus e homem, mas é um só Cristo, que é Deus e homem”⁷²⁴.

Pela natureza divina, pelo que ele é em si mesmo, ele é em tudo igual ao Pai. Possui, como Ele, a mesma natureza incorpórea e imutável. Foi gerado por Ele como “Verbo igual a Deus, coeterno a si, Unigênito, não sujeito ao tempo, por meio do qual

in qua crucifixus est demonstravit, ut quoniam peccatum ei non inerat, ita quodammodo peccato moreretur dum moritur carni in qua erat similitudo peccati”.

⁷¹⁸ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “*Quae non rapui, tunc exsolvebam*: rapinam volens intellegi peccatum, quia usurpatum est contra licitum”.

⁷¹⁹ Sobre o tema da Justificação se tratará com maior detenção no ponto 3.3.1. deste capítulo.

⁷²⁰ Sobre o tema das duas naturezas em Cristo, é de importância fundamental a obra de VAN BAVEL, T. J. *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1952. Ver também: BONNER, G. Christ, God and Man, in the thought of St. Augustine, in: *Angelicum* 61 (1984), pp. 268-294.

⁷²¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,25: “De Deo processit, [...] aeterna processio est: non habet tempus, per quem factum est tempus. [...] Nunquam dicas: Antequam esset Verbum Dei. Nunquam Deus sine Verbo fuit; quia Verbum est manens, non transiens”.

⁷²² *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVI,5: “Formam servi accepit Deus idem quae non erat ipsius”.

⁷²³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVI,5: “Qui semper omnipotens fuit, non semper homo fuit”.

⁷²⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVII,10: “Utrumque noverimus in Christo; et unde aequalis est Patri, et unde illo maior est Pater. Illud Verbum est, illud caro; illud Deus est, illud homo: sed unus est Christus Deus et homo”.

criou os tempos”⁷²⁵. Nele não há nenhuma sombra de mudança, pois ele “está imutavelmente em si mesmo, e inseparavelmente no Pai”⁷²⁶. Dele se pode afirmar com segurança o mesmo que se afirma no nome próprio de Deus, “sou aquele que sou” (Ex 3,14), já que o ser define-se pela ausência de mudança⁷²⁷. Ele possui realmente a mesma natureza do Pai; não há entre eles nenhuma diferença de graus de ser. Combatendo o neoplatonismo, em sua afirmação da existência de degraus no ser de Deus, e especialmente os arianos, que sustentavam a diferença de natureza entre o Pai e o Filho, Agostinho afirma com clareza: nas palavras “‘eu e o Pai somos um’, [...] a verdade não vos deixa nenhuma suspeita de distância entre o Gerador e o Unigênito; nestas palavras Cristo quebrou os vossos *degraus*; nestas palavras a pedra esmagou os vossos degraus”⁷²⁸. Ele possui a plenitude da divindade, e a possui em virtude de sua própria natureza, e não em virtude de uma graça que lhe fosse concedida⁷²⁹. Comentando o versículo que afirma habitar nele a plenitude da graça (cf. Jo 1,16), Agostinho diz que isso só pode ser afirmado em virtude de sua natureza humana, pois em virtude de sua natureza divina ele é a fonte da graça⁷³⁰: Cristo, “enquanto é o unigênito, e igual ao Pai, a graça nele não é propriamente graça, mas é devida à natureza; porém, enquanto à

⁷²⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVIII,4: “Verbum genuit aequali sibi, coaternum sibi, unigenitum, sine tempore, per quem conderet tempora”. “Aceite que Cristo é das alturas, de tal modo que ultrapasses, com o teu pensamento, tudo o que foi feito, absolutamente todas as criaturas, todos os corpos, todos os espíritos criados, tudo o que é mutável sob qualquer aspecto. Sobe acima de tudo isso, como subiu João para escrever acerca disso: ‘no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus’” (“*Accipe Christum de supernis, ut excedas cogitatione tua omne quod factum est; universam omnino creaturam, omne corpus, omnem conditum spiritum, omnem rem quoquo modo mutabilem: totum excede, sicut excessit Ioannes, ut contingeret: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVIII,4).

⁷²⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXX,1: “Ipse et in seipso est immutabiliter, et in Patre inseparabiliter”. Na sequência deste texto, Agostinho diz: “Nós, se quisermos estar em nós mesmos, perturbamo-nos a nós mesmos, conforme as palavras do Salmo: ‘a minha alma está perturbada dentro de mim’ (Sl 41,7). Mudamo-nos para pior, já que nem sequer podemos permanecer o que éramos” (“*Nos vero cum in nobis ipsis esse voluissemus, ad nos ipsos turbati sumus; unde illa vox est: Ad meipsum turbata est anima mea: atque in deterius commutati, neque id quod fuimus, manere potuimus*”).

⁷²⁷ “A natureza imutável e inefável não recebe o ‘foi’, nem o ‘será’, mas somente o ‘é’. Ela ‘é’ com toda a verdade, porque não pode mudar-se. Somente dela, portanto, conviria dizer: ‘eu sou o que sou’” (“*Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat Fuit et Erit, sed tantum Est: ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest; et ideo illi tantum convenerat dicere: Ego sum qui sum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,5).

⁷²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIX,2: “‘Ego et Pater unum sumus’. Ubi veritas vobis inter Genitorem et Unigenitum nullam distantiae suspicionem reliquit, ubi gradus vestros Christus elisit, ubi scalas vestras petra confregit”.

⁷²⁹ Diferentemente de Cristo, o homem participa da divindade pela graça da filiação adotiva em Cristo, não em virtude da natureza, de maneira essencial, como a possui o Cristo. Comentando o versículo “Vou para o meu Pai e vosso Pai” (Jo 20,17), Agostinho diz: “é meu Pai de um modo e é vosso de outro modo. É meu por natureza, e vosso por graça” (“*aliter ergo meum, aliter vestrum; natura meum, gratia vestrum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXI,3).

⁷³⁰ “Enquanto Deus, Cristo é por natureza a fonte da graça; enquanto homem, concebido pela virtude do Espírito Santo, e nascido da Virgem, é dotado de graça inefável” (“*Ipse fons gratiae est Deus natura, homo autem de Spiritu sancto et Virgine ineffabili gratia*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXI,5).

natureza humana assumida pelo unigênito na unidade da pessoa, é graça e não é devida à natureza”⁷³¹.

É por causa dessa igualdade de natureza do Cristo, enquanto Deus, com o Pai que Agostinho afirma com insistência que em Cristo, diferentemente de Adão, não há nenhuma sombra de usurpação, de rapina: “o pecado tinha espoliado Adão, quando este estendeu a mão para a árvore, enganado pela presunção. Invadiu-o o desejo de participar da dignidade divina, que lhe era incomunicável. Mas *o Filho de Deus possuía a divindade, e a possuía por natureza, e não porque tivesse cometido rapina*”⁷³². Fundamentando-se continuamente em Fl 2,6-11, Agostinho afirma claramente que essa igualdade de natureza com Deus não foi apropriada indevidamente pelo Cristo, mas faz parte do seu ser eternamente gerado pelo Pai: “Que quer dizer ‘não julgou que fosse rapina?’ Quer dizer que *não usurpou a sua igualdade com Deus, mas permaneceu na igualdade em que tinha sido gerado*”⁷³³. Diferentemente de Adão, que possuía uma natureza que tinha o ser por participação, Cristo tinha o ser em plenitude, por geração: “tendo a forma de Deus, como diz o apóstolo, não julgou rapina o ser igual a Deus. Como poderia ser objeto de rapina a *natureza que não tinha sido usurpada, mas nascida?*”⁷³⁴. Comentando a perseguição desencadeada pelos judeus a Jesus, porque “ele dizia que Deus era seu Pai, fazendo-se igual a Deus” (cf. Jo 5,18), Agostinho diz: “*não se fazia igual a Deus, mas Deus o tinha gerado igual a si mesmo*. Se ele se tivesse feito igual a Deus, sucumbiria por causa da *rapina*. [...] Cristo, porém, nasceu igual ao Pai, não foi feito; nasceu da substância do Pai”⁷³⁵. A afirmação de Agostinho é categórica: não há nenhuma usurpação em Cristo, e isso se fundamenta em sua

⁷³¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXIV,3: “Quod enim est Unigenitus aequalis Patri, non est gratiae, sed naturae: quod autem in unitatem personae Unigeniti assumptus est homo, gratiae est, non naturae”.

⁷³² *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXIX,2: “Rapuerat autem Adam peccatum, quando manum in arborem praesumptione deceptus extendit, ut incommunicabile nomen inconcessae divinitatis invaderet, quam Filio Dei natura contulerat, non rapina”.

⁷³³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,16: “Quid est, *non rapinam arbitratus est?* Non usurpavit aequalitatem Dei; sed erat in illa, in qua natus erat”. Manter a tradução literal “nascido” (*natus*) aqui poderia dar a entender o nascimento do Cristo no tempo, quando Agostinho quer indicar o seu ser gerado na eternidade.

⁷³⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,1: “*In forma Dei esset, sicut Apostolus loquitur, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo*. Quomodo enim rapina posset esse natura quae non erat usurpata, sed nata?”. Agostinho aplica a palavra “nascer” aqui no sentido de “ser gerado”, não de começar a existir no tempo. Comentando, no tratado 105, o versículo de Jo 18,37: “*Eu nasci para isto: para dar testemunho da verdade*”, Agostinho explica que esta palavra de Cristo não se refere à sua origem divina, mas à sua encarnação, ao seu nascimento da Virgem Maria. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CV,4.

⁷³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,16: “Non ipse se faciebat aequalem, sed ille illum genuerat aequalem. Si se ipse faceret aequalem Deo, caderet per rapinam. [...] Christus autem aequalis Patri natus erat, non factus: natus de substantia Patris”.

igualdade de natureza com o Pai: “*Por que isso não era rapina? Porque era natureza. Nascera igual àquele que o gerou*”⁷³⁶.

Cristo, entretanto, não só não comete usurpação, mas vai além, se esvazia, se aniquila, se abaixa, assume um grau de ser inferior ao que tinha como Deus⁷³⁷. Ele, que como Deus, era invisível, manifesta-se visível, “na forma da criatura que lhe está sujeita, e não ‘como ele é’”⁷³⁸. Ele, que, como Deus, era imutável, “bondade imutável, permanecendo em si mesmo o que era e recebendo de nós, por nós, o que não era, sem detrimento de sua natureza, se digna associar-se à nossa natureza”⁷³⁹ mutável. Não deixa aquilo que era próprio da sua natureza, o seu ser como Deus, mas apropria-se daquilo que é próprio da nossa natureza, a humanidade: “sem deixar de ser o que é por si mesmo, apareceu sendo o que nós somos”⁷⁴⁰. É fundamental para Agostinho a afirmação de que a assunção da natureza humana pelo Verbo não significa de maneira alguma transformação ou diminuição na natureza divina do Cristo; nele “*Deus permanece o que é*, Deus mesmo, e o homem se une a Deus, tornando-se uma única pessoa com ele, de modo que ele não é um semideus, metade Deus e metade homem, mas é plenamente Deus e plenamente homem”⁷⁴¹. O que se quer significar quando se diz que ele “‘se aniquilou a si mesmo’, não é que esta Sabedoria, essencialmente imutável, tenha sofrido alguma mudança, mas que ela quis manifestar-se aos homens

⁷³⁶ *Enarrationes in Psalmos* CXXVI,5: “Quare illi non erat rapina? Quia natura erat, quia hoc natus erat, ut esset aequalis illi a quo genitus est”.

⁷³⁷ “Ele, que é igual ao Pai, humilha-se tanto, e os homens, que *rastejam na sua baixeza*, e não podem levantar-se se não lhes for dada a mão, hão de ensoberbecer-se tanto?” (“*Ille tantum se humiliat qui aequalis est Patri; et tantum se extollit qui in imo iacet, et nisi ei manus porrigatur, non surgit!*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXII,15). A bibliografia agostiniana sobre a encarnação é vasta; entre outras obras, podem-se ver SCHILTZ, E. Aux sources de la Théologie du Mystère de l’Incarnation: la Christologie de Saint Augustin, in: *Nouvelle Revue Théologique* 44 (1936), pp. 689-713; GILSON, É. Philosophie et incarnation selon S. Augustin. Genève: Ad Solem, 1999; DESJARDIN, R. Une structuration de mots chez Saint Augustin: le thème de l’incarnation, in: *Bulletin de Littérature* 3 (1970), pp. 161-173; HARDY, R. P. The incarnation and revelation in Augustine’s Tractatus in Iohannis Euangelium, in: *Église et Théologie* 3 (1972), pp. 193-320; DOUCET, D. Recherche de Dieu, incarnation et philosophie: Sol I,1,2-6, in: *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp. 91-119.

⁷³⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,12: “In subiecta sibi creatura, non sicuti est”. “O Filho também é invisível na forma de Deus, pela qual é igual ao Pai. E, para ser visto pelos homens, assumiu a forma de servo. Assumida a semelhança dos homens, tornou-se visível. Mostrou-se aos olhos dos homens antes de assumir a carne. Quis assim mostrar-se na forma de criatura que lhe está sujeita, e não ‘como ele é’” (*Prorsus in forma Dei in qua aequalis est Patri, etiam Filius invisibilis est: ut autem ab hominibus videretur, formam servi accepit, et in similitudine hominum factus, visibilis factus est. Ostendit ergo se etiam, antequam susciperet carnem, oculis hominum, sicut voluit in subiecta sibi creatura, non sicuti est*”).

⁷³⁹ *De Trinitate* XIII,x,13: “Immutabiliter bonus, in se manens quod erat, et a nobis pro nobis accipiens quod non erat, praeter suae naturae detrimentum, nostrae dignatus inire consortium”.

⁷⁴⁰ *Sermo* CLXXXIV,1: “Et id eum perseverasse quod est, et nobis apparuisse quod sumus”.

⁷⁴¹ *Sermo* CCXCIII,7: “Ipse Deus, Deus manet: accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo; sed totus Deus et totus homo”.

em uma profunda humildade”⁷⁴². O Verbo aproxima-se da natureza humana e a assume plenamente, mas sem se afastar da natureza divina, à qual permanece eternamente vinculado, em processo de geração. “Sobreveio a forma de servo, e *não se afastou a forma de Deus*. Aquela foi assumida, e esta não foi consumida”⁷⁴³. O esvaziamento, o aniquilamento, que constitui a humildade de Cristo, consiste não numa herética afirmação da perda da natureza divina, mas na assunção de uma natureza inferior na ordem do ser, a natureza humana. Comentando o texto de Fl 2,6-11, Agostinho diz:

“‘aniquilou-se a si mesmo’. De que modo? Perdendo o que era? Não. Mas, *como se aniquilou a si mesmo? Não deixando o que era, mas assumindo o que não era*. Escuta o apóstolo que explica este fato. Depois de ter dito ‘aniquilou a si mesmo’, como que pressupondo uma pergunta de nossa parte: de que modo? (acrescenta: ‘assumindo a natureza de servo’); não deixando o que era, mas assumindo o que não era; permanecendo na natureza divina e assumindo a natureza de servo. *O seu aniquilamento consiste em aceitar a fraqueza, não em perder a sua potência*. Aniquilou-se assumindo a natureza de servo”⁷⁴⁴.

A assunção de uma natureza inferior e enferma, fraca, é precisamente o que o constitui como “Médico Humilde”, e o torna apto para curar a soberba original que danificara a natureza humana: “Cristo é o mestre da humildade. Humilhou-se a si mesmo fazendo-se obediente até a morte, e morte de cruz. *Quando nos ensinou a*

⁷⁴² *De Fide et Symbolo* IX,18: “*Semetipsum exinanivit; non quia mutata est illa Sapientia, cum sit omnino incommutabilis; sed quia tam humiliter hominibus innotescere voluit*”.

⁷⁴³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,2: “Forma quippe servi accessit, non forma Dei recessit: haec est assumpta, non illa consumpta”. Ele “é igual a Deus por natureza, e não por rapina. Aniquilou-se a si mesmo, não perdendo, contudo, a forma de Deus, mas assumindo a forma de servo” (“*cui natura est, non rapina, esse aequalem Deo: semetipsum enim exinanivit; non tamen formam Dei amittens, sed formam servi accipiens*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVII,1). O Verbo, “fazendo-se homem, não perdeu a divindade. Assumiu a humanidade, sem deixar de ser Deus” (“*Neque enim sic factus est homo, ut perderet quod Deus erat: accessit illi homo, non amissus est Deus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,3). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,1.

⁷⁴⁴ *Sermo* CCLXV E,2-3 (Lambot 16): “*Semetipsum, inquit, exinanivit. Quomodo? Ergo perdidit quod erat? Non. Et quomodo semetipsum exinanivit? Non amittendo quod erat, sed suscipiendo quod non erat. Audi ipsum Apostolum hoc exponentem. Cum dixisset: semetipsum exinanivit, tamquam quaereremus quomodo, ‘addidit: Formam servi accipiens’, non amittendo quod erat, sed accipiendo quod non erat, in forma Dei existens, postea formam servi accipiens. Fuit ergo exinanitio accipere humilia, non perdere sublimia. Formam servi accipiens exinanivit*”. No *Sermo* XCII,2 também afirma: “Como se anonadou a si mesmo? Assumindo o que não era, sem perder o que era. Se anonadou, se humilhou” (“*Quomodo exinanivit? Sumendo quod non erat, non perdendo quod erat. Exinanivit se, humiliavit se*”). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,6; LI,3; LXXX,2; *Sermo* XXLXI,3.7.

humildade, não perdeu a divindade. Pela divindade é igual ao Pai; pela humildade é semelhante a nós”⁷⁴⁵.

Mas, da mesma forma que a descoberta de Deus como substância imutável havia sido fundamental para a evolução intelectual de Agostinho, assim também a questão da assunção da criatura mutável pelo imutável foi para ele uma questão espinhosa⁷⁴⁶. Ele o expressa claramente nas *Confessionum*: “julgava que uma tal natureza (imutável) não podia nascer da Virgem Maria *sem se ajuntar com a carne*. Supunha então que se manchava, porque não via a possibilidade de ela *se ajuntar sem se corromper*”⁷⁴⁷. Agostinho procura, então, compreender esta assunção do mutável pelo imutável por meio da comparação da transformação operada no organismo de uma mãe quando ela digere um alimento sólido, e este se muda em líquido, de maneira a poder ser digerido por uma criança. Mas faz questão de realçar a diferença: ao contrário da mãe, em Cristo a transformação operada não significou nenhuma perda do ser que ele tinha anteriormente: “o Verbo, permanecendo imutável, assumiu a carne, com a qual formou como que um tecido. Naquilo que ele é, *não mudou nem se transformou*”⁷⁴⁸. Combatendo, por outro lado, os apolinaristas, que afirmavam não haver no Cristo uma alma racional humana, cujo lugar haveria sido assumido pelo Verbo (o que incorreria na negação da plena humanidade de Cristo), Agostinho diz que, se a Escritura serviu-se da palavra “carne”, em vez da palavra “homem”, foi “para mostrar melhor a humildade de Cristo, para evitar que se pensasse que ele tivesse rejeitado a palavra ‘carne’ como indigna dele”⁷⁴⁹; e que, portanto, se algo se transformou na assunção da carne pelo Verbo é a nossa humanidade, que se enriqueceu, não a sua divindade, que permaneceu a mesma: “em nossa natureza mutável nós mudamos para melhor participando do Verbo;

⁷⁴⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LI,3: “Humilitatis enim magister est Christus, qui *humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*. Non itaque amittit divinitatem, quando nos docet humilitatem: in illa est Patri aequalis, in hac nobis similis”.

⁷⁴⁶ Cf. BARTELINK, G. À l’image de “celui dont la Sagesse sait temporiser en vue du bien”, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*. Vol. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 805-813.

⁷⁴⁷ *Confessionum* V,x,20: “Talem itaque naturam eius nasci non posse de Maria Virgine arbitrabar, nisi carni concerneretur. Concerni autem et non inquinari non videbam, quod mihi tale figurabam”.

⁷⁴⁸ *Sermo* CXVII,16: “Incommutabiliter autem manens Verbum carnem assumpsit, ut esset quodammodo contextum. Quod est, non corripit, non commutavit”. Ver VAN BAVEL, T. J. L’humanité du Christ comme lac parvulorum et comme via dans la spiritualité de Saint Augustin, in: *Augustiniana* 7 (1957), pp. 245-281.

⁷⁴⁹ *Epístola* CXL,iv,12: “Ut Christi humilitatem magis ostenderet, ne carnis nomen quasi indignum aliquid refugisse videretur”.

mas o Verbo imutável não sofre nenhuma deteriorização por sua participação na carne por meio de uma alma racional”⁷⁵⁰.

Mas a condição de possibilidade de que o imutável entre no mutável, de que o eterno assuma o temporal, enfim, de que o próprio Deus se esvazie, se abaixe, está em que um certo esvaziamento existe dentro de Deus mesmo, uma certa humildade existe ontologicamente em Deus. Ela pode ser afirmada, primeiramente, por via negativa, em oposição à soberba; pois pensar na possibilidade de existência de soberba em Deus seria um contrasenso, já que é impossível cogitar a possibilidade de algo maior que o próprio Deus, algo que ele pudesse pretender ser sem que já o fosse: “aquele que é superior a todas as coisas, por mais que se louve e exalte, *não se ensoberbece*. Ninguém pode dizer com verdade que Deus seja arrogante”⁷⁵¹. Mas, mais ainda, a humildade pode ser afirmada de maneira positiva no Deus Trino, especificamente através da sua segunda pessoa, o Filho. O Filho, com efeito, nada tem de si mesmo e por si mesmo, tudo o que tem o tem pelo Pai, é recebido dele⁷⁵². Ainda que o tudo receber seja precisamente o que determina a sua igualdade com o Pai, essa mesma igualdade, no entanto, é recebida⁷⁵³. Mesmo a natureza humana, por ele assumida, é recebida, não adquirida por força própria⁷⁵⁴. No Pai não; tudo nele é por si mesmo; ele é o que é por si mesmo, sem receber de ninguém o que é: “*o Filho deve ao Pai o que ele é*, mesmo o ser igual ou semelhante, enquanto *o Pai não deve a ninguém o que Ele é*”⁷⁵⁵. Todo o ser e a vida que o Filho tem em si, ele os tem recebidos do Pai⁷⁵⁶. Isto se deve às relações de

⁷⁵⁰ *Epístola CXL,iv,12*: “Nos itaque mutabiles in melius commutati, participes efficimur Verbi: Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum, particeps carnis effectum est rationali anima mediante”. “Enquanto Deus, permaneceu imutável e mudou o homem para melhor” (“*Deus incommutabilis mansit, et hominem in melius commutavit*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LII,3*).

⁷⁵¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus LVIII,3*: “Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non se extollit excelsus: nec potest recte dici arrogans Deus”.

⁷⁵² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXIX,6-7*.

⁷⁵³ “De onde pode o Filho fazer somente o que agrada ao Pai senão porque *dele recebe tudo*, o que faz com que ele seja igual ao Pai?” (“*Aut unde potest facere Filius, nisi quae placita sunt Patri, a quo habet omnia in quibus aequalis est Patri?*”; cf. *Contra Maximum Haereticum Episcopum Arianorum II,xiv,8*).

⁷⁵⁴ “O que tem a natureza humana que não seja recebido, ainda que seja a natureza humana do Unigênito?” (“*Quid enim habet quod non accepit, etiam in Unigenito humana natura?*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus CV,4*).

⁷⁵⁵ *De Fide et Symbolo IX,18*: “Filius Patri debet quod est, hoc etiam debens utique Patri quod eidem Patri aequalis aut par est; Pater autem nulli debet quidquid est”.

⁷⁵⁶ Comentando o versículo joanino “como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu ao Filho o ter a vida em si mesmo” (Jo 5,26), Agostinho diz que o Pai tem a vida em si mesmo por si mesmo, enquanto o Filho tem a vida em si mesmo dada pelo Pai: “O Pai tem a vida em si mesmo, e não por meio do Filho. O Filho tem a vida em si mesmo, mas por meio do Pai. O Filho, para que tenha a vida em si mesmo, é gerado; o Pai, verdadeiramente, não é gerado, e tem a vida em si mesmo” (“*Pater vita in semetipso, non a Filio; Filius vita in semetipso, sed a Patre. A Patre genitus ut esset vita in semetipso: Pater vero non genitus vita in semetipso*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XIX,13*).

origem, pois o Pai é o único que é sem origem, ou que possui origem em si mesmo; o Filho, por sua vez, não tem origem em si mesmo, mas origina-se do Pai: o Filho “não é menor que o Pai, mas *não existe a não ser pelo Pai*; não é desigual ao Pai, mas não existe por si mesmo. [...] O Verbo não é seu, mas do Pai. Assim como não é imagem de si mesmo, mas do Pai. Nem é Filho de si mesmo, mas do Pai”⁷⁵⁷. “*O Pai, para que seja, não é pelo Filho; o Filho, para que seja, é pelo Pai*”⁷⁵⁸. É a relação de processão que diferencia o Pai e o Filho, e faz com que este tudo receba daquele: “verdadeiramente, um (o Filho) é igual ao outro (o Pai) e procede do outro (o Pai); por isso, ele não fala de si mesmo porque *não procede de si mesmo*”⁷⁵⁹. “*Deus Pai (ao contrário) não procede de ninguém*”⁷⁶⁰. Somente do Filho pode-se afirmar, portanto, conforme o símbolo de fé niceno-constantinopolitano, que seja “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”, pois o Pai é simplesmente Deus, por si mesmo, com base em si mesmo, e não por uma origem em outro⁷⁶¹. Mas a processão própria do Filho com relação ao Pai, a geração, não implica nenhuma inferioridade ou distancimento com relação a Ele: o ser do Filho é o estar sendo eternamente gerado, “é o ato de permanecer (no Pai), é o ato de ser imutável, *é o ato de persistir sem princípio e sem fim*”⁷⁶²; o ser gerado “*não implica desigualdade de substância, mas ordem de natureza*, não que um seja anterior ao outro, senão que *um vem do outro*”⁷⁶³.

Essa diferenciação da relação de origem entre o Pai e o Filho é o que possibilita a encarnação, e o que explica que ela só possa acontecer por meio da segunda pessoa da

⁷⁵⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVI,5: “Non est minor Patre, sed non est nisi a Patre; non est impar ipso, sed non est a seipso. [...] Non utique suum, sed Patris est Verbum: quomodo nec sua imago, sed Patris; nec suus Filius idem ipse, sed Patris”.

⁷⁵⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXII,14: “Pater ut sit non est de Filio, Filius ut sit de Patre est”.

⁷⁵⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXI,2: “Verum quia sic aequalis alter alteri, ut tamen alter ex altero, ideo non loquitur a semetipso, quia non est a seipso”.

⁷⁶⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXI,1: “Pater enim Deus non est de aliquo”. “O Filho é igual ao Pai, mas procede do Pai, e o Pai não procede do Filho” (“*Aequalis Patri; sed tamen iste de illo, non ille de isto*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXII,14). No tratado 99 dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, Agostinho afirma que “só o Pai não procede de outra pessoa. O Filho é gerado pelo Pai, e o Espírito Santo procede do Pai, mas o Pai nem é gerado nem procede de outra pessoa” (“*Pater quippe solus de alio non est. Nam et Filius de Patre natus est, et Spiritus sanctus de Patre procedit: Pater autem nec natus est de alio, nec procedit*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,4). Ainda que o Espírito não tenha origem em si mesmo, não é especificidade sua o tudo receber do Pai, como imagem dele; isso é próprio do Filho. O que é próprio do Espírito é o estar entre os dois, o Pai e o Filho, como fruto da relação deles, o amor que os une, e ao mesmo tempo como condição de possibilidade dessa união. Assim, a humildade é característica específica da segunda pessoa, o Filho.

⁷⁶¹ “O Filho do Pai é Deus de Deus, porém o Pai não é Deus de Deus, é Deus Pai, que dá origem ao Filho” (“*Deus enim de Deo, Filius Patris: Pater autem non Deus de Deo, sed Deus Pater Filii*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIV,2).

⁷⁶² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,4: “In eo est illi esse, in eo est illi non mutari, in eo est illi sine initio et sine fine persistere”.

⁷⁶³ *Contra Maximinum Haereticum Episcopum Arianorum* II,xiv,8: “Non est inaequalitas substantiae, sed ordo naturae; non quod alter prior esset altero, sed quod alter esset ex altero”.

Trindade. É, com efeito, por intermédio do Verbo que o Deus humilde manifesta a sua humildade, assumindo um grau de ser inferior ao que lhe era próprio. Se não podia elevar-se acima de si mesmo, de maneira soberba, podia sim, mediante o seu Verbo, que tudo recebe, que nada tem por si mesmo, abaixar-se, assumindo o que era menor⁷⁶⁴. É assim que ele se encarna, fazendo o caminho inverso à pretensão de usurpação do ser de Deus por Adão, de maneira que possa apresentar-se em seguida como exemplo moral a ser seguido: se Deus, que é grande por natureza, se humilha, abaixando-se, assumindo uma natureza inferior, deveria o homem aprender a ser da mesma forma humilde, abaixando-se em vez de elevar-se:

“atenda, diz Agostinho: quando tiveste natureza divina? E te envergonhas de humilhar-te, tu, por quem *se humilhou a forma de Deus?*”⁷⁶⁵. “Ó homem, por que te ensoberbeces? Deus fez-se humilde por ti. Se talvez te envergonhas de imitar um homem humilde, *imita ao menos ao Deus humilde*”⁷⁶⁶. “*Aprenda antes a humildade de Deus. Digna-te ser humilde por ti, pois Deus dignou-se ser humilde por esse mesmo ti, não por causa de si mesmo. Apossa-te da humildade de Cristo, aprenda a ser humilde, não sejas soberbo*”⁷⁶⁷.

A humildade só pode ser aprendida, portanto, com base em Deus mesmo: “humilde não o serás”, diz Agostinho, “a não ser olhando para quem por ti se fez humilde. *Aprende de Cristo o que não aprendes do homem; nele está a norma da humildade*”⁷⁶⁸. A humildade existe, portanto, como em sua fonte, em Deus mesmo, tem origem em Deus; é Deus mesmo que é humilde: o *Deus Humilis*⁷⁶⁹. O homem, de si mesmo, com base em si mesmo, é soberbo; Deus, ao contrário, é de si mesmo e por si mesmo humilde.

O importante, no entanto, para que se possa compreender que, no nível do ser, o esvaziamento de Cristo pela encarnação seja capaz de recuperar para o homem a sua realidade própria, perdida pela busca equivocada de preenchimento do primeiro homem, é manter ao mesmo tempo duas afirmações aparentemente contraditórias: que as

⁷⁶⁴ Comentando o versículo joanino “o Pai é maior que eu” (Jo 14,28), Agostinho diz: “é maior a forma de Deus que não foi perdida, do que a forma de servo que foi assumida” (“*Maiores est forma Dei quae amissa non est, quam servi quae accepta est*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXVIII,2).

⁷⁶⁵ *Sermo Mai* CXXVI,12: “Adtende: tu quando fuiste in forma Dei? Et erubescis humiliari, propter quem humiliata est forma Dei?”.

⁷⁶⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,16: “Quid superbis, homo? Deus propter te humilis factus est. Puderet te fortasse imitari humilem hominem, saltem imitare humilem Deum”.

⁷⁶⁷ *Sermo* CXVII,x,17: “Cape prius humilitatem Dei. Dignare esse humilis propter te, quia Deus dignatus est humilis esse propter eundem te; non enim propter se. Cape ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire”.

⁷⁶⁸ *Sermo Mai* CXXVI,11: “Humilis non eris, nisi eum qui propter te humilis factum est adtenderis. Disce a Christo, quod non discis ab homine: in illo est norma humilitatis”.

⁷⁶⁹ Cf. *Enarrationes in Psalmos* XXXIII,IS,6.

naturezas divina e humana de Cristo são duas realidades próprias, realmente diferentes, por um lado; mas, por outro lado, embora assim diferentes, estas duas naturezas estão perfeitamente unidas, configurando uma única pessoa, o Cristo.

Agostinho parte do fato de que a Escritura apresenta o Cristo com estas duas naturezas claramente distintas: “umas vezes nos diz coisas pertinentes à *majestade*, e outras vezes nos diz coisas pertinentes à *humildade*. É o Deus excelso que se fez humilde”⁷⁷⁰. Esta distinção de naturezas segundo a maneira pela qual se fale do Cristo, enquanto homem ou enquanto Deus, deve, portanto, ser necessariamente mantida. Agostinho encontrou no texto de Fl 2,6-11 a expressão adequada para expressar essa dupla realidade: temos em Cristo a *forma Dei* (a forma de Deus), pela qual é igual ao Pai, e a *forma servi* (a forma de servo), pela qual é semelhante a nós⁷⁷¹. Assim, diz Agostinho, “tudo o que de *humilde* ouvistes afirmar acerca do senhor Jesus Cristo, deveis admiti-lo tendo em vista a sua *carne assumida*. Atribui-se-lhe, enquanto se fez homem por nós, e não enquanto Deus que era, quando nos criou. Tudo o que de *sublime* e de superior a todas as criaturas, de excelso e de divino, ouvistes que a seu respeito se afirma ou virá a afirmar-se no Evangelho, como o ser igual e coeterno ao Pai, ficai sabendo que diz respeito à *forma de Deus*, e não à forma do servo”⁷⁷².

Pela *forma Dei* ele é igual a Deus e não “se faz igual a Deus”; comentando o versículo bíblico de Jo 5,18 (“fazia-se igual a Deus”), Agostinho diz claramente que essa comparação de igualdade com o Pai diz respeito à divindade de Cristo, e não à sua humanidade: “Jesus não igualava ao Pai a carne, nem comparava com o Senhor a forma de servo. Não comparava com o Senhor aquilo que se fez por nós (homem), mas o que era quando nos criou (Deus)”⁷⁷³. Na *forma Dei*, o Cristo “é igual ao Verbo e é maior do que a carne”⁷⁷⁴. Mas na *forma servi* ele é menor que o Pai e a Ele está submetido⁷⁷⁵.

⁷⁷⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,7: “Aliquando enim talia nobis dicit quae pertineant ad maiestatem, aliquando quae pertineant ad humilitatem”.

⁷⁷¹ Enquanto à *forma servi*, não podemos dizer que o Cristo seja “igual” ao homem, pois ele não tinha pecado; devemos falar de uma “semelhança” com o homem, pois exclui o pecado existente em nós. Cf. *De Trinitate* IV,ii,4. Ver também MADEC, G. *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, 288 p.

⁷⁷² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVI,2: “Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Iesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate; qualis factus est propter nos, non qualis erat ut faceret nos: quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque divinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in Evangelio poni, vel legeritis, scitote vos hoc legere quod ad formam Dei pertinet, non quod ad formam servi”.

⁷⁷³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,2: “Non ergo Iesus carnem aequabat Patri, non formam servi Domino comparabat; non quod factum est propter nos, sed quod erat quando fecit nos”.

⁷⁷⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,2: “Aequalis Verbo, maior carne”.

⁷⁷⁵ Comentando o versículo de Jo 20,17 “Meu Pai e vosso Pai”, Agostinho diz: Ele “é meu Deus, e como homem, estou-lhe submetido; e é vosso Deus, e eu sou o mediador entre vós e ele” (“*Deum meum sub quo*

Pela *forma Dei* tem origem eterna, é gerado pelo Pai antes de todos os tempos, eterno do eterno, coeterno a Ele⁷⁷⁶; pela *forma servi*, nasce no tempo, do útero virgem de Maria: “os seus nascimentos foram ambos admiráveis: no nascimento divino não houve mãe, e no humano não houve pai”⁷⁷⁷; “não tinha mãe, enquanto Deus; tinha mãe enquanto homem. A mãe era, portanto, mãe da carne, mãe da humanidade, mãe da fraqueza que assumiu por nós”⁷⁷⁸. Pela *forma Dei* realiza os milagres extraordinários que se encontram descritos na Escritura. Comentando, por exemplo, a palavra dura de Jesus (“Mulher, minha hora ainda não chegou”: Jo 2,4) dita a Maria nas “Bodas de Caná”, Agostinho diz: “tu não geraste o que em mim opera o milagre; tu não geraste a minha divindade. Mas, porque geraste a minha fraqueza, conhecer-te-ei quando a fraqueza pender na cruz”⁷⁷⁹. E, de fato, quando pende na cruz, no auge da fragilidade humana, Jesus diz a Maria: “Mulher, eis aí o teu Filho” (Jo 19,26). E Agostinho comenta: em Caná, “ele, que estava para realizar coisas divinas, repelia, como se a desconhecesse, aquela que era mãe, não da divindade, mas da enfermidade. Agora que sofria na natureza humana (na cruz), recomendava com afeto humano aquela por meio da qual tinha sido feito homem”⁷⁸⁰. Pela *forma servi*, ele se cansa, sente fome, chora, padece, sofre todas as consequências do peso da natureza sobre o ser humano, de

et ego homo sum, Deum vestrum inter quos et ipsum mediator sum”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXI,3).

⁷⁷⁶ Cf. *Sermo* CLXXXIX,4. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXV,4.

⁷⁷⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIII,2: “Eius nativitas mirabilis fuit; divina sine matre, humana sine patre”.

⁷⁷⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,9: “Secundum quod Deus erat, matrem non habebat; secundum quod homo erat, habebat. Mater ergo erat carnis, mater humanitates, mater infirmitates quam suscepit propter nos”.

⁷⁷⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,9: “Quod de me facit miraculum, non tu genuisti, divinitatem meam non tu genuisti: sed quia genuisti infirmitatem meam, tunc te cognoscam, cum ipsa infirmitas pendebit in cruce”. Cf. LAWLESS, G. The Wedding at Cana: Augustine on the Gospel according to John, Tractates 8 and 9, in: *Augustinian Studies* 28:2 (1997), pp. 35-80. Na teologia dos milagres de Agostinho, aparecem como milagres muito maiores que os extraordinários realizados pelo Cristo enquanto Verbo encarnado os cotidianos, que resultam da ação do Verbo na criação (como, por exemplo, que o sol nasça a cada dia de novo, que venha a chuva ou que a lua ilumine a noite, etc.). Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,3. E, ainda, é maior o valor da encarnação do que ter feito Jesus milagres, pois é maior o curar os vícios da alma, o que se alcançou pela encarnação, do que as doenças do corpo. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,1. Para a teologia do milagre em Agostinho, ver USTRARROZ, M., Los milagros de la vida pública de Jesús en la predicación de San Agustín, in: *Stromata* 1965, pp. 231-265; FERNÁNDEZ RAMOS, F. Los signos en los *Tractatus in Iohannem*, in: *Augustinus* 1988, pp. 57-76; MOURANT, J. A. Augustine on Miracles, in: *Augustinian Studies* 4 (1973), pp. 103-127.

⁷⁸⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXIX,1: “Divina facturus, non divinitatis, sed infirmitatis matrem velut incognitam repellebat: nunc autem humana iam patiens, ex qua fuerat factus homo, affectu commendabat humano”. Agostinho diz que nesta palavra dirigida na cruz a Maria Jesus recomenda o cuidado dos pais pelos filhos; recomenda “não à serva que criara e governava enquanto Deus, mas à mãe de quem tinha nascido enquanto homem, à qual ia deixar” (“*Non ut famulae Deus quam creaverat et regebat, sed ut matri homo de qua creatus fuerat et quam relinquebat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXIX,2).

maneira inexorável, como se não pudesse reagir diante dela, o que podia na *forma Dei*: “experimentava a fome, porque era homem; sustentou milhares de pessoas com cinco pães, porque era Deus. Dormia, porque era homem; imperava aos ventos e às ondas do mar porque era Deus”⁷⁸¹. Na *forma servi* viveu todas as etapas normais da evolução da condição humana: “nasceu da Virgem, foi menino segundo a carne, jovem segundo a carne, padeceu segundo a carne, morreu segundo a carne”⁷⁸².

Mas o que determina o caráter próprio de cada uma dessas duas naturezas é, sobretudo, a missão específica que define a *forma Dei* e a *forma servi*. Pela *forma Dei*, enquanto unido essencialmente ao Pai, Cristo criou-nos, uma vez que a criação é obra do Pai, pelo Filho, no Espírito; pela *forma servi*, enquanto assumiu a semelhança de nossa carne – pois assumiu-a sem contrair o seu pecado –, redimiu-nos e reconciliou-nos com Deus, dando-nos vida nova e eterna. Era “*excelso para que nos fizesse; e humilde para que nos refizesse*”⁷⁸³; “pelo que é igual ao Pai, *criou-nos*; pelo que é semelhante a nós, *remiu-nos, para que não perecêssemos*”⁷⁸⁴. Usando de seu gosto pelo jogo de palavras, Agostinho diz: “*fez-se homem, ele que fez o homem*”⁷⁸⁵; “*fez-se o que fez para que não morresse o que fez*”⁷⁸⁶. As duas realidades precisam ser integralmente mantidas: “se disseses que Cristo é só Deus, negas a medicina com que foste curado; se disseses que Cristo é somente homem, negas o poder pelo qual foste criado”⁷⁸⁷. Mas é especialmente importante manter a integridade da natureza humana de Cristo, pois sem ela corre-se o perigo de negar a verdadeira salvação do homem. É pela assunção plena da humanidade, que é o que Agostinho define precisamente como humildade, que o homem é salvo. É por ela que todo homem é chamado a seguir a Cristo, pois é por meio da plena assunção dela que o Cristo pôde salvar-nos: “a que te exorta?”, diz Agostinho. “A que imites o que ele não poderia realizar se não fosse homem. Como poderia tolerar

⁷⁸¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,12: “Ille enim qui esuriebat, quia homo erat, pavit quinque panibus tot millia, quia Deus erat: qui dormiebat, quia homo erat, ventis et fluctibus imperabat, quia Deus erat”.

⁷⁸² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,10: “Natus ex Virgine, infans in carne, iuvenis in carne, patiens in carne, moriens in carne”.

⁷⁸³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* X,1: “Excelsus ut nos faceret, humilis ut nos reficeret”.

⁷⁸⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LI,3: “Per quod Patri est aequalis, nos ut essemus creavit; per quod nobis est similis, ne periremus redemit”.

⁷⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LII,3: “Homo enim factus est qui hominem fecit”.

⁷⁸⁶ *Sermo* XCII,3: “Factus est quem fecit, ne periret quem fecit”. Comentando as palavras de Jesus a Madalena após a ressurreição, “não me toques, porque ainda não subi para meu Pai” (Jo 20,17), Agostinho diz: “não penses que sou unicamente o que por ti me fiz, sem passar àquilo pelo qual foste feita” (“*noli tuum sensum huc usque pertendere quod pro te factus sum, nec transire ad illud per quod facta es*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXI,3).

⁷⁸⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVI,2: “Si Deum tantum dixeris Christum, medicinam negas qua sanatus es: si hominem tantum dixeris Christum, potentiam negas qua creatus es”.

as paixões, se não fosse homem? Não poderia morrer, ser crucificado e humilhado a não ser como homem”⁷⁸⁸.

De fato, Agostinho insiste na afirmação da integridade da natureza humana de Cristo. Contra os apolinaristas, que, como vimos, afirmavam ter o Verbo assumido o lugar da alma na pessoa de Cristo, de maneira que sua atividade consciente e livre enquanto homem ficava mutilada, afirma com clareza: “*tudo o que constitui o homem encontra-se no Cristo*. Não teria assumido a parte do homem que se deteriora, abandonando a melhor parte. A melhor parte do homem é a alma, antes que o corpo. Ora, se o homem inteiro encontra-se em Cristo, que é o Cristo? *É o Verbo e é homem*. Mas o que é o Verbo e homem? *É o Verbo, alma e corpo*”⁷⁸⁹. Pela *forma Dei* ele é Deus plenamente, da mesma substância que o Pai; pela *forma servi*, é homem plenamente, alma e corpo: é o “Verbo na forma de Deus que assumiu a forma de servo: *é alma e é carne na forma de servo, que foi assumida pela forma de Deus*”⁷⁹⁰. Mas isso não significa que estes três elementos, Verbo, alma e corpo, participem de maneira unívoca em todas as ações de Cristo: na hora da paixão, por exemplo, cada um está presente de forma diferente: “confessamos que Jesus Cristo, Filho único de Deus e nosso senhor, é simultaneamente Verbo, alma e corpo, e foi crucificado e sepultado, mas é só a sua carne que foi sepultada”⁷⁹¹. Somente a sua carne foi realmente sepultada, e assim se explica como foi possível que, tendo assumido a nossa carne, ele nos tenha salvado: enquanto a carne era sepultada, a sua alma, viva, descia aos infernos, para de lá libertar os que se haviam perdido⁷⁹².

Devemos afirmar, portanto, a plena integridade de Cristo como homem e como Deus, ou, como diz Agostinho, devemos referir-nos ao “Cristo total”: “*Homem*

⁷⁸⁸ *Enarrationes in Psalmos* XC,IS,1: “Quo te hortatur? Ut imiteris quod non posset, nisi factus homo. Tolerare enim passiones numquid posset, nisi homo? Mori et crucifigi et humiliari non posset, nisi homo”.

⁷⁸⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,9: “Totus autem homo in Christo. Non enim partem deteriorem suscepisset, et partem meliorem deseruisset: pars quippe hominis melior est anima quam corpus. Quia ergo totus homo in Christo, quid est Christus? Verbum, inquam, et homo. Quid est Verbum et homo? Verbum, anima et caro”.

⁷⁹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,13: “Verbum in forma Dei, quae accepit formam servi; et anima et caro in forma servi, quae accepta est a forma Dei”.

⁷⁹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXI,1: “Confitemur Iesum Christum Filium Dei unicum Dominum nostrum, quod utique simul est et Verbum et anima et caro, crucifixum tamen et sepultum, cum sola eius sepulta sit caro”.

⁷⁹² Comentando as palavras de Jesus ao ladrão na cruz, “hoje estarás comigo no paraíso” (Lc 23,43), Agostinho diz que, logo após a morte, o Cristo, enquanto Deus, estaria no paraíso, donde nunca se ausentou, e enquanto homem, a alma estaria no inferno, e seu corpo no sepulcro. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CI,2.

*verdadeiro, Deus verdadeiro; Deus e Homem: Cristo total*⁷⁹³; “Cristo em sua totalidade é homem e Deus, [...] o Cristo inteiro é homem e Deus. Pois Cristo em sua totalidade é corpo, alma e Deus”⁷⁹⁴. Ele é realmente um composto de três elementos, Verbo, alma e corpo, mas de forma que se mantenha uma unidade, uma simplicidade: “Cristo é carne, Cristo é alma, Cristo é Verbo. No entanto, *os três elementos não constituem três Cristos, mas um só Cristo*”⁷⁹⁵. Se o que resultasse dessa união fossem duas ou mais pessoas, estaria em questão o mistério da Trindade, pois então haveria mais de três pessoas em Deus⁷⁹⁶. Mas não é isso o que acontece no mistério da encarnação; o Verbo, ao assumir a natureza humana, que já é uma unidade de dois elementos distintos, a alma e o corpo, os une a si, mantendo as suas especificidades, na unidade de uma só pessoa: “o Verbo assumiu a alma e a carne, unindo a si a natureza completa do homem, na *unidade da pessoa*”⁷⁹⁷. Agostinho serve-se, até mesmo, do modelo da união da alma e do corpo no composto humano, para exemplificar a união existente entre a natureza humana e a divina na única pessoa do Cristo: “assim como a alma e o corpo constituem um único homem, também *o Verbo e o homem constituem um único Cristo*. [...] A alma e o corpo são duas substâncias, mas o homem é um só. O Verbo e o homem são duas substâncias, mas Cristo é um só”⁷⁹⁸. Serve-se também, comentando o texto das Bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11), do exemplo do matrimônio, como modelo de uma unidade de duas substâncias diferentes: “o esposo é o Verbo e a

⁷⁹³ *Sermo* XCII,3: “Homo verus, Deus verus: Deus et homo totus Christus”. Cf. VAN BAVEL, T. The *Christus totus* idea: a forgotten aspect of Augustine’s spirituality, in: ROTELLE, J. E. *Augustinian spirituality and the charism of the Augustinians*. Villanova: Augustinian Press, 1995, pp. 59-70; PIOLANTI, A. Il mistero del “Cristo totale” in S. Agostino, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1955, pp. 453-469.

⁷⁹⁴ *Sermo* CCLXI,7 (Lambot 16): “Totus Christus homo et Deus, [...] totus Christus homo et Deus. Ergo totus Christus, caro, anima, et Deus”.

⁷⁹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,12: “Caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus: nec tamen tria haec tres Christi, sed unus Christus”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,3.

⁷⁹⁶ Cf. *Sermo* CCLXI,3.7 (Lambot 16).

⁷⁹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,18: “Verbum enim animam suscepit et carnem, totius hominis sibi coaptans in personae unitate naturam”. “Unindo-se o Filho do Homem ao Filho de Deus na unidade da pessoa, a mesma pessoa única é o Filho de Deus e o Filho do Homem” (“*Haerendo enim ad unitatem personae filius hominis Filio Dei, facta est una persona, eademque Filius Dei, quae et filius hominis*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,15. Cf. NEWTON, J. T. *Neoplatonism and Augustine’s doctrine of the Person and Work of Christ. A Study of the philosophical structure underlying Augustine’s Christology*. Diss. Emory University Atlanta, 1969; ----- The importance of Augustine’s use of the Neoplatonic doctrine of Hypostatic Union for the development of Christology, in: *Augustinian Studies* 2 (1971), pp. 1-16.

⁷⁹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,12: “Quomodo est enim unus homo anima et corpus; sic unus Christus Verbum et homo. [...] Anima et corpus duae res sunt, sed unus homo: Verbum et homo duae res sunt, sed unus Christus”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,15.

esposa é a natureza humana; ambos *constituem um único indivíduo*, que é ao mesmo tempo Filho de Deus e Filho do Homem”⁷⁹⁹.

De um lado, deve ficar assegurada a verdadeira diferença entre as duas naturezas, que constituem realmente duas substâncias distintas, sem nenhum perigo de confusão de uma com a outra; de outro lado, deve ficar assegurada a plena posse delas pela única pessoa do Cristo, à qual pertencem: “reconhecemos em Cristo a *dupla substância*, a divina, pela qual é igual ao Pai, e a humana, pela qual o Pai é maior. Todavia, *estes dois elementos não constituem dois Cristos, mas um só Cristo*”⁸⁰⁰; “embora a natureza humana não *pertença* à natureza de Deus, contudo, a mesma natureza humana, em virtude da graça, *pertence* à pessoa do Filho Unigênito de Deus”⁸⁰¹. Assim, o que resulta da unidade das naturezas é realmente uma pessoa única, um “indivíduo”, um ser não dividido, uma “unidade perfeita”, ou ainda uma “caridade indivídua”, uma vez que o que une as duas naturezas numa única pessoa é o amor de Deus que toma a iniciativa de encarnar-se: Cristo verdadeiro era aquele indivíduo, constituído pelo Verbo e pela humanidade⁸⁰²; ora, se o amor em nós nos torna uma só alma (At 1,32), “com muito mais razão Deus Pai e Deus Filho formam um único Deus na fonte do amor; [...] há nele uma ‘caridade indivídua’, uma ‘unidade perfeita’”⁸⁰³.

Dessa forma, mantendo a diferença das substâncias na unidade da pessoa, pode acontecer uma espécie de comunicação entre a ação das duas naturezas, de maneira que não ajam elas isoladamente: “o Filho de Deus e o Filho do Homem é um Cristo único. O Filho de Deus tem existência eterna, o Filho do Homem tem existência temporal. Cristo é um só na unidade da pessoa. Estava no céu, quando falava na terra. O Filho do Homem estava no céu, como o Filho de Deus estava na terra. O Filho de Deus estava na

⁷⁹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,4: “Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei, et idem filius hominis”.

⁸⁰⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,3: “Agnoscamus geminam substantiam Christi; divinam scilicet qua aequalis est Patri, humanam qua maior est Pater. Utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus”.

⁸⁰¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXII,4: “Quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura”. “A alma e a carne de Cristo constituem com o Verbo uma só pessoa, que é um único Cristo” (“*Anima et caro Christi cum Verbo Dei una persona est, unus Christus est*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,18). Ver GROSSI, V. Per una lettura del tema della grazia nell’“In Ioannem” di S. Agostino, in: PADOVESE, L. *Atti del VII Simposio de Effeso su S. Giovanni Apostolo*. Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 245-257.

⁸⁰² “O verdadeiro Cristo é constituído do Verbo e da carne” (“*Verus Christus in Verbo et in carne*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,12).

⁸⁰³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVIII,4: “Cuanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est! [...] et si individuum caritatem, perfectam unitatem”.

terra pela assunção da carne; o Filho do Homem estava no céu na unidade da pessoa”⁸⁰⁴. É só assim que se pode entender uma possibilidade de recuperação do ser perdido pelo homem na pretensão adâmica de usurpação do ser de Deus. É só pela recuperação da adesão ao imutável, por meio da plena união do mutável e do imutável na única pessoa do Cristo, e de sua elevação redimida para junto de Deus, pela ascensão do Cristo ressuscitado, que a humanidade pode retornar ao seu estado primigênio de plenitude, no seu nível próprio de ser⁸⁰⁵.

3.1.2. Estrutura do esvaziamento de Cristo: a encarnação como caminho de aproximação de Deus ao homem e como via de retorno do homem a Deus

Se a usurpação pretendida pela soberba obedecia a um processo, da mesma forma o esvaziamento de Cristo segue um processo, um caminho, com um início, um meio e um fim. Toda a existência de Cristo, segundo Agostinho, é um caminho, é uma existência pascal, já que, segundo ele, a palavra “páscoa” significa trânsito, peregrinação, caminho. Toda a existência humana é também pascal; a situação do homem é a de um peregrino deste mundo corruptível para o mundo incorruptível, deste mundo transitório para o mundo permanente, “deste mundo *instável* para o seu reino de *sólidos fundamentos*”⁸⁰⁶. Cristo assume plenamente essa situação do homem. Vindo do Reino do permanente e estável, ele se apresenta ao homem como o caminho de retorno a este reino de onde o próprio homem viera. Apresenta-se como a meta do caminho, mas, antes de tudo, como o caminho que para lá conduz: “antes de te apresentar o *termo* aonde chegar, apresentou-te o *caminho* por onde deves seguir, e disse: ‘Eu sou o Caminho’. Aonde conduz o caminho? À Verdade e à Vida. Primeiro disse por onde

⁸⁰⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVII,4: “Christus ergo unus est: Verbum, anima et caro unus Christus: Filius Dei et filius hominis unus Christus. Filius Dei semper, filius hominis ex tempore; tamen unus Christus secundum unitatem personae. In coelo erat, quando in terra loquebatur. Sic erat filius hominis in coelo, quomodo Filius Dei erat in terra; Filius Dei in terra in suscepta carne, filius hominis in coelo in unitate personae”. Cf. TORCHIA, N. J. Importancia de la ‘communicatio idiomatum’ en la cristología de San Agustín, con referencia especial a su refutación del último arrianismo, in: *Augustinus* 188 (2003), pp. 243-262.

⁸⁰⁵ Sobre a redenção pela elevação da humanidade redimida no corpo de Cristo ressuscitado e elevado aos céus, ver ponto 3 deste capítulo.

⁸⁰⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LV,1: “Et ab isto instabili saeculo ad eius fundatissimum regnum”.

deves seguir, e só depois disse aonde deves chegar. [...] Enquanto permanece junto do Pai, é Verdade e Vida; enquanto se revestiu de carne, tornou-se o Caminho”⁸⁰⁷.

“Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6) foi um dos versículos bíblicos mais utilizados por Agostinho para definir o Cristo⁸⁰⁸, pois se encaixou perfeitamente nos seus esquemas triádicos de pensamento, e ao mesmo tempo lhe serviu para expressar a sua doutrina da “pátria” e da “via”, da dupla natureza de Cristo, na *forma Dei* e na *forma servi*. Por um lado, em Cristo o homem encontra a recuperação da Vida, graças a sua vitória sobre a morte (o que corresponde à reintegração no ser pleno, primeiro elemento da tríade); o reencontro com a plena Verdade, que é o próprio Verbo de Deus feito carne (o que corresponde ao conhecimento pleno, segundo elemento da tríade); e, principalmente, encontra nele um caminho de libertação da liberdade, da vontade, por meio da graça (a plena liberdade de agir, terceiro elemento da tríade): “‘Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida’. Queres andar? Eu sou o caminho. Não queres ser enganado? Eu sou a Verdade. Não queres morrer? Eu sou a Vida”⁸⁰⁹, diz Agostinho. Por outro lado, utilizando-se dos dois textos bíblicos mais importantes de sua Cristologia, Jo 1,1.14 e Fl 2,6-11, Agostinho define os dois aspectos fundamentais da pessoa do Cristo, as suas duas naturezas: “tens uma *pátria*: no princípio era o Verbo; subsistindo na forma de Deus, não considerou como usurpação o ser igual a Deus; tens um *caminho*: o Verbo se fez carne; aniquilou-se a si mesmo tomando a forma de servo”⁸¹⁰. Cristo é a

⁸⁰⁷ *In Evangelium Iohannis Tractatus* XXXIV,9: “Antequam diceret tibi quo, praemisit qua: *Ego sum*, inquit, *via*. Quo via? *Et veritas et vita*. Primo dixit qua venias, postea dixit quo venias. [...] Manens apud Patrem, veritas et vita: induens se carnem, factus est via”.

⁸⁰⁸ Cf. BERROUARD, M. F. Saint Augustin et le mystère du Christ chemin, vérité et vie: la méditation théologique du Tractatus 69 in Iohannis Evangelium sur Io. 14, 6a, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 431-449.

⁸⁰⁹ *In Evangelium Iohannis Tractatus* XXII,9: “*Ego sum*, inquit, *via, veritas et vita*. Ambulare vis? *ego sum via*. Falli non vis? *ego sum veritas*. Mori non vis? *ego sum vita*”.

⁸¹⁰ *Sermo* XCII,3: “Habet patriam: *In principio erat Verbum*; habet patriam: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est, esse aequalis Deo*. Habet viam: *Verbum caro factum est*: habet viam: *Semetipsum, exinanivit formam servi accipiens*”. Segundo Agostinho, a não aceitação do Cristo encarnado como caminho de retorno a Deus é o que diferencia o neoplatonismo do cristianismo. Os neoplatônicos teriam visto a meta, a divindade de Cristo, mas não foram capazes de reconhecer no Cristo encarnado o caminho que leva à sua divindade. A causa dessa incapacidade foi a soberba: “Viram o termo para onde se deve ir, mas foram ingratos para com aquele que lhes proporcionou esse conhecimento, e quiseram atribuí-lo às suas forças. Depois deixaram-se arrastar pela soberba, e perderam o que viam. [...] Não quiseram possuir a humildade de Cristo, por meio da qual podiam chegar seguros, como num navio, ao que viram de longe, e a cruz de Cristo foi para eles objeto de desprezo. [...] Ó sabedoria soberba, tu zombas de Cristo crucificado, e é ele o que tu viste de longe. [...] Mas por que foi crucificado? Porque era necessário o lenho da humildade. Estavas inchado de soberba, e tinhas sido arremessado para longe da tua pátria. O caminho está interrompido com as ondas do mar que é o mundo, e não há meio de passares para a pátria, se não fores transportado no lenho. [...] Foi crucificado por tua causa, para te ensinar a humildade, porque se viesse como Deus, não seria reconhecido” (“*Viderunt quo veniendum esset: sed ingrati ei qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod viderunt; et facti superbi amiserunt quod videbant; [...] noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod longe videre*

meta do caminho enquanto Deus, e, como tal, é Verdade e Vida; enquanto homem, se fez o próprio caminho que leva à meta, Ele é o Caminho: “*assumindo o homem, tornou-se caminho. Andas pelo homem e chegas a Deus. Vais por ele e chegas a ele mesmo*”⁸¹¹. Ele é ao mesmo tempo Deus e homem: “Deus em quem permanece, homem por meio do qual anda. *Cristo é ao mesmo tempo a sua estrada e a sua meta*”⁸¹². Há uma perfeita adequação entre o caminho e a meta; só este caminho conduz a esta meta, e não há outro: “não vais a uma coisa caminhando por outra. Não vais a Cristo caminhando por outro caminho. Pelo Cristo vens a Cristo. E como se explica isso? *Vens a Cristo que é Deus por meio de Cristo que é homem*”⁸¹³.

Ele é ao mesmo tempo o início, o autor do processo, participando da criação junto com o Pai; o meio, com a encarnação, pela qual possibilita o retorno ao Pai; e o termo do processo, por meio de sua ressurreição e ascensão vitoriosa para junto do Pai, único lugar onde o homem descansa⁸¹⁴. Desta forma, podemos “por ele irmos a ele e não a outro, nem por outro; antes, *por meio do que somos nele, vamos ao autor do que somos*”⁸¹⁵. Ele está, portanto, no início do processo, enquanto Verbo, pois sempre esteve junto do Pai, e permanece para sempre junto dele; é o mediador no caminho de retorno do homem a Deus enquanto homem, mediante a plena assunção da humanidade; e é a meta do caminho, enquanto homem ressuscitado e unido eternamente ao Verbo, precisamente porque retorna com a nossa própria humanidade redimida a Deus, uma vez vencida a morte, preço do pecado, possibilitando assim o retorno da nossa relação original com Deus. Diz Agostinho do Cristo:

“assumiste a forma de servo, sem que ficasses despojado da forma de Deus para a qual houvesses de voltar, sem que perdesse a forma que assumiste. [...] *Vieste pela carne que assumiste, mas permanecendo onde estavas. E pela carne*

potuerunt; et sorduit eis crux Christi. [...] O sapientia superba! irrides crucifixum Christum; ipse est quem longe vidisti. [...] Sed quare crucifixus est? Quia lignum tibi humilitatis eius necessarium erat. Superbia enim tumueras, et longe ab illa patria proiectus eras; et fluctibus huius saeculi interrupta est via, et qua transeatur ad patriam non est, nisi ligno porteris. [...] Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret; et quia si sic veniret ut Deus, non agnosceretur”; cf. In Evangelium Ioannis Tractatus II,4).

⁸¹¹ *Sermo CXLI,4*: “Assumendo hominem factus est via. Ambula per hominem, et pervenis ad Deum. Per ipsum vadis, ad ipsum vadis”.

⁸¹² *Sermo CCLXI,7* (Lambot 16): “Ubi maneat, Deus est: quia eas, homo est. Idem ipse Christus, et quia eas, et quo eas”.

⁸¹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus XIII,4*: “Non per aliud is ad aliud, non per aliud venis ad Christum: per Christum ad Christum venis. Quomodo per Christum ad Christum? Per Christum hominem ad Christum Deum”.

⁸¹⁴ Cf. COMEAU, M. Le Christ, chemin et terme de l’ascension spirituelle, d’après Saint Augustin, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 40 (1952), pp. 80-89.

⁸¹⁵ *Sermo CCXCIII,7*: “Per illum ad illum, non per alium, nec non ad illum; sed per id quod in illo nos sumus, ad illum per quem facti sumus”.

voltaste, sem deixar o mundo para onde vieste. Se foi pela carne que vieste e voltaste, é indubitável que és para nós o caminho pelo qual devemos ir a ti. Verdadeiramente foste para ti o caminho pelo qual vieste e voltaste. Quando foste para a vida que tu mesmo és, levaste, sem dúvida, a carne que transportaste da morte para a vida”⁸¹⁶.

É a assunção da carne, a encarnação, o que possibilita ao Cristo vir a nós, empreendendo o caminho de vinda, e é a mesma carne que lhe possibilita levar de volta a humanidade redimida a Deus: “o corpo foi aquilo por *meio* do qual ele veio a nós, e por meio do qual ele *regressou* (ao Pai)”⁸¹⁷. É essa via humilde que é o caminho. A humildade de Cristo foi realmente o caminho que nos permitiu vincular-nos novamente com aquele de quem nos havíamos separado pela soberba: o Cristo “se fez nosso mediador, a *fim de nos reconciliar pela humildade com Deus, de quem nos distanciamos por uma soberba ímpia*”⁸¹⁸.

A soberba havia afastado o homem de Deus, e havia criado entre eles uma distância tão grande, que só poderia ser suprimida por uma aproximação do eterno no próprio tempo, do imutável no mutável. Isso é precisamente o que acontece na encarnação: “aquele que estava *longe* de ti, assumindo a humanidade, tornou-se *próximo* de ti”⁸¹⁹; “ele *aproximou-se* de nós, para que *fosse como nós e nós fôssemos como ele*”⁸²⁰. Para suprimir a nossa distância com relação a Deus, era necessário alguém que nunca se tivesse afastado dele. Essa é a afirmação fundamental que Agostinho sustenta continuamente para contrapor-se ao afastamento de Deus causado pela soberba de Adão. Cristo, ao contrário de Adão, nunca se afastou de Deus. Quando se aproximou de nós assumindo a humanidade, não se afastou de Deus, mantendo plenamente a sua natureza divina. Ele se mantém unido eternamente ao Pai, de quem nunca se pode separar, como Verbo que é dele⁸²¹. O dois tudo fazem juntos, nunca

⁸¹⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIX,3: “Formam servi accepisti, non quia formam Dei vel ad quam redires demisisti, vel quam reciperes amisisti; [...] Per hanc venisti manens ubi eras, per hanc redisti non relinquens quo veneras. Si ergo per hanc venisti et redisti; per hanc procul dubio non solum nobis es qua veniremus ad te, verum etiam tibi qua venires et redires, via fuisti. Cum vero ad vitam, quod es ipse, isti; eandem profecto carnem tuam de morte ad vitam duxisti”.

⁸¹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIX,4: “Cuius illud, quo ad nos egressus est, et in quo a nobis regressus est, corpus”.

⁸¹⁸ *Epístola* CXL,xxviii,68: “Mediator effectus est, ut nos reconciliet Deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus”.

⁸¹⁹ *Sermo* CCLXI,7 (Lambot 16): “Quod longe erat a te, per hominem factum est iuxta te”.

⁸²⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,9: “Factus est prope, ut esset quod nos, et nos in illo”.

⁸²¹ “Por aquilo que, como Unigênito, é igual ao que gera, nunca se *afastou* do Pai” (“*Per illud autem in quo aequalis est gignenti Unigenitus, nunquam recedit a Patre*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus*

“exercem uma ação alternativa, como se um se *aproximasse* quando o outro se *afastasse*”⁸²². O sair para fora de Deus por parte do Verbo, e sua aproximação de nós pela encarnação, assemelha-se à manifestação exterior da voz, que não deixa de existir interiormente naquele que a profere⁸²³, ou ainda ao resplendor dos raios de luz emanados do sol, que não abandonam a sua fonte, apesar de virem a nós⁸²⁴. Não há entre o Verbo e o Pai a menor sombra de separação⁸²⁵. A separação é o princípio da obra do diabo, assim como a unidade é o mais próprio da obra de Deus⁸²⁶.

Da mesma forma, se em Adão houvera uma perda de ser, uma queda nos graus do ser, pela pretensão de elevação soberba, em Cristo não há a menor perda de ser quando ele desce a nós. Ele continua sendo o que é em si mesmo⁸²⁷, Deus, quando assume a natureza humana; “ao *receber o que não era, não perde o que era*”⁸²⁸. De fato, só permanecendo Deus, ele poderia não perder ser, pois só em Deus nada se pode perder. Ele está em Deus desde o princípio; como Verbo, ele se define precisamente como o “Princípio”, pois, segundo Agostinho, a palavra “princípio”, em grego, é uma palavra feminina (αρχή), o que indica ser ele a Verdade, a segunda pessoa da Trindade. E, por princípio, se entende a realidade na qual não há mudança, na qual todas as coisas permanecem no ser⁸²⁹. Como Verbo, ele permanece como é em Deus, apenas assume uma humanidade que muda. “Enquanto Deus, *permaneceu* imutável”⁸³⁰; “assumiu o

LXXVIII,1). Como Filho de Deus, “*está sempre no paraíso, donde nunca se ausentou*” (“*In paradiso, [...] unde ille qui ubique semper est, non recesserat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus CXI,2*).

⁸²² *In Evangelium Ioannis Tractatus CVII,6*: “Custodiendis alternante custodia, quasi succedat alius quando discesserit alius”.

⁸²³ “Não deixou Deus quando saiu de Deus” (“*Nec Deum, cum inde exiret*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LV,5*). Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXVII,4-9*; *XX,8-11*. Sobre isso, ver BAVAUD, G. Un thème augustinien: le mystère de l’incarnation à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré, in: *Revue des Études Augustiniennes* 9 (1963), pp. 95-101.

⁸²⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXI,1617*.

⁸²⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LIX,2*.

⁸²⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXVII,6*. Comentando o relato da “Dracma Perdida” pela mulher que possuía 10 moedas (cf. Lc 15,8-10) e o da “Ovelha Perdida” com relação às outras 99 (cf. Lc 15,3-7), no *Quaestionum Evangeliorum* II,32, Agostinho diz que estes textos querem ressaltar a necessidade da unidade. As unidades perdidas figuram os soberbos, que na solidão de seu coração (a ovelha perdida no deserto) querem valer-se por si mesmos: “Quando alguém se destaca da verdadeira unidade, o que o destaca é a soberba; desejando permanecer em seu poder, não se põe no seguimento daquele que é a própria unidade, Deus” (“*Cum enim quisque a vera unitate divellitur, superbia divellitur; suae quippe potestatis esse cupiens non sequitur unum, quod Deus est*”).

⁸²⁷ “É Deus mesmo, e permanece Deus” (“*Ipse Deus, Deus manet*”; cf. *Sermo CCXCIII,7*). “O Verbo se fez carne, o que antes não era; mas, permaneceu o que era” (“*Et si Verbum caro factum est quod non erat, manet quod erat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXX,2*).

⁸²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXIII,6*: “Accipiendo quod non erat, non amittendo quod erat”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus LI,3*; *Sermo CCLXI,3.7* (Lambot 16).

⁸²⁹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXVIII,11*.

⁸³⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus LII,3*: “Deus incommutabilis mansit”.

homem, *permanecendo* Deus”⁸³¹. Nele o ser existe como um eterno presente, sem um antes e um depois, o que só pode ser entendido afastando-se toda ideia de imagem corporal, espacial ou temporal⁸³².

É assim que ele se aproxima de nós, como aquele que não muda. Mas aproxima-se ao mesmo tempo escondendo o que não muda, apresentando-se mutável e corruptível como nós para que possamos compreendê-lo: “humilhou-se [...] a fim de não termos receio de sua majestade, e assim nos *aproximemos* por meio do *humilde*”⁸³³. Ele, que, como Deus, possuía o ser que não se corrompe, apresentou-se, como homem, como quem se corrompe no ser, como quem nasce, cresce e morre⁸³⁴. Ainda que mutável e corruptível, aproximou-se pisando sobre toda forma de absolutização do que é mutável e temporário, sobre toda forma de substituição da criatura pelo criador: aproximou-se “calcando as ondas, tendo debaixo dos pés todas as *arrogâncias do mundo*, esmagando todas as *alturas* do século; [...] esmaga as ambições e as *arrogâncias do século*; [...] calca as *grandezas* do século para ser glorificado pelos *humildes*”⁸³⁵.

Apresentou-se como um meio de o homem aproximar-se de novo do criador, a quem havia substituído procurando o gozo nas criaturas. O pecado havia se constituído num meio de separação entre Deus e o homem; era necessário, portanto, que um novo meio se interpusesse entre eles, um meio que representasse a ambos, e assim os pudesse reconciliar: “não nos reconciliamos enquanto não for destruído o que está no meio, e ali posto o que no meio deve estar. Há, pois, *um meio que separa*, mas, em contraposição, há um *mediador que reconcilia*. O meio que separa é o pecado; o mediador que reconcilia é o Senhor Jesus Cristo”⁸³⁶. Era necessário um mediador entre Deus e o homem, porque o homem não havia se afastado de Deus sem o concurso de um outro mediador; e era ao mesmo tempo necessário que essa mediação se desse por meio de uma atitude contrária àquela que deu origem ao primeiro mediador, ou seja, a humilde

⁸³¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,1: “Manens Deus accepit hominem”.

⁸³² Comentando o versículo “Quero que estejam comigo onde eu estou” (Jo 8,24), Agostinho explica que o verbo “estar” está no presente por causa da unidade da pessoa em Cristo, e para entendê-la deve-se evitar toda imagem temporal ou espacial. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIV,2-3.

⁸³³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,12: “Humiliavit, [...] ut non horreamus altum, sed accedamus ad humilem”.

⁸³⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,10.

⁸³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,6-7: “Calcans fluctus; omnes tumores mundi sub pedibus habens, omnes celsitudines saeculi premens; [...] saeculi ambitiones et altitudines deprimente; [...] Deprimit celsitudines saeculi, ut ab humilibus glorificetur”. Comenta neste texto o milagre do caminhar de Jesus sobre as águas (cf. Jo 6,16-21).

⁸³⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,5: “Non reconciliamur nisi ablato quod in medio est, et posito quod in medio sit. Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians; medium separans est peccatum, mediator reconcilians est Dominus Iesus Christus”.

obediência deveria ocupar o lugar da ímpia soberba: “nós nos *afastáramos* dele (de Deus) pelo *mediador da morte*. Com efeito, assim como o *soberbo demônio* levou à morte o homem soberbo, assim *Cristo humilde* reconduziu à vida o homem obediente”⁸³⁷. Antes, portanto, de o homem ter se deixado seduzir pela mediação tentadora do diabo, não se fazia necessária nenhuma mediação para seu acesso a Deus; mas, agora, afastado de Deus pela soberba própria, que cedeu à soberba do diabo, era só pela mediação da humildade de Deus mesmo que ele podia retornar a Deus: “quando Adão foi criado, em estado de justiça, não era necessário o Mediador. Mas, quando os pecados apartaram o gênero humano para longe de Deus, *conveio que fôssemos reconciliados com Ele por um Mediador*, o único que nasceu, viveu e foi morto sem pecado, até ressuscitar nossa carne à vida eterna, para que assim *a soberba humana fosse arguida e sanada pela humildade de Deus*, e fosse demonstrado ao homem quão longe se havia *afastado* de Deus”⁸³⁸. Se o homem havia se afastado de Deus por meio de um “soberbo mediador”, haveria de ser por meio de um “mediador humilde” que ele poderia aproximar-se novamente dele: “quem foi *derrubado* pelo diabo, *soberbo mediador* que persuade à soberba, se *levanta* por Cristo, *mediador humilde*, que persuade à humildade”⁸³⁹.

É, portanto, por sua humanidade, ou, mais ainda, pela humildade, pela qual assumiu a nossa carne, que o Cristo constitui-se em mediador entre Deus e o homem. Utilizando-se continuamente do versículo paulino de 1Tm 2,5 (“Deus é um só, e um só o mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem”), Agostinho insiste em afirmar que é por sua humanidade, e não por sua divindade, que Cristo é o mediador: “*Jesus Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens*”⁸⁴⁰; “como esta sublime natureza (a divina) poderia ter sido mediadora dos que jazíamos *separados*

⁸³⁷ *De Trinitate* IV,x,13: “Eo recesseramus per mediatorem mortis. Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem perduxit ad mortem, ita Christus humilis hominem obedientem reduxit ad vitam”.

⁸³⁸ *Enchiridion* CVIII,28: “Cum factus est Adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat. Cum vero genus humanum peccata longe separaverunt a Deo, per Mediatorem qui solus sine peccato natus est, vixit, occisus est, reconciliari nos oportebat Deo usque ad carnis resurrectionem in vitam aeternam; ut humana superbia per humilitatem Dei argueretur ac sanaretur, et demonstraretur homini quam longe a Deo recesserat”.

⁸³⁹ *Expositio Epistolae ad Galatas* XXIV: “Qui mediatore superbo diabolo superbiam persuadente deiectus est, mediatore humili Christo humilitatem persuadente erigatur”.

⁸⁴⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXII,2: “Mediator Dei et hominum est homo Christus Iesus”. A bibliografia agostiniana sobre tema do Cristo mediador é ampla; entre outras obras, podem-se ver RÉMY, G. *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de S. Augustin*. Paris: Librairie Honoré Champion, 1979; DALEY, B. E. A Humble Mediator: The distinctive elements in Saint Augustine's Christology, in: *Word and Spirit* 9 (1987), pp. 100-117; PLAGNIEUX, J. L'unique médiateur, l'homme Christ-Jésus, in: *Bibliothèque Augustinienne* 22 (1975), pp. 729-732; VERWILGHEN, A. Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de Saint Augustin, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 469-482.

muito longe (de Deus)? Para ser mediador, era necessário que o Filho de Deus *assumisse o que não era*, e, para que nos fosse dado chegar a ele, era necessário que *permanecesse o que era?*”⁸⁴¹. Para que fosse mediador entre Deus e o homem, ele deveria trazer em si mesmo o que é próprio do ser de ambos os lados da relação: que fosse incorruptível, como Deus, para poder vencer no corruptível, em sua humanidade, o que afastara o homem de Deus. De fato, o mal estava na corrupção do ser, e, como tal, só poderia ser vencido na humanidade. É assumindo, assim, o que é corruptível no homem, a carne, estando ao mesmo tempo, no entanto, isento do amor desordenado ao corruptível, a concupiscência, o amor da criatura no lugar do criador, que ele pôde ser mediador do restabelecimento da relação entre Deus e o homem. O Verbo assume do homem a carne, mas não a concupiscência da carne: “*assume do homem a mortalidade, sem assumir do homem a iniquidade*”⁸⁴². Desta forma, ele pôde destruir na carne o vício que deteriorara a natureza humana a ponto de constituir do vício nela uma espécie de “quase natureza”; vence o vício e recupera a natureza: como diz Agostinho, ele “nasceu numa carne semelhante à carne de pecado, para limpar a carne de pecado. Não culpemos, portanto, a carne; mas, *para que viva a natureza, deve morrer a culpa*, pois sem culpa nasceu aquele em quem há de renascer o culpável”⁸⁴³. Só uma natureza humana não contaminada pelo vício poderia limpar e recuperar a natureza humana do vício⁸⁴⁴.

A natureza humana por meio da qual ele se torna o mediador entre Deus e o homem é a natureza em seu estado original, anterior ao pecado⁸⁴⁵. Trata-se de uma natureza semelhante à nossa, mas não perfeitamente igual⁸⁴⁶; uma natureza com a prerrogativa especial de estar em seu estado original, tal como expressa Agostinho nestas palavras do Cristo: o Pai “me deu uma prerrogativa, mediante a qual *eu não*

⁸⁴¹ *Sermo CCXCIII*,7: “Quando esset ista sublimitas mediatrix, a qua multum longe disiuncti iacebamus? Ut medius sit, aliquid assumat quod non erat: sed ut perveniamus, maneat quod erat”.

⁸⁴² *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXVI*,2: “Trahens de homine mortalitatem, non trahens iniquitatem”.

⁸⁴³ *Sermo CLXXXIV*,2: “Nata est similitudo carnis peccati, qua mundaretur caro peccati. Non itaque caro culpetur, sed ut natura vivat, culpa moriatur; quia sine culpa natus est, in quo is qui in culpa fuerat, renascatur”.

⁸⁴⁴ Cf. *De Trinitate* IV,xiv,19: “Et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine ulla contagione carnis concupiscentiae caro nata in utero et ex utero virginali?”.

⁸⁴⁵ “Em sua encarnação estava a natureza humana; mas era justa e não pecadora” (“*In illius autem incarnatione natura humana erat, sed iusta, non peccatrix erat*”; cf. *De Civitate Dei* X,24).

⁸⁴⁶ “Dizendo ‘assim como meu Pai me amou, assim eu vos amei’, não quis dizer que houvesse entre a nossa natureza e a sua a *igualdade* que existe entre a sua e a do Pai, mas apenas significar a graça pela qual Jesus Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens” (“*Quod autem ait: Sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos; non aequalitatem naturae ostendit nostrae et suae, sicut est Patris et ipsius, sed gratiam qua mediator Dei et hominum est homo Christus Iesus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXXII*,2). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIII*,9.

pudesse confundir-me com o gênero humano, mas fosse libertado por mim o mesmo gênero humano”⁸⁴⁷. É, portanto, por meio da humanidade de Cristo que o homem é salvo; sem reconhecer essa humanidade, não há possibilidade de redenção para o homem: “quem nega a humanidade de Cristo [...] nega o que ele se fez por nós, para que não perecesse o que ele fizera. Quem confessa a divindade de Cristo e nega a sua humanidade não participa do fruto da morte de Cristo, porque Cristo morreu enquanto homem. *Quem nega a humanidade de Cristo não se reconcilia por meio de Cristo que é o nosso mediador diante de Deus*”⁸⁴⁸. Foi enquanto homem que ele mesmo foi predestinado por Deus para salvar o homem, e nós predestinados a ser salvos por ele: “não é enquanto Verbo de Deus, e Deus junto de Deus, que se diz retamente que ele foi predestinado”⁸⁴⁹. Pois foi mediante a sua vitória sobre a morte na carne, a ressurreição, que ele elevou a humanidade redimida, e assim completou a santificação da humanidade; a predestinação à salvação da humanidade realizou-se assim mediante sua ressurreição: “*a nossa eleição corresponde à sua clarificação*, pois antes que o mundo existisse, nem nós existíamos, nem o mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo homem”⁸⁵⁰.

⁸⁴⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,11: “Proprium aliquid mihi daret, quo non confunderer cum genere humano, sed per me liberaretur genus humanum”. Agostinho enfatiza a diferença entre a natureza humana de Cristo e a nossa: como nós, ele nasceu, mas “uma coisa é *nascer* como condição própria e outra é *nascer por compaixão*” (“*natus es, nati sunt; sed alia est conditio, alia miseratio*”); também ele morreu, mas “uma coisa é *morrer por necessidade da natureza* e outra coisa é *morrer por benevolência*” (“*mortuus es, moriuntur; sed alia est necessitas, alia benignitas*”); também ele *ressuscitou*, mas “uma coisa é *dizer ‘o seu corpo não conheceu a corrupção’ (At 13,37)* e outra é *dizer ‘foi sepultado com os seus pais e conheceu a corrupção’ (At 13,36)*” (“*Aliud quod dictum est: ‘Caro eius non vidit corruptionem’ et aliud: ‘Appositus est ad patres suos et vidit corruptionem’*”; cf. *Sermo* CCLXV E,3/Lambot 16).

⁸⁴⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVI,2: “Qui hominem Christum negat, [...] in eo negat quod factus est propter nos, ne periret quod fecerat nos. Ergo qui ita confitetur Christum Deum, ut hominem neget, non pro illo mortuus est Christus; quia secundum hominem mortuus est Christus. Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo”. Em *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,10, Agostinho diz que é necessário “crer no mediador, pois sem a sua intervenção não podemos reconciliar-nos com Deus” (“*credere in Mediatorem, sine quo interposito non reconciliamur Deo*”). Em *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII,7, diz que o equívoco dos neoplatônicos consiste em não aceitar o Mediador: reconhecem em Deus a substância espiritual, mas não reconhecem a necessidade de um Mediador que leve a ela. E “de que aproveita ao que não tem quem o livre do mal, ter uma compreensão verdadeira do bem imutável?” (“*Quid enim prodest habere intelligentiam veram de immutabili bono, ei qui non tenet per quem liberetur a malo?*”).

⁸⁴⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CV,8: “Recte quippe dicitur non praedestinatus secundum id quod est Verbum Dei, Deus apud Deum”. Cf. THONNARD, F. J. La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 97-123; MORÁN, J. El difícil equilibrio en el problema de la predestinación, in: *Augustinianum* 2 (1962), pp. 323-350.

⁸⁵⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CV,7: “Nos electi, quomodo ipse clarificatus; quia priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Iesus”. Agostinho explica que a ressurreição, a sua suma glória, significa a sua clarificação, pois, segundo ele, a palavra glória, em grego (δόξα), corresponde em latim a “clarificação”.

É em razão da importância dada por Agostinho à concepção de Cristo como mediador entre Deus e os homens, por meio de sua humanidade, que ele insiste na apresentação de Cristo como Caminho, como Via⁸⁵¹. Ele é ao mesmo tempo o “caminho estreito”⁸⁵², a “porta”⁸⁵³ que introduz neste caminho, e até mesmo o chão pelo qual se anda: “eu dispenso-te as forças para que corras [diz o Cristo agostiniano], e não te estorvo de te acelerares, mas transporto para mim o que te inspira receio, e *estendo-me no chão para que possas passar por mim*”⁸⁵⁴. Todo o evento da encarnação é apresentado por ele como “o caminho”. Interpreta, por exemplo, o versículo “o gigante se ergueu para percorrer o caminho” (Sl 18,6), como uma expressão do acontecimento da encarnação⁸⁵⁵. Num sermão para a noite de Natal, apresenta o burrinho deitado ao lado do Cristo como símbolo da caminhada, e convida-nos a ser como ele, um meio para que o Cristo possa fazer em nós o seu caminho, para que identifiquemos o nosso caminho com o dele:

“não te envergonhes de ser jumento do Senhor; carregue o Cristo e não andarás errando ao longo do caminho; ele mesmo se assentará sobre ti. Recorda que um asno conduziu o Senhor? Ninguém se enrubesça: sejamos aquele asno, sobre quem o Senhor se assenta e leva aonde quer. Sejamos o seu jumento, andemos para Jerusalém. Sendo ele quem cavalga, não seremos oprimidos, mas *elevados*. Sendo ele quem guia, não nos desviaremos. *Andemos para ele, andemos por meio dele, e não morreremos*”⁸⁵⁶.

Noutro sermão para a mesma ocasião, apresenta o próprio Cristo como o jumento que nos conduz no caminho: “*façam os humildes sua cavalgada desta humildade divina, de sua fraqueza, e assim poderão chegar à excelsitude de Deus*”⁸⁵⁷.

De fato, o caminho, de maneira mais precisa, define-se como o “caminho da humildade”. Toda a encarnação é uma revelação da humildade de Deus, uma pedagogia

⁸⁵¹ Cf. GALATI, L. *Cristo, la Via, nel pensiero di S. Agostino*. Roma: Edizioni Paoline, 1956; FERRARI, L. C. *Christus Via* in Augustine's Confession, in: *Augustinian Studies* 7 (1976), pp. 47-58.

⁸⁵² Cf. *De Sancta Virginitate* xxxviii,39.

⁸⁵³ Cf. *Sermo CXLII*,5; *In Evangelium Ioannis Tractatus XLVII*,3.

⁸⁵⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus LII*,2: “Vires suggero ut curras, nec reprimo quod acceleras; sed transfero in me quod trepidas, et substerno qua transeas”.

⁸⁵⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LIX*,3.

⁸⁵⁶ *Sermo CLXXXIX*,4: “Noli erubescere esse iumentum Domini. Christum portabis, non errabis ambulans per viam: sedet supra te via. Meministis asellum illum adductum ad Dominum? Nemo erubescat, nos sumus Sedeat supra nos Dominus, et quo vult nos vocet. Iumentum ipsius sumus, ad Ierusalem imus. Ipso sedente non premimur, sed elevamur; ipso ducente non erramus: ad illum imus, per illum imus, non perimus”.

⁸⁵⁷ *Sermo CLXXXIV*,1: “Teneant ergo humiles humilitatem Dei: ut in hoc tanto adiumento, tamquam in infirmitatis suae iumento, perveniant ad altitudinem Dei”.

de ensino desta humildade, e uma interpelação a imitá-lo. Deus se fez homem para isso, para “*ensinar-nos o caminho e fez-se ele mesmo o caminho. Dignou-se recomendar-nos especialmente a humildade*”⁸⁵⁸. A humildade ontológica de Deus torna-se fundamento para que ao homem seja apresentada uma humildade moral, mostrada como exemplo em Cristo e recomendada a nós como imitação⁸⁵⁹. Agostinho insiste realmente na apresentação de Cristo como exemplo de humildade. Na cena do Lava-Pés, representação figurada do evento da encarnação, Ele nos dá uma “lição de humildade”: aprendemos aí uma lição de “humildade que nos é dada do alto. Façamos uns aos outros, nós que somos de condição humilde, o que fez humildemente o Senhor, que é excelso. Grande é a recomendação da humildade”⁸⁶⁰. Tudo o que Jesus faz tem como fim o ensino, a nossa formação como seus discípulos: se nasce, se é batizado, se até escolhe maus para segui-lo⁸⁶¹, se sofre⁸⁶², se se cala ou se fala quando sofre⁸⁶³, se suporta as ofensas⁸⁶⁴, é para ensinar-nos a humildade: “Por que era necessário que Cristo fosse batizado?”, pergunta Agostinho. Responde-se perguntando: “Por que foi necessário que Cristo nascesse? Por que foi necessário que Cristo fosse crucificado? Se Ele veio para mostrar o caminho da humildade, e tornar-se ele mesmo este caminho,

⁸⁵⁸ *Enarrationes in Psalmos* LVIII,IS,7: “Ut viam doceret et via fieret, maxime suam humilitatem nobis commendare dignatus est”. A Tiago e João, que pretendem ocupar lugares altos no reinado de Cristo, Jesus diz: “Amais as alturas, e chegareis às alturas, mas deveis seguir-me pela humildade” (“*Altitudinem amatis, et altitudinem adipiscemini; sed per humilitatem me sequimini*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,3).

⁸⁵⁹ Cf. BRABANT, O. *Le Christ, centre et source de la vie morale chez S. Augustin. Étude sur la pastorale des “Enarrationes in Psalmos”*. Gembloux: Duculot, 1971, 264 p.

⁸⁶⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVIII,4: “Humilitatem ab Excelso; faciamus invicem humiles, quod humiliter fecit Excelsus. Magna est haec commendatio humilitatis”.

⁸⁶¹ “Que quis ensinar à sua igreja nosso Senhor Jesus Cristo, meus irmãos, dispondo-se a ter entre os doze um homem perdido, a não ser que toleremos os maus e não dividamos o Corpo de Cristo?” (“*Quid ergo voluit Dominus noster Iesus Christus, fratres mei, admonere Ecclesiam suam, quando unum perditum inter duodecim habere voluit, nisi ut malos toleremus, nec corpus Christi dividamus?*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* L,10).

⁸⁶² “Que quer dizer: siga-me, senão que me imite? Cristo sofreu por nós, diz o apóstolo Pedro, deixando-nos o exemplo, para que sigamos os seus vestígios (cf. 1Pd 2,21)” (“*Qui est, me sequatur, nisi me imitetur? Christus enim pro nobis passus est, ait apostulus Petrus, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LI,11). Ver também o tratado LXXXVIII,1 desta mesma obra.

⁸⁶³ “Seu silêncio não o punha na situação de réu, mas de inocente; [...] quando não respondia, calava-se como a ovelha; e quando respondia, ensinava como pastor” (“*In suo silentio non reus, sed innocens haberetur; [...] Proinde ubi non respondebat, sicut ovis silebat; ubi respondebat, sicut pastor docebat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXVI,4-5). Da mesma forma, quando reza em silêncio nos dá um exemplo, para nossa edificação (cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CIV,2); quando responde a Pilatos em seu processo de condenação, tem em vista não a Pilatos, mas a nós, que um dia leríamos este relato (cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXV,1).

⁸⁶⁴ O Senhor “conhecia o ladrão, e não o denunciava. Suportava-o, e dava-nos um exemplo de paciência, no sentido de suportarmos os maus que há na Igreja” (“*Furem noverat, nec prodebat; sed potius tolerabat, et ad perferendos malos in Ecclesia nobis exemplum patientiae demonstrabat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* L,11).

convinha que em tudo ele cumprisse a humildade”⁸⁶⁵. Mas é especialmente indo ao extremo da morte de cruz que ele ensina a humildade: “o madeiro do moribundo era também a *cátedra do mestre que ensinava*”⁸⁶⁶. Ele é realmente o “*Mestre da Humildade pela palavra e pelo exemplo*”⁸⁶⁷, e o discípulo, se quiser segui-lo, deve segui-lo especialmente através deste caminho de humildade: “*quem não conserva a humildade está longe do mestre da humildade*”⁸⁶⁸.

Foi assim que o Cristo aproximou-se de nós para que nos fosse possível reaproximarmo-nos de Deus. Foi assim que ele mostrou-se “como *modelo de retorno* ao homem decaído, que não poderia ver a Deus devido à imundície de seus pecados e por causa da pena da mortalidade”⁸⁶⁹. Não sendo apenas um exemplo moral, mas tornando-se ele mesmo o Caminho, por meio da plena assunção da humanidade, ele consolidou a obra do retorno do homem a Deus, levando a humanidade redimida para o seio do próprio Deus. Por sua morte e posterior ressurreição e ascensão aos céus, ele “*transformava e tornava imortal o elemento mortal de nós recebido*, e levava para o céu o elemento pelo qual esteve na terra por nós”⁸⁷⁰. Não se afastava dos homens quando voltava para Deus, da mesma forma que não se afastara de Deus quando veio aos homens. Passava a estar presente de uma nova forma; deixava a sua presença corporal aos judeus para uma presença em todo o mundo por intermédio da Igreja, seu corpo⁸⁷¹.

Agostinho desenvolve amplamente a concepção da Igreja como Corpo de Cristo. Subindo aos céus com sua humanidade ressuscitada, Cristo torna-se a cabeça de um

⁸⁶⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* V,3: “Quare oportebat baptizari Christum: Quare oportuit nasci Christum? Quare oportuit crucifigi Christum? Se enim via humilitatis demonstraturus advenerat, et seipsum facturus ipsam humilitatis viam: in omnibus ab eo implenda erat humilitas”.

⁸⁶⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXIX,2: “Tamquam lignum illud ubi erant fixa membra morientis, etiam cathedra fuerit magistri docentis”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* LI,10-11.

⁸⁶⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIX,1: “Magister humilitatis et verbo et exemplo”.

⁸⁶⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,19: “Qui non servat humilitatem, longe est a magistro humilitatis”.

⁸⁶⁹ *De Trinitate* VII,iii,5: “Exemplum redeundi etiam lapso praeberet homini qui propter immunditiam peccatorum poenamque mortalitatis”.

⁸⁷⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,3: “Mutare atque immortale facere quod mortale suscepit ex nobis, et levare in coelum per quod fuit in terra pro nobis”. Referindo-se à presença de Cristo ressuscitado entre os discípulos, Agostinho diz: o Senhor “estava ressuscitado na mesma carne, mas já não estava com eles na mesma mortalidade” (“*In eadem carne resuscitatus erat; sed cum illis in eadem mortalitate iam non erat*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIV,4).

⁸⁷¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXI,11. Ver também REVEILLAUD, M. Le Christ-Homme, tête de l'Église, in: *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), pp. 67-94; PHILIPS, G. L'influence du Christ-Chef sur son Corps Mystique suivant S. Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 805-815.

corpo cujos membros permanecem ainda na terra⁸⁷². Mas de forma que se estabeleça um verdadeiro comércio entre as duas partes: nós já estamos nele graças à redenção garantida de nossa humanidade; ele continua presente em nós, na terra, como cabeça da Igreja⁸⁷³. Ele continua presente em seus discípulos, que são enviados em seu lugar⁸⁷⁴, quando são perseguidos por causa do nome dele⁸⁷⁵; quando o anunciam na pregação⁸⁷⁶; quando chegam até mesmo a dar a vida por amor a ele⁸⁷⁷. Ele continua presente em tudo o que fazem em nome dele, executando obras até maiores do que as que ele executava enquanto aqui permanecia como homem: mas o fato de “fazer obras maiores *por meio dele do que sem ele* não é defeito, mas dignidade”⁸⁷⁸.

Estabelece-se um verdadeiro vínculo entre nós e ele; trata-se do restabelecimento do vínculo com Deus que havia sido rompido pelo pecado. Assim como ele permanecia em Deus e dele nunca se afastara, agora nos une a Ele por um vínculo de unidade inseparável: “*nós permanecemos nele*, enquanto somos seus membros; e *ele mesmo permanece em nós*, enquanto somos seu templo. A *unidade é o que nos reúne*, de modo que sejamos seus membros, e a unidade só se constrói pela caridade”⁸⁷⁹. De fato, o vínculo de unidade com Ele tem seu fundamento no amor dele por nós, e é por este mesmo amor que mantemos o vínculo entre nós e com Ele: “deu-

⁸⁷² “A plenitude de Cristo é a cabeça e os membros. Quem é a cabeça e quem são os membros? É Cristo e a Igreja. Seríamos presumidos e soberbos tomando para nós essa dignidade, se ela não fosse prometida por Cristo, que diz por meio do mesmo apóstolo: ‘Vós sois o corpo de Cristo e membros de Cristo’. (*“Plenitudo ergo Christi, caput et membra. Quid est, caput et membra? Christus et Ecclesia. Arrogaremus enim nobis hoc superbe, nisi ipse dignaretur hoc promittere, qui per apostolum eundem dicit: Vos autem estis corpus Christi et membra”*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXI,8*). Cf. GOENAGA, J. A. *La humanidad de Cristo, figura de la Iglesia: estudio de Teología Espiritual agustiniana en las Enarrationes in Psalmos*. Madrid: Librería Editorial, 1963.

⁸⁷³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LVII,1*.

⁸⁷⁴ “Assim como meu Pai me enviou, assim eu vos envio”. Nós sabemos que o Filho é igual ao Pai, mas aqui reconhecemos as palavras do mediador. Mostra-se como meio dizendo: Ele envia-me a mim, e eu a vós” (*“Sicut misit me Pater, inquit, et ego mitto vos. Aequalem Patri Filium novimus, sed hic verba Mediatoris agnoscimus. Medium quippe se ostendit dicendo: Ille me, et ego vos”*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus CXXI,4*). Comentando o versículo “tenho muitas ovelhas que não deste redil” (Jo 10,16), Agostinho diz do Cristo: “Ele mesmo estava nas pessoas dos que enviou” (*“in his quos misit ipse erat”*). Por isso, quando se ouvia a pregação de um apóstolo, era ao próprio Cristo que se ouvia. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLVII,5*.

⁸⁷⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXXVIII,2*.

⁸⁷⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXXIX,2*. Comenta aqui o versículo “quem vos recebe a mim recebe, e quem vos despreza a mim despreza” (Mt 10,40; Lc 10,16).

⁸⁷⁷ Quando os mártires dão a vida por ele, é ele mesmo, segundo Agostinho, quem dá a vida, pois eles são membros do seu corpo, mas respeitando a diferença entre eles: o Senhor “mesmo pôde fazer sem eles (dar a vida por eles), o que eles não poderiam fazer a não ser nele” (*“Ipse enim potuit facere sine illis; ipsi sine illo unde potuerunt”*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLVII,2*).

⁸⁷⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXII,1*: “*Maiores facere per eum quam praeter eum, non est defectio, sed dignatio*”.

⁸⁷⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXVII,6*: “*Manemus autem in illo, cum sumus membra eius: manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius. Ut autem simus membra eius, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas, quae facit nisi caritas?*”.

nos no seu amor a graça de nos *estreitarmos um amor mútuo*, e de construirmos um corpo do qual ele é a cabeça sublime, se formos membros ligados por um *vínculo tão suave*”⁸⁸⁰. O amor mútuo é o vínculo entre nós e Ele, e é a única forma de permanecermos no caminho que leva a Ele. Comentando a resposta dada por Jesus ao paralítico curado, “toma o teu leito e anda” (Jo 5,8), Agostinho diz que o “toma teu leito” significa carregar o próximo (enquanto estava enfermo, o paralítico era carregado pelos seus próximos); e o “e anda” significa caminhar para Deus, carregando o próximo: “Ainda não chegamos até junto do Senhor, mas já temos conosco o próximo. *Leva, pois, aquele com quem andas, a fim de chegares até aquele em quem desejas permanecer*. ‘Toma, pois, o teu leito, e anda’”⁸⁸¹. Nada deveria mais temer o cristão do que estar separado deste corpo, da cabeça e dos membros. A separação fora o mal original e, como tal, deve ser sempre evitada: “*amemos a unidade e temamos a separação*. O cristão nada deve temer tanto como ser *separado* do Corpo de Cristo. Se chega a separar-se do Corpo de Cristo, não é seu membro; se não é seu membro, não se é robustecido pelo seu Espírito”⁸⁸².

Mais uma vez, é pela humanidade, e, mais precisamente ainda, por sua humildade, que Cristo é cabeça da Igreja: “*Ele quis ser a nossa cabeça, ensinando a humildade*”⁸⁸³. “*Como é que Cristo é cabeça da Igreja, senão por meio da humanidade que o Verbo assumiu fazendo-se carne?*”, pergunta Agostinho. “Deus, o Filho Unigênito de Deus Pai, fez-se homem. Como, portanto, pode estar no corpo de Cristo o que nega a humanidade de Cristo? Quem nega a cabeça, como pode ser membro?”⁸⁸⁴. Assim como os ramos pertencem à videira e formam com ela uma mesma natureza, da mesma forma o Cristo fez-se homem para que retomássemos a nossa adesão a Deus por meio da humanidade que ele assumiu por nós: “neste sentido se diz que ele é a cabeça

⁸⁸⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXV,2: “Hoc nobis conferens diligendo nos, ut mutua dilectione constringamur inter nos, et tam dulci vinculo connexis membris corpus tanti capitis simus”. Segundo Agostinho, nós somos amados por Deus em Cristo, em virtude do seu amor a Cristo. Segundo ele, a ordem do amor de Deus obedece ao seguinte processo: 1º) o Pai ama o Filho segundo a divindade (porque o gerou igual a si); 2º) ama o Filho enquanto homem, porque o Verbo se fez carne (a carne torna-se querida pelo Pai por causa do Verbo que a assume); 3º) o Pai nos ama por causa do Verbo, do qual somos membros por causa da encarnação. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CX,5.

⁸⁸¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,9: “Dominum enim nondum pervenimus, sed proximum nobiscum habemus. Porta ergo eum, cum quo ambulas; ut ad eum pervenias, cum quo manere desideras. *Tolle ergo grabatum tuum, et ambula*”.

⁸⁸² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVII,6: “Amemus unitatem, et timeamus separationem. Nihil enim sic debet formidare christianus, quam separari a corpore Christi. Si enim separatur a corpore Christi, non est membrum eius; si non est membrum eius, non vegetatur Spiritu eius”.

⁸⁸³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,18: “Caput nostrum esse voluit docendo humilitatem”.

⁸⁸⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVI,2: “Per quid autem caput est Ecclesiae, nisi per hominem, quod Verbum caro factum est? id est, Dei Patris Unigenitus Deus homo factus est. Quomodo est igitur in corpore Christi, qui negat hominem Christum? Qui enim caput negat, quomodo est membrum?”.

da Igreja. Nós somos os seus membros, e Cristo Jesus é o mediador entre Deus e os homens. A videira e os ramos são da mesma natureza. Por isso, sendo ele Deus, e não tendo nós a natureza divina, fez-se homem, para que a natureza humana fosse videira nele, e nós pudéssemos, como homens, ser os ramos”⁸⁸⁵. E assim é que o homem pode encetar o caminho de volta a Deus: com a consciência clara de que nada pode se não estiver aderido à videira, a humanidade de Cristo, sabendo que todo crescimento no caminho é dado pelo agricultor, por Deus mesmo. Dar o crescimento “excede a humildade humana, e até a sublimidade angélica, e pertence somente ao agricultor que é a Trindade”⁸⁸⁶.

É somente mantendo o vínculo com a cabeça do corpo, o Cristo em sua humanidade e humildade, que o homem pode encontrar já a meta aonde pretende chegar em seu caminho: “quando tiverdes aprendido esta lição (a lição da humildade), ‘achareis *descanso para as vossas almas*’ (cf. Mt 11,28s)”⁸⁸⁷. Descanso é o que busca a alma como meta de seu caminho, e de maneira particular como superação da pena instaurada nela pela soberba, a luta interna da vontade e a falta de paz. A humildade é a condição de possibilidade para a alma experimentar já agora o que pretendia alcançar de maneira equivocada pela soberba: a paz e o descanso. Enquanto caminha, no entanto, o homem por ela instruído não se deixa prender por aquilo que não o pode preencher, o amor da criatura no lugar do criador; ao contrário, vai, como o Cristo, pisando sobre tudo o que é passageiro, com os olhos fixos na realidade que não passa: “nós somos compelidos a *calcar a terra* a fim de irmos a Cristo, de modo que nos é preferível *ter o nosso coração fixo no Senhor*, a fim de podermos estar com Ele”⁸⁸⁸. Assim, o fim se antecipa sempre de novo no caminho, dando força para a permanência no caminho, e ao mesmo tempo sempre se esvai, dando vazão para a busca constante. Comentando o versículo “quando o homem tiver acabado, então estará no começo” (1Tm 3,7),

⁸⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXX,1: “Secundum hoc dicit quod est caput Ecclesiae, nosque membra eius, mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Unius quippe naturae sunt vitis et palmites: propter quod cum esset Deus, cuius naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus”. “Cristo não seria a videira se não fosse homem. E não poderia dar esta graça aos ramos se não fosse Deus. Verdadeiramente, sem esta graça não se pode viver, pois a morte está sob o poder do livre arbítrio” (“*Christus vitis non esset, nisi homo esset; tamen istam gratiam palmitibus non praeberet, nisi etiam Deus esset. Verum quia ita sine ista gratia non potest vivi, ut et mors in potestate sit liberi arbitrii*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXI,3).

⁸⁸⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXX,2: “Excedit hoc humanam humilitatem, excedit angelicam sublimitatem, nec omnino pertinet nisi ad agricolam Trinitatem”.

⁸⁸⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,18: “Et cum hoc didiceritis, *invenietis requiem animabus vestris*”.

⁸⁸⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVI,5: “Ut ad Christum eamus, terram calcare compellimur; cum potius nobis sursum cor habendum sit ad Dominum, ut cum illo esse possimus?”.

Agostinho diz que Deus se esconde, e se manifesta, do homem a caminho, de maneira que ele seja mantido sempre no caminho: “*sacia a quem o procura na medida de sua capacidade, e aumenta a capacidade daquele que o encontra, para que procure encher-se, quando principiar a crescer em capacidade*”⁸⁸⁹. O enchimento, a aquisição de peso, pretendido de maneira equivocada pela soberba quando se eleva acima do peso próprio no lugar dos graus de ser, só é possível plenamente na eternidade; por agora isso é dom resultante da adesão ao Cristo humilde: “enquanto estamos unidos ao corpo corruptível, que constitui um fardo para a alma, e enquanto andamos na fé, e não na visão, (Deus) *não nos abandona, a nós que peregrinamos em direção a ele. Quanto mais nos encherá de si quando chegarmos à visão dele mesmo!*”⁸⁹⁰. Então haverá enchimento pleno, e gozo sem fim; o que se pretendia de maneira equivocada pela soberba por meio das criaturas, enchimento e gozo, consegue-se como dom de Deus no Cristo humilde: “a minha festividade (do Cristo) será o gozo sem fim, a eternidade sem mancha, a serenidade sem nuvem”⁸⁹¹. Caminhando entre o já experimentar o fim, mas ainda não plenamente, a alma humilde vai se aproximando cada vez mais de Deus, na esperança de nunca mais o perder, o que ocorrera pela soberba: “andemos nós sempre no caminho”, diz Agostinho, “*até chegarmos aonde o caminho conduz. Não paremos no caminho, até que ele nos conduza ao termo onde devemos permanecer. E assim, procurando, vamos nos aproximando, e, encontrando, chegamos a algum termo, e, procurando e encontrando, passamos ao termo último*”⁸⁹². Aproximação paulatina e permanência final, esse é o caminho do cristão.

Dessa forma, o Cristo humilde é o caminho que Deus nos oferece como possibilidade de retorno e de adesão a Ele. Saindo de Deus sem dele se afastar, aproximando-se de nós sem conosco se confundir, retornando a Ele sem nos abandonar, Ele constituiu-se no caminho que nos leva a Deus. Ele é o princípio, o meio e o fim do caminho: “*saiu do Pai porque procede do Pai. Veio ao mundo porque mostrou ao mundo o seu corpo que assumiu da Virgem. Deixou o mundo por um afastamento*

⁸⁸⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIII,1: “Satiat enim quaerentem in quantum capit; et invenientem capaciorem facit ut rursus quaerat impleri, ubi plus capere coeperit”.

⁸⁹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVII,3: “*Quamdiu sumus in corpore corruptibili quod aggravat animam, cum per fidem ambulamus, non per speciem, non deserit peregrinantes a se; quanto magis cum ad ipsam speciem venerimus, nos implebit ex se!*”.

⁸⁹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,8: “Ipsa erit festivitas, gaudium sine fine, aeternitas sine labe, serenitas sine nube”.

⁸⁹² *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXIII,1: “Nos autem semper ambulemus in via, donec eo veniamus quo ducit via; nusquam in ea remaneamus, donec perducatur ubi maneamus: atque ita, et quaerendo tendimus, et inveniundo ad aliquid pervenimus, et ad id quod restat quaerendo et inveniundo transimus”.

corporal. *Dirigiu-se ao Pai* pela ascensão da humanidade, mas não deixou o mundo quanto à presença governativa”⁸⁹³.

3.1.3. Dinâmica do esvaziamento de Cristo: abaixamento, assunção da fraqueza, da enfermidade (*infirmas*) e da impotência

Se, com a pretensão de usurpação do ser de Deus, a soberba do diabo e de Adão havia provocado um desmoronamento na ordem estabelecida por Deus na criação, a humildade de Cristo, por sua vez, irá restabelecer a ordem original, por um processo inverso ao provocado pela soberba. Com efeito, se foi pela soberba que o homem foi empurrado e caiu, é pela humildade, de Cristo em primeiro lugar, e própria em seguida, que o homem se levanta: “se a soberba os empurrou, e eles não puderam levantar-se mais; a humildade os introduziu, para que possam permanecer de pé”⁸⁹⁴. De fato, o homem, prostrado como estava, em decorrência da queda provocada por sua soberba, não podia levantar-se por si mesmo. Era somente por um processo inverso de abaixamento daquele que, sendo o Altíssimo por excelência, pudesse abaixar-se sem cair e sem perder o próprio lugar, que o homem poderia ser levantado⁸⁹⁵.

De fato, é grande a diferença entre a queda do diabo e de Adão e a descida de Cristo: em ambos os casos age a vontade livre, mas no primeiro caso ela é motivada pela soberba e pelo desejo de independência, e no segundo é motivada por compaixão e misericórdia: “há grande diferença entre descer e cair. Pois Adão caiu e Cristo desceu. Um caiu e o outro desceu. Um caiu pela soberba, outro desceu pela misericórdia”⁸⁹⁶; “a um o força a falta, a outro o leva a compaixão. E isto também se passa com esta mortalidade: nós caímos nela pela culpa, Ele desceu a ela por misericórdia”⁸⁹⁷. Ele desceu para elevar o homem, não acima do lugar que lhe era próprio na ordem criada, mas para devolver-lhe o seu próprio lugar. Tampouco para que ele se abaixasse, como

⁸⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CII,6: “Exiit enim a Patre, quia de Patre est: in mundum venit, quia mundo suum corpus ostendit quod de Virgine assumpsit. Reliquit mundum corporali discessione, perrexit ad Patrem hominis ascensione, nec mundum deseruit praesentiae gubernatione”.

⁸⁹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,17: “Si ergo superbia expulit eos qui non potuerunt stare; humilitas intromittit, qui possint in perpetuum stare”.

⁸⁹⁵ Cf. *De Trinitate* IV,x,13.

⁸⁹⁶ *Enarrationes in Psalmos* CXIX,2: “Multum autem interest inter descendere et cadere. Nam quia cecidit Adam, ideo descendit Christus: ille cecidit, ille descendit; ille cecidit superbia, ille descendit misericordia”.

⁸⁹⁷ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,10: “Illum causa premit, illum humanitas adduxit. Sic in ista mortalitate, nos reatu tenebamur; ille misericordia descendit”.

fez o Cristo. Quando o Cristo humildemente desce ao homem e o convida a ser humilde, não o convida a rebaixar-se do seu próprio lugar, mas apenas a que se reconheça em seu lugar e o aceite como lugar de sua própria realização: “a ti se preceitua que sejas humilde, e *não se preceitua que, de homem que és, te faças animal irracional*. Deus se fez homem; tu, ó homem, reconhece que és homem. Toda a tua humildade está em conheceres a ti mesmo”⁸⁹⁸, diz Agostinho. Se a soberba do homem o havia reduzido à condição de escravo de suas paixões e até das mais ínfimas criaturas, a humildade o devolve ao seu lugar mediano na criação.

O homem só poderia ser levantado, no entanto, por alguém que pudesse descer sem cair e abaixar-se sem permanecer prostrado. Só alguém que pudesse levantar-se por si mesmo poderia levantar o homem. Só Deus mesmo poderia levantar o homem. Cristo, em sua natureza divina, é essencialmente “do alto”⁸⁹⁹, é o “Altíssimo”⁹⁰⁰. É essencialmente firme, e não corre nenhum perigo de cair. É, em sua divindade, como a terra sólida, à qual se chega depois de passar pelo elemento líquido das águas, que simbolizam a sua humanidade como caminho⁹⁰¹. É firme, porque permanece para sempre aderido ao Pai em unidade indissolúvel. É firme na união hipostática de suas duas naturezas, pela qual a firmeza da divindade sustenta a fragilidade da humanidade. É, na união de suas duas naturezas, a possibilidade do apoio seguro no meio da instabilidade das coisas passageiras e temporais⁹⁰²: “nosso senhor Jesus Cristo é como a

⁸⁹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,16. “Praecipitur tibi ut sis humilis, non tibi praecipitur ut ex homine fias pecus: ille Deus factus est homo; tu, homo, cognosce quia es homo: tota humilitas tua, ut cognoscas te”.

⁸⁹⁹ “É que nosso Senhor Jesus Cristo era do *alto* e era de *baixo*. Como era do alto? Quando disse: ‘Tudo o que o Pai faz, o Filho o faz igualmente’. Como era de baixo? Quando disse: ‘mostrar-lhe-ei obras maiores do que estas’” (“*Ecce Dominus noster Iesus Christus sursum erat, deorsum est. Quando sursum erat? Quando dixit: Quaecumque facit Pater, haec eadem et Filius facit similiter. Unde modo deorsum? Maiora his demonstrabit ei opera*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,5).

⁹⁰⁰ Jesus nasceu da “Virgem Maria, em cujo ventre tomou a forma de servo, e dignou-se aparecer humilíssimo. [...] Nela se fez homem, foi quem a fundou, não enquanto humilíssimo, mas enquanto *altíssimo*” (“*Virgo Maria, de cuius utero servi forma suscepta est, in qua dignatus est apparere humillimus. [...] Qui homo factus est in ea, ipse fundavit eam Altissimus, non humillimus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVI,7).

⁹⁰¹ “E logo a barca chegou à terra para onde iam’. Chegou ao fim do lago, e aproximaram-se da terra. Do elemento úmido passaram ao sólido; do elemento agitado passaram ao *firme*; do caminho passaram ao termo” (“*Et statim fuit navis ad terram in quam ibant. Factus est finis ad terram: de humido ad solidum, de turbato ad firmum, de itinere ad finem*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXV,7). Agostinho fala aqui da natureza humana de Jesus como caminho que conduz à sua natureza divina, a meta do caminho; a “a via e a pátria”.

⁹⁰² Comentando, no *Sermo* CXXXV,6, o relato do Filho Pródigo, Agostinho diz: o pai “correu ao seu encontro e recostou-se nele, isto é, colocou os braços no seu ombro. O braço do Pai é o Filho; *deu-lhe, pois, o Cristo, para que o levasse, o que não é carga, mas alívio*. Meu jugo é suave, e meu fardo é leve. O pai, de pé, recostava sobre o filho; apoiando-se nele, não o deixava cair de novo, tão leve é a carga de Cristo, que não só não oprime, mas alivia” (“*Incubuit in illum occurrens: id est, super collum eius posuit brachium suum. Brachium Patris, Filius est. Dedit ut Christum portaret; quae sarcina non onerat, sed*

árvore plantada à beira do rio; [...] quis em certo modo ser *plantado à beira do rio das coisas temporais*. És arrastado para o abismo? Agarra-te à árvore. Revolve-te o amor ao mundo? Agarra-te a Cristo!”⁹⁰³, diz Agostinho.

Ele é também o todo-poderoso, que tem poder igual ao Pai, embora esse poder lhe tivesse sido dado pelo Pai⁹⁰⁴. Em sua natureza divina, e em virtude de sua união indissolúvel com o Pai, ele tem o mesmo poder que o Pai⁹⁰⁵, um “poder imortal”, que lhe permite passar pela morte sem morrer⁹⁰⁶. E, ao assumir a natureza humana, não foi destituído deste poder, apenas o ocultou, e assim ensinou a paciência: “Cristo se fez homem sem deixar de ser Deus; [...] *não se vá supor que ele perdeu o seu poder quando se ocultou como homem*, apenas ofereceu um exemplo à nossa fraqueza”⁹⁰⁷. Ele era dotado do poder de Deus mesmo, poder que dá a liberdade de tudo dominar e submeter, e a liberdade de tudo fazer conforme indicar a vontade: ele era dotado “na verdade de *um poder superior*, de maneira a poder dizer: ‘eu tenho o poder de entregar a minha alma e de retomá-la novamente; ninguém a tira de mim, eu a entrego por mim mesmo’ (Jo 10,17-18)”⁹⁰⁸. Aquilo que se buscava como meta da soberba – a pretensão de tudo dominar e a todos submeter, e a pretensão de agir livremente – só poderia realizar-se em quem tivesse um poder sumo, como o Cristo, na união de suas duas naturezas.

Ele era ainda o superior por excelência. Em sua natureza divina e em virtude de sua união com o Pai, estava no mais alto grau dos seres, não havendo nele qualquer possibilidade de pretensão de um grau mais elevado. E, embora pela natureza humana

sublevat. Iugum meus, inquit, leve est, et sarcina mea levis est. Super erectum incumbebat; superincumbens rursus cadere non sinebat. Tan levis est sarcina Chrsiti, ut non solum non premat, sed etiam allevet”).

⁹⁰³ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,10: “Tamquam circa fluvium arbor nata est Dominus noster Iesus Christus. [...] Voluit se quodammodo circa fluvium temporalium plantare. Raperis in praeceps? tene lignum. Volvit te amor mundi? tene Christum”.

⁹⁰⁴ “E, para mostrar haver nele igual potestade que a do Pai, ainda que dada por Ele, (Jesus) acrescentou: ‘Assim, o Filho também vivifica aos que quer’” (“*Et ut ostenderet habere se quamvis a Patre datam, tamen parem potestatem, ideo ait: ‘Sic et Filius quos vult vivificat’*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,10).

⁹⁰⁵ “O Pai e o Filho têm o mesmo poder e a mesma vontade” (“*Eadem Patris et Filii et potestas est et voluntas*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,5).

⁹⁰⁶ “Cristo foi crucificado na fraqueza que recebeu ao assumir nossa carne mortal, e não em seu *poder imortal*. E é dessa fraqueza que diz o Apóstolo: ‘a fraqueza de Deus é mais forte que os homens’ (1Cor 1,25)” (“*Ex infirmitate quippe quam suscepit in carne mortali, non ex immortalis potentia crucifixus est Christus: de qua tamen infirmitate ait Apostolus: Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*”; cf. *De Trinitate* XIII,xiv,18).

⁹⁰⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,1: “Esse Christum hominem factum, ut non destiterit Deus esse; [...] Quando ergo latuit ut homo, non potentiam perdidisse putandus est, sed exemplum infirmitatis praebuisse”.

⁹⁰⁸ *Sermo* CCCV,2: “Maioris erat utique potestatis, ut posset veraciter dicere: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et potestatem habeo iterum sumendi eam: nemo tollit eam a me; sed ipse pono eam a me*”.

assumida tivesse se tornado menor que o Pai, na união das duas naturezas, no entanto, não deixava de ser sempre igual a ele, e como tal, superior a tudo: se, por um lado, em suas duas naturezas “é maior a forma de Deus que não foi abandonada, do que a forma de servo que foi assumida”⁹⁰⁹, por outro lado, por meio da união destas duas naturezas, ele permanece vinculado ao Pai, em plena “*igualdade, [...] não fôssemos supor que ele é inferior*”⁹¹⁰.

Mas aquele que em si mesmo era o Altíssimo, o firme e o todo-poderoso, não se apegou a essa condição, e se abaixou, tornando-se menor, instável e fraco, assumindo plenamente a condição humana, menos o pecado. Pela assunção da *forma servi*, ele tornou-se realmente menor que o Pai, inferior a Ele, e não só a Ele, mas até a si mesmo, na *forma Dei*: “não só é menor do que o Pai, mas ainda menor do que o Espírito Santo. E, mais ainda, menor do que si mesmo, na forma de servo, porque pela forma de Deus, é superior a si”⁹¹¹. Ele realmente se abaixou, assumiu pela encarnação um nível de ser que era inferior. Ao tornar-se homem assumiu como própria uma parte da criação, que, sendo feita com base no nada, caminhava para o nada. De fato, ele se aniquilou, se aproximou do nada⁹¹². Assumiu não só a parte mais elevada do homem, a sua alma, mas também a sua carne corruptível. Desceu ao mais profundo da miséria humana, à escuridão de suas trevas mais profundas⁹¹³, à sua situação de pecado, onde o homem jazia prostrado. De fato, ele desceu para levantar o homem decaído: “*o Verbo feito carne desceu para nos elevar; não caiu para ficar prostrado*”⁹¹⁴. Desceu para curar o

⁹⁰⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,2: “Maior est forma Dei quae amissa non est, quam servi quae accepta est”.

⁹¹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CX,3: “Parilitatem, [...] ne credatur inferior”.

⁹¹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVIII,2: “Dei Filius minor est, non Patre solo, sed etiam Spiritu sancto: neque id tantum, sed etiam seipso; quia idem ipse in forma Dei maior est seipso”. Comentando o batismo de Jesus por João, Agostinho diz: Cristo “recebeu de João o batismo, para que, recebendo de um inferior o que era inferior, exortasse os inferiores a receberem o que era superior” (“*Acceptit baptismum a Ioanne, ut accipiens quod inferius erat ab inferiore, ad id quod superius erat hortaretur inferiores*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* V,5). “Se João veio batizar, para que se nos mostrasse a humildade do Senhor, é para que nós não hesitássemos em receber do Senhor o que o Senhor recebeu do servo” (“*Si ergo propterea venit et Ioannes baptizans, ut Domini humilitas nobis demonstraretur, ut quia ille suscepit a servo, nos non dedignaremur suscipere a Domino*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* IV,14).

⁹¹² Comentando Jó 25,6, “*O homem é podridão; o Filho do Homem é verme*”, Agostinho diz que o Verbo se fez o mais baixo da criação para salvar o homem, aproximou-se ao máximo do nada, da mais vil criatura, pois “o pecado é nada, e os homens quando pecam tornam-se nada” (“*peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* I,13).

⁹¹³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,8-16. Agostinho compara neste texto sobre o diálogo de Jesus com a Samaritana (cf. Jo 4) o lançar o cântaro no profundo do poço como a descida do Cristo às nossas trevas profundas, à nossa situação de pecado: “Como a água do poço, os prazeres do mundo estão na profundidade tenebrosa” (“*Aqua in puteo, voluptas saeculi est in profunditate tenebrosa*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,16).

⁹¹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVII,6: “Verbum caro factum descendit ut levaret, non cecidit ut iaceret”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XII,9.

homem enfermo por causa do pecado. Agostinho interpreta, por exemplo, a cura do paralítico que primeiro descesse nas águas turvas da piscina de Siloé (cf. Jo 5,1-18) como um sinal da cura decorrente da descida do Cristo a nós, especialmente de sua paixão salvadora: “*descer à água movida é acreditar humildemente na paixão do Senhor*”⁹¹⁵.

Muitas outras passagens bíblicas servem a Agostinho para interpretar a encarnação de Cristo como a descida humilde de Deus a nós: o abaixar-se humildemente para receber, como senhor que era, o batismo do servo João (cf. Mc 1,9-11): abaixando-se aos pés do Precursor e “recebendo dele o batismo, Cristo pode ser considerado o mais humilde entre os homens”⁹¹⁶. O pedir água do poço (que é profundo, diferentemente da fonte) no diálogo com a Samaritana (cf. Jo 4,7) é sinal do seu abaixamento até as profundezas de nossa miséria, de nossas trevas, onde os homens tiram os prazeres com o cântaro das paixões (o homem excita a paixão para chegar ao prazer, ao deleite): “*os prazeres do mundo na profundidade das trevas são a água do poço*”⁹¹⁷. O não ter onde reclinar a cabeça, ao contrário dos pássaros e das raposas, que têm respectivamente os seus ninhos e tocas (cf. Mt 8,20), e especialmente a inclinação da cabeça, ao contrário da sua elevação, são sinais da humildade de Cristo: “o Filho do Homem [...] não tem onde reclinar a cabeça. E a própria *inclinação da cabeça, o não a elevar, é próprio do mestre da humildade*”⁹¹⁸. A necessidade de inclinação da cabeça para entrar pela porta estreita (cf. Mt 7,13-14), e a necessidade de entrar pela porta das ovelhas e não por outra entrada (cf. Jo 10,1-5), são sinais da necessidade da humildade para entrar no caminho de seguimento de Cristo: “Cristo é uma porta humilde. Quem entra por esta porta, *deve humilhar-se para poder entrar sem quebrar a cabeça*. O que, porém, não se humilha, mas exalta-se, quer subir pelo muro. E o que sobe pelo muro, *ergue-se a ponto de cair*”⁹¹⁹. A necessidade de tornar-se como criança (cf. Mt 18,1-3) é um sinal da necessidade de tornar-se pequeno, de evitar a busca de grandezas, de afeiçoar-se às coisas pequenas, para tornar-se discípulo de Jesus: “ninguém, se não for

⁹¹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,3: “Descendere ergo in aquam turbatam, hoc est humiliter credere in Domini passionem”.

⁹¹⁶ *De Baptismo* V,ix,10: “Christus et baptismum eius accipiendo humillimus inter homines inveniretur”.

⁹¹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,16: “Etenim aqua in puteo, voluptas saeculi est in profunditate tenebrosa”.

⁹¹⁸ *Sermo* LXII,2: “Filius autem hominis [...] non habet ubi caput suum reclinet. Et ipsa reclinatio capitis, non erectio, humilitatis magistra est”. Ver também *Ennarationes in Psalmos* XC,7.

⁹¹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLV,5: “Humilis est enim ianua Christus Dominus: qui intrat per hanc ianuam, oportet humiliet se, ut sano capite possit intrare. Qui autem se non humiliat, sed extollit, per maceriam vult ascendere: qui autem per maceriam ascendit, ideo exaltatur ut cadat”.

como criança, entra no reino dos céus; [...] Nosso Senhor, por um *singular exemplo de humildade, acusa a soberba do velho homem*, procurando renovar-lhe humildemente a vida, à semelhança da infância, [...] (de maneira que), contida e apagada a soberba, aquele que se gloria, glorie-se no Senhor (cf. 1Cor 1,31)”⁹²⁰.

Mas é, de maneira especial, no inclinar-se de Jesus para lavar os pés dos apóstolos (cf. Jo 13,1-17) que Agostinho vê a imagem mais adequada para expressar a encarnação como uma descida de Deus até nossa fraqueza (*infirmas*) para nos curar. Ele depõe o seu manto (renuncia à sua igualdade com Deus, a *forma Dei*), à qual tinha direito por natureza, cinge-se com a toalha do serviço (assume a nossa *infirmas*, a *forma servi*), e inclina-se até os pés dos apóstolos para lavá-los: “quando o corpo se *inclina* para os pés dos irmãos, também se excita no coração o afeto da humildade, ou se confirma esse afeto, se já existia. [...] Aprendamos do excelso *a humildade*. Tornemo-nos humildes, como se fez humilde o que era excelso”⁹²¹. De fato, é todo o conjunto da vida de Cristo que se constitui numa descida, com o único fim de elevar novamente a Deus o homem decaído:

“Ele, a nossa vida, *desceu até nós*, suportou a nossa morte e matou-a pela abundância da sua vida. [...] *Desceu até nós primeiramente no seio da Virgem*, onde desposou com ele a criatura humana, a carne mortal, para não ficar eternamente mortal; [...] não se deteve, correu clamando com palavras, com obras, com a sua morte, com a sua vida, com a sua *descida* aos mortos, com a sua ascensão, clamando sempre que a Ele voltássemos”⁹²².

Mas, se o conjunto de sua vida foi um abaixamento, é na sua paixão e morte que o seu abaixamento vai ao extremo e condensa toda a sua vida⁹²³. Comentando, a propósito do Salmo 33, a queda de Davi às portas da casa de Akish, rei de Gat (cf. 1Sm 21,11-16), Agostinho interpreta esse evento como figura da prostração de Cristo em sua

⁹²⁰ *Enarrationes in Psalmos* CXII,1: “Nemo, nisi ut puer, intrat in regnum coelorum. [...] Dominus noster, per singulare humilitatis exemplum superbiam veteris hominis ad innovandam humiliter vitam similitudine puerilis aetatis accusat, [...] illa oppressa atque deleta, qui gloriatur, in Domino gloriatur”.

⁹²¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVIII,4: “Cum enim ad pedes fratris inclinatur corpus, etiam in corde ipso vel excitatur, vel si iam inerat, confirmatur ipsius humilitatis affectus. [...] Didicimus, fratres, humilitatem ab Excelso; faciamus invicem humiles, quod humiliter fecit Excelsus”.

⁹²² *Confessionum* IV,xii,19: “Et descendit huc ipsa vita nostra et tulit mortem nostram et occidit eam de abundantia vitae suae. [...] Unde processit ad nos in ipsum primum virginalium uterum, ubi ei nupsit humana creatura, caro mortalis, ne semper mortalis; [...] Non enim tardavit, sed cucurrit clamans dictis, factis, morte, vita, descensu, ascensu, clamans, ut redeamus ad eum”.

⁹²³ Cf. *De Fide et Symbolo* V,11. Resumindo toda a encarnação, Agostinho mostra aqui a inclusão entre o nascimento e a morte de Cristo: em ambos os casos, é virgem o local que o acolhe, o seio de Maria e o sepulcro que recebe o seu corpo morto. Aquele que se abaixara entrando no mundo através do seio virginal de Maria, abaixa-se finalmente entrando desfalecido num sepulcro virgem.

paixão: “é necessário ainda estarmos às portas da cidade, junto das quais o *Senhor se prostrou, humilhando-se até a morte*”⁹²⁴. O homem caíra prostrado em sua condição de pecador, precipitado pela soberba; o Cristo cai e se prostra por humildade e misericórdia para levantar o homem pecador. Ele desce ao mais profundo do nosso “vale de lágrimas”, para daí construir para nós um monte de elevação. Comentando o versículo 6 do Salmo 83, “em seu coração preparou ascensões, no vale das lágrimas, no lugar que determinou”, Agostinho diz: “*o vale significa a humildade; o monte significa as alturas*. É pelo monte que subiremos a esta altura espiritual. E que monte é este a que subiremos, senão o Senhor Jesus Cristo? Ele, ao padecer, fez para ti um vale de lágrimas, e, permanecendo nele, deu-te um monte para subires”⁹²⁵. Neste vale de lágrimas do mundo, a sua cruz é a árvore plantada à beira do rio das coisas que passam, com raiz profunda, permanente e segura, como base sólida de apoio para o reerguimento do homem. Dela diz Agostinho: “*observai a árvore: finca primeiro para baixo a sua raiz para depois crescer para cima; finca sua raiz na profundidade da terra para lançar ao céu sua copa*. Onde, senão na humildade, se apoia? Queres, pois, tu, sem caridade, *compreender às coisas sublimes?* Lanças-te ao ar sem ter raiz? Isso é ruína e *não crescimento*”⁹²⁶.

De fato, permanecendo firme na impotência e fragilidade de sua paixão e morte, e sendo levantado vitorioso da morte em sua ressurreição, o Cristo constitui-se na meta e no caminho para a elevação do homem⁹²⁷. Na verdade, é um só aquele que desce e sobe. Assume em si toda a humanidade e a eleva toda a Deus: “*Ele desceu precisamente para que nele e com ele se fizessem um só os que por ele haveriam de subir*”⁹²⁸. Ele é a cabeça do corpo que com Ele sobe ao céu. Mas, além disso, o meio pelo qual desceu é, ao mesmo tempo, o instrumento pelo qual sobe; a cruz por onde desceu ao mais baixo onde o homem havia caído, é a escada para que o homem levante-se e suba: “a

⁹²⁴ *Enarrationes in Psalmos* XXXIII,10: “Opus nobis est adhuc ostiis portae, ad quae procidit Dominus, humilans se usque ad mortem”.

⁹²⁵ *Enarrationes in Psalmos* CXIX,1: “Convallis humilitatem significat; mons celsitudinem significat. Est mons quo ascendamus, spiritalis quaedam celsitudo. Et quis est iste mons quo ascendimus, nisi Dominus Iesus Christus? Ipse tibi fecit, patiendo, convallem plorationis, qui fecit, manendo, montem ascensionis”.

⁹²⁶ *Sermo* CXVII,17: “Arborem attendite; ima petit prius, ut sursum excrescat; figit radicem in humili, ut verticem tendat ad caelum. Numquid nititur nisi ab humilitate? Tu autem sine caritate vis excelsa comprehendere; sine radice auras petis? Ruina est ista, non incrementum”.

⁹²⁷ A ascensão vitoriosa de Jesus aos céus é a elevação da humanidade a Deus: “Para lá se elevou a forma de servo que assumiu da Virgem, e foi posta à direita do Pai” (“*Forma servi levata est, quam sumpsit ex Virgine, et ad Patris dexteram collocata*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXI,2). “Jesus desceu até nós, [...] o homem subiu até Deus” (“*Descendit enim ad nos; [...] accessit homo Deo*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,7).

⁹²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XII,9: “Ille propterea descendit ut in illo et cum illo unus essent, qui per illum ascensuri essent”.

humildade é a escada (por onde se sobe). Para que pões o pé além de ti? Queres cair em vez de subir? *Para subir, começa por esta escada*⁹²⁹; “excelso é o Senhor. Excelso certamente. Queres uma escada para chegar até Ele? *Busca o lenho da humildade, e chegarás*”⁹³⁰.

A humildade é, portanto, sinônimo de esvaziamento, de descimento⁹³¹, que em Cristo teve o seu ponto mais elevado na cruz, mas é, ao mesmo tempo, o ponto de apoio para o levantamento⁹³². A humildade é a base, o fundamento, para poder ser elevado pelo Cristo: “nós apeteçemos os cumes; para ser grandes aprendamos o pequeno. *Queres aprender a excelsitude de Deus? Aprenda antes a humildade de Deus*”⁹³³. É naqueles que continuam a prática da humildade que o Cristo continua descendo e humilhando-se no seu corpo que é a Igreja: desce por meio da ação de seus apóstolos⁹³⁴; desce na sua pregação, como, por exemplo, na de Paulo e do evangelista João, e até mesmo na pregação de Agostinho, que segue a mesma dinâmica da encarnação do Cristo: “eis que novamente usamos de exemplos acessíveis aos sentidos carnaís; vamos de novo *humilhar-nos, e descer* até vós, se é que alguma vez *subimos* acima de vós”⁹³⁵. “Se o próprio Senhor subiu e desceu, é evidente que os seus pregadores sobem imitando-o, e descem pregando-o”⁹³⁶.

Aquele que permanecia firme no ser torna-se infirme, instável. Aquele que pertencia ao reino dos “sólidos fundamentos”⁹³⁷, torna-se elemento líquido para poder ser alimento para os homens frágeis como crianças: “*nutria-os com leite, conforme a*

⁹²⁹ *Sermo* XCVI,3: “Humilitas gradus est. Quid tendis pedem ultra te? Cadere vis, non ascendere. A gradu incipe, et ascendisti”.

⁹³⁰ *Sermo* Mai CXXVII,2: “Excelsus est Dominus. Excelsus certe. Quomodo ad eum pervenias, scalas quaeris? Humilitatis lignum quaere, et pervenisti”. No Tratado 2 dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, Agostinho diz que os neoplatônicos viram de longe a praia aonde almejavam chegar, a divindade de Cristo, mas não foram capazes de subir no navio que até lá os conduziria, o navio feito com o lenho da humildade da cruz de Cristo.

⁹³¹ “Que quer dizer: desça? Humilhe-se!” (“*Quid est, descendat? Humiliet se*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* LXX,IS,19).

⁹³² “Quando tiveres tornado tua a humildade sua, te levantarás com Ele” (“*Cum ceperis humilitatem eius, surgis cum illo*”; cf. *Sermo* CXVII,17).

⁹³³ *Sermo* CXVII,17: “Ad magna nos tendimus, parva capiamus, et magni erimus. Vis capere celsitudinem Dei? Cape prius humilitatem Dei”.

⁹³⁴ Cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLIII,12. Comentando o versículo 5 do Salmo 143 “inclina, Senhor, os teus céus e desce. Toca os montes e fumegarão”, Agostinho adota a interpretação segundo a qual o Senhor desce nos seus apóstolos humilhados (porque são eles os “céus que narram a glória de Deus”), e, por meio dos milagres deles, “toca os montes” soberbos, os orgulhos terrenos, as túmidas grandezas, e as derrete.

⁹³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,8: “Ecce iterum ad carnales sensus, ecce rursus humiliamus nos, et descendimus ad vos, si tamen aliquid aliquando ascenderamus a vobis”.

⁹³⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VII,23: “Si ipse Dominus ascendit et descendit; manifestum est quia et praedicatores ipsius ascendunt imitatione, descendunt praedicatione”.

⁹³⁷ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LV,1.

fraqueza deles”⁹³⁸. Aquele em quem o ser permanece para sempre, sem que nada nunca se perca, assume uma carne mutável e corruptível, e nela chega ao extremo de sua corrupção, a morte: “se o Verbo de Deus tivesse feito apenas isso, tornar-se carne, seria uma *incrível humildade*: [...] o Verbo de Deus torna-se erva, morre, ressuscita. [...] Eis que vem o *Médico Humilde*, encontrou o *doente jazido*, fez-se partícipe de sua *enfermidade*, chamando-o à sua divindade; *entrou no terreno das paixões, expulsando as paixões*, e, morrendo suspenso no madeiro, destruiu a morte”⁹³⁹. Assume do homem não só a sua fraqueza natural, que lhe adviera do ser feito do nada, mas também a fraqueza advinda de seu pecado; assume não só a carne, mas a carne de pecado. Assume o que lhe adviera pelo pecado: o sofrimento e a morte. Assim, como uma galinha choca mostra-se frágil e enferma para gerar pintainhos, da mesma forma o Cristo se faz homem, enfermo, para gerar o homem novo:

Jesus “enfermo alimenta os enfermos, como a galinha alimenta os seus pintainhos. [...] Com efeito, a galinha, quando está para criar pintainhos, mostra-se tão doente, que, embora os pintainhos não nasçam, embora não haja pintainhos e não se vejam filhos, conhece-se como mãe. Apresenta-se de asas caídas, eriçada de penas, rouca na voz, *caída e prostrada* em todos os membros, de modo que, repito, embora não se vejam os filhos, conhece-se como mãe. Tal é Jesus enfermo, fatigado do caminho. O seu caminho foi o ter assumido a carne por nós”⁹⁴⁰.

É todo o conjunto da condição humana que é chamado por Agostinho de *infirmas*, da mesma forma que continuamente a humanidade de Cristo é apresentada apenas por meio deste substantivo⁹⁴¹. Mortalidade e fragilidade são sinônimos da condição humana. É a assunção plena desta humanidade instável por Cristo que lhe devolve a sua estabilidade e o seu verdadeiro peso. Assim como a soberba de Adão se

⁹³⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII,2: “Illos lacte pro eorum infirmitate nutriebat”. Ver também *Enarrationes in Psalmos* XXXVI,1.

⁹³⁹ *Sermo* CCCXLI A,1: “Hoc solum si faceret Verbum Deus, ut caro fieret, incredibilis esset humilitas; [...] Verbum Dei factum est faenum, mortuus resurrexit. [...] Etenim venit ille medicus humilis, invenit iacentem aegrotum, communicavit cum illo infirmitatem suam, vocans illum ad divinitatem suam; factus est in passionibus occidens passiones, et moriens suspensus in ligno est, ut interficeret mortem”.

⁹⁴⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,7: “Nutrit ergo ipse infirmus infirmos, tamquam gallina pullos suos. [...] Gallina vero sic infirmatur in pullis suis, ut etiamsi ipsi pulli non sequantur, filios non videas, matrem tamen agnoscas. Ita fit alis demissis, plumis hispida, voce rauca, omnibus membris demissa et abiecta, ut quemadmodum dixi, etiamsi filios non videas, matrem tamen intellegas. Sic ergo infirmus Iesus, fatigatus ab itinere. Iter ipsius est caro pro nobis assumpta”. Ver também *Sermo* CCCV,2-4.

⁹⁴¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,4.9. Ver também BARTELINK, G. *Fragilitas (infirmas)* humana chez Augustin, in: BRUNING, B. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*. Vol. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 815-828.

construía sobre uma pretensão de grandeza inautêntica, que lhe resultara em perda de peso e consistência, a humildade de Cristo se constitui em fundamento sólido onde o homem pode basear-se para empreender o seu retorno a Deus: “*toda a fortaleza encontra-se na humildade, porque toda soberba é frágil. [...] Se, portanto, a força está na humildade, não tenhais medo dos soberbos. Os humildes são como pedra; a pedra se vê no chão, mas é sólida. E os soberbos? São como fumaça; embora no alto, desvanecem*”⁹⁴².

Aquele que era o todo-poderoso torna-se fraco e sem poder. De fato, “aquele que sempre foi *onipotente*, nem sempre foi homem”⁹⁴³. Ao assumir a natureza humana, na *forma servi*, ele torna-se fraco. Agostinho afirma sem concessão que Cristo continua forte em sua natureza divina, à qual não abandonou assumindo a natureza humana, mas insiste ainda mais que a força desta natureza está escondida por trás da natureza humana; o que aparece mais e é mais enfatizado é a fraqueza de Cristo em sua natureza humana: “*sendo forte em si mesmo, apareceu fraco na carne; [...] era glorioso na forma divina, mas escondia-se na carne*”⁹⁴⁴; “*escondia a sua potestade e manifestava a sua fraqueza*”⁹⁴⁵. Se por sua natureza divina, enquanto forte, criara o homem, era somente por sua fraqueza, por sua natureza humana, que o poderia salvar: “a força de Cristo te criou, e a fraqueza de Cristo te recriou. A força de Cristo fez que existisse o que não existia; a fraqueza de Cristo fez que não perecesse o que existia. *Criou-nos mediante a sua força, e salvou-nos mediante a sua fraqueza*”⁹⁴⁶. Se os milagres por ele realizados eram “um sinal de seu poder”⁹⁴⁷, era, no entanto, por meio do que se mostrava claramente, da sua fraqueza, que ele nos salvava.

⁹⁴² *Enarrationes in Psalmos* XCII,3: “Omnis autem fortitudo in humilitate; quia fragilis est omnis superbia. [...] Si ergo in humilitate est fortitudo, nolite timere superbos. Humiles tamquam petra sunt: petra deorsum videtur, sed solida est. Superbi quid? Quasi fumus: etsi alti sunt, evanescunt”.

⁹⁴³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVI,5: “Quoniam qui semper omnipotens fuit, non semper homo fuit”.

⁹⁴⁴ *Enarrationes in Psalmos* XLIX,5: “Esset fortis in se, infirmus in carne apparuit. [...] Erat gloriae species in divinitate; sed haec latebat in carne”. Sobre o tema da fraqueza de Cristo em Agostinho, ver AGUER, H. *Infirmas Christi*. La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los Salmos, in: *Teología* 15 (1978), pp. 101-146; STEFANO, F. Lordship over weakness: humanity as locus of divine power in Augustine’s Tractates on the Gospel of John, in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 1-19.

⁹⁴⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXII,2: “Eius abscondebatur potestas, et obtendebatur infirmitas”.

⁹⁴⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,6: “Fortitudo Christi te creavit, infirmitas Christi te recreavit. Fortitudo Christi fecit ut quod non erat esset: infirmitas Christi fecit ut quod erat non periret. Condidit nos fortitudine sua, quaesivit nos infirmitate sua”.

⁹⁴⁷ “Era necessário que fizesse alguma coisa, que nos servisse como sinal do seu poder, para que crêssemos nele” (“*Oportebat ut modo aliqua faceret, quibus datis velut suae virtutis indicibus credamus in eum*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,1).

Agostinho insiste, assim, em apresentar um Cristo fraco, mas tornado assim livremente e por compaixão⁹⁴⁸, e com uma finalidade pedagógica de ensinar ao homem: desta forma, se ele “se perturba a si mesmo em espírito” (cf. Jo 12,27), é para que “*ele seja imagem de nossa fraqueza*”⁹⁴⁹; se ele “se esconde para não ser apedrejado” (cf. Jo 8,59), é porque era mais importante para nós ser “recomendada a *paciência do que manifestada a potência*”⁹⁵⁰; se ele se retira do convívio com os judeus “não era porque o seu poder tivesse cessado. Se quisesse, podia conviver publicamente com os judeus, e estes nenhum mal lhe fariam. Mas *dava aos discípulos exemplo de como se pode viver submetido à fraqueza humana*”⁹⁵¹; se ele escolhe homens simples para segui-lo é para que se manifeste a pedagogia do seu trabalho: “‘escolheu as coisas fracas segundo o mundo para confundir os fortes’ (1Cor 1,25); [...] querendo dobrar a cerviz dos soberbos, não procurou o pescador por intermédio do orador, mas lucrou o imperador por intermédio do pescador”⁹⁵²; se ele se cansa em sua missão é por solidariedade e amor para conosco: “o cansaço do Senhor foi a fraqueza do Senhor, fraqueza da virtude, fraqueza da sabedoria; *a própria fraqueza é humildade*. Portanto, se assentou-se por fraqueza (cansado da caminhada: cf. Jo 4,6), o ato de assentar-se significa a humildade. Este assentar-se, esta humildade sua, nos salvou”⁹⁵³; e finalmente, se vai ao extremo da morte em cruz, e nela suporta pacientemente os insultos e açoites, é para que se mostre nele em primeiro lugar como se não de vencer as adversidades: “vencia o mundo soberbo, usando não da atrocidade em combatê-lo, mas *da humildade em suportá-lo*”⁹⁵⁴; “ele se mantinha na humildade, por isso não descia da cruz; [...] a ti *dava mostra*

⁹⁴⁸ “Rendamos, pois, graças ao poder da sua divindade e à misericórdia da sua enfermidade” (“*Agamus itaque gratias et potestati divinitatis, et miserationi infirmitatis eius*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXVII*,10).

⁹⁴⁹ *Sermo CCCV*,2: “In illo imago est nostrae infirmitatis”.

⁹⁵⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIII*,18: “Magis erat commendanda patientia, quam exserenda potentia”. “Para não ser apedrejado, afastou-se enquanto homem, mas no seu ato de regressar, como que esqueceu a sua fraqueza, e mostrou o seu poder” (“*ne lapidaretur. Discessit enim ut homo; sed in redeundo quasi oblitus infirmitatem, ostendit potestatem*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIX*,7).

⁹⁵¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XLIX*,28: “Non quia potentia eius defecerat, in qua utique si vellet, et palam Iudaeis conversaretur, et nihil ei facerent; sed in hominis infirmitate vivendi exemplum discipulis demonstrabat”.

⁹⁵² *In Evangelium Ioannis Tractatus VII*,17: “Quia infirma mundi elegit Deus, ut confunderet fortia; [...] volens superbiorum frangere cervices, non quaesivit per oratorem piscatorem; sed de piscatore lucratus est imperatorem”.

⁹⁵³ *Enarrationes in Psalmos CXXVI*,5: “Fatigatio Domini, infirmitas Domini fuit, infirmitas virtutis, infirmitas sapientiae: sed ipsa infirmitas, humilitas. Ergo si sedit ex infirmitate, sessio illa humilitatem significat. Et ipsa sessio ipsius, id est humilitas ipsius, ipsa nos fecit salvos”.

⁹⁵⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus CXVI*,1: “Superbum mundum non atrocitate pugnandi, sed patiendi humilitate vincebat”. “Suportou os que o insultavam, porque a cruz foi aceita por ele não para dar mostra de poder, mas para dar exemplo de paciência” (“*Pertulit insultantes: nam crux non ad potentiae documentum, sed ad exemplum patientiae suscepta est*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus III*,3).

de humildade, de paciência; se não te demonstrasse, não te poderia mandar; mas, se com a palavra te ordenava a humildade como preceito, antes a demonstrava e recomendava com o exemplo”⁹⁵⁵. A conclusão de Agostinho é clara. Se Cristo manifesta-se assim tão frágil em sua humanidade não é porque tivesse perdido o poder que possuía em sua divindade, mas era para educar e ensinar o homem: “quando se ocultou como homem, ele não ficou destituído do seu poder; simplesmente *quis dar uma lição à nossa fraqueza*”⁹⁵⁶.

Mas a fraqueza por ele assumida não tem apenas um valor moral, não serve apenas como exemplo; ela nos salva, tem um peso ontológico. Com efeito, assim como o primeiro pecado, do diabo e de Adão, foi cometido graças a uma pretensão de força própria, a sua cura só poderia dar-se por meio da fraqueza que daquele mesmo pecado resultara: “o vício era uma espécie de força. O homem desagradou a Deus por esta força, para ser instruído na fraqueza. Pela soberba desagradou, para ser instruído pela humildade”⁹⁵⁷. De fato, uma pretensão de força está por trás de todo pecado, especialmente em sua raiz, em seu não reconhecimento e na pretensão de não ser pecador. Assim eram os judeus, que se presumiam fortes: “tal *fortaleza* impediu que os judeus entrassem pelo buraco da agulha. Presumindo-se justos por si mesmos, e julgando-se sadios, recusaram a medicina e mataram o próprio médico. O Senhor não viera para chamar tais fortes, não enfermos”⁹⁵⁸.

O mesmo acontece com Pedro, que presumindo de suas próprias forças, promete uma fidelidade sem limites a Jesus, desconhecendo a realidade da própria fragilidade⁹⁵⁹.

“Quanto mais potente ele era, mais paciente preferia ser” (“*Quanto erat potentior, tanto mallet esse patientior*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXVI,3). Ver também *Sermo* CLX,5-7.

⁹⁵⁵ *Sermo* CCCXL A,5 (Guelf 32): “Ille autem servabat humilitatem, ideo non descendebat; [...] sed tibi humilitas, tibi patientia, si non erat demonstranda, non erat praecienda; si autem praecienda erat verbo, demonstranda et commendanda erat exemplo”.

⁹⁵⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,1: “Quando ergo latuit ut homo, non potentiam perdidisse putandus est, sed exemplum infirmitati praebuisse”.

⁹⁵⁷ *Enarrationes in Psalmos* XXXVIII,5: “Fortitudo quaedam erat vitium. Fortitudine quadam displicuit homo, ut erudiretur infirmitate: quia superbia quadam displicuit, ut erudiretur humilitate”.

⁹⁵⁸ *Enarrationes in Psalmos* LVIII,IS,7: “Talis fortitudo impedivit Iudaeos ne per foramen acus intrarent. Cum enim de se praesumunt quod iusti sint, et tamquam sani sibi videntur, medicinam recusaverunt, et ipsum medicum necaverunt. Tales ergo fortes, non infirmos, non venit vocare”. A respeito dos judeus, continua Agostinho neste texto: “Ó fortes, que não necessitais de médico! Essa fortaleza não é saúde, mas loucura. Pois nada é mais forte que os frenéticos, mais forte que os sãos. Mas, quanto maiores são as suas forças, tanto mais perto está a morte” (“*O fortes quibus medicus opus non est! Fortitudo ista non sanitatis est, sed insaniae. Nam et phreneticis nihil fortius, valentiores sunt sanis: sed quanto maiores vires, tanto mors vicinior*”).

⁹⁵⁹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXVI,1. É notável como Agostinho lê toda a trajetória de Pedro à luz dos conceitos de fortaleza, poder e firmeza de um lado, e fraqueza, impotência e instabilidade, de outro: “Presumindo, foi inchado (de soberba); negando, foi prostrado; [...] fortificado pela ressurreição de Cristo, realizou o que prometera de maneira imatura como fraco; [...] agora, já a firmeza do coração

Não há em Pedro um erro de conhecimento a respeito da realidade de Cristo, há sim um erro da vontade; ele já conhecia pelo exemplo a força de Cristo, mas presumiu de si quando ainda era fraco, “estava instruído, de maneira que pudesse permanecer de pé, não estava confirmado, de modo que não caísse”⁹⁶⁰. De fato, a verdade, segundo Agostinho, mais que desconhecida por um erro de conhecimento, foi oprimida pela impiedade, por um não reconhecimento daquilo que foi contemplado⁹⁶¹. Comentando o texto de Rm 5,6 (“quando ainda estávamos sem força, Cristo, no tempo determinado, morreu em prol dos ímpios”), Agostinho diz: “aos fracos chama-os depois de ímpios. A fraqueza parece algo brando, mas às vezes é de tal modo, que é chamada impiedade. Entretanto, *se não houvesse a fraqueza, não haveria necessidade de médico*. É o que significa em hebraico ‘Jesus’, em grego ‘soter’, e em nosso idioma: ‘Salvador’”⁹⁶². O não reconhecimento da própria fraqueza, o não reconhecimento da necessidade de alguém que nos cure dessa fraqueza, a impiedade, é a maior fraqueza, e é dela que Cristo veio curar-nos.

É assumindo a nossa fraqueza nesse duplo sentido, a fraqueza natural de nossa condição de criaturas e a fraqueza advinda do pecado, que Cristo nos salva. Foi vencido o pecado e o mal por meio da mesma pena que adquirira com justiça, a fraqueza. É a fraqueza de Cristo que nos redime. Mas não só a fraqueza, senão a fraqueza sustentada pela fortaleza de Deus, que nele estava escondida, não ausente. Comentando o Salmo 33, que narra a loucura simulada de Davi, que “deixava a saliva escorrer pela barba” (cf. 1Sm 21,14), Agostinho diz:

“a saliva significa loucura, saliva significa fraqueza. Mas, se o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e *o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens*, não te ofendas com a saliva, mas observe que ela escorre pela barba. Como a saliva mostra a fraqueza, a barba indica força. *A fraqueza do corpo de Cristo encobriu sua força*: assim, o que exteriormente era fraco, tal

pode aceitar a morte em nome do Senhor, como verdadeiro dom de si, não como *falsa presunção* de nós que somos errantes” (“*Praesumendo elatus, negando prostratus*; [...] *faciat eius resurrectione firmatus, quod immature pollicebatur infirmus*; ... *nunc iam firmitas cordis ad suscipiendam mortem pro nomine Domini vera ipso donante sumatur, non falsa nobis errantibus praesumatur*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus CXXIII*,4).

⁹⁶⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus XCIII*,1: “*Instructus erat ut staret, sed non erat firmatus ne caderet*”.

⁹⁶¹ Cf. *Confessionum VII*,ix,13-15.

⁹⁶² *De Trinitate XIII*,x,14: “*Quos infirmos, eosdem impios nuncupavit. Leve aliquid videtur infirmitas; sed aliquando talis est, ut impietas nominetur. Nisi tamen infirmitas esset, medicum necessarium non haberet: qui est hebraice Iesus, graece Σωτήρ, nostra autem locutione Salvator*”.

como aparecia na saliva, escondia interiormente a força divina, tal como figurado pela barba. Portanto, *é a humildade que nos é recomendada*”⁹⁶³.

Assim é que a fraqueza da humanidade de Cristo, morta na cruz, mas sustentada pela fortaleza de sua divindade escondida, vence a força do mal. Comentando o versículo “venceu o leão da tribo de Judá” (cf. Ap 5,5), Agostinho diz: “levou o nome de leão e foi chamado de cordeiro: *leão por sua fortaleza, cordeiro por sua inocência*; leão por ser invencível, cordeiro pela mansidão; e este cordeiro, morto, com sua morte, venceu o leão, que procura a quem devorar (cf. 1Pd 5,8); pois também o diabo é chamado de leão, *não por ser forte, mas por feroz*”⁹⁶⁴. Comentando também a luta entre Davi e Golias, texto ao qual volta muitas vezes, diz que “*Davi é figura de Cristo, como Golias é figura do diabo*”, e assim como o fraco e humilde Davi, com a frágil arma de um estilingue, matou o forte e soberbo Golias, da mesma forma, Cristo matou o diabo, “*a humildade matou a soberba*”⁹⁶⁵. Vencendo a corruptibilidade do corpo e a iniquidade da alma na morte de cruz, Cristo é elevado ao céu sem nenhuma mancha de corruptibilidade e qualquer sofrimento advindo do pecado. Não perdera o poder que possuía desde sempre, como gerado pelo Pai, pois “*foi crucificado na fraqueza que assumiu em nossa carne mortal, e não em seu poder imortal*”⁹⁶⁶, mas agora possui o poder como Cristo Total, cabeça da Igreja. E é assim que julgará os homens, como Filho do Homem, na aparência da fraqueza, mas com todo o poder⁹⁶⁷.

É, portanto, pela fraqueza que se adquire a fortaleza. Agostinho volta continuamente ao versículo paulino “quando sou fraco, então é que sou forte” (1Cor 12,10), para mostrar que, como aconteceu em Cristo, é pela experiência da fraqueza que experimentamos a força de Deus. Comparando a criação do homem em carne e osso como metáfora da fraqueza e da fortaleza, respectivamente, diz ele ser a fraqueza de Cristo a nossa força: “a mulher foi feita duma costela, como que a partir do forte; Adão

⁹⁶³ *Enarrationes in Psalmos* XXXIII,II,4: “Salivae enim significant stultitiam, salivae significant infirmitatem. Sed si quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est quam homines: non tamquam salivae offendant, sed attende, quia super barbam decurrunt. Quomodo enim salivis infirmitas, sic barba virtus ostenditur. Texit ergo virtutem suam corpore infirmitatis suae: et quod forinsecus infirmabatur, tamquam in saliva apparebat; intus autem divina virtus tamquam barba tegebatur. Ergo humilitas nobis commendatur”.

⁹⁶⁴ *Sermo* CCLXIII,1 (Denis 21; Guelf 21,1): “Ipse leo dictus est, ipse agnus dictus est; leo propter fortitudinem, agnus propter innocentiam; leo quia invictus, agnus quia mansuetus. Et iste agnus occisus morte sua vicit leonem, qui quaerit quem devoret. Dictus est enim diabolus leo feritate, non virtute”.

⁹⁶⁵ *Enarrationes in Psalmos* XXIII,IS,4: “In figura Christi David, sicut Golias in figura diaboli”. “Humilitas occidit superbiam”

⁹⁶⁶ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “Ex infirmitate quippe quam suscepit in carne mortali, non ex immortalis potentia crucifixus est Christus”.

⁹⁶⁷ Cf. *Enarrationes in Psalmos* LIII,4. Sobre o tema do juízo final, a ser exercido pelo Cristo na *forma servi*, revestida de maneira manifesta pelo poder da *forma Dei*, ver neste capítulo o ponto 3.3.1.

foi feito na carne, como fraco. É o que se passa com Cristo e a Igreja: *a fraqueza de Cristo é a nossa força*”⁹⁶⁸. É por isso mesmo que Deus permite ao homem passar continuamente pela experiência da fraqueza. Ele sabe que a nossa salvação não se faz sem o concurso de nossa vontade, mas esta facilmente desliza e cai no pensamento de que é por própria força que se salva. Por isso mesmo, Deus afasta-se temporariamente do homem, não o abandona, mas afastando o seu rosto, destrói toda presunção da vontade⁹⁶⁹.

“Era mister que ele nos mostrasse o que éramos quando nos amou, para que, *não nos orgulhando de nossos méritos*, dele não nos afastássemos e mais *desfalecessem nossas forças*. Tratou-nos, pois, de tal modo que pudéssemos *progredir pela sua fortaleza* na virtude da caridade e esta se aperfeiçoasse na *fraqueza da humildade*”⁹⁷⁰. “Era mister que os homens se persuadissem do quanto Deus nos amou e do que éramos quando nos amou: o ‘quanto’, para que não nos desesperemos; e o ‘que éramos’, para não nos *ensoberbecermos*”⁹⁷¹.

Submetendo os homens à experiência da fraqueza, Deus leva-os a buscar a fortaleza no único que é forte; mostra a sua *“fraqueza humilhando-os, para que em sua fraqueza fossem fortalecidos*”⁹⁷². Desta forma, os homens podem se dar conta de que pôr a confiança em suas próprias forças é o princípio de sua fraqueza, da mesma forma que, ao contrário, pôr a sua confiança em Deus é o princípio da sua força: “cientes disso, *não depositaremos em nós a confiança, e isso significa tornar-nos fracos*. Com efeito, aperfeiçoa-nos aquele mesmo que também disse ao apóstolo Paulo: ‘Basta-te a minha graça, pois *é na fraqueza que a força se aperfeiçoa*’”⁹⁷³. Assim como pela imitação da

⁹⁶⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,8: “Facta est mulier in costa tamquam fortis: factus est Adam in carne tamquam infirmus. Christus est et Ecclesia, illius infirmitas nostra est fortitudo [...] Quia infirmitas Christi nos facit fortes”). Sobre Maria como Nova Eva, ver CANAL, J. M. Maria, nueva Eva en Justino, Irineo, Tertuliano y Agustín, in: *Ephemeridis Mariologicae* 46 (1996), pp. 41-59.

⁹⁶⁹ Cf. *De Natura et Gratia* XXIV,xxvii,31.

⁹⁷⁰ *De Trinitate* IV,i,2: “Quales autem dilexerit ostendi oportebat ne tamquam de meritis nostris superbientes magis ab eo resiliremus et in nostra fortitudine magis deficeremus, ac per hoc egit nobiscum ut per eius fortitudinem potius proficeremus atque ita in infirmitate humilitatis perficeretur virtus caritatis”.

⁹⁷¹ *De Trinitate* IV,i,2: “Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus”.

⁹⁷² *De Trinitate* IV,i,2: “Humiliati infirmarentur et infirmati perficerentur”. “Me arrancou à minha fraqueza, e colocou-a sobre sua firmeza” (*“ab infirmitate mea rapuit ad firmitatem suam”*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LII,2).

⁹⁷³ *De Trinitate* IV,i,2: “Hoc cognoscentes non fidentes in nobis erimus, et hoc est infirmari. Ipse vero perficit nos qui etiam Paulo apostolo dixit: *Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur*”.

soberba de Adão, que confiou em suas próprias forças, independente de Deus, tornou-se o homem fraco, pela imitação da humildade de Cristo, tornar-se-á forte⁹⁷⁴.

3.2. Humildade como confissão a respeito da verdade acerca da própria realidade e da realidade de Deus

Procuramos mostrar neste ponto, em primeiro lugar, como, no nível do conhecimento, o **conteúdo** da humildade do homem consiste na confissão a respeito da verdade acerca da própria realidade e da realidade de Deus, o que só é possível à luz da humildade de Cristo em sua encarnação, na qual o homem se pode reconhecer. Em segundo lugar, procuramos mostrar que a **estrutura** deste reconhecimento da verdade acontece como um processo de cura dos olhos interiores da alma, pela ação neles do Mestre Interior, que desperta a fé e a possibilidade de reconhecimento da presença de Deus na humanidade de Cristo. E, finalmente, procuramos mostrar como a **dinâmica** deste processo é a de uma devolução da autenticidade e da simplicidade da verdade ao homem antes enfermo de um tumor sem consistência, a pretensão de grandeza.

3.2.1. Definição e conteúdo da confissão: o reconhecimento da verdade a respeito de si mesmo e de Deus

Em relação ao segundo elemento das tríades agostinianas, o do conhecimento, a humildade deve ser entendida como a confissão humilde a respeito da verdade da própria realidade e da realidade de Deus. Assim como é próprio da soberba a presunção a respeito de si mesmo, é próprio da humildade a confissão a respeito da própria condição; assim como a soberba concerne à presunção, “*a humildade concerne à confissão*”⁹⁷⁵. Agostinho fala da “*humildade da confissão*”⁹⁷⁶. De fato, a confissão é já uma manifestação de humildade, é o primeiro passo no caminho da humildade, pois é o que unicamente pode o homem na sua atual condição. Nada mais pode que reconhecer-se duplamente frágil, enfermo: primeiramente, por causa de sua condição de criatura,

⁹⁷⁴ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIII,1.

⁹⁷⁵ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,6: “Humilitas pertinet ad confessionem”.

⁹⁷⁶ *De Sancta Virginitate* I,xlix,49: “Humilitate confessio”.

em tudo dependente do ser de Deus; depois, por causa de sua condição de pecador, incapaz de curar-se por própria conta. Diz Agostinho: “faça o homem *o que pode, confesse o que é*, para que possa ser curado por Aquele que sempre é o que é. Ele sempre era e é; nós não éramos e somos”⁹⁷⁷. Por trás desse duplo reconhecimento de sua própria realidade está, portanto, a afirmação da realidade própria de Deus. Se a presunção da soberba provocara no homem um equívoco a respeito do conhecimento de si mesmo e de Deus, a humildade da confissão provocará nele um retorno a um reto conhecimento destas duas realidades.

O tema da confissão a respeito da própria verdade é realmente fundamental em Agostinho. Não por acaso assim se chama aquela que talvez seja a mais importante de suas obras, que descreve em tom autobiográfico a sua própria condição e o seu itinerário intelectual e espiritual: as *Confessionum*⁹⁷⁸. Aí ele não só reconhece a sua condição de criatura e de pecador, como, sobretudo, louva a Deus que o criou e o salvou em Cristo. Reconhece que mais louvável que sua busca incessante da verdade, era ainda a confissão de sua incapacidade para tal empresa, contando somente com as suas próprias forças: “*a modéstia da alma que confessa é mais bela que as coisas que eu desejava aprender*”⁹⁷⁹, diz ele. Prefere, assim, reconhecer a sua própria fraqueza para ser fortalecido em Cristo; e enquadra toda a sua confissão em torno do tema da fraqueza, a própria e a de Cristo: “*riam-se de nós os fortes e os poderosos; nós, fracos e pobres, confessamo-nos a Vós*”⁹⁸⁰, diz ele. Foi para isso que Deus se fez homem, para que o homem pudesse reconhecer-se na humanidade de Cristo, frágil em sua mortalidade e em sua predisposição a carregar em si o preço do pecado, o sofrimento e a morte: “o doutor da humildade, participante de nossa fraqueza e que nos deu participar de sua divindade, desceu para isto: [...] *a fim de nos ensinar a confessar nossos pecados, a nos fazermos fracos para sermos fortes*”⁹⁸¹.

⁹⁷⁷ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,5: “Ideo quod potest homo faciat; ipse confiteatur quod est, ut ab illo curetur qui semper est quod est: ipse enim semper erat et est; nos non eramus et sumus”.

⁹⁷⁸ Cf. VANNIER, M. A. La constitution du sujet Augustin dans les Confessions, in: VV. AA. *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive: XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 2-4 maggio 2002. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, vol. 85. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, pp. 329-343.

⁹⁷⁹ *Confessionum* V,vii,12: “Pulchrior est enim temperantia confitentis animi quam illa, quae nosse cupiebam”.

⁹⁸⁰ *Confessionum* IV,i,1: “Irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi”.

⁹⁸¹ *Enarrationes in Psalmos* LVIII,IS,7: “Doctor autem humilitatis, particeps nostrae infirmitatis, donans participationem suae divinitatis, ad hoc descendens: [...] ut nos doceret confiteri peccata nostra, et infirmari ut fortes simus”.

O principal objeto da confissão agostiniana, no entanto, é Deus. É a Ele que ele quer, em primeiro lugar, reconhecer e expressar louvor e gratidão. É o conhecimento de Deus, entretanto, o que primeiramente ficava obstaculizado pela presunção da soberba. Mas, como vimos no capítulo anterior, o que dificultava este conhecimento não era uma incapacidade do entendimento humano, senão uma falta de disposição da vontade para acolhê-lo, o que Agostinho chama de “impiedade”. É o que ele manifesta não haver encontrado nos livros platônicos: “não há em suas páginas a fisionomia daquela *pietade*, nem as *lágrimas da confissão*, nem o ‘vosso sacrifício, nem o espírito compungido, nem o *coração contrito e humilhado*’ (Sl 50,19). [...] Lá ninguém canta: não há de estar sujeita a Deus a minha alma? ‘Depende dele a minha salvação, porquanto Ele é o meu Deus e Salvador; meu amparo, do qual não me apartarei mais’ (Sl 61,2-3)”⁹⁸². O equívoco presente nos livros platônicos não dizia respeito ao conhecimento de Deus, mas à incapacidade de reconhecer que era necessário também entregar-se a Ele na busca de possuí-lo, o que significaria reconhecer a incapacidade de fazê-lo unicamente com as próprias forças, e a consequente necessidade de um Mediador⁹⁸³. Era necessário, portanto, a fé, para acolher na humanidade de Cristo o caminho de acesso ao Deus percebido pela razão. Era necessário substituir a “impiedade da soberba”, daqueles que, vendo a Deus, não o quiseram reconhecer, pela humildade da piedade, daqueles que não só o reconhecem, mas também a ele se confiam⁹⁸⁴. É a fé, que implica não só o entendimento, mas o homem todo, especialmente em sua dimensão volitiva, que permite ao homem permanecer aderido, vinculado a Deus, e dele não se afastar, como fizera a impiedade da soberba. Unidos a Deus, “*é o temor casto que nos conserva*; esse temor não nos perturba, mas confirma-nos”⁹⁸⁵, diz Agostinho.

O verdadeiro conhecimento de Deus, ou o seu reto conhecimento, consiste antes na sabedoria contida na piedade que na ciência contida no conhecimento unicamente racional⁹⁸⁶. “A magna *ciência* consiste em saber que o homem por si mesmo não é nada,

⁹⁸² *Confessionum* VII,xxi,27: “Non habent illae paginae vultum pietatis huius, lacrimas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum. [...] Nemo ibi cantat: *Nonne Deo subdita erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum: etenim ipse Deus meus et salutaris meus, susceptor meus; non movebor amplius*”. É importante ressaltar aqui a importância da noção de vínculo e união com Deus, do qual nunca se deve apartar e afastar, noção fundamental na metafísica agostiniana. Da mesma forma, é importante a noção de sujeição, básica para a compreensão da hierarquia existente nos graus dos seres.

⁹⁸³ Cf. *Confessionum* VII, xviii,24-xx,26.

⁹⁸⁴ Cf. *Expositio Epistolae ad Gálatas* XXIV.

⁹⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIII,7: “Timor castus nos servat; timor enim ille non perturbat, sed confirmat”.

⁹⁸⁶ Cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLII,5.

e que tudo o que é vem de Deus e existe por causa dele”⁹⁸⁷. Isto significa, noutras palavras, a fé. Dando testemunho de sua própria experiência, no livro das *Confessionum*, Agostinho diz que a ciência, se não acompanhada da fé, incha, enquanto a fé edifica, com o auxílio da ciência, mas alicerçada na pedra da confissão humilde da realidade de Deus e da própria realidade: “é vaidade fazer *alarde com essas coisas mundanas* (os conhecimentos adquiridos pela ciência), porém é *piedade o confessar-Vos*”⁹⁸⁸. Não é por acaso, portanto, que no texto bíblico lido no momento mais alto de sua conversão (Rm 13,13), aparece, após o apelo ao abandono das paixões mundanas, um forte apelo à fé: “recebei o fraco na fé” (Rm 14,1)⁹⁸⁹. Ao Deus percebido pela razão como uma luz inexplicável, Agostinho não conseguia responder com uma vontade forte; só mesmo a entrega da fé e o auxílio do Mediador Humilde poderiam auxiliá-lo. É por meio de uma “piedade humilde” que se vai a Deus para ser curado dos erros da vontade, o que por si mesmo somente o homem não consegue fazer: “é *pela piedade humilde que se regressa a Vós*, e é assim que nos purificais dos nossos maus costumes e vos mostrais propício com os *pecados daqueles que os confessam*”⁹⁹⁰. É por isso que, citando o livro de Jó, Agostinho define a piedade como sabedoria, e como o ponto de apoio para que o homem seja restabelecido ao seu lugar correto na ordem criada, plenamente aderido a Deus e sabendo fazer uso correto das outras criaturas: “há outra gênero de *ímpios*, diz ele, que, ‘tendo conhecido a Deus, não o glorificaram nem lhe renderam graças’ (Rm 1,21). Tinha também eu caído neste pecado, mas ‘a vossa destra me sustentou’ (Sl 17,36), e, depois de me arrancardes de lá, *colocaste-me onde me convalescesse*, porque dissestes ao homem: eis que ‘*a piedade é sabedoria*’ (Jó 28,28); ‘não queirais parecer sábios, porque os que se dizem sábios tornam-se estultos’ (Rm 1,22)”⁹⁹¹.

Mas a raiz do equívoco no conhecimento de Deus, provocado pela presunção da soberba, estava num equívoco no conhecimento de si mesmo. Em dois sentidos o homem não era e dependia daquele que sempre existiu, no ser e na justiça: não era nada e passou a existir, como criatura; não era justo e assim se tornou, de pecador que era,

⁹⁸⁷ *Enarrationes in Psalmos* LXX,IS,1: “Scientia magna, hominem scire quia ipse per se nihil est; et quoniam quidquid est, a Deo est, et propter Deum est”.

⁹⁸⁸ *Confessionum* V,v,8: “Vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri, pietas autem tibi confiteri”.

⁹⁸⁹ Cf. *Confessionum* VIII,xii,30.

⁹⁹⁰ *Confessionum* III,viii,16: “Pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium”.

⁹⁹¹ *Confessionum* VIII,i,2: “Est aliud genus impiorum, qui *cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt*. In hoc quoque incideram, *et dextera tua suscepit me* et inde ablatum posuisti, ubi convalescerem, quia dixisti homini: *Ecce pietas est sapientia*, et: *Noli velle videri sapiens, quoniam dicentes se esse sapientes stulti facti sunt*”.

pela graça de Cristo. Em Cristo o homem foi criado e recriado, criado por meio de sua divindade, recriado por meio de sua humanidade. Foi precisamente para isso que o Verbo divino assumiu a carne humana, para que o homem se reconhecesse nestas duas dimensões, como homem e como pecador:

Cristo, “*autor da humildade, repressor da soberba, médico divino, que, sendo Deus, se fez homem, para isto: para que o homem se conhecesse. Magna medicina! Se esta medicina não cura a soberba, não sei como se possa curá-la. Sendo Deus, se fez homem, [...] e o homem não se reconhece a si mesmo como homem, isto é, não se reconhece mortal, não se reconhece frágil, não se reconhece pecador, não se reconhece enfermo, para que, ao menos como enfermo, buscasse o médico; ao contrário, considera-se sadio, o que é mais perigoso*”⁹⁹².

Tornando-se homem, frágil em seu corpo corruptível, que caminha para a morte, e exposto à tentação do pecado e à sua pena, o sofrimento e a morte, sem contudo a ele ceder, por possuir uma vontade forte, aderida a Deus em união hipostática, Cristo se torna uma espécie de espelho, no qual o homem pode reconhecer e confessar a sua própria condição.

É em primeiro lugar para que o homem se confesse homem, reconheça a sua condição de criatura, que Cristo se encarna. Ele assume plenamente a natureza humana, em seu corpo corruptível e em sua alma consciente e livre, para que o homem reconheça a sua dignidade original; reconheça que, se há algo de mal nele, isso se deve ao vício que desvirtuou a sua natureza, não à sua natureza como tal: “Deus nosso Senhor veio ao encontro do homem pecador. Ouvistes dois nomes: ‘homem’ e ‘pecador’”, diz Agostinho. “Enquanto o homem é ‘homem’, é de Deus; enquanto é ‘pecador’, não é de Deus. Estabeleça-se a distinção entre a natureza e o vício. *Reconheça-se a natureza, para louvor do criador, e reconheça-se o vício, para se invocar o médico*”⁹⁹³. Reconhecer-se homem, é motivo de honra e de louvor a Deus, já que toda a criação é boa, porque obra das mãos de Deus. É por isso que muitas vezes Deus retira a sua

⁹⁹² *Sermo LXXVII*, vii, 11: “Auctori humilitatis, repressori tumoris, medico Deo, qui propter hoc, cum Deus esset, homo factus est, ut se homo hominem cognosceret. Magna medicina. Haec medicina si superbiam non curat, quid eam curet nescio. Deus est, et fit homo, [...] et non se agnoscit homo hominem, id est, non se mortalem agnoscit, non se agnoscit fragilem, non se agnoscit peccatorem, non se agnoscit aegrotum, ut quaerat vel aegrotus medicum! sed quod est periculosius, sanus sibi videtur”.

⁹⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus XLII*, 16: “Venit ergo Dominus Deus ad hominem peccatorem. Duo nomina audisti, et hominem, et peccatorem. Quod homo est, ex Deo est: quod peccator est, non est ex Deo. A natura vitium secernatur: agnoscatur natura, unde Creator laudetur; agnoscatur vitium, propter quod medicus invocetur”. Ver também *De Agone Christiano* XI, 12.

assistência ao homem exposto ao perigo da soberba, para que este, baseado na experiência da própria miséria, confesse a verdade da própria condição. Comentando o versículo 29 do Salmo 104 (“retiras o espírito deles e desfalecerão e se converterão em pó”), Agostinho diz que “*aquele que vive de seu espírito é soberbo; em seu espírito ele se exalta contra Deus*”⁹⁹⁴; por isso mesmo, Deus retira-lhe o espírito para que desfaleça, e volte ao pó de onde viera (cf. Sl 103,29), “a fim de que *confesse*, dizendo: *‘lembra-te de que somos pó’*”⁹⁹⁵; retira o espírito ao soberbo para que, repelindo a soberba, faça humilde confissão a respeito de sua própria condição⁹⁹⁶. É assim, como “pó e cinza”, com plena consciência de sua condição criatural, que Agostinho dirige a Deus as suas confissões: permiti, porém, “que ‘eu, pó e cinza’, fale à vossa misericórdia”⁹⁹⁷.

Mas Cristo assume não só um corpo, vindo do pó da terra e para lá destinado, para que o homem reconhecesse o valor dessa sua fragilidade; assume também uma alma, com todos os sentimentos que ela pode experimentar, para que assim o homem se reconhecesse nele também nesta sua parte mais elevada. Desta forma, se o Cristo sente medo, se perturba, chora, é para que os servos não atribuíssem nada de indigno ao seu senhor, mas, ao contrário, se reconhecessem nele, como seus membros, dos quais ele é a cabeça⁹⁹⁸. E assim reforma o que ele mesmo, como função específica sua na criação, formara: “*o que transfigurará o corpo da nossa humildade para o tornar conforme o seu corpo glorioso* (cf. Fl 3,21), *transfigurou também em si o afeto de nossa fraqueza*, sofrendo o nosso afeto em sua alma”⁹⁹⁹. Reforma a alma humana da fragilidade dos seus sentimentos, não por meio da negação deles, ou de um esforço sobre-humano de

⁹⁹⁴ *Enarrationes in Psalmos* CXLII,12: “In quo enim vivit spiritus eius, superbus est, spiritu suo extollitur contra Deum”.

⁹⁹⁵ *Enarrationes in Psalmos* CXLII,12: “Ut confitentes dicant: *Memento quia pulvis sumus*”.

⁹⁹⁶ “De todos os soberbos que vivem segundo o homem terreno, e que presumem de sua vaidade, desaparece de certo modo o espírito próprio quando se despojam do homem velho, tornando-se fracos, para se aperfeiçoarem, depois de expulsa a soberba, dizendo ao Senhor mediante uma *confissão humilde*, ‘lembra-te de que somos pó’, pois nos disseste: ‘de que te ensoberbeces, terra e cinza?’” (“*Omnium enim superborum secundum terrenum hominem viventium, et de sua vanitate praesumentium, quodammodo aufertur spiritus proprius, cum exuunt se veterem hominem, et infirmantur, ut perficiantur expulsa superbia, dicentes Domino per humilem confessionem: Memento quia pulvis sumus; quibus dictum erat: Quid superbit terra et cinis?*”; cf. *De Genesi ad Litteram* X,viii,14).

⁹⁹⁷ *Confessionum* I,vi,7: “Me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem*”.

⁹⁹⁸ “Perturbou-se, pois, o que tem o *poder* de entregar a sua vida e o poder de a reassumir. Perturbou-se aquela tão grande *potestade*, perturbou-se a *firmeza da pedra*. Ou foi antes a nossa *fraqueza* que se perturbou nele? Sim, os *servos* não devem atribuir nada de indigno ao seu senhor, mas devem *reconhecer-se* seus membros, sendo ele a cabeça” (“*Turbatus est ergo potestatem habens ponendi animam suam, et potestatem habens iterum sumendi eam. Turbatur tam ingens potestas, turbatur petrae firmitas: an potius in eo nostra turbatur infirmitas? Ita vero: nihil indignum credant servi de Domino suo, sed agnoscant se membra in capite suo*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LX,2).

⁹⁹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LX,2: “Qui transfiguravit corpus humilitatis nostrae conforme corpori gloriae suae, transfiguravit etiam in se affectum infirmitatis nostrae, compatiens nobis affectu animae suae”.

superação deles por um estado de apatia, como pensavam os estoicos. Para Agostinho, confessar a fragilidade da natureza humana é o princípio de sua superação. Os estoicos, segundo ele, “estimam como verdade o que é vaidade, e consideram como entorpecimento o que é saúde. Ignoram que o espírito do homem, à semelhança de um membro do corpo, está tanto mais desesperadamente enfermo, quanto mais tiver perdido o sentido da dor”¹⁰⁰⁰. Assim o homem pode reconhecer-se integralmente em Cristo, em seu corpo e em sua alma, e não como algo ruim, mas como uma natureza boa, danificada pelo vício do pecado, mas recuperável, por ter sido originalmente boa. O homem deve reconhecer-se, assim, em Cristo: “tu, ó homem, reconheça que és homem, diz Agostinho. Ao menos reconheça aquilo que ele se fez por ti. *Reconhece-te através dele. Considera que és homem e que vales muito porque Deus se fez homem*. E não atribuas isso a ti, com soberba, mas à sua misericórdia”¹⁰⁰¹.

Mas é, em segundo lugar, e principalmente, para que o homem reconheça-se pecador e necessitado inevitavelmente da graça de Deus para a cura, que Cristo se encarna. O próprio reconhecimento da sua condição criatural é para o homem já um passo e uma condição para que possa ser também curado de sua condição de pecador, pois a confissão da criaturidade é a confissão da dependência de Deus, o que é fundamental para a redenção. Confessando que “*a ti tocou o ser feito pelo Verbo, que por meio dele foste feito, por ti mesmo te rebaixas*”, diz Agostinho. “*E, se te rebaixas, que te refaça aquele que te fez; se por ti mesmo te humilhas, que te recrie aquele que te criou*”¹⁰⁰². De fato, o homem havia sido criado em Cristo, formado à imagem do Verbo de Deus, pela divindade do Cristo, portanto; havia, no entanto, perdido a forma que lhe era própria, por obra própria, o pecado; e não podia agora reformar-se por força própria. Se tivera forças para perder a forma própria, não o tinha agora para reformar-se. Mas, se confessa essa perda de forma e se se deixa iluminar por Cristo, a Luz e a Forma de

¹⁰⁰⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LX,3: “Vanitatem existimant veritatem, sic stuporem deputant sanitatem; ignorantes sic hominis animum, quemadmodum corporis membrum, desperatius aegrotare, quando et doloris amiserit sensum”. Cf. SPANNEUT, M. L’impact de l’apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu’à Saint Augustin, in: BLANCO, A. G. *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Antigüedad y Cristianismo, vol. VII. Murcia: Universidad de Murcia, 1990, pp. 39-52; VEYNE, P. Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez Saint Augustin, in: *L’empire Gréco-Romain*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 683-712; MICHEL, A. Saint Augustin et Cicéron: le courage, la souffrance et la joie, in: SOETARD, M. *Valeurs dans le stoïcisme du Portique à nos jours*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 193-202; VERBEKE, G. Augustin et le stoïcisme, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 67-89.

¹⁰⁰¹ *Sermo CCCXLI* A,1: “Tu, homo, hominem te esse cognosce. Utinam quod ipse factus est propter te, agnosceres! Agnosce te propter ipsum; videas quia homo es, et tanto tamen vales, ut propter te Deus factus sit homo. Noli ad superbiam tuam id referre, sed ad illius misericordiam”.

¹⁰⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* I,12: “Si tibi contigit fieri per Verbum, ut per illud factus sis, per te deficis: si per te deficis, ille te reficiat qui te fecit: si per te deterior efficeris, ille te recreet qui te creavit”.

Deus, pode reencontrar a forma própria: “não te envergonhes dela (da luz de Deus) se, quando te mostra feio, te desagrada tua feiura, para receber sua formosura”¹⁰⁰³. Era só pelo reconhecimento da perda da forma própria que se poderia dar o primeiro passo para ser reformado; e esse passo já seria dado em Deus: “quem confessa os seus pecados e acusa os seus pecados, já o faz em Deus. Deus acusa os teus pecados; se tu os acusas também, estás unido a Deus. És estas duas coisas: homem e pecador. Quando ouves ‘homem’, és obra de Deus; quando ouves ‘pecador’, és obra de ti mesmo. Destrói o que fizeste para que Deus salve o que Ele fez”¹⁰⁰⁴, diz Agostinho. Para a sua cura era fundamental, portanto, que o homem reconhecesse na humanidade de Cristo a vinda do próprio Deus a curá-lo, e não reconhecesse apenas a sua divindade, já que era pela humanidade que ele nos salvava.

É, com efeito, por sua fraqueza (*infirmas*) que Cristo, como médico, assume a enfermidade do enfermo para curá-lo¹⁰⁰⁵. Especialmente este tema da confissão do pecado como primeiro passo para a cura do homem é apresentado por Agostinho em termos medicinais. Cristo é o médico que veio curar o homem de sua enfermidade fundamental, a sua condição de pecador. Mas, para que a cura pudesse acontecer, era necessário que se reconhecesse tanto ao médico como à enfermidade. Reconhecer o médico significa confessar o Cristo em sua divindade e em sua humanidade: em sua humanidade, pela qual assume a doença, e em sua divindade, pela qual a cura em si mesmo. É assim que o cego do capítulo 9 do Evangelho segundo João é curado: levado a lavar-se na piscina de Siloé (que significa “o enviado”), crê na humanidade de Cristo como enviada da parte de Deus, que nele agia, “reconhecendo ele que aquele em quem acreditava antes não era simplesmente Filho do homem, mas *era o Filho de Deus que assumira a carne*”¹⁰⁰⁶. Ao contrário dele, os fariseus que o acusavam, “não só não reconheciam o médico, como até desejavam matá-lo. Alguns dentre a multidão, (entretanto), viram depressa a sua doença, e reconheceram, sem demora, a sua

¹⁰⁰³ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,4: “Non erubescas de illa, si, quando tibi te foedum ostenderit, displiceat tibi foeditas tua, ut percipias pulchritudinem illius”.

¹⁰⁰⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XII,13: “Quia qui confitetur peccata sua, et accusat peccata sua, iam cum Deo facit. Accusat Deus peccata tua: si et tu accusas, coniungeris Deo. Quasi duae res sunt, homo et peccator. Quod audis homo, Deus fecit: quod audis peccator, ipse homo fecit. Dele quod fecisti, ut Deus salvet quod fecit”.

¹⁰⁰⁵ Cf. *De Agone Christiano* XI,12.

¹⁰⁰⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIV,15: “Agnosce eum non filium hominis tantum, quod ante crediderat, sed iam Filium Dei qui carnem suscepit”.

medicina”¹⁰⁰⁷. Mas não basta reconhecer o médico, mais importante ainda é reconhecer a condição de enfermo e desejar a cura, pela busca do médico. Confessar a enfermidade significa reconhecer a condição de pecador, e não atribuir-se uma justiça que não se tem, ou pretender-se capaz de justificar-se por força própria. Esse é o primeiro passo e a condição fundamental no caminho da cura: “*antes de tudo, a confissão, não se crendo ninguém justo, nem levantando a sua cerviz o homem que não era e é (justo) ante os olhos de Deus, que vê o que é. Antes de tudo, portanto, a confissão; depois, o amor*”¹⁰⁰⁸; pois “*se te envergonha mostrar a ferida, o médico não poderá curar-te*”¹⁰⁰⁹, diz Agostinho. Mas, quando há esta confissão, quando não há uma presunção enganosa de justiça, então há possibilidade de cura. É assim que Natanael, a quem Jesus qualifica como “um israelita em quem não há *dolo*” (Jo 1,47), precisamente por isso mesmo, por não haver em si falsa presunção, é curado por Cristo e tornado seu discípulo: “o médico que viera curar, viu que Natanael *era curável, porque nele não havia dolo*. Como não havia nele dolo? É que, se era pecador, *admitia-se como pecador*. Se não admitisse que era pecador, e se dissesse justo, haveria dolo na sua boca”¹⁰¹⁰.

Ora, tal reconhecimento da condição de pecador só é possível por meio da humildade; a confissão é uma primeira manifestação e um primeiro passo no caminho da humildade: “a humildade é pertinente à confissão, pela qual nos reconhecemos pecadores. Isto é a humildade: não só dizermos isso com a língua, numa espécie de arrogância, a fim de não desagradar aos homens, dizendo que somos justos”¹⁰¹¹. É pela humildade que “*alguém se humilha confessando os pecados, e não se arroga justiça*”¹⁰¹². Com efeito, assim como a soberba leva o homem a ter um coração

¹⁰⁰⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXI,7*: “*Medicum non solum non agnoscebant, sed etiam occidere cupiebant. Erat quaedam turba quae suam aegritudinem cito vidit, et illius medicinam sine dilatione cognovit*”.

¹⁰⁰⁸ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus I,6*: “*Ante omnia confessio: ne quisquam se iustum putet, et ante oculos Dei qui videt quod est, erigat cervicem homo qui non erat et est. Ante omnia ergo confessio, deinde dilectio*”.

¹⁰⁰⁹ *Enarrationes in Psalmos XXXI,IIS,12*: “*Si tu tegere volueris erubescens, medicus non curabit*”. “*Viste o que és, sentiste o que és, erraste, cegaste, pecaste e caíste, reconheceste a tua fraqueza. Suplica ao médico e não te consideres sadio*” (“*Vidisti quid sis, sensisti quid sis, errasti, excaecatus es, peccasti et lapsus es, agnovisti infirmitatem tuam; supplica medico, noli tibi videri sanus*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* 58,IIS,5).

¹⁰¹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus VII,18*: “*Medicus ergo qui venerat sanare, vidit istum sanabilem, quia dolus in illo non erat. Quomodo dolus in illo non erat? Si peccator est, fatetur se peccatorem. Si enim peccator est, et iustum se dicit; dolus est in ore ipsius*”.

¹⁰¹¹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus I,6*: “*Humilitas pertinet ad confessionem, qua confitemur nos peccatores esse: ipsa est humilitas, non ut dicamus illud lingua; quasi propter arrogantiam ne displiceamus hominibus, si nos iustos esse dixerimus*”.

¹⁰¹² *Enarrationes in Psalmos CXVIII,XVS,2*: “[...] *qua se quisque humiliat confitendo peccata, nec sibi arrogando iustitiam*”.

altaneiro, que se crê capaz de ser justo por própria força, a humildade, ao contrário, o leva a ter um coração que se abaixa pela contrição: “*quem tem o coração contrito?*”, pergunta Agostinho. “*Os humildes*”, responde. Quem não o tem? Os soberbos. *O coração contrito será curado, e o soberbo, derrubado*. Talvez, por isso, cai, para que se torne contrito e se cure”¹⁰¹³. A humildade da confissão dos pecados é o remédio para a presunção da soberba, remédio que o homem encontra somente em Cristo, o Médico Humilde: “apossa-te da humildade de Cristo”, diz Agostinho. “Aprende a ser humilde, não te ensoberbeça. *Confesse tua enfermidade, deixa-te tratar com paciência pelo Médico*. Quando te apossares da humildade dele, *te levantarás com Ele*”¹⁰¹⁴. Assim como a soberba eleva o coração num movimento falso, porque sem conteúdo consistente, provocando por isso mesmo a sua queda, da mesma forma a humildade, por um movimento de abaixamento do coração pela contrição, o levanta. É nesta chave de elevação e queda que Agostinho lê também o relato do “Fariseu e do Publicano” (cf. Lc 18,9-14): enquanto o primeiro, de pé e com a cabeça erguida, gaba-se diante de Deus por ser justo, e por isso não é ouvido, o segundo, prostrado e de cabeça baixa, confessa a sua condição de pecador, e é por isso justificado¹⁰¹⁵. Este fariseu é para Agostinho um modelo de todos os judeus, que se atribuem justiça própria em vista do cumprimento da lei.

Também a sua própria experiência de confissão da condição de pecador, Agostinho a descreve nas *Confessionum* em termos medicinais. Dirige-se ao Cristo como Médico: “a Ele se *confessa* minha alma, e *Ele a cura*, pois foi contra Ele que ela pecou”¹⁰¹⁶. Recorda com pesar o período de sua passagem pelo maniqueísmo, quando não só não reconhecia o seu próprio pecado, mas, além disso, atribuía o mal a Deus mesmo: “a minha soberba deleitava-se em isentar-se da culpa. Quando fazia algum mal, *não confessava o que fazia, para que curásseis a minha alma*. [...] Era este pecado tanto

¹⁰¹³ *Enarrationes in Psalmos* CXLVI,5: “Qui obtinuerunt cor? Humiles. Qui non obtinuerunt cor? Superbi. Contritum sanabitur, elidetur elatum. Ad hoc enim forte eliditur, ut contritum sanetur”. É importante notar como aqui, mais uma vez, Agostinho usa da metáfora da queda para falar do coração soberbo. Em *Enarrationes in Psalmos* LXVII,30 define os soberbos como aqueles que “*se exaltam, se ensoberbecem* em seus delitos. Deviam ao menos ser *humildes, dizendo: Senhor, tem piedade de mim, pecador*” (“*Se extollentium, nimis superbientium in delictis suis; in quibus saltem humiles esse deberent, dicentes: Domine, propitius esto mihi peccatori*”).

¹⁰¹⁴ *Sermo* CXVII,17: “Cape ergo humilitatem Christi, disce humilis esse, noli superbire. Confitere infirmitatem tuam, iace patienter ante medicum. Cum ceperis humilitatem eius, surgis cum illo” Ver também *Sermo* CLX,5-7.

¹⁰¹⁵ Cf. RONDET, H. La Parole du Pharisien et du Publicain dans l’oeuvre de Saint Augustin, in: *Sciences Ecclesiastiques* 15 (1963), pp. 407-417.

¹⁰¹⁶ *Confessionum* IV,xii,19: “Cui confitetur anima mea, et sanat eam, quoniam peccavit illi”.

mais incurável quanto eu menos pecador me julgava”¹⁰¹⁷. Uma vez reconhecida, porém, a sua condição de pecador e a força da graça de Deus para salvá-lo, confia-se a Ele, sabendo que, desta confissão de dependência absoluta dele, vem em consequência toda a ação salvífica de Deus nele. Por isso, quando volta à famosa afirmação “dai-me o que ordenais, e ordenai-me o que quiserdes”, acrescenta: “o Apóstolo *confessa que tudo recebeu de Deus*, e, ‘quando se gloria, gloria-se no Senhor’”¹⁰¹⁸. Reconhece, assim, que toda a obra de santificação de si é obra de Deus, de maneira que quando se recomenda a Deus com o Salmo, “guarda a minha alma, porque sou santo!” (Sl 85,2), não o faz por exaltação soberba, mas em humilde confissão, cheia de gratidão: “não se trata de exaltar-se por soberba, mas de *confissão não ingrata*. Se, pois, disseres que és santo por ti mesmo, és soberbo; mas, se, enquanto fiel em Cristo e membro de Cristo, disseres que não és santo, és ingrato. O apóstolo, ao censurar a soberba, não disse: não tens, mas afirmou, ‘que é que tens que não tenhas recebido’ (1Cor 4,7)”¹⁰¹⁹.

3.2.2. Estrutura da confissão: processo de recuperação da vista dos olhos interiores da alma e de unificação na interioridade

Assim como a presunção da soberba tem uma estrutura própria, que consiste num processo de entenebrecimento dos olhos interiores da alma e de dispersão na multiplicidade do mundo exterior, da mesma forma a confissão própria da humildade tem um processo, que consiste na cura daqueles olhos e na unificação da alma em seu interior. De fato, a cegueira é uma das maneiras preferidas por Agostinho para descrever a enfermidade provocada pela soberba na natureza humana, e a cura desta enfermidade é apresentada como um dos motivos fundamentais da encarnação do Verbo. A alma, envolta em trevas no seu núcleo mais íntimo, tornara-se incapaz de curar-se por si mesma, e só poderia ser curada por uma ação nela da segunda pessoa da Santíssima Trindade, o Verbo, Luz e Verdade de Deus. Todos herdamos de Adão uma carência de

¹⁰¹⁷ *Confessionum* V,x,18: “Delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, [...] erat peccatum insanabilis, quo me peccatorem non esse arbitrabar”.

¹⁰¹⁸ *Confessionum* X,xxxi,45: “Da quod iubes et iube quod vis. Iste se accepisse confitetur et quod gloriatur in Domino gloriatur”.

¹⁰¹⁹ *Enarrationes in Psalmos* LXXXV,4: “Non est ista superbia elati, sed confessio non ingrati. Si enim dixeris te ex te esse sanctum, superbus es: rursus, fidelis in Christo, et membrum Christi, si te dixeris non esse sanctum, ingratus es. Arguens enim superbiam Apostolus, non ait: Non habes; sed ait: *Quid enim habes quod non accepisti?*”.

luz, todos herdamos o seu afastamento da luz: também “*nós nascemos cegos de Adão, e temos necessidade de que ele (o Cristo) nos ilumine*”¹⁰²⁰. É somente ele, o Verbo, que pode purificar-nos das imundícies deixadas em nossos olhos interiores pelos nossos pecados, pelo nosso apego ao mundo sensível: “*nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, naquela vida que é a luz dos homens*. A imundície de nossos pecados tornava-nos menos idôneos ou totalmente inábeis a essa participação. Devíamos, portanto, ser purificados. Ora, *a única purificação para os iníquos e os soberbos é o sangue do justo e a humildade de Deus*”¹⁰²¹.

Ele veio, com efeito, para curar a cegueira do homem. Ele tinha em si as condições para tal, pois ele era a Luz em sua fonte, já que possuía a luz vinda de si mesmo¹⁰²²; ele era o dia, a claridade, o princípio de visibilidade¹⁰²³. Sua essência era ser luz, espelho, princípio de expressão, de reflexão e de produção da imagem; ele era o Verbo do Pai: o seu “*falar é o brilhar com o esplendor da sabedoria*”¹⁰²⁴. Ele era a Sabedoria do Pai, espalhada por toda parte, como fonte da luz e da verdade existente em todas as coisas criadas¹⁰²⁵. Ele era a luz prevista e preparada por todos os profetas do Antigo Testamento, e era por ele que toda palavra contida na Escritura tinha uma luz, capaz de iluminar a escuridão do ser humano¹⁰²⁶. Mas, por ser a preparação da luz e não a presença mesma da luz, a palavra contida no Antigo Testamento estava de um modo “*não evidente, mas latente. A sombra ainda obscurecia a luz. Com a vinda da luz, foi removida a sombra*”¹⁰²⁷. Cristo é a luz que põe fim às sombras existentes no Antigo

¹⁰²⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIV,9: “Nos de Adam caeci nati sumus, et illo illuminante opus habemus”.

¹⁰²¹ *De Trinitate* IV,ii,4: “Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus propter immunditiam peccatorum; mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti et humilitas Dei”.

¹⁰²² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIV,4; XXXV,3.

¹⁰²³ “O dia falou ao dia” (Sl 18,3), isto é, Cristo falou aos discípulos fiéis para que estes o ouvissem e o amassem, seguindo-o. ‘E a noite falou à noite a ciência’, isto é, Judas falou aos judeus infieis para que viessem e o prendessem, perseguindo-o” (“*Dies ergo diei eructavit verbum, id est, Christus discipulis fidelibus, ut audirent eum, et amarent sequendo; et nox nocti annuntiavit scientiam, id est, Iudas, Iudaeis infidelibus, ut venirent ad eum, et apprehenderent persequendo*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXII,6).

¹⁰²⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XX,13: “Splendore sapientiae fulgere, hoc est dicere”.

¹⁰²⁵ “O vidente vê, o cego não vê. O sol está presente a ambos, mas um só está ausente ao sol que lhe está presente. Assim está presente em toda parte a Sabedoria de Deus, o Verbo de Deus, o Senhor Jesus Cristo, porque a Verdade está em toda parte, e a Sabedoria está em toda parte” (“*Videt ille, ille non videt; ambobus sol praesens est, sed praesenti soli unus est absens. Sic et Sapientia Dei, Verbum Dei, Dominus Iesus Christus ubique praesens est; quia ubique est veritas, ubique est sapientia*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,4).

¹⁰²⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,8.

¹⁰²⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,9: “Non evidenter, sed latenter. Adhuc enim umbra lucem obscurabat: veniente luce, umbra remota est”.

Testamento. Por meio de sua encarnação ele pôs fim à longa história de trevas iniciada em Adão; em Adão todo homem nascera e de todo homem, de certo modo, se poderia dizer: “se não consentisses no mal, ficarias de pé, *permanecerias iluminado*. Mas, visto que já caíste, e *feriste o coração com que podes ver a luz, ele veio a ti, de modo que pudesses ver*, e fez-se homem, para que um homem desse testemunho a teu respeito”¹⁰²⁸.

Ele se fez homem especialmente para que o homem pudesse ver-se a si mesmo em sua natureza original, culpavelmente perdida, e nele então se reconhecesse. Ele “*quis vir humilde até a nossa fragilidade, e até as trevas noturnas e íntimas de nosso coração*. [...] Fez-se fraco para os fracos, e com a sua fraqueza curou a nossa fraqueza. Pela carne mortal destruiu a morte da carne. *Com o seu corpo, fez um colírio para os nossos olhos*”¹⁰²⁹. Era necessário que ele assumisse um corpo corruptível, e que este fosse o medicamento capaz de curar a cegueira dos olhos interiores de nossa alma, pois estes olhos estavam enfermos por causa dos afetos carnaís. A enfermidade destes olhos tinha duas causas: o afastamento da fonte da luz e a sujeira adquirida da matéria corruptível dos objetos sensíveis, nos quais procurara deleite. Para que a doença fosse sanada em sua raiz, era necessário que o Verbo se fizesse carne, precisamente porque havia sido por um deslumbramento apressado e equivocado pelos objetos sensíveis que os olhos da alma se haviam cegado. Assumindo a carne, o Verbo fabrica com a mesma matéria que provocara a cegueira o remédio para a sua cura. É assim que Agostinho interpreta o relato da cura do cego do capítulo 9 do Evangelho segundo São João, no qual Jesus fabrica o remédio com a mistura da terra e de sua saliva, símbolos, respectivamente, da carne e do Verbo, no evento da encarnação: “aqueles olhos feridos são ungidos; estavam feridos por causa da terra, e foi introduzida neles a terra, de modo que ficassem curados. *Os medicamentos e o colírio, afinal, não são outra coisa que terra. Cegaste com a poeira, e foste curado com a poeira. Cegara-te a carne, e foste curado com a carne*. [...] ‘O Verbo se fez carne’. Esse médico se fez colírio por ti”¹⁰³⁰.

¹⁰²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,8: “Si enim malo non consentire, stares, illuminatus maneres. Modo autem quia iam cecidisti, et factus es saucius corde, unde videri illa lux potest, venit ad te talis qualem posses videre; et talem se hominem praebuilt, ut ab homine quaereret testimonium”.

¹⁰²⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXV,6: “Modo enim ad fragilitatem nostram nocturnasque cordis nostri intimas tenebras humilis voluit venire; [...] infirmas factus est infirmis, per infirmitatem sanavit infirmitatem; per mortalem carnem, carnis abstulit mortem; de corpore suo collyrium fecit luminibus nostris”.

¹⁰³⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,16: “Oculus iste sauciatus inungitur; terra sauciatus erat, et terra illuc mittitur ut sanetur. Omnia enim collyria et medicamenta nihil sunt nisi de terra. De pulvere caecatus es, de pulvere sanaris: ergo caro te caecaverat, caro te sanat. [...] *Verbum caro factum est: medicus iste tibi fecit collyrium*”.

Era necessário para o processo de cura, que se atingissem realmente os “olhos interiores”, a parte mais alta da alma, a sua inteligência e a sua vontade; era necessário que ela se abrisse ao reconhecimento de sua própria situação e despertasse em si o desejo de ser iluminada e curada. É assim que, à maneira do relato da cura paulatina do cego do capítulo 10 do Evangelho segundo Mateus, que Jesus, o Médico Humilde, cura paulatinamente a alma cega, despertando nela o desejo:

“somos semelhantes aos remelosos quando são levados a ver a luz, se antes absolutamente nada podiam ver, e principiam a recuperar, de qualquer forma, a visão, pela diligência dos médicos. Quando o médico quer provar quanta saúde está prestes a vir para os enfermos, *procura mostrar-lhes o que desejavam ver e não podiam, por serem cegos*; e, voltando pouco a pouco a força visual, são levados à luz. Depois, quando já tiverem vista, são em certo modo deslumbrados pelo fulgor da luz, e respondem ao médico que lhes apresenta um objeto: já vi, já vi, mas não posso ver! Que lhes faz, então, o médico? Redobra as tentativas, *emprega o colírio para alimentar o desejo do que já foi visto e não o pode agora, para conseguir, mediante este desejo, a cura por completo*. E, se houver necessidade de medicamentos picantes, em ordem à aquisição da saúde, o doente deve suportá-los com coragem, de modo que, *inflamado pelo amor daquela luz*, diga a si mesmo: quando verei com olhar firme o objeto que não pude ver, quando tinha os olhos feridos e doentes?”¹⁰³¹.

É assim que o médico humilde vai retirando paulatinamente a poeira e a remela deixadas nos olhos interiores da alma pelo amor desordenado das criaturas corruptíveis; ele vai despertando na alma o amor pelo incorruptível; vai recuperando nela a “ordem do amor” através de um processo lento e doloroso: “o mesmo sucedeu com os vossos corações, se elevastes, numa certa medida, o vosso coração para ver o Verbo, e, deslumbrados pela sua luz, regressastes às coisas habituais, *rogai ao médico que use*

¹⁰³¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XVIII, 11*: “Sumus quales lippientes, cum producuntur ad videndum lumen, si forte antea visum omnino non habebant, et incipiunt eundem visum per diligentiam medicorum utcumque reparare. Et cum probare vult medicus quantum salutis eis accesserit, tentat eis ostendere quod videre desiderabant, et non poterant cum caeci essent: et redeunte iam utcumque acie oculorum, producuntur ad lucem; et cum viderint, fulgore ipso reverberantur quodammodo, et respondent medico demonstranti: Iam iam vidi, sed videre non possum. Quid ergo facit medicus? Revocat ad solita, et addit collyrium, ut ad illud quod visum est, et videri non potuit, desiderium nutriet, et ex ipso desiderio curetur plenius; et si qua mordacia reparandae sanitati adhibentur, fortiter ferat, ut amore illius lucis accensus dicat sibi: Quando erit ut illud firmis oculis videam, quod sauciis infirmisque non potui?”.

para convosco de colírios picantes, quais são os preceitos de justiça”¹⁰³². Se a justiça é a manutenção da ordem reta do amor, é com este remédio que se cura a cegueira da alma.

Esse processo de purificação dos olhos da alma por meio do reordenamento de seu desejo vai curando concomitantemente a outra causa da enfermidade, a incapacidade de ver a luz por causa do afastamento da sua fonte. Depois de longo e intenso afastamento da fonte da luz, e interceptados pela mediação das trevas do pecado, os olhos da alma são incapazes de contemplar a luz face a face. Contemplar a sublime divindade de Deus só é possível a olhos que se elevam acima do sensível, à semelhança da águia, que se caracteriza pelo voo alto e pela capacidade de fixar a luz do sol, o que a torna símbolo do Evangelho segundo João: “João é o pregador das coisas sublimes, aquele que contempla com os *olhos fixos, a luz interna e eterna*”¹⁰³³. É por isso que o Verbo assume a carne, para que a sublime luz divina possa ser vista por aqueles que não podiam contemplá-la face a face: “*se viesse como Deus, não o conheceriam. Se viesse como Deus, não viria para os que não podem ver Deus*”¹⁰³⁴. Assumindo a carne, o Verbo, invisível em si mesmo, na natureza que lhe é própria, torna-se visível e passível de ser captado pela natureza humana, necessariamente vinculada ao sensível. “Na *forma Dei*, pela qual é igual ao Pai, o Filho também é invisível. E, para ser visto pelos homens, assumiu a forma de servo. Assumida a semelhança dos homens, tornou-se visível”¹⁰³⁵. A sua humanidade torna-se, assim, uma mediação para o acesso a Deus, uma espécie de celóstato que rarefaz a claridade da luz divina, tornando-a passível de ser contemplada. Desta maneira, com relação à pessoa do Cristo, enquanto os olhos da carne veem a humanidade, os olhos da alma, ultrapassando a aparência sensível, veem a divindade oculta. Isso é precisamente o que é próprio dos olhos interiores: a capacidade de reunir as impressões vindas do sensível, e, indo além delas, captar a identidade espiritual, que ultrapassa o sensível¹⁰³⁶.

¹⁰³² *In Evangelium Ioannis Tractatus XVIII,11*: “Tale aliquid factum est in cordibus vestris, si utcumque erexistis cor vestrum ad videndum Verbum, et ipsius luce reverberati ad solita recidistis; rogate medicum ut adhibeat collyria mordacia, praecepta iustitiae”.

¹⁰³³ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXVI,5*: “Ioannes, sublimium praedicator, et lucis internae atque aeternae fixis oculis contemplator”.

¹⁰³⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus II,4*: “Si sic veniret ut Deus, non agnosceretur. Si enim sic veniret ut Deus, non veniret eis qui videre Deum non poterant”.

¹⁰³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus LIII,12*: “In forma Dei in qua aequalis est Patri, etiam Filius invisibilis est: ut autem ab hominibus videretur, formam servi accepit, et in similitudine hominum factus, visibilis factus est”.

¹⁰³⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XIII,3*.

Foi para curar esses olhos interiores que o Verbo se fez homem: “fez-se homem, para ser visto pelos olhos do corpo; para que tu, acreditando naquele que pôde ser visto corporalmente, *ficasse curado, a ponto de veres o que não podias ver espiritualmente*”¹⁰³⁷. Ver a Cristo de modo espiritual é ver por trás da carne a presença escondida do Deus invisível: “aquele que conhece de um modo espiritual que o Verbo se fez carne, não conhece a carne de Cristo segundo a carne”¹⁰³⁸. Conhecer a Cristo espiritualmente é ver nele o que está invisível; é conhecê-lo segundo a ordem reta do amor, sem a desordem do amor orientado de maneira equivocada, pois “*o amor mundano não tem olhos invisíveis*”¹⁰³⁹. É por isso que aqueles que pertencem ao mundo, aqueles que se deixam atrair pelas criaturas corruptíveis e nelas buscam o deleite, veem no Cristo somente o que pode ser captado pelo sensível, não o que nele está escondido: “*não o veem na forma de Deus, segundo a qual é invisível como o Pai e o Espírito Santo. Veem-no na forma de homem, segundo a qual ele quis passar aos olhos do mundo, como ser desprezível, quando sofria*”¹⁰⁴⁰; veem-no apenas com os olhos da carne, não com os olhos da alma: “o mundo via-o claramente com os olhos da carne, visível como ele estava na carne, mas não via o Verbo, que se escondia na carne. Via o homem, não via Deus. Via o vestido, não via o que se revestia”¹⁰⁴¹.

O fato de esconder a sua identidade mais profunda foi, no entanto, por parte do Cristo, uma atitude pedagógica. Escondendo-se assim aos olhos da carne, ele tinha em vista incitar o homem a buscá-lo com os olhos do coração: “*furtou-se aos olhos da carne e chamou-te aos olhos do coração*”¹⁰⁴². E assim ele pretendia curar os olhos do coração, estabelecendo-se neles como “Mestre Interior”, tornando o homem capaz de reconhecer na sua humanidade, na *forma servi*, a presença escondida da divindade, a

¹⁰³⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIV,12: “Factus est ille homo ad corporis oculum; ut credens in eum qui videri corporaliter potuit, curareris ad eum ipsum videndum quem spiritaliter videre non poteris”.

¹⁰³⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIV,4: “Carnem Christi non secundum carnem novit, qui Verbum carnem factum spiritaliter novit”.

¹⁰³⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXIV,4: “Non enim habet invisibiles oculos mundana dilectio”. Segundo Agostinho, aquele que foi transformado de carnal em espiritual, que vê a Jesus com os olhos do coração, pode ver não só o Filho, mas também o Pai e o Espírito, pois então não veria apenas a sua humanidade, mas também a sua divindade. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXI,2. Transformados de carnis em espirituais poderiam ter não só o Filho, mas também o Pai e o Espírito de maneira mais perfeita, espiritual (a inhabitação da trindade). Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIV,5.

¹⁰⁴⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVI,4: “Nec ipsum in forma Dei, ubi est cum Patre et Spiritu sancto pariter invisibilis; sed in forma hominis, ubi esse voluit mundo patiendo contemptibilis”.

¹⁰⁴¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXV,2: “Videbat eum plane mundus carnis oculis in carne conspicuum, non autem videbat quod in carne Verbum latebat: videbat hominem, non videbat Deum; videbat indumentum, non videbat indutum”.

¹⁰⁴² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIV,5: “Te abstulit ab oculis carnis, et revocavit ad oculos cordis”.

forma Dei; a presença de Cristo no coração, como Mestre Interior, permite ao homem conhecer e reconhecer o Verbo encarnado. É por meio desta interação entre o Mestre Interior e o Cristo encarnado e crucificado que Agostinho assevera a possibilidade da vida na virgindade e na santidade, na conclusão de sua obra *De Sancta Virginitate*: “que se grave totalmente em vosso coração, [diz ele] aquele que por vós se cravou na cruz. Que Ele tenha inteiramente em vossa alma o *lugar* que não quisestes preencher pelo matrimônio. Não vos é lícito amar tibiamente àquele por quem haveis renunciado a amar até o que é lícito. *Se amais ao que é manso e humilde de coração, não temo em vós nenhuma soberba*”¹⁰⁴³. O estabelecimento do Cristo, como Mestre Interior, no centro do coração, devolve ao homem a possibilidade de retomar o lugar central que lhe é próprio na ordem criada.

Assim, é por gerar no interior do coração a fé, que o Mestre Interior cura os olhos da alma; fé que permitiu a Tomé tocar a Cristo como homem, vendo-o com os olhos da carne, e reconhecê-lo como Deus, por meio dos olhos da alma: “*via e tocava o homem e confessava-o como Deus*, a quem não via nem tocava, mas pelo que via e tocava, removida a dúvida, já o acreditava”¹⁰⁴⁴. É a mesma fé que foi louvada em Abraão e que lhe permitiu ver com tanta antecedência a vinda na carne daquele que permanece eternamente: o dia da vinda do Cristo, Abraão o “viu e se alegrou. [...] *Viu com os olhos do coração a luz inefável, o Verbo imutável, o resplendor que refulge para os espíritos piedosos*, a sabedoria que não sofre diminuição, Deus que permanece junto do Pai, e um dia haveria de encarnar-se sem deixar o seio do Pai”¹⁰⁴⁵. É a fé que, surgindo do mais íntimo do coração, permite reconhecer a própria realidade e a realidade de Deus. E assim se mantém a gratuidade da salvação, tema tão caro a Agostinho: o que cura os olhos da alma não é a sua própria capacidade de visão interior, ou a persuasão das imagens que lhe oferecem os olhos da carne, mas é a fé despertada neles pelo Mestre Interior¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴³ *De Sancta Virginitate* LV,56: “Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce; totum teneat in animo vestro, quidquid noluit occupari connubio. Parum vobis amare non licet, propter quem non amastis et quod liceret. Sic amantibus mitem et humilem corde nullam vobis superbiam pertimesco”.

¹⁰⁴⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXI,5: “Videbat tangebaturque hominem, et confitebatur Deum quem non videbat neque tangebatur; sed per hoc quod videbat atque tangebatur, illud iam remota dubitatione credebatur”.

¹⁰⁴⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIII,16: “Vidit, inquit, et gavisus est. [...] Videntis cordis oculis lucem ineffabilem, Verbum manens, splendorem piis mentibus refulgentem, sapientiam indeficientem, apud Patrem manentem Deum, et aliquando in carne venturum, nec de Patris gremio recessurum?”.

¹⁰⁴⁶ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCV,2.

Mas a fé, despertada no coração pelo Mestre Interior, só poderia agir curativamente se houvesse externamente uma matéria que tornasse a realidade de Deus perceptível às estruturas humanas. Desta maneira, o verdadeiro medicamento com o qual o Cristo, Médico Humilde, nos cura, é a sua verdadeira humanidade, a humildade da sua carne: “‘O Verbo se fez carne e habitou entre nós, tornou-se pelo seu nascimento, um colírio com que fossem curados os olhos do nosso coração, e assim pudéssemos ver a sua majestade através da sua humildade. *‘O Verbo se fez carne e habitou entre nós.’ Sarou os nossos olhos. E o que se seguiu a isso? ‘E vimos a sua glória’.* Ninguém poderia ver a sua glória se não fosse curado pela humildade da carne”¹⁰⁴⁷. A cura se faz por meio de um processo paulatino de reconhecimento da presença de Deus na humanidade de Cristo, à maneira do que acontece com o homem ferido à beira do caminho na passagem do “Bom Samaritano” (cf. Lc 10,25-37): “estava na presença daqueles a quem falava. Mas eles viam a *forma servi* e não viam a *forma Dei*. *Eram conduzidos pelo jumento ao estábulo, para serem curados, mas, depois de curados, verão, porque dizia o Senhor, ‘eu hei de manifestar-me a eles’*”¹⁰⁴⁸. O homem é curado a fim de ver a Deus tal como ele é, mas isso só é possível por meio daquilo que ele não é em si mesmo, a humanidade de Cristo.

Como nos outros pontos, também neste Agostinho apresenta a sua própria experiência de conversão como uma iluminação, como a cura de uma cegueira. Descreve a sua situação, aos 30 anos, depois de um longo caminho de busca, no meio das dúvidas acerca da verdade e escravo da sua busca de prazer, como a de um cego: “imerso (no vício) e cego, não podia pensar na *luz da honestidade e da beleza que se faz abraçar por si mesma*, que os *olhos da carne não veem, e o íntimo da alma vê*”¹⁰⁴⁹. A cegueira da inteligência, ele a vê curada pela descoberta da noção de substância espiritual e imutável, que se deu no encontro com o neoplatonismo; descreve esta experiência como a visão de uma luz imutável, que se revelou aos olhos interiores de sua alma: “entrei, e, *com aquela vista da minha alma, vi, acima dos olhos da minha alma e acima do meu espírito, a Luz imutável*; não esta luz vulgar que é visível a todo

¹⁰⁴⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,16: “*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, ipsa nativitate collyrium fecit, unde tergerentur oculi cordis nostri, et possemus videre maiestatem eius per eius humilitatem. Ideo factum est Verbum caro, et habitavit in nobis; sanavit oculos nostros: et quid sequitur? Et vidimus gloriam eius. Gloriam eius nemo posset videre, nisi carnis humilitate sanaretur*”.

¹⁰⁴⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,18: “*Quibus loquebatur, praesens eis erat: sed formam servi videbant; formam autem Dei non videbant. Per iumentum ad stabulum ducebantur curandi, sed sanati videbunt; quia ostendam, inquit, meipsum illi*”.

¹⁰⁴⁹ *Confessionum* VI,xvi,26: “*Demersus et caecus cogitare non possem lumen honestatis et gratis amplectendae pulchritudinis, quam non videt oculus carnis, et videtur ex intimo*”.

homem, nem era do mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza”¹⁰⁵⁰. Trata-se de uma verdadeira experiência de conhecimento do Deus Trino, que por si mesmo ele não teria conseguido, não fosse essa iluminação interior:

*“quem conhece a Verdade, conhece (a luz imutável), e quem a conhece, conhece a eternidade. O Amor a conhece! Ó Verdade eterna, Amor verdadeiro, Eternidade amável! Vós sois o meu Deus! Por Vós suspiro noite e dia. Quando pela primeira vez Vos conheci, me tomaste para que visse que existia o que eu havia de ver e que ainda não estava em condições de ver! Reverberaste a fraqueza da minha íris, dirigindo os vossos raios com veemência sobre mim”*¹⁰⁵¹.

Dissipa-se, dessa forma, integralmente para Agostinho, a dúvida sobre a existência de uma verdade; dissipa-se, assim, a metade da sua cegueira, a cegueira da inteligência. Permanece, no entanto, uma outra metade de cegueira, a cegueira da vontade, uma incapacidade de livremente abraçar a verdade alcançada, por causa do apego aos vícios adquiridos numa vida segundo a concupiscência da carne: “de nenhum modo eu duvidava da existência de um ser a quem eu devesse aderir”, diz ele, “ainda que não fosse capaz para isso, pois ‘o corpo que se corrompe sobrecarrega a alma, e a morada terrena comprime o espírito que cogita em muitas coisas’ (Sb 10,15); [...] *não pude fixar a vista* (nas coisas eternas) e, ferido pela minha enfermidade, tornei às coisas habituais”¹⁰⁵². Descobre, no entanto, pela leitura da Bíblia, especialmente das Cartas de Paulo, que mais que uma realidade a ser conhecida pela inteligência, a verdade por ele encontrada no neoplatonismo era uma realidade a ser amada e possuída pela vontade: “Vós, que sois sempre o mesmo, *não só o admoestais* (ao homem) *para que Vos veja, mas também para que se cure a fim de vos possuir*. Aquele que não pode *ver de longe*,

¹⁰⁵⁰ *Confessionum* VII,x,16: “Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine”.

¹⁰⁵¹ *Confessionum* VII,x,16: “Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer”. É notável como Agostinho descreve essa “luz imutável” como expressão do Deus Trino, transcendente em sua substância imutável, nos mesmos termos da tríade neoplatônica do ser, do conhecer e do querer: “eternidade amável” (o Pai), “verdade eterna” (o Filho), “amor verdadeiro” (o Espírito). Cf. ARIAS, L. “Veritas, Unitas, Caritas”, em San Agustín, in: *Estudios Agustinianos* 12 (1977), pp. 265-280.

¹⁰⁵² *Confessionum* VII,xvii,23: “Neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem, quoniam corpus, quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem; [...] aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis”.

percorra, contudo, o caminho por onde possa vir a *contemplan*-vos e a *possuir*-vos”¹⁰⁵³. E descobre aí também que para esse passo da vontade ele era impotente por si mesmo, necessitava de uma ajuda da graça que impulsionasse a vontade: “descobri que tudo o que de *verdadeiro* tinha lido [nos “livros platônicos”] se encontrava naqueles [nos livros bíblicos], mas com essa recomendação da vossa graça: *que aquele que vê ‘não se glorie, como se não tivesse recebido’ (1 Cor 4,7) não somente o que vê, mas também a possibilidade de ver*”¹⁰⁵⁴.

E, finalmente, motivado pelos exemplos da conversão de Vitorino e de Santo Antônio, na conversa com Ponticiano, vê-se iluminado por Deus não só em sua inteligência, mas também em sua vontade; vê o quanto estava distante da luz, e como tal, em trevas e sofrimento: “Vós, Senhor, enquanto ele falava, fazíeis-me refletir sobre mim mesmo, *tirando-me da posição de costas em que me tinha posto para que eu mesmo não me pudesse ver*. Colocáveis-me perante o meu rosto, para que *visse* como andava torpe, *disforme*, sujo, manchado e ulceroso. *Via-me* e horrorizava-me, mas não tinha para onde fugir”¹⁰⁵⁵. Se vê desnudo diante de si mesmo, desde o mais profundo de sua consciência; se vê com os olhos do coração, e iluminado pelos exemplos de homens que mais facilmente que ele, em situações não menos difíceis, entregaram-se a essa Luz, cogita então na possibilidade de também ele dar-se a ela: “*vi-me nu* diante de mim e minha consciência me repreendia: ‘onde está a tua palavra? Não dizias que era por causa da incerteza da verdade que não te livravas do fardo da vaidade? Já tens a certeza e, no entanto, o peso da vaidade ainda te oprime, quando outros não se consumiram em procurar a verdade, nem meditaram dez anos ou mais sobre ela, e receberam nos seus ombros mais livres asas para voar’”¹⁰⁵⁶. Vê como Vitorino cura-se de sua cegueira por uma aproximação paulatina da Luz, por um retorno à luz, e, por uma recepção dela, mais que por uma posse dela: “não são muitos os que, *de um tártaro de cegueira mais*

¹⁰⁵³ *Confessionum* VII,xxi,27: “Te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat, et qui de longinquo videre non potest, viam tamen ambulet, qua veniat et videat et teneat”.

¹⁰⁵⁴ *Confessionum* VII,xxi,27: “Inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat”.

¹⁰⁵⁵ *Confessionum* VIII,vii,16: “Tu autem, Domine, inter verba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat”.

¹⁰⁵⁶ *Confessionum* VIII,vii,18: “Quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea: ‘Ubi est lingua? Nempe tu dicebas propter incertum verum nolle te abicere sarcinam vanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit umerisque liberioribus pinnae recipiunt, qui neque ita in quaerendo attriti sunt nec decennio et amplius ista meditati’”.

profundo que o de Vitorino, voltam-se para Vós, *aproximam-se e, recebendo a luz, se veem iluminados?*”¹⁰⁵⁷.

E assim, no momento mais alto de sua dor, por causa da dúvida e confusão, no jardim de Milão, chega a uma visão serena de si mesmo: “por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha miséria e *a reuni perante a vista do meu coração*”¹⁰⁵⁸. E, com a ajuda do texto bíblico de Rm 13,13, recebe a ajuda final para curar não só a cegueira da inteligência, mas também a da vontade: “‘não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em devassidão e libertinagem, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação na carne e os seus apetites’. Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, *penetrou-me no coração uma espécie de luz de certeza, e todas as trevas da dúvida fugiram*”¹⁰⁵⁹. O texto de Rm 13,13 deu-lhe a luz para compreender que a vida no vício, erro da vontade, só poderia ser vencida por um dom da graça, pelo revestimento de uma vida nova, em Cristo. Por isso, é fundamental a percepção do que vem a seguir no texto paulino, que ele não havia percebido e para o qual Alípio o alerta: “eu ignorava (o texto) seguinte, que era este: ‘recebei o fraco na fé’. Alípio aplicou-o a si próprio e mostrou-o a mim. Com tal admoestação, firmou-se no seu desejo o bom propósito, perfeitamente de acordo com os seus costumes, que, desde há muito tempo, o distanciavam vantajosamente tanto de mim”¹⁰⁶⁰. O reconhecimento da própria fraqueza (*infirmity*) da vontade e o auxílio da fé haviam tornado firme o desejo e a vontade de Alípio; Agostinho faria o mesmo caminho.

Mas, como vimos no capítulo anterior, a estrutura própria do processo de presunção da soberba consistia não somente no cegamento dos olhos interiores da alma, como também num processo de exteriorização da alma. Neste aspecto, se a soberba havia sido o princípio, a mola propulsora do arremessamento para fora daquilo que é o mais íntimo da alma, a humildade, ao contrário, é o princípio, a primeira condição, para o seu regresso àquele que constitui a sua presença mais íntima. Se a soberba é o

¹⁰⁵⁷ *Confessionum* VIII,iv,9: “Nonne multi ex profundiore Tartaro caecitatis quam Victorinus redeunt ad te et accedunt et illuminantur recipientes lumen”.

¹⁰⁵⁸ *Confessionum* VIII,xii,28: “A fundo arcano alta consideratio traxit et congessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei”.

¹⁰⁵⁹ *Confessionum* VIII,xii,29: “Non in comensationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt”.

¹⁰⁶⁰ *Confessionum* VIII,xii,30: “Ignorabam quid sequeretur. Sequebatur vero: *Infirmum autem in fide recipite*. Quod ille ad se rettulit mihi que aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim valde longeque distabat”.

princípio da exterioridade, a humildade é o princípio da interioridade. Diz Agostinho com clareza: “desejar o que é íntimo é entrar; arremessar para fora o que é íntimo, é sair. *O soberbo arremessa para fora o que é íntimo; e o humilde apetece o que é íntimo.* Se pela soberba fomos lançados fora, regressemos pela humildade”¹⁰⁶¹.

Se a soberba de Adão havia sido a causa do afastamento daquela fonte de água viva, que jorrava do centro do jardim do Éden, a humildade do Cristo, que no mistério de sua encarnação desce do céu como Verbo e assume a carne, à semelhança da chuva que desce do céu e empapa a terra, é o restabelecimento daquela fonte: “receba de boa vontade a chuva da verdade destas nuvens, porque por esta chuva nosso senhor se dignou tomar a nuvem de nossa carne e derramar a abundantíssima chuva de seu Evangelho, prometendo também que, *se alguém beber desta água, voltará de novo àquela íntima fonte para não buscar mais a chuva de fora*”¹⁰⁶². Antes do pecado de Adão, não era necessário esta chuva, pois a fonte que jorrava do centro do jardim “irrigava toda a face da terra, porque estava *interiamente* nela e não necessitava do auxílio de nuvens”¹⁰⁶³; por isso o texto bíblico diz que “Deus ainda não havia feito chover sobre a terra” (Gn 2,5). Agora, porém, depois de ter-se inchado exteriormente pela soberba, e de não ser em consequência mais irrigada pela fonte interior, a alma necessita de uma chuva que lhe venha de fora e irrigue a sua vida interior. É isso o que significa o duplo mistério da presença de Cristo no mundo, através de sua presença visível na história, pela encarnação, e de sua presença invisível na alma humana, como Mestre Interior. É assim que ele irriga a vida interior da alma, e torna-se para ela a fonte de água viva existente no princípio da criação. Comentando o versículo “em ti está a fonte da vida”, do Salmo 35,10, Agostinho diz:

“‘em ti está a fonte da vida’ (Sl 35,10s), e não em nós. *Devemos entrar para vivermos.* Não devemos bastar-nos a nós mesmos, porque então morreremos; nem devemos procurar saciar-nos com o que temos de nós, porque então nos secaremos; mas aproximemos a boca da fonte, onde nunca falta a água. [...] Porque ‘em ti está a fonte da vida, e na tua luz veremos a luz’; *bebamos interiamente, vejamos interiamente.* Por que é que se saiu do interior? Ouve o

¹⁰⁶¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV*,15: “Intrare intro, appetere intima; proicere intima, foras exire est. Intima proicit superbus, intima appetit humilis. Si superbia eicimur, humilitate regredimur”.

¹⁰⁶² *De Genesi contra Manichaeos II*,v,6: “Pluviam veritatis de ipsis nubibus libenter excipiat. Nam propter illam Dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus assumere, imbrem sancti Evangelii largissimum infudit, promittens etiam quod si quis biberit de aqua eius, rediet ad illum intimum fontem, ut forinsecus non quaerat pluviam”.

¹⁰⁶³ *De Genesi contra Manichaeos II*,v,6: “Irrigabat omnes faciem terrae, quia interior erat, et nubium non desiderabat auxilium”.

motivo: ‘não venha sobre mim o pé do soberbo’. Quem saiu foi aquele sobre quem veio o pé da soberba. [...] ‘Foram expulsos e não puderam levantar-se mais’ (Sl 35,12s). *Se a soberba os expulsou, e eles não puderam levantar-se mais, a humildade os introduziu, para que possam ficar de pé para sempre*”¹⁰⁶⁴.

A humildade a que se refere Agostinho aqui é a humildade de Cristo, que desce do céu não para fazer a sua vontade, mas para fazer a vontade de Deus, que consiste em que não se perca nenhum daqueles que ele escolheu: “a causa por que não lanças fora aquele que vem a ti é teres descido do céu não para fazer a tua vontade, mas a vontade daquele que te enviou”¹⁰⁶⁵. E refere-se ao mesmo tempo à humildade de todo homem que, mantendo-se humilde, aproxima-se da fonte da humildade e da verdade, o Cristo, e assim não se deixa resvalar e cair desta fonte: “ensino a humildade, e só o humilde pode vir a mim. *Só a soberba lança fora. Como pode ser lançado fora o que conserva a humildade, e não decai da verdade?*”¹⁰⁶⁶. Se o pé da soberba havia feito o homem cair da Verdade e lançar-se para fora de si mesmo e de Deus, a humildade o conserva interiormente em Deus e em si mesmo, quando já dentro, ou o reconduz para o interior, quando fora. Se a soberba havia sido o princípio da dispersão e da exteriorização, tal como se expressa no relato da ovelha perdida, a humildade de Cristo, e a humildade daquele que se reconhece pecador em Cristo, é princípio de retorno à unidade e à interioridade perdidas: “quem, com efeito, *se afasta da unidade verdadeira o faz por soberba, pois, desde que se deseja o próprio poder, não se segue à unidade, que é Deus mesmo*. [...] É na unidade verdadeira, aquela que, sem variação, permanece em si mesma e, da qual se aproximando, aperfeiçoa-se, que (o Salvador) conta todos os que se reconciliam pela penitência, obtida pela humildade”¹⁰⁶⁷.

Assim como o processo de exteriorização tem um ponto de partida, que é o abandono de Deus, por um olhar de autonomia e independência sobre si mesmo, e segue

¹⁰⁶⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV,17: “Apud te est fons vitae: non apud nos. Ideo intrare debemus ut vivamus, non quasi nobis sufficere ut pereamus, non quasi de nostro velle satiari ut arescamus: sed os ad ipsum fontem ponere, ubi aqua non deficit. [...] Quia ergo apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen; intus bibamus, intus videamus. Quare enim inde exitum est? Audi quare: Non veniat mihi pes superbiae. Ergo ille exiit, cui venit pes superbiae. [...] Expulsi sunt, nec potuerunt stare. Si ergo superbia expulit eos qui non potuerunt stare; humilitas intromittit, qui possint in perpetuum stare”.*

¹⁰⁶⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV,15: “Ipsa est ergo causa quare non eicias eum foras qui venit ad te, quia non voluntatem tuam facere descendisti de coelo, sed voluntatem eius qui te misit”.*

¹⁰⁶⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXV,18: “Humilitatem doceo, ad me venire non potest nisi humilis. Non mittit foras nisi superbia: quomodo exit foras qui servat humilitatem, et non labitur a veritate?”*

¹⁰⁶⁷ *Quaestio Euangelistarum II,32: “Cum enim quisque a vera unitate divellitur, superbia divellitur; suae quippe potestatis esse cupiens non sequitur unum, quod Deus est. [...] Ipsum vero unum sine varietate in se manens cum accesserit perficit, cui deputat omnes per penitentiam reconciliatos, quae humilitate obtinetur”.*

um caminho que passa pela busca de plenificação por meio das criaturas exteriores, da mesma forma, o caminho de retorno, o processo de interiorização, também segue um caminho: começa por um abandono das criaturas exteriores, passando por uma volta ao próprio interior, onde, por meio do Mestre Interior aí presente, se pode recuperar a adesão a Deus. “Para atingir o meu Deus, a respeito do qual me diziam ‘onde está o teu Deus?’, *não derramei a minha alma sobre a minha carne, mas derramei-a sobre mim, e ultrapassei a mim mesmo, para chegar até Deus*”¹⁰⁶⁸, diz Agostinho. O primeiro passo no caminho de retorno é o abandono das criaturas exteriores e a volta ao mais íntimo de si mesmo, ao mais profundo da alma, onde se pode reencontrar a própria identidade, a imagem e semelhança de Deus: “deixa fora a tua veste e a tua carne, e *desce em ti, vem ao teu santuário*, ao teu espírito. [...] Não no teu corpo, mas na tua alma, foste feito homem à imagem de Deus. *Procuremos Deus na sua semelhança, reconheçamos o Criador na sua imagem*”¹⁰⁶⁹, diz Agostinho.

Graficamente esse retorno a si mesmo significa uma descida, um aprofundamento, mas esta descida é apenas um caminho para se chegar a uma nova elevação. A alma desce em si para elevar-se a Deus; a interiorização realiza-se plenamente na transcendência. Comentando o caminho de retorno do Filho Pródigo, Agostinho diz: “volta primeiro de si de retorno ao Pai, de quem havia caído ao sair de si. [...] *Voltado a si mesmo, para não permanecer em si mesmo*, o que diz? ‘Me levantarei e irei ao meu Pai’. [...] *Retire-se de si mesmo, mas não para baixo. Retire-se de si mesmo para aderir-se a Deus*”¹⁰⁷⁰. O processo de interiorização não é outra coisa que o reordenamento dos afetos da alma, a recomposição da *ordo amoris*: o amor e o desfrute do único que não se pode perder, porque imutável e incorruptível, Deus; o justo uso daquilo que muda e se perde, as criaturas exteriores, e o adequado amor da própria alma, enquanto mutável no tempo: “*sobe, portanto*”, diz Agostinho, “acima de tudo o que é mutável; e não só acima de tudo o que se vê, mas acima de tudo o que é mutável. [...] *Ultrapassadas todas estas coisas (visíveis), já vieste à tua alma, mas também aí*

¹⁰⁶⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XX,11: “Ut ergo attingerem Deum meum, de quo mihi dicebatur: *Ubi est Deus tuus?* non effudi animam meam super carnem meam, sed super me: transcendi me, ut illum tangerem”.

¹⁰⁶⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,10: “Relinque foris et vestem tuam et carnem tuam, descende in te, adi secretarium tuum, mentem tuam. [...] Non in corpore, sed in ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei. In similitudine sua Deum quaeramus, in imagine sua Creatorem agnoscamus”.

¹⁰⁷⁰ *Sermo* XCVI,2: “Redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. [...] Reversus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? *Surgam, et ibo ad patrem meum (Lc 15,12-18)*. [...] Subducatur se sibi, sed non deorsum versus. Subducatur se sibi, ut haereat Deo”. Cf. VAN FLETEREN, F. Augustine’s ascent of the soul in Book VII of the *Confessions*: a reconsideration, in: *Augustinian Studies* 5 (1974), pp. 29-72.

encontraste mutabilidade”¹⁰⁷¹; e conclui, comentando a respeito de João evangelista, que, segundo ele, elevou-se acima da própria alma: “*transcendendo todas estas coisas, ‘e derramando a sua alma sobre si mesmo’*, até onde chegou? Que viu? ‘No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus’”¹⁰⁷². Descendo ao ponto ao mesmo tempo mais íntimo e mais elevado de si mesma, a alma encontra a fonte de seu ser, de sua luz e de sua vida.

A transcendência e a elevação com base no mais íntimo ocorre, portanto, pela mediação do Verbo, do Mestre Interior, presente no mais íntimo da alma. Foi este caminho de retorno, esta mediação de elevação, que os sábios e soberbos não quiseram reconhecer, preferindo a busca de elevação por suas próprias forças: “não conheceram este caminho por onde, *descendo de si mesmos (ao Salvador), podiam subir por Ele até Ele*. Não conheceram este caminho e julgaram-se excelsos e cintilantes como as estrelas! E eis que ruíram em terra e *o seu coração insensato obscureceu-se*”¹⁰⁷³. “Cristo habita nos corações pela fé” (Ef 3,17) é um versículo paulino ao qual Agostinho volta muitas vezes. Trata-se de uma presença escondida e muitas vezes adormecida. Agostinho interpreta o sono de Cristo na popa do barco, na passagem evangélica da tempestade acalmada (cf. Mt 8,23-27), como um esquecimento do Cristo por causa das distrações e da dispersão na vida exterior: “entram os ventos em teu coração. Enquanto navegas, vais atravessando o mar proceloso e perigoso desta vida, entram os ventos, e estes agitam as ondas e sacodem a barca”¹⁰⁷⁴. A dispersão e a distração vêm do peso exercido do exterior sobre o interior, do corpo sobre a alma, o que é expresso em Sb 9,15, versículo recorrente em Agostinho: “o corpo, submetido à corrupção, entorpece a alma; o invólucro de terra é um fardo para o espírito solicitado em todas as direções”¹⁰⁷⁵. De fato, o coração do homem que está esmagado pelo peso do hábito do

¹⁰⁷¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XX,12: “Transi ergo omnem mutabilitatem; non solum omne quod videtur, sed et omne quod mutatur. [...] Iam enim istis transactis veneras ad animum tuum, sed et ibi invenisti mutabilitatem animi tui”.

¹⁰⁷² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XX,12-13: “Transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? Quid vidit? *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum (Jo 1,1)*”.

¹⁰⁷³ *Confessionum* V,iii,5: “Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum. Non noverunt hanc viam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos, et ecce ruerunt in terram, et *obscuratum est insipiens cor eorum*”. Cf. BENGUA, J. M. Cristo hombre y la interioridad agustiniana, en las *Confesiones*, in: VV. AA. “*Noli foras ire*”. *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979, 19 al 21 de Abril. Marcella-Navarra: Logroño, 1979, pp. 107-125.

¹⁰⁷⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,19: “Intrant venti cor tuum, utique ubi navigas, ubi hanc vitam tamquam procellosum et periculosum pelagus transis; intrant venti, movent fluctus, turbant navim”.

¹⁰⁷⁵ Cf. VAN FLETEREN, F. Augustine’s exegesis of Wisdom 9.15, in: *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 409-416.

pecado esquece o Cristo: “o esquecimento da fé é o sono de Cristo em teu coração”¹⁰⁷⁶. É necessário, portanto, despertar o Cristo em nosso interior, tomar consciência de sua presença, por meio da fé: “acorda Cristo que está a dormir; [...] se despertares a fé, despertas a Cristo que já está em certo modo vigilante em teu coração”¹⁰⁷⁷. A fé, dom de Deus no interior da alma, é a maior riqueza que o homem pode desejar, pois dá acesso ao Cristo, maior tesouro da alma. Por isso, é muito melhor ser rico interiormente, pois a riqueza exterior vale muito menos que a interior: “o ouro reluz, mas mais reluzente é a fé. *Escolhe o que deve estar no coração*. Dentro debes ser pleno, lá onde Deus vê a tua riqueza, o que o homem não vê”¹⁰⁷⁸.

Assim se vai configurando paulatinamente o “homem interior”, conformado à imagem do Mestre Interior. Ele é atraído pela doçura e beleza da Verdade que habita em seu interior, e empreende um caminho de crescimento e identificação com essa Verdade: a verdade “*excitou-nos a um grande desejo da sua doçura interior*; e, à medida que vai crescendo este desejo, nós a conquistamos. Crescemos à medida que caminhamos, e caminhamos à medida que vamos avançando, *até que possamos chegar ao termo*”¹⁰⁷⁹, a verdade. À medida que avança, cresce em luminosidade; a luz da Verdade ilumina pouco a pouco as trevas do coração, e os olhos interiores se veem iluminados: “não cresce em tamanho espacial, mas na *luminosidade da inteligência*, pois esse mesmo alimento inteligível é luz”¹⁰⁸⁰. E, assim iluminado, o homem interior entra e sai por Cristo; não só vive em seu interior, mas vive a vida exterior conforme a riqueza de vida experimentada em seu interior: “entramos quando pensamos interiormente alguma coisa, e saímos quando agimos exteriormente em alguma coisa: e, como disse o apóstolo, ‘Cristo habita nos nossos corações pela fé’ (cf. Ef 3,17), entrar por Cristo significa *pensar segundo a fé*; e sair por Cristo significa ir para fora com a mesma fé, isto é, *agir na vista dos homens segundo a fé*”¹⁰⁸¹. Agir externamente a tendo como parâmetro o Mestre Interior significa configurar a própria ação à maneira da ação

¹⁰⁷⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,19: “In corde enim tuo somnus Christi, oblivio fidei”.

¹⁰⁷⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,19: “Excita Christum dormientem! [...] Si excites Christum, id est recolas fidem, quid tibi dicit tamquam vigilans Christus in corde tuo”.

¹⁰⁷⁸ *Sermo* XXXVI,8: “Lucet aurum, sed plus lucet fides. Elige quid habere in corde debeas. Intus plenus esto, ubi divitias tuas Deus videt, homo non videt”.

¹⁰⁷⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIV,8: “Excitavit nos ad magnum desiderium interioris dulcedinis suae: sed crescendo capimus, ambulando crescimus, proficiendo ambulamus, ut pervenire possimus”.

¹⁰⁸⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCVII,1: “Non autem crescitur spatiosa mole, sed intelligentia luminosa; quia et ipse cibus intellegibilis lux est”.

¹⁰⁸¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLV,15: “Ingredi nos, quando interius aliquid cogitamus; egredi autem, quando exterius aliquid operamur: et quoniam, sicut dicit Apostolus, per fidem habitat Christus in cordibus nostris, ingredi per Christum esse secundum ipsam fidem cogitare; egredi autem per Christum, secundum ipsam fidem etiam foris, id est, coram hominibus operari”.

dele, da forma pela qual se manifestou na encarnação, especialmente na sua virtude central, a caridade: “o ventre do homem interior é a consciência do coração. Bebido este líquido, a consciência purificada vivifica-se, e o que bebe terá uma fonte. A própria consciência será a fonte. *Que fonte é essa, que rio é esse que brota do ventre do homem interior? É a benevolência com que ele atende aos interesses do próximo.* Se ele julga que o que ele bebe deve ser suficiente só para si mesmo, do seu ventre não corre água viva”¹⁰⁸². E assim o homem será julgado pelo Mestre Interior, aparecido finalmente na forma de homem ressuscitado, pois, habitando no nosso interior mais profundo, é ele que conhece as entranhas mais íntimas de nossa alma, conhece-nos mais que nós mesmos: “vê o teu interior, examina o teu interior, perscruta o teu interior, julga o teu interior, e *condena-te ou coroa-te segundo o teu interior*”¹⁰⁸³.

Também nesse tema da interioridade, a experiência pessoal de Agostinho é uma expressão de sua doutrina. O nome da obra que contém sua autobiografia, *Confessionum*, é a descrição de uma experiência que só pode surgir do mais profundo do interior do homem: “*é da raiz do coração que a confissão surge*”¹⁰⁸⁴. É por uma descida ao mais profundo de si mesmo, diante do tribunal da consciência, que o homem pode chegar ao conhecimento de sua realidade mais própria, daquilo que ele é por si mesmo, ou seja, pecador: “*entre em si mesmo*”, diz Agostinho, “suba ao tribunal do seu espírito, ponha-se diante de sua *consciência*, obrigue-se a uma *confissão*. Cada qual sabe o que é. Nenhum homem sabe o que é próprio do homem senão o espírito do homem que está nele (cf. 1Cor 2,2). Cada qual, considerando-se a si mesmo, *reconheça-se pecador*”¹⁰⁸⁵. É assim que Agostinho empreende o percurso de suas *Confessionum*, através de um profundo processo de interiorização. Resumindo, no início do livro II, a sua situação de afastamento da fonte de unidade que estava em seu interior, e que é o próprio Deus, diz: “*recolho-me da dispersão, em que andei frustrado e dividido, quando, afastando-me de vossa unidade, me desvaneci em muitas coisas*”¹⁰⁸⁶. Toda a

¹⁰⁸² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXII,4: “Venter interioris hominis conscientia cordis est. Bibito ergo isto liquore vivescit purgata conscientia; et hauriens, fontem habebit; etiam ipsa fons erit. Quid est fons, et quid est fluvius qui manat de ventre interioris hominis? Benevolentia, qua vult consulere proximo. Si enim putet quia quod bibit soli ipsi debet sufficere; non fluit aqua viva de ventre eius”.

¹⁰⁸³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,11: “Intus te videt, intus te examinat, intus inspicit, intus iudicat, intus aut damnat, aut coronat”.

¹⁰⁸⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,2: “De radice cordis surgit ista confessio”.

¹⁰⁸⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIII,5: “Intret in semetipsum, ascendat tribunal mentis suae, constituat se ante conscientiam suam, cogat se confiteri. Scit enim qui sit, quia nemo scit hominum quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est. Unusquisque in se intendens peccatorem se invenit”.

¹⁰⁸⁶ *Confessionum* II,i,1: “Colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui”.

sua confissão consiste num esforço de concentração e de reunião de suas diversas experiências exteriores numa unidade de sentido, diante de Deus que habita em seu interior. E ainda essa volta a si, ao próprio interior, ele a faz não por força própria, mas por um impulso de Deus mesmo: “Agitáveis-me com *estímulos interiores*, para que eu estivesse impaciente até me certificar da vossa existência, por *um olhar interior*”¹⁰⁸⁷.

É com os “olhos do coração”, por um movimento de interiorização, seguido por um movimento de elevação transcendente, que ele chega à noção de substância espiritual, que o ajuda a compreender Deus: “*entrei e vi, com aquela vista da minha alma, e acima mesmo dos olhos da minha alma, acima do meu espírito, a Luz imutável*”¹⁰⁸⁸. É com os “ouvidos do coração”, por uma evidência interior, mesmo que estimulada por motivos exteriores, que ele encontra a resposta à pergunta pela existência de uma Verdade: “Gritaste-me de longe: ‘Na verdade, eu sou o que sou’ (Ex 3,14). E *ouvi como se ouve no coração*, sem ter motivo algum para duvidar. Mais facilmente duvidaria da minha vida do que da existência da Verdade, cujo conhecimento se apreende por meio das coisas criadas”¹⁰⁸⁹. E é assim que ele compreende também a realidade do mal, não como uma realidade que tivesse substância, mas como um afastamento da realidade substancial, como um processo de exteriorização da vontade, que se derrama nas coisas exteriores, afastando-se da fonte de sua vida, Deus: “procurei o que era a iniquidade e não encontrei substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas ínfimas: *vontade que derrama as suas entranhas* e se intumesce para fora (cf. Sr 10,9)”¹⁰⁹⁰.

É finalmente por uma interiorização das palavras de Paulo que ele compreende o mistério da encarnação, e conhece o Cristo humilde, ao qual Paulo, como “mínimo dos apóstolos”, havia servido, e diante do qual ele próprio se vê desnudo: “estas coisas *penetraram-me até as entranhas*, por modos maravilhosos, ao ler ‘o mínimo dos apóstolos’ (1Cor 15,9)”¹⁰⁹¹; “me vi nu diante de mim, *sob as repreensões da minha*

¹⁰⁸⁷ *Confessionum* VII,8,12: “Stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus essem”.

¹⁰⁸⁸ *Confessionum* VII,x,16: “Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem”.

¹⁰⁸⁹ *Confessionum* VII,x,16: “Clamasti de longinquo: ‘Immo uero ego sum qui sum’. Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea, quae facta sunt, intellecta conspicitur”.

¹⁰⁹⁰ *Confessionum* VII,xvi,22: “Quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras”.

¹⁰⁹¹ *Confessionum* VII,xxi,27: “Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum Apostolorum tuorum legerem”.

consciência”¹⁰⁹². Todo o processo de conversão de Agostinho é descrito como um processo de interiorização, de encontro com o Mestre Interior, de transcendência e elevação a Deus por meio dele, e de conhecimento do Cristo humilde na história a partir daí, dos olhos interiores da alma.

3.2.3. Dinâmica própria da confissão constitutiva da humildade: autenticidade, simplicidade e fidelidade à verdade

Assim como a presunção constitutiva da soberba tem uma dinâmica própria, acontece como um movimento de inautenticidade, vaidade, mentira e engano, da mesma forma, em sentido oposto, a confissão humilde a respeito da própria condição segue um movimento de autenticidade, simplicidade e fidelidade à verdade.

Em primeiro lugar, recordemos que a soberba, por consistir numa elevação sem conteúdo consistente, era definida por Agostinho como um “inchaço”, um “tumor”; em sentido contrário, a humildade de Cristo será definida por ele como o único remédio adequado para essa enfermidade. De fato, esse foi o motivo da encarnação do Verbo: “*médico magnífico, ele vem para curar o nosso tumor*. Do oriente ao ocidente o gênero humano jazia semelhante a um grande enfermo e reclamava o médico magnífico”¹⁰⁹³. Ele o faz com um remédio proporcional e apropriado à doença: ao contrário de uma elevação sem conteúdo, ele se esvazia, se aniquila e se abaixa. É por meio da humildade de sua encarnação, ou simplesmente de sua humildade, que ele oferece remédio ao inchaço da soberba humana: por causa do “*tumor da soberba* não retornávamos (a Deus); então, (Cristo) deu aos indignos a sua morte; *fez-se humilde para exaltar o remontado. Fê-lo para reduzir a inchação de que adoecias*, [...] dando-lhes o cálice amargo”¹⁰⁹⁴. É a humildade do abaixamento, que significa todo o evento da encarnação, desde o nascimento do Cristo em Belém até a sua morte de cruz, que é o remédio adequado à elevação sem conteúdo pretendida pela soberba. Por isso, diz Agostinho do

¹⁰⁹² *Confessionum* VIII,vii,18: “quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea”.

¹⁰⁹³ *Sermo* CCCXL A,5 (Guelf 32): “Venit sanare tumorem nostrum magnus medicus. Ab Oriente usque in Occidentem genus humanum tamquam magnus iacebat aegrotus, et magnum medicum requirebat”.

¹⁰⁹⁴ *Sermo* CXLII,10: “Tumore superbiae non redibamus, inde indignis praestitit mortem suam; humilis factus est, ut exaltaretur excelsus. Hoc egit, ut detumesceret morbus tuus, [...] et dat calicem amarum”. Ver também *Sermo Mai* CXXVII,1-2.

Cristo: vede “*até onde chegou ele para extirpar o teu tumor? Até os opróbrios da cruz*”¹⁰⁹⁵.

É, portanto, à humildade que o homem deve-se agarrar para vencer o inchaço da soberba: “com a santa humildade, nos curemos daquela primeira causa de todos os vícios, que é o tumor da soberba”¹⁰⁹⁶. É característica essencial da humildade o não inchar-se, o não pretender-se mais elevado. Referindo-se ao conhecido texto de 1Cor 13, Agostinho diz que a soberba, por ser mãe da inveja, é sempre inchada, e a humildade, ao contrário, por ser mãe da caridade, “não tem inveja, não se pavoneia, não se incha de soberba” (1Cor 13,4). O humilde, ao contrário de inchar-se, se diminui; o seu movimento é inversamente proporcional ao do soberbo: quanto maior se é, mais humilde e pequeno se apresenta¹⁰⁹⁷. Enquanto o soberbo se eleva, sem conteúdo consistente, à semelhança da fumaça, o humilde, ao contrário, se assemelha a uma pedra, sólida e cheia de conteúdo: “*os humildes são como pedra; a pedra se vê no chão, mas é sólida. E os soberbos? São como fumaça; embora no alto, desvanecem*”¹⁰⁹⁸. Agostinho compara também soberba e humildade a dois odres, um cheio e outro inflado. Os dois são igualmente grandes, mas não são igualmente plenos. O peso dos dois é diferente: o cheio dificilmente pode ser elevado, porque pleno de conteúdo; o inflado se eleva com facilidade e facilmente se desfaz, porque não é pleno¹⁰⁹⁹.

Ao contrário do movimento da soberba, que se enche em primeiro lugar de uma elevação falsa de si mesmo, de uma busca de honra e glória próprias, que resulta numa grandeza inautêntica, o movimento da humildade de Cristo esconde a honra e a glória própria, manifesta-se em aparência pequena e frágil, procurando a honra e a glória de Deus. O mais importante ensinamento do Cristo consiste em empreender o caminho da humildade, aprender a primeiramente abaixar-se, buscar o que é pequeno e simples, para a partir daí ser elevado a coisas grandes e lugares altos: “tudo está em que aprendas o que disse: ‘aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração’; [...] *quem a ele chega, primeiro é formado na humildade para depois ser honrado na exaltação*”¹¹⁰⁰.

¹⁰⁹⁵ *Sermo Mai CXXVI*,11: “Quosque pervenit, secans tumorem tuum? Usque ad crucis opprobria”.

¹⁰⁹⁶ *De Peccatorum meritis et remissione III*,xiii,23: “Ab illa prima causa omnium vitiorum, hoc est, a tumore superbiae, sancta humilitate sanemur”.

¹⁰⁹⁷ “*Quanto maior fores, mais humilde deves ser em tudo (Ecl 3,20)*” (“*Quantomagnus es, tanto humilia te in omnibus*”; cf. *De Sancta Virginitate XXXI*). Ver também *De Bono Coniugali XXVI*,35.

¹⁰⁹⁸ *Enarrationes in Psalmos XCII*,3: “Humiles tamquam petra sunt: petra deorsum videtur, sed solida est. Superbi quid? Quasi fumus: etsi alti sunt, evanescunt”.

¹⁰⁹⁹ Cf. *Sermo XXXVI*,2.

¹¹⁰⁰ *Sermo Mai CXXVI*,11: “Solum est discas quod ait: ‘disciste a me quia mitis sum et humilis corde’; [...] ad hunc qui accedit, prius in ipsa humilitate formatur, ut in exaltatione decoretur”.

Cristo assume ele mesmo o caminho da humildade, recomenda-o como exigência ineludível do seu seguimento, e condiciona a sua providência e o seu cuidado do homem ao seu comportamento humilde. Em consonância com o que se diz de Deus no Antigo Testamento, que ele “resiste aos soberbos e atende aos humildes” (Tg 4,6; Pr 3,34), versículo muito apreciado por Agostinho, o Cristo agostiniano é também sensível aos apelos dos humildes: “*Excelso é o Senhor e olha as coisas humildes, não as elevadas. Dá-te conta de que Ele não te vê porque és soberbo. Aos elevados ele conhece de longe. [...] Os soberbos estão no alto e o Excelso os conhece de longe*”¹¹⁰¹.

Tratando do tema da autenticidade da grandeza, no *De Sancta Virginitate*, Agostinho fala da beleza e da grandeza do dom da virgindade, mas alerta para o perigo da soberba, ao qual está exposto todo grande dom, se não estiver custodiado pela humildade. A humildade é condição indispensável para que todo grande dom, toda grandeza, permaneça autêntica. Na verdade, o tema central do *De Sancta Virginitate* é a necessidade da humildade para que se mantenha o grande dom da virgindade; toda a obra está escrita à luz de vários textos bíblicos que contrapõem soberba e humildade: “Deus resiste aos soberbos e atende os humildes” (Tg 4,6; Pr 3,34), o pedido dos filhos de Zebedeu para ocuparem os primeiros lugares no reinado de Cristo (cf. Mt 20,28), a parábola do fariseu e do publicano (cf. Lc 18,9-14), mas especialmente do versículo “aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29), procurando mostrar que a grande lição do Cristo é a pequenez, a humildade. Diz aí Agostinho do Cristo: “a que se reduziram todos os tesouros da sabedoria e da ciência escondidos em ti? A que venhamos a aprender uma coisa grande de ti, que és manso e humilde de coração? *Tão magnífico é ser pequeno, que, se não fosse por ti, que és tão excelso, não poderíamos aprendê-lo? Seguramente*”¹¹⁰².

A pretensão de grandeza é apresentada nessa obra, à luz da parábola da porta estreita (cf. Mt 7,13-14), como a grande obstrução que o homem possui para aceder a Deus¹¹⁰³. Foi por causa dela que os dois discípulos, filhos de Zebedeu, pretenderam

¹¹⁰¹ *Sermo Mai CXXVII*,1: “Excelsus est Dominus, humilia respicit: excelsa autem – no te putes latere, qui superbus es – excelsa a longe cognoscit. [...] Alti sunt superbi, excelsus eos a longe cognoscit”.

¹¹⁰² *De Sancta Virginitate XXXV*,35: “Huccine redacti sunt *omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi in te* (Col 2,3), ut hoc pro magno discamus a te, quoniam mitis es et humilis corde? Itane magnum est esse parvum, ut nisi a te, qui tam magnus es, fieret, disci omnino non posset? Ita plane”. É importante lembrar que a paz, o descanso da alma, em oposição à sua inquietação, é característica própria dos terceiros elementos das tríades agostinianas; é a meta visada pela vontade humana em sua ação.

¹¹⁰³ A soberba, “*presumindo de uma grandeza vã*, não deixa o homem andar pelo caminho estreito, e entrar pela porta estreita” (“*De vana granditate praesumens non sinit hominem ambulare per arctam viam, et intrare per angustam portam*”; cf. *Enarrationes in Psalmos CXII*,1). Ver também *De Sancta Virginitate XXXVIII*,39; *In Evangelium Iohannes Tractatus XLV*,2.

ocupar os lugares mais elevados no reinado de Cristo; “eles, *inchados* ainda pela cobiça de honra, quanto mais queriam entrar, mais danos se faziam. Mas *o Senhor os diminuiu, dando-lhes o cálice amargo [...] contra o tumor*”¹¹⁰⁴. O inchaço da soberba dificulta ao homem a entrada pela porta estreita; faz-se necessário diminuir este inchaço, torná-lo de menor volume, mas isso supõe tomar o remédio que possa diminuir o tumor, o que dificilmente está o homem soberbo disposto a fazer:

“*Inchado* pela soberba, este mesmo inchaço estorva a voltar pelo caminho estreito. [...] Faz-se sinais de entrar, mas o tumor o impede, [...] porque para um inchado *a pequenez é um tormento que contribui para inchar-lhe mais*. [...] Como fazer para desinchar-se? *Tomando o medicamento da humildade*; que beba contra o tumor essa bebida amarga, mas saudável; que tome a bebida da humildade. Por que não se encolhe? Não lhe permite a massa, não grande, mas inchada”¹¹⁰⁵.

Seria necessário diminuir a grandeza, tornar-se humilde, pequeno. Seria necessário “tornar-se como crianças” (cf. Mt 18,3), pois “uma criança entra *facilmente* por um lugar estreito; portanto, ninguém, se não for criança, entrará no reino dos céus”¹¹⁰⁶. A conclusão de Agostinho nesta obra (*De Sancta Virginitate*) é que a virgem deve custodiar o precioso e grandioso dom da virgindade com a humildade: quanto maior o dom recebido, maior deve ser a humildade que o defenda; pois os grandes dons estão expostos ao perigo da soberba, da “pretensão de grandeza”:

“Temo, diz Agostinho, que se diminua este magnânimo bem pelo *inchaço da soberba*. Quanto mais tem de que gloriar-se, tanto mais receio que, agraciando-se a si mesma, (a virgem) desagrade àquele que ‘resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes’”¹¹⁰⁷. [...] “Quanto maiores sejais, todas as que desta sorte sois grandes, tanto mais deveis humilhades em todas as coisas para que acheis

¹¹⁰⁴ *Sermo CXLII*,10: “Illi autem tumentes adhuc cupiditate honoris, quanto se artius impellebant, tanto gravius vexabantur. Deprimit eos Dominus, et dat calicem amarum [...] contra tumorem”.

¹¹⁰⁵ *Sermo CXLII*,5: “Tumuerat autem superbia, et ipso tumore per angustum redire non poterat. [...] Conatur ingredi, impedit tumor; [...] tumidum enim vexat angustia; vexatus autem amplius tumebit. [...] Unde autem detumescat? Accipiat humilitatis medicamentum. Bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre; bibat poculum humilitatis. Quid se artat? Non sinit moles, non magna, sed tumida”.

¹¹⁰⁶ *Enarrationes in Psalmos CXII*,1: “Puer autem facile intrat per angustum; et ideo nemo, nisi ut puer, intrat in regnum coelorum”. É importante lembrar que a facilidade de uma criança entrar pela porta estreita, como exemplo de humildade, pode ser interpretada como um sinal da facilidade de agir, uma das metas almejadas de maneira velada pela soberba.

¹¹⁰⁷ *De Sancta Virginitate XXXIV*: “Huic superbiam timeo, huic tam magno bono ex elationis tumore formido. Quo magis inest unde sibi placeat, eo magis vereor, ne sibi placendo illi displiceat, *qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*”.

graça diante de Deus; não seja que Deus resista aos soberbos, humilhe aos que se exaltam e não deixe passar pela porta estreita os *inchados*”¹¹⁰⁸.

A maneira pela qual o Cristo, Médico Humilde, cura o tumor da soberba, é apresentada por Agostinho como uma espécie de uma cirurgia. Da mesma forma que o médico punça a ferida, produzindo dor no enfermo, e com essa dor cura outra dor, assim também o Cristo põe o enfermo em situação de fraqueza, para que assim ele não presuma de si mesmo, e permita ao médico fazer a cura; “afasta ligeiramente a sua face”, para que o enfermo permaneça na busca do médico: “depois de dar-lhe, segundo a sua vontade, *firmeza* e esplendor à sua virtude, afastou ligeiramente a sua face, para que quem falava com tanta *presunção*, ficasse confundido, porque a esses tais é *necessário curar-lhes o tumor com as dores*”¹¹⁰⁹. Assim agiu o Cristo com Paulo. Para evitar que ele caísse no perigo de elevar-se a si mesmo com uma grandeza falsa, considerando as visões extraordinárias de Deus que tivera, ele o repreende, fazendo-o experimentar a fraqueza, para que assim ele não se enchesse de soberba, e então fosse curado. Assim, “*ele reprime a soberba, dismantela a arrogância*” e no lugar do perigo da pretensão de grandeza, põe a fraqueza, para que se compreenda que “basta a graça de Deus, já que a virtude aperfeiçoa-se na fraqueza” (cf. 1Cor 12,8-9)¹¹¹⁰. O médico conhecia bem a proporção do tumor que haveria de curar, da mesma forma que o enfermo reconhece bem “*qual é o medicamento que ele diz ter-lhe sido aplicado contra o tumor pelo médico que sabia o que havia de curar*, a fim de que ele não fosse tentado desse vício”¹¹¹¹.

Também Agostinho confessa ter sido curado pelo mesmo procedimento do seu tumor da soberba. Ele confessa, primeiramente, que, em sua busca de honras e grandezas mundanas, seu tumor crescia e de forma cada vez mais intensa o impedia ver a Deus: “estas coisas haviam crescido em mim, por causa da minha chaga, pois ‘humilhastes o soberbo como a um homem ferido’ (Sl 88,11). E o meu tumor separava-

¹¹⁰⁸ *De Sancta Virginitate* LIII,54: “*Quanto magni estis, quicumque ita magni estis, tanto humilate vos in omnibus, ut coram Deo inveniatis gratiam, ne superbis resistat, ne se exaltantes humilet, ne inflatos per angustam portam non traiciat*”. “Quanto mais *magnífico* fores, tanto mais deves *humilhar-te* em todas as coisas; e acharás graça diante de Deus (Ecl 3,18)” (“*Quanto magnus es, tanto humila te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam*”; cf. *De Sancta Virginitate* XXXIII,33).

¹¹⁰⁹ *De Natura et Gratia* XXVII,31: “*Ideo qui voluntate sua praestiterat decori eius virtutem, avertit paululum faciem suam, ut qui hoc dixerat fieret conturbatus, quoniam ipse est ille tumor sanandus doloribus*”.

¹¹¹⁰ “São tantas as suas palavras pelas quais ele reprime a soberba e dismantela a arrogância” (“*Cum tanta eius verba sint retundentia elationem, compescentia tumorem*”; cf. *Sermo* CLXIII,8).

¹¹¹¹ *Enarrationes in Psalmos* LVIII,IIS,5: “*Nam hoc vitio ne ipse tentaretur, quale sibi medicamentum dicit appositum contra tumorem, a medico qui sciret quid curaret?*”

me de Vós; a *minha face, bastante inchada, tapava-me os olhos*”¹¹¹². Mas, assim como procedeu com Paulo, reconhece que também nele o Cristo serve-se de um “agulhão” para humilhá-lo e mantê-lo constante na busca da cura: “agitáveis-me com estímulos interiores para que eu estivesse impaciente até me certificar da vossa existência, por um olhar interior. *O meu tumor decrescia ao contato da mão oculta da vossa medicina*”¹¹¹³. Foi assim, por meio da humilhação, no ensinamento da humildade, que o Cristo, Médico Humilde, curou o tumor da soberba em Paulo e Agostinho.

Mas não só pelo abaixamento do tumor, pelo desmascaramento de sua grandeza falsa, ou pela humilhação de sua grandeza, o Cristo cura o tumor da soberba. Cura-o também exercendo propriamente o seu papel de “Verdade”¹¹¹⁴, como segunda Pessoa da Santíssima Trindade que é. Com efeito, se pela soberba da origem, o homem adquirira um conteúdo que não era próprio, mas usurpado, e por isso caíra na falsidade e mentira, é pela humildade de Cristo, ao contrário, que ele pode tomar consciência do conteúdo real de sua própria realidade, e livremente dar assentimento a ele, restabelecendo-se assim na verdade. É importante lembrar que, como já vimos, para que um conhecimento seja verdadeiro, segundo Agostinho, não basta o pleno exercício da inteligência, mas também o da vontade¹¹¹⁵. Não basta, portanto, conhecer pela inteligência o conteúdo de uma realidade; é necessário, além disso, pela humildade da vontade, dar assentimento ao conteúdo conhecido. O conhecimento implica a totalidade do ser humano, especialmente a parte mais elevada de sua alma, a *mens*, em seus três componentes: memória, inteligência e vontade. É aí que se conhece, com o “olhar interior”, pelo qual se pode adquirir um conhecimento íntegro, que conforma a vida: “Cada qual tem de si *um conhecimento tanto mais certo* do que os outros, quanto maior é a certeza com que pode, por meio do olhar interior, observar o que aprecia, *observar o que deseja*, observar como vive”¹¹¹⁶, diz Agostinho.

¹¹¹² *Confessionum* VII,vii,11: “Haec de vulnere meo creverant, quia *humiliasti tamquam vulneratum superbum*, et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies clauderat oculos meos”.

¹¹¹³ *Confessionum* VII,viii,12: “Stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorum aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae”.

¹¹¹⁴ Cf. STUDER, B. Cristo Verdad en el pensamiento trinitario de Agustín de Hipona, in: *Estudios Trinitarios* 41 (2007), pp. 7-39; MADEC, G. *Christus, scientia et sapientia nostra*. Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), pp. 77-85; CARDENAL, O. G. Veritas et Persona Veritatis. Platonismo y Cristología en San Agustín, in: *Salmanticenses* 40 (1993), pp. 165-201.

¹¹¹⁵ Cf. *De Spiritu et Littera* XII,19-20.

¹¹¹⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XC,1: “Utique tanto certius quam notus est aliis ipse se novit, quanto certius interiore conspectu potest videre quod sapit, videre quod cupit, videre quod vivit”.

O conhecimento tem a ver, portanto, com a capacidade de iluminar, de clarear uma realidade. É assim que Agostinho vincula o tema do conhecimento ao tema da glória, palavra que segundo ele significa “claridade” (*doxa* em grego). Glorificar uma realidade é torná-la clara, reluzente, visível. Deste modo, o Cristo glorifica o Pai, tornando-o conhecido, e ao mesmo tempo, é glorificado por ele, já que o Pai revela a verdadeira identidade do Cristo, ressuscitando-o: “o Pai não pode ser clarificado pelo conhecimento dos homens, a não ser que se conheça também aquele por quem o Pai é clarificado, isto é, aquele por quem o Pai é dado a conhecer aos povos”¹¹¹⁷. Mas o conhecimento é firme, verdadeiro, quando não apenas “clareia” uma realidade, mas também conforma esta realidade, pela vontade, à verdade clareada. Essa é a crítica de Jesus aos fariseus, segundo Agostinho; eles conheceram a verdade, mas não se deixaram transformar por ela: “não querem reconhecer a verdade que condena os maus. *Não querem que ela seja o que é, porque devem não querer ser o que são*; para que, permanecendo ela imutável, tivessem eles que mudar para não serem condenados pelo seu julgamento”¹¹¹⁸.

A verdade, em sentido próprio, está somente em Deus, é Deus mesmo, especificamente na sua segunda pessoa, o Verbo. E o conhecimento pleno da verdade, em sentido próprio, só se dá em Deus mesmo, pois Deus “*de tal maneira tem a ciência, que a ciência pela qual sabe, não se distingue da essência pela qual é, identificam-se*”¹¹¹⁹; assim, como a essência de Deus é imutável, o conhecimento que Deus tem de si mesmo também é imutável, é verdadeiro: a respeito “do que é eterno, sem princípio e sem fim, em qualquer tempo que se use o verbo, quer seja no pretérito, quer no presente, quer no futuro, *é sem falsidade* que se usa o tempo”¹¹²⁰. Por isso é que, segundo Agostinho, o evangelista João diz ser a vida eterna o conhecimento de Deus (“a vida eterna é esta: conhecer a ti, ó Pai, e ao Filho, como único Deus verdadeiro” – Jo 17,3), e o crescimento no conhecimento de Deus ser sempre acompanhado de um incremento de

¹¹¹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVI,3: “Non enim potest cognitione hominum clarificari Pater, nisi et ille cognoscatur per quem clarificatur, id est, per quem populis innotescit”. Para compreender o conhecimento como “glorificação”, desvelamento do conteúdo de uma realidade, ver *In Evangelium Ioannis Tractatus* CV,3-8.

¹¹¹⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XC,3: “Nolunt esse veritatem qua damnantur mali! Nolunt enim eam esse quod est, cum seipsos debeant nolle esse quod sunt; ut ipsa manente mutentur, ne ipsa iudicante damnentur”.

¹¹¹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,4: “Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est; sed utrumque unum”.

¹¹²⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,5: “Quod sempiternum est, sine initio et sine fine, cuiuslibet temporis verbum ponatur, sive praeteriti, sive praesentis, sive futuri, non mendaciter ponitur”.

vida em mais plenitude¹¹²¹. Mas não só o conhecimento que Deus tem de si mesmo é verdadeiro, senão que também o conhecimento que Ele tem de nós; só o conhecimento de Deus a nosso respeito é plenamente verdadeiro: “Deus, com o seu espírito, *sabe o que se passa em nós*, e nós, sem o seu espírito, não podemos saber o que se passa em Deus. *Deus conhece em nós até mesmo o que não conhecemos em nós*”¹¹²². Se quiser permanecer na verdade, e ter um conhecimento verdadeiro de si mesmo e de Deus, o homem necessita, portanto, permanecer vinculado a Deus.

Ora, se a Verdade está em Deus mesmo, e especificamente na Segunda Pessoa da Trindade, o Verbo, a Sabedoria de Deus, essa Verdade de Deus, no entanto, não ficou contida em si mesmo, se revelou, se manifestou aos homens na encarnação do Verbo. De fato, todo o evento da encarnação é descrito como uma manifestação da verdade contida em Deus: “Eu nasci para isto: para dar testemunho da verdade” (Jo 18,37)¹¹²³. E, em consequência, tudo o que acontece ao Cristo em sua encarnação é verdadeiro; comentando Jo 14,6 (“Eu sou a Verdade”), Agostinho diz: “*Cristo é a Verdade*, de tal modo que acolhas como verdadeiro *tudo o que há em Cristo*. Verdadeiro Verbo, Deus igual ao Pai, verdadeira alma, verdadeira carne, verdadeiro homem, verdadeiro Deus, verdadeiro nascimento, verdadeira paixão, verdadeira morte e verdadeira ressurreição”¹¹²⁴. Mas não só os conteúdos fundamentais a respeito da identidade de Cristo são verdadeiros; também a sua vida cotidiana é uma expressão de verdade. Tudo o que o cerca está envolto “*pela sombra da verdade*”, e, mesmo quando se pensa destruir a verdade nele contida, trabalha-se para o cumprimento da verdade nele, tal como acontece aos judeus que, matando-o, não percebiam estar realizando o desígnio de Deus; concorriam para o acontecimento da “*Páscoa verdadeira*”¹¹²⁵. Toda a ação cotidiana do Cristo é uma expressão de verdade, de simplicidade, sem nenhuma

¹¹²¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CV,3.

¹¹²² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXII,5: “Deus cum suo Spiritu sciat etiam quid agatur in nobis; nos autem sine eius Spiritu scire non possumus quid agatur in Deo. Deus autem scit in nobis, et quo ipsi nescimus in nobis”.

¹¹²³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXV,4. Agostinho esclarece que o verbo “nacer” aqui não se refere à origem divina do Cristo, mas à sua origem humana. Assim, ele nasceu entre os homens, encarnou-se, para dar a conhecer a si mesmo enquanto Verbo, enquanto engendrado eternamente pelo Pai.

¹¹²⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,5: “Est autem veritas Christus, ut totum verum accipias in Christo. Verum Verbum, Deus aequalis Patri, vera anima, vera caro, verus homo, verus Deus, vera nativitas, vera passio, vera mors, vera resurrectio”.

¹¹²⁵ “Os judeus, ignorantes, estavam envolvidos pela *sombra da verdade*. E, por uma disposição admirável da sabedoria divina, por meio de homens falazes, cumpria-se a verdade da sombra. Pois, para que se fizesse uma *Páscoa Verdadeira*, Cristo era imolado como ovelha” (“*Umbra veritatis a Iudaeis errantibus tenebatur, et mirabili dispensatione divinae sapientiae per homines fallaces eiusdem umbrae veritates implebatur; quia ut verum Pascha fieret, Christus velus ovis immolabatur*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXV,5).

falsidade ou duplicidade. Comentando Mt 8,19-20 (“As raposas têm covas e as aves dos céus ninhos, mas o Filho do Homem não tem onde reclinar a cabeça”), Agostinho identifica, como já vimos, a raposa à falsidade, pela sagacidade, e as aves à soberba, pela busca das alturas, e diz: “habitam em ti insídias, como raposas, e a soberba, como as aves do céu. O Filho do Homem, que é *simples contra a insídia e humilde contra a soberba*, não tem onde reclinar a cabeça”¹¹²⁶. Em Cristo não há dolo, não há falsidade; nele tudo é simplicidade. E isso é assim porque em sua essência mais profunda, Cristo é humilde, plenamente enraizado em sua verdade e identidade mais profunda.

A verdade, com efeito, tem a ver com a simplicidade, com a transparência, o não fingimento e duplicidade. É precisamente a falta de simplicidade e de humildade que dá origem à heresia, segundo Agostinho. Com efeito, todo aquele que nega uma das verdades referentes a Cristo, ou as diminui, tem uma pretensão de se sobrepor à simplicidade da verdade revelada em Cristo. Assim, a heresia só pode ser curada em sua raiz pela humildade: “refutados (os nossos adversários), e vagueando eles sempre na sua cegueira, a não ser que sejam *curados pela humildade*”¹¹²⁷, se perderão no erro, diz Agostinho. Refutando, no tratado 45 dos *In Evangelium Ioannis Tractatus*, a várias heresias, Agostinho condena àqueles que pregam a realidade de Cristo pela metade, negando a plenitude da verdade nele contida: “pregam Cristo tal qual o *fingem* por si mesmos, e não tal qual o dita a verdade. Tens o nome, não tens a realidade. *Cristo é um nome que exprime uma realidade. Se quiseres que te aproveitem o nome, debes viver a realidade*”¹¹²⁸.

Assim, da mesma forma que a mentira, a falsidade e a dissimulação, constituíam a pedagogia própria da soberba, a verdade, a simplicidade e a transparência, contituem a pedagogia própria da humildade. Assim como a soberba do demônio e de Adão os fizeram cair da Verdade, da mesma forma é somente pela humildade que se pode ver livre do perigo de queda da Verdade: “*bom é que te humilhes, mereces não cair, mereces estar de pé*”¹¹²⁹. É por isso que o maior perigo para aquele que está na verdade é o afastamento da simplicidade de Cristo: “temo, diz Agostinho, que, assim como a serpente *seduziu* Eva com a sua astúcia, assim sejais *corrompidos* nos vossos sentidos e

¹¹²⁶ *Sermo* LXII,2: “Habitant in te insidiae sicut vulpes, habitat superbia sicut coeli volatilia: Filius autem hominis simplex contra insidias, humilis contra superbiam, non habet ubi caput suum reclinet”.

¹¹²⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,8: “Illis repulsis, et in sua caecitate errantibus semper, nisi humiliter sanentur”.

¹¹²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLV,5: “Praedicat enim Christum qualem sibi fingit, non qualem veritas dicit. Nomen habes, rem non habes. Alicuius rei nomen est Christus: tene ipsam rem, si vis prodesse tibi nomen”.

¹¹²⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,12: “Bene te humilias, merito non cadis, merito stas”.

se apartem da *simplicidade de Cristo* (cf. 2Cor 11,2)”¹¹³⁰. E, assim como a maior dissimulação, própria da soberba, consistia em se crer justo pelas próprias forças, a maior verdade, própria da humildade, é a confissão de nossa condição de pecadores e a absoluta necessidade da graça de Deus para salvar-nos. Comentando 1Jo 1,8-9 (“se dissermos não ter pecados, *enganamo-nos a nós mesmos*, e a *verdade* não está em nós. Se *confessarmos nossos pecados*, ele é fiel e justo para perdoar os nossos pecados e purificar-nos de toda injustiça”), Agostinho afirma que na confissão de nossa condição de pecadores e na confissão de nossos pecados está a verdade: “*se dissermos que não temos pecados, somos mentirosos*, e a verdade não está em nós”¹¹³¹; pois, “*pertence à suma integridade da regra da verdade, (que) nenhum vivente deve fazer-se justo em sua presença (cf. Sl 142,2)*”¹¹³². Todo aquele que é da verdade reconhece que todo bem que faz, toda obediência que consegue à lei de Deus, é feito por um dom da própria verdade e não por mérito próprio. É assim que Agostinho esclarece ter João dito “*todo aquele que é da verdade, ouve a minha voz*” (Jo 18,37), e não “*todo aquele que ouve a minha voz é da verdade*”, pois então pareceria que a obediência à verdade fosse um mérito da ação humana: “ninguém é da verdade por ouvir a sua voz, mas ouve a sua voz porque é da verdade, porque lhe foi concedido este dom da parte da verdade”¹¹³³. É assim também que, à audácia de Pedro, prometendo uma fidelidade baseada na própria força – “darei a vida por ti” (Jo 13,37) –, Jesus responde com a exposição da verdade a respeito de si mesmo e de Deus – “me negarás, [...] mas eu intercedi a Deus por ti” (Lc 22,31-32): “*Deus predisse a verdade, e o homem presumiu a falsidade*”¹¹³⁴. Desta forma, se por “glória” se entende “claridade”, nenhum homem pode gloriar-se por si mesmo, a respeito de si mesmo; isso seria uma glória falsa; glória verdadeira com respeito à justiça só existe quando se gloria em Deus mesmo: “quando, porém, existe fama com louvor a respeito de qualquer justo, que o é por Deus e por amor de Deus, que é

¹¹³⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIII,12: “Timeo, inquit, ne sicut serpens seduxit Evam astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo”. Cf. *Sermo* LXII,1-2.

¹¹³¹ *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* I,6: “*Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, et veritas in nobis non est* (1Jo 1,8)”. Ver também *Enarrationes in Psalmos* CXVIII,S.II,1.

¹¹³² *De Peccatorum meritis et remissione* II,xix,33: “Pertinet ad integerrimam regulam veritatis eius, non iustificetur in conspectu eius omnis vivens”.

¹¹³³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXV,4: “Ac per hoc non ideo est ex veritate, quia eius audit vocem; sed ideo audit, quia ex veritate est, id est, quia hoc illi donum ex veritate collatum est”.

¹¹³⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXIII,2: “Deus vera praedixit, homo autem falsa praesumpsit”.

verdadeiramente justo, e essa fama provém de sua mesma justiça, há glória verdadeira”¹¹³⁵.

É por isso também que o pregador da Palavra da Verdade, tarefa largamente exercida por Agostinho, deve precaver-se contra o perigo da vaidade, que pode resultar do sucesso da pregação; para isso, deve-se primeiramente ouvir interiormente a Verdade, no silêncio, para depois pregá-la, sempre com o cuidado de não querer conquistar o louvor humano: “é mais seguro ouvir a verdade do que pregá-la, pois quando se ouve, guarda-se a humildade, e, quando se prega, dificilmente se escapa, em qualquer ser humano, de uma certa porção, embora reduzida, de *vaidade*”¹¹³⁶. Assim se alegrará o pregador não pelo sucesso de sua pregação, mas pela dilatação da verdade: “não se alegra com os ossos inchados, mas com a alegria da humildade, por causa da voz da Verdade do Senhor”¹¹³⁷.

3.3. Humildade como fundamento do restabelecimento da ordem de justiça

Procuramos mostrar neste ponto, em primeiro lugar, que o **conteúdo** da humildade de Cristo, no nível do querer, consiste em ser o fundamento do restabelecimento da ordem de justiça, rompida no primeiro pecado de Adão. Em sua humilde obediência à vontade do Pai até a morte de cruz, o Cristo mata ao mesmo tempo a pena do pecado, a morte, e a sua causa, a desobediência. Em segundo lugar, procuramos mostrar como a **estrutura** deste restabelecimento da ordem da justiça apoia-se sobre a vontade livre de Cristo, que, tendo a sua fonte na Trindade, na pessoa do Espírito, personificação da vontade única do Pai e do Filho, manifesta-se na plena liberdade e obediência de Cristo na história, e é comunicada ao homem como graça que liberta o livre-arbítrio da vontade. Finalmente, procuramos mostrar como a **dinâmica** própria do restabelecimento da ordem de justiça consiste na libertação do homem, nas duas dimensões pelas quais o demônio o mantinha cativo, por meio dos direitos adquiridos sobre ele, por causa do pecado original: no corpo, ao qual o Cristo liberta

¹¹³⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* C,2: “Cum autem de aliquo per Deum et propter Deum iusto, hoc est veraciter iusto, causa ipsius iustitiae frequens est fama cum laude; vera quidem gloria est”.

¹¹³⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVII,2: “Tutius enim veritas auditur quam praedicatur: quoniam eum auditur, humilitas custoditur; cum autem praedicatur, vix non subrepat cuivis hominum quantulacumque iactantia”.

¹¹³⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LVII,3: “Non inflatis ossibus, sed humiliatis gaudio gaudet propter vocem dominicae veritatis”.

com sua morte e ressurreição; na alma, à qual o Cristo liberta pela comunicação da sua graça, a graça da obediência até o fim.

3.3.1. Definição e conteúdo da humildade como justiça: a humildade de Cristo como fundamento do restabelecimento da ordem de Justiça.

Se a soberba havia sido a causa propulsora do rompimento da ordem justa estabelecida por Deus na lei eterna inscrita na criação, e por isso se constituía numa injustiça, é graças à humildade da encarnação de Cristo, o único verdadeiramente justo, que se restabelece a justiça original¹¹³⁸. Cristo é, com efeito, o único justo por natureza, o único cuja natureza humana foi concebida sem a mancha da culpa e do castigo correspondente ao primeiro pecado da soberba¹¹³⁹. Ele recebeu a natureza humana em seu estado original, ainda não contaminada pelo vício¹¹⁴⁰. Não tendo sido gerado no tempo pelo homem, mas na eternidade por Deus, e tendo apenas nascido no tempo como homem, não por geração carnal, ele não herda do homem aquilo que é próprio do homem por si mesmo, o pecado, o vício, o delito contra a ordem justa original, que o tornava injusto em sua raiz. Não havia nele, portanto, nenhum delito e iniquidade: “pelo fato de se fazer homem, não deve ser comparado conosco. Nós somos homens com pecado; ele é homem sem pecado. Nós somos homens que herdamos de Adão a morte e o delito; ele assumiu da virgem a carne mortal, mas *não contraiu a iniquidade*”¹¹⁴¹.

E essa era, com efeito, a única forma possível de a natureza humana ser purificada do vício que a contaminara radicalmente:

“devíamos ser purificados por aquele que se fez o que somos por natureza, e o que não somos pelo pecado. Não somos de natureza divina, mas humana. Não somos justos devido ao pecado. Assim, *Deus feito homem justo intercede pelo homem pecador. Se o pecador não se coaduna com o justo, há contudo*

¹¹³⁸ Para o tema da justiça em Agostinho, ver STUDER, B. Le Christ, notre justice, selon Saint Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), pp. 99-143; e sobre a sua relação com o tema da humildade, ver DODARO, R. The secret justice of God and the gift of humility, in: *Augustinian Studies* 34:1 (2003), pp. 83-96.

¹¹³⁹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXIV,2. Ver também: DODARO, R. *Christus Justus* and fear of death in Augustine's dispute with Pelagius, in: ZUMKELLER, A. *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989, pp. 341-361.

¹¹⁴⁰ Cf. *De Trinitate* XIII,xviii,23; IV,xiv,19.

¹¹⁴¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIII,9: “Non enim quia homo factus est, iam comparandus est nobis. Nos homines cum peccato, ille sine peccato: nos homines trahentes de Adam et mortem et delictum; ille de Virgine carnem mortalem, nullam iniquitatem”.

congruência entre o homem e o homem. Acrescentando, pois, a nossa semelhança de sua humanidade, Ele despiu-nos da dessemelhança de nossa iniquidade”¹¹⁴².

Para que a natureza humana fosse curada de uma enfermidade que a marcara tão radicalmente, não bastava um exemplo extrínseco, um remédio que lhe viesse de fora e lhe fosse recomendado como exemplo; era necessário um remédio que a curasse de dentro, pela assunção mesma da enfermidade, e assim afetasse ontologicamente a todo enfermo, para sempre. Assim como Adão, com a sua transgressão da lei, havia não só dado exemplo aos seus sucessores, mas os havia afetado ontologicamente, da mesma forma, Cristo, “além de dar-se a si mesmo como *exemplo de imitação para a justiça, infunde* também nos fiéis a ocultíssima graça de seu espírito, incluindo entre eles os párvulos; [...] além da imitação, a sua graça opera a nossa iluminação e a *justificação* no íntimo da alma”¹¹⁴³.

Era fundamental, portanto, que a natureza humana por ele assumida fosse integralmente humana, e que nenhum elemento do que constitui essencialmente o homem nela faltasse, mas era ao mesmo tempo fundamental que essa natureza humana estivesse em seu estado original, não contaminada pelo vício do pecado. Só poderíamos ser curados de nossa enfermidade radical por meio daquilo que é obra de Deus em nós, a natureza, e não por aquilo que é obra nossa em nós, o vício. Assim, Cristo, na humildade de sua encarnação nos sana “pelo que éramos e não pelo que não éramos. *Éramos homens, mas não éramos justos*. Em sua encarnação estava a natureza humana; mas era justa e não pecadora”¹¹⁴⁴. E, assim como fora pela soberba que o homem se presumira justo diante de Deus, não reconhecendo a sua situação de culpável e injusto, haveria de ser pela humildade do único justo e sem culpa que o homem seria curado daquele primeiro vício; assim ele seria capaz de receber a justiça como dom e não como obra própria, receberia a “*perfeita justiça*, para que, não podendo nenhum vivente

¹¹⁴² *De Trinitate* IV,ii,4: “Per eum mundaremur factum quod natura sumus et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus; homines natura sumus; iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus intercessit Deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae”.

¹¹⁴³ *De Peccatorum meritis et remissione* I,ix,1: “Sicut ergo ille, in quo omnes vivificantur, praeter quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praeiungit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis; [...] Praeter hanc imitationem gratia eius illuminationem iustificationemque nostram etiam intrinsecus operatur”. Agostinho contesta aqui aos pelagianos, que não aceitavam o batismo de crianças, com o argumento de que elas não herdavam as consequências do pecado de Adão.

¹¹⁴⁴ *De Civitate Dei* X,24: “Per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed iusti non eramus; in illius autem incarnatione natura humana erat, sed iusta, non peccatrix erat”.

justificar-se na presença (de Deus), devamos sempre a ação de graças a Ele, devido à sua misericórdia; e deste modo, com a santa humildade, nos curemos daquela *primeira causa de todos os vícios, que é o tumor da soberba*”¹¹⁴⁵.

Era necessário, portanto, para a nossa cura, que houvesse uma simetria de concordância entre Cristo e nós na natureza plenamente humana, e uma simetria de antítese entre a sua situação de justiça e de humildade e a nossa situação de pecado injusto e soberba. Não bastava que ele assumisse plenamente a nossa humanidade tal qual ela era em sua origem; era necessário também que ele assumisse a pena que ela recebera em decorrência do seu pecado de origem. E, de fato, ele assume a nossa humanidade enferma, sem no entanto ter em si a causa da enfermidade; assume o preço do pecado sem no entanto tê-lo cometido e sem ter sido nele gerado.

É assim que Agostinho interpreta o famoso texto de 2Cor 5,21 (“Ele que não conhecera pecado, Deus o fez pecado”); segundo ele, este texto pode ser interpretado em dois sentidos: “que o Apóstolo quis dar ao pecado o nome de *semelhança* de carne de pecado, já que as semelhanças das coisas recebem o mesmo nome que as coisas, ou que *os sacrifícios oferecidos pelos pecados recebiam na lei o nome de pecados*, os quais foram, todos, figura da carne de Cristo, que é o verdadeiro e único sacrifício oferecido pelos pecados”¹¹⁴⁶. Ora, nos dois sentidos cumpre-se bem o que significa a assunção da carne de pecado em Cristo. Num primeiro sentido, a natureza humana por ele assumida é plena, de maneira que possui tudo aquilo que constitui essencialmente essa natureza tal como foi criada por Deus, mas enquanto ao pecado por ela criado em Adão, como única coisa própria, de si mesma, é apenas semelhante, pois ele não teve pecado, apenas assumiu a pena do pecado, que o homem não podia pagar por si mesmo. Ele é plenamente igual a nós quanto à natureza humana, mas quanto ao pecado é apenas semelhante. Num segundo sentido, se por “pecado” se entende os “sacrifícios pelo pecado”, a assunção de uma natureza humana sem pecado em Cristo consiste na constituição do único sacrifício capaz de apagar os pecados, pois “*o verdadeiro sacrifício só pode ser oferecido pelas mãos do sacerdote santo e justo*. [...] E quem é

¹¹⁴⁵ *De Peccatorum meritis et remissione* III,xiii,23: “Perficiendam iustitiam, ut, dum non iustificatur in conspectu eius omnis vivens, actionem gratiarum semper, indulgentiae ipsius debeamus et sic ab illa prima causa omnium vitiorum, hoc est, a tumore superbiae, sancta humilitate sanemur”.

¹¹⁴⁶ *Contra Duas Epístolas Pelagianorum* III,vii,16: “Sive quia rerum similitudines solent earum rerum nominibus nuncupari, quarum similesunt, ut ipsam similitudinem carnis peccati voluisse intellegatur Apostolus appellare peccatum, sive quia sacrificio pro peccatis peccata appellabatur in lege, quae omnia figurae fuerunt carnis Christi, quod est verum et unicum sacrificium pro peccatis”. Sobre as várias interpretações possíveis deste texto, ver SABOURIN, L. Note sur 2Cor 5,21: Le Christ fait “péché”, in: *Sciences Ecclesiastiques* 11 (1959), pp. 419-423.

sacerdote santo e justo senão o Filho único de Deus, que não precisa oferecer sacrifícios para apagar nem o pecado original, nem os pecados que se cometem durante a vida humana?”¹¹⁴⁷. É carregando numa carne sem pecado as penas adquiridas por uma carne de pecado, sem ser portanto delas devedor, que ele se constitui no único sacrifício que pode ser agradável a Deus¹¹⁴⁸. A sua humanidade plena é a vítima oferecida em sacrifício: “*Ele assumiu de nós a vítima para oferecer a Deus, queremos dizer, as primícias santas da carne assumida no útero da Virgem*. Foi este holocausto que ele ofereceu a Deus: estendeu os braços na cruz para dizer: ‘como incenso suba à tua presença a minha oração e a elevação de minhas mãos como sacrifício vespertino’”¹¹⁴⁹.

É assim que Agostinho interpreta o dito de Jesus na hora de seu batismo, “por agora convém que deixemos cumprir toda a justiça” (Mt 3,15), como se dissesse: que “*se realizem todas as humilhações*”¹¹⁵⁰. Cumprir a justiça para o Cristo é carregar sobre si toda a pena do pecado injusto cometido nas origens. Mas, então, as duas interpretações de 2Cor 5,21 complementam-se: é somente por meio de uma natureza humana plena, em seu estado original, apenas semelhante à carne de pecado, que o Cristo pode oferecer um sacrifício que realmente apague a pena do pecado original, o que a natureza humana em seu estado após a queda é incapaz de fazer: “não tendo Ele cometido nenhum pecado, no entanto, pela semelhança da carne de pecado em que viera, *Ele mesmo foi chamado pecado, o qual havia de sacrificar-se para apagar os*

¹¹⁴⁷ *De Trinitate* IV,xiv,19: “Neque id posse rite offerri nisi per sacerdotem sanctum et iustum. [...] Quis ergo tam iustus et sanctus sacerdos quam unicus Dei Filius, qui non opus haberet per sacrificium sua purgare peccata, nec originalia nec ex humana vita quae adduntur?”. Sobre Cristo Sacerdote em Agostinho, ver: IMIZCOZ BARRIOLA, J. M. *Cristo Rey y Sacerdote en las “Enarrationes in Psalmos” y “Tractatus in Ionnis Evangelium”*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1959.

¹¹⁴⁸ Sobre a noção de sacrifício em Agostinho, ver LÉCUYER, J. Le sacrifice selon S. Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 905-914; QUINOT, B. L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice, in: *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962), pp. 129-168; BONNER, G. The Doctrine of Sacrifice: Augustine and the Latin Patristic Tradition, in: SYKES, S. W. *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 101-117.

¹¹⁴⁹ *Enarrationes in Psalmos* LXIV,6: “Assumpsit a nobis quod offerret Domino, ipsas diximus sanctas primitias carnis ex utero virginis. Hoc holocaustum obtulit Deo: extendit manus in cruce, ut diceret: *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo; elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*”.

¹¹⁵⁰ “O que quer dizer ‘cumpra-se toda a justiça’? Cumpram-se todas as humilhações” (“*Quid est, impleatur omnis iustitia? Impleatur omnis humilitas*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* IV,14).

pecados. Na antiga Lei, os sacrifícios pelos pecados eram chamados pecados; verdadeiro sacrifício foi feito o Cristo, de quem eram figura aqueles antigos”¹¹⁵¹.

Mas o verdadeiro sacrifício, que só o Cristo pode oferecer, mais que um corpo que morre na cruz, matando a morte, é o sacrifício de uma vontade obediente até o fim. Não é, portanto, somente por não haver sido gerado na iniquidade, e por assim não possuir pecado, mesmo que assumindo a pena do delito do pecado até à morte de cruz, que o Cristo é justo. Se a verdadeira justiça consiste em não depositar a confiança nas próprias forças para se obter a salvação, mas em recebê-la de Deus como um dom gratuito, tendo por isso reconhecimento agradecido a Ele, isto é, sendo a verdadeira justiça a fé, é a fé de Cristo, a sua obediência, confirmada na sua morte e ressurreição, que salva o homem¹¹⁵². Assim como a primeira desobediência de Adão consistira na instauração da primeira injustiça, é a obediência de Cristo, o seu cumprimento da vontade do Pai, que restabece a justiça para o homem. Comentando o versículo joanino “julgo segundo o que ouço, e o meu julgamento é justo” (Jo 5,30), Agostinho diz: “por que razão é justo o juízo de Cristo, enquanto homem? Atendei, meus irmãos: ‘Porque não busco a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou’ (cf. Jo 5,30)”¹¹⁵³. Assim como a soberba que originou o primeiro pecado consistiu numa impiedade, pelo abandono de Deus e o não reconhecimento do seu senhorio, da mesma forma, é pela humilde fé de Cristo que se restabelece o vínculo com Deus e a reta ordem da criação: “todos os homens que *creram amando e amando imitaram a humildade de Cristo*, seja pela revelação antes de tomá-la, seja pelo Evangelho depois de recebê-la, *foram sanados por esta humildade da impiedade da soberba para ser reconciliados com Deus*”¹¹⁵⁴. Assim como a soberba caracteriza-se pela impiedade, ao romper o vínculo de fé que liga o homem a Deus, a humildade se caracteriza essencialmente pela piedade, pois é condição prévia para a reaproximação e o reatamento do homem com Deus¹¹⁵⁵.

Assim como a soberba atribui a si méritos de justiça, a humildade espera receber gratuitamente a justiça de Deus. A humildade predispõe a acolher a justiça de Deus tal

¹¹⁵¹ *Enchiridion* III,xiii,41: “Nullum peccatum et ipse committens, tamen propter similitudinem carnis peccati in qua venerat, dictus est et ipse peccatum, sacrificandus ad diluenda peccata. In veteri quippe lege peccata vocabantur sacrificia pro peccatis. Quod vere iste factus est, cuius umbrae illa erant”.

¹¹⁵² Cf. *De Peccatorum meritis et remissione* III,xiii,23; *In Evangelium Ioannis Tractatus* V,15; LII,6; LIV,4.

¹¹⁵³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,15: “Unde est iudicium iustum hominis? Fratres mei, attendite: *Quia non quaero voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*”.

¹¹⁵⁴ *Expositio Epistolae ad Galatas* XXIV: “Sanati sunt ergo ab impietate superbiae, ut reconciliarentur Deo, quicumque homines humilitatem Christi et per revelationem, antequam fieret, et per Evangelium, posteaquam facta est, credendo dilexerunt, diligendo imitati sunt”.

¹¹⁵⁵ Cf. *Confessionum* III,viii,16.

como ela é, pura misericórdia, absoluta gratuidade. A própria criação do homem, com a ciência da sua possibilidade de pecado, tivera da parte de Deus a intenção da manifestação de sua misericórdia, mais do que da justiça do seu castigo. Com o exemplo do castigo de outro, o homem aprenderia a não confiar em suas próprias forças, mas na misericórdia de Deus; e assim Deus arruinaria os “vasos de ira” transformando-os em vasos de misericórdia¹¹⁵⁶. Mas é sobretudo em Cristo que Deus manifesta antes a sua misericórdia que a sua justiça, ou que a sua justiça consiste precisamente em sua misericórdia. Se, com efeito, criar o homem justo por meio do Verbo havia sido uma grande obra da parte de Deus, maior ainda é redimir o ímpio através do Cristo encarnado: “se numa e noutra há o mesmo poder, na *justificação dos ímpios há maior misericórdia*; [...] é menor obra pregar palavras de justiça, o que ele fez por nós, do que justificar os ímpios, o que ele faz em nós, mas de forma que nós também o façamos”.¹¹⁵⁷ De fato, éramos ímpios quando da encarnação do Verbo. Não havia na natureza humana nenhum mérito que a justificasse; havia antes uma situação miserável que implorava a misericórdia de Deus. “A assunção da humanidade não foi precedida de qualquer mérito; ao contrário, *daquela assunção é que começaram a decorrer os méritos*”¹¹⁵⁸. A encarnação do Verbo foi obra absolutamente gratuita, que revela antes de tudo a misericórdia e o amor de Deus pela humanidade. Deus não deixou de amar a obra de sua criação por causa da inserção nela de uma obra que não era sua e à qual odiava, o pecado: “Deus nada odeia do que ele fez. É o criador das naturezas, não dos vícios; [...] odiava em nós o que não fez em nós; [...] *sabia odiar em qualquer de nós o que tínhamos feito, e sabia amar o que ele mesmo tinha feito*”¹¹⁵⁹. Assim, quando escolhe encarnar-se por meio do seu Verbo, Deus “não o faz por causa da natureza, que fora toda viciada em sua própria raiz pelo (mau uso) do livre-arbítrio, mas

¹¹⁵⁶ Cf. *De Genesis ad Litteram* XI,10.16.

¹¹⁵⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXII,3: “Si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae. [...] Minus est verba iustitiae praedicare, quod fecit praeter nos, quam impios iustificare, quod ita facit in nobis, ut faciamus et nos”.

¹¹⁵⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXII,4: “Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita eius cuncta coeperunt”.

¹¹⁵⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CX,6: “Deus, et nihil odit eorum quae fecit: naturarum enim, non vitiorum conditor; [...] oderat enim nos, quales ipse non fecerat; [...] noverat simul in unoquoque nostrum et odisse quod feceramus, et amare quod fecerat”.

gratuitamente; isso é a verdadeira graça”¹¹⁶⁰; “a graça não seria graça se os méritos a precedessem. Mas a graça é graça. Não encontrou méritos, foi a causa dos méritos”¹¹⁶¹.

Por meio da fragilidade da humanidade assumida por Cristo, Deus queria primeiro manifestar a sua misericórdia, postergando a manifestação da sua justiça: “para perdoar aos pecadores, ele veio entre nós com humildade, não como juiz; perdando-os, ele queria manifestar primeiro a sua misericórdia, e somente depois desdobrar a sua severidade, castigando os culpáveis”¹¹⁶². De fato, ele veio na carne, para nela sofrer as penas do primeiro pecado, sem ter nele qualquer participação, para assim ser julgado e condenado injustamente, e deste modo devolver ao homem a situação de justiça original. É através da *forma servi* que pôde ser julgado e condenado injustamente, e assim manifestar a sua misericórdia, perdando os ímpios; é nesta mesma forma que, como juiz, julgará toda a humanidade no fim dos tempos, manifestando a sua justiça. Assim como no tempo foi julgado injustamente na forma de servo, é na mesma forma que julgará com justiça no fim dos tempos¹¹⁶³. Se foi pela contínua obediência à vontade do Pai até a morte de cruz, numa “carne de pecado”, carregando em si as penas do pecado, o que o constituiu como justo, ao contrário de Adão, cuja desobediência original foi a instauração da primeira injustiça, é então como servo obediente que ele haverá de julgar todos os homens. Comentando o versículo joanino “de mim nada posso fazer, e segundo o que ouço, assim julgo” (Jo 5,30), Agostinho diz:

“quando disse ‘nada posso fazer por mim mesmo, julgo segundo o que ouço’, recomenda a obediência pela qual *há de fazer o julgamento*. Adão, por cuja desobediência (pela desobediência de um só homem) muitos homens se tornaram pecadores, *não julgou segundo o que ouviu; porque o que ele ouviu, bem o transgrediu*, e por si mesmo fez o mal que fez. Não fez a vontade de Deus, mas a sua. Este (o Cristo), porém, *por cuja obediência (pela obediência de um só homem) muitos se tornaram justos*, não só foi obediente até a morte de cruz, na qual, *quando vivo, foi julgado pelos mortos, mas promete que no futuro obedecerá no próprio juízo em que há de julgar vivos e mortos*”¹¹⁶⁴.

¹¹⁶⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXVII,3: “Non natura, quae tota fuerat per liberum arbitrium in ipsa radice vitata: sed gratuita, hoc est vera gratia”.

¹¹⁶¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXVI,2: “Non est enim gratia, si praecesserant merita: est autem gratia; haec igitur non invenit, sed effecit merita”.

¹¹⁶² *Sermo* XXXII,12: “Ad peccantes humilis voluit venire, non iudex, cum parcit illis, ut primo praeferat misericordiam donando peccata, et sic postea redderet severitatem puniendo peccata”.

¹¹⁶³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,16.

¹¹⁶⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1: “In qua videtur etiam ad faciendum iudicium obedientiam suam commendasse, cum dixit: *Non possum facere a meipso quidquam: sicut audio, iudico*. Adam

Se foi pela desobediência que Adão instaurou uma ordem injusta, haverá de ser pela obediência que Cristo restaurará a ordem de justiça, e haverá de ser segundo o critério da obediência que ele aplicará o juízo. “Parece que o Filho renunciou que a sua obediência, pela qual se fez obediente até a morte de cruz, há de ter lugar também no juízo, quando julgar os vivos e os mortos, pois há de realizar essa missão pelo fato de ser Filho do homem”¹¹⁶⁵. É, com efeito, o reconhecimento do senhorio de Deus pela fé, especialmente pelo reconhecimento da *forma Dei*, oculta atrás da *forma servi* em Cristo, que permitirá ao homem reconhecê-lo na *forma servi* no julgamento final. É com respeito à justiça da fé que os homens serão julgados no fim dos tempos. É neste sentido que já foi julgado o “príncipe deste mundo” (Jo 12,31), precisamente como aquele que não reconheceu e não acolheu a Deus, o que o fez cair da luz às trevas. Assim como foi pela soberba ímpia que ele se tornou “príncipe deste mundo”, mundo que por ele também se transformou em trevas para o acolhimento e o respeito a Deus, da mesma forma é por uma humildade pia que o homem reconhece o senhor no Cristo servo, e assim poderá reconhecê-lo na forma de Deus no julgamento final. Relativamente aos “que viram Cristo, não foi louvada a fé por crerem o que viam, o Filho do Homem, mas por crerem o que não viam, o Filho de Deus. E, quando a forma de servo desapareceu da vista deles, então realizou-se com toda a perfeição esta sentença: ‘o meu justo vive da fé’ (Rm 1,17)”¹¹⁶⁶. Desta justiça, a justiça da fé, será o homem arguido no juízo final; não da justiça das obras, de quem pretende instaurar a justiça por própria força, com soberba presunção. Os soberbos imitam o “príncipe deste mundo”, e com ele são julgados: “é julgado com o seu príncipe todo aquele que o imita na soberba e na impiedade”¹¹⁶⁷. Mas os justos, ao contrário, não imitando ao “príncipe deste mundo” em sua impiedade, serão julgados não segundo a justiça das obras, mas segundo a justiça da

namque per cuius unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, non sicut audivit, iudicavit; quia quod audivit praevaricavit, et a semetipso fecit malum quod fecit; quia non Dei voluntatem, sed suam fecit: iste autem per cuius unius hominis obedientiam iusti constituuntur multi, non solum obediens fuit usque ad mortem crucis, in qua est vivus iudicatus a mortuis; sed obedientem se futurum promittens in ipso quoque iudicio, quo est de vivis iudicaturus et mortuis”.

¹¹⁶⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1: “Obedientiam suam qua factus est obediens usque ad mortem crucis, praenuntiasset Filius videretur, et in iudicio futuram, quo vivos et mortuos iudicabit; quia hoc per id facturum est quod filius hominis est”.

¹¹⁶⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCV,2: “Qui viderunt Christum, non in eo laudata est fides eorum, quia credebant quod videbant, id est Filium hominis; sed quia credebant, quod non videbant, id est Filium Dei. Cum vero et ipsa forma servi subtracta eorum esset aspectibus, tum vero ex omni parte impletum est: *Iustus ex fide vivit*”.

¹¹⁶⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCV,4: “Cum suo principe iudicatur, quem superbus atque impius imitatur”.

fé: “passem os homens para o número dos fiéis, não venham a ser arguídos da justiça daqueles cuja justificação eles não imitam”¹¹⁶⁸, diz Agostinho.

Assim, o Cristo será visto no juízo final, na *forma servi*, por todos, justos e injustos, mas somente aqueles que o tiverem visto como filho de Deus na *forma servi*, aqueles que o tiverem acolhido e reconhecido como senhor, somente estes o verão na *forma Dei*, porque então haverão passado de servos a filhos. “Passará, então, a forma de servo. *O Senhor tomou essa forma para julgar*. Depois do juízo partirá, levará consigo o corpo de que é cabeça e ‘entregará o reino a Deus’. Então *será perfeitamente vista a forma de Deus*, que não pôde ser vista pelos iníquos, à vista dos quais tinha de ser apresentada sob a forma de servo”¹¹⁶⁹. Aqueles que o reconheceram em sua fraqueza, na *forma servi*, quando ainda ocultava o poder da *forma Dei*, não terão dificuldade em reconhecê-lo no juízo final, quando esta forma não mais estiver oculta; quem impiamente não o reconheceu, agora estremecerá diante da manifestação da *forma servi* revestida de todo seu poder: se ele “*veio, portanto, para morrer em fraqueza, há de vir para julgar, no poder de Deus*; mas pela fraqueza da cruz, seu nome foi glorificado. Quem não acreditar no nome glorificado em fraqueza, há de se apavorar diante do juiz, quando vier com poder”¹¹⁷⁰. Quem não o reconheceu como senhor que se escondia na humilde forma de servo, se condenará diante do senhor agora manifesto na forma de juiz poderoso: “primeiro veio humilde e oculto, e tanto mais oculto quanto mais humilde. Mas o povo, por causa da sua soberba, desprezou a humildade de Deus, e crucificou o seu Salvador, *transformando-o em juiz que o condenou*”¹¹⁷¹. Diante do Cristo aparecido na *forma servi*, mas agora revestida de todo o poder, toda a soberba será assim derrubada, e toda a humildade elevada; o Cristo juiz, servo poderoso, à maneira do humilde Davi, derrubará os soberbos e enaltecerá os humildes: “como a frente de toda soberba comporta petulância, essa mesma frente é atingida por uma pedra

¹¹⁶⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCV,4: “Transeant in numerum fidelium, ne arguantur de iustitia eorum, quos iustificatos non imitantur”.

¹¹⁶⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,18: “Transiet forma servi. Ad hoc enim se praesentaverat ut faceret iudicium: post iudicium perget hinc, ducet secum corpus cui caput est, et offeret regnum Deo. Tunc plane videbitur forma illa Dei, quae non potuit videri ab iniquis, quorum visioni forma servi exhibenda erat”. Cf. BARDY, G. Le jugement du Fils de Dieu d’après les Tractatus sur Saint Jean, in: *Bibliothèque Augustinienne* 37 (1960), pp. 765-768.

¹¹⁷⁰ *Enarrationes in Psalmos* LIII,4: “Venit ergo ut moreretur ex infirmitate, venturus est ut iudicet in virtute Dei: sed per infirmitatem crucis clarificatum est nomen eius. Quisquis non crediderit in nomen clarificatum per infirmitatem, expavesceat ad iudicem cum venerit in virtute”.

¹¹⁷¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* IV,1: “Venerat enim humiliter primo et occultus; tanto occultior, quanto humilior: populi autem spernentes per superbiam suam humilitatem Dei, crucifixerunt Salvatorem suum, et fecerunt damnatorem suum”.

que abate (o audacioso). Foi aniquilada a frente que portava a petulância da soberba; e venceu a frente que portava a humildade da cruz de Cristo”¹¹⁷².

Assim, a justiça pretendida pelo cumprimento da lei, só pode ser conseguida em Cristo, pela graça de Cristo. Ele é o “autor da Lei”¹¹⁷³, nele a lei tem a sua plenitude¹¹⁷⁴ e a sua explicação. Nele os judeus deveriam ter reconhecido o cumprimento dos preceitos de Deus¹¹⁷⁵. Ele é o único que com justiça pode aplicar a lei com propriedade, pois é o único que nunca a transgrediu¹¹⁷⁶. Nele as etapas anteriores da história da salvação, o período antes da lei e o período sob a lei, alcançaram a sua realização plena, como período da graça¹¹⁷⁷. De fato, como vimos no capítulo anterior, a lei foi dada a Israel para que reconhecesse o seu pecado, especialmente a sua soberba na pretensão de cumprimento da lei por suas próprias forças. O fato de não terem sido capazes de cumprir a lei serviu-lhes de reconhecimento da própria condição enferma e da necessidade de um médico que os curasse¹¹⁷⁸. A humilhação da transgressão sempre renovada da Lei serviu-lhes para tornarem-se humildes, e assim se dispuserem a receber do Médico Humilde a única graça capaz de vencer a sua radical soberba: “para que, humilhados deste modo, *conhecessem que não estava em sua mão a sua própria saúde*, mas na do Mediador, já que a humildade principalmente faz voltar ao posto de onde a soberba nos fez cair. Pois *a humildade nos dispõe a receber a graça de Cristo*, o qual é

¹¹⁷² Sermo XXXII,12: “Quia omnis superbia habet impudentiam frontis, in ipsam frontem lapide veniente deiectus est. Evacuata est frons quae habebat impudentiam superbiae suae, et vicit frons quae habebat humilitatem crucis Christi”.

¹¹⁷³ Comentando a paradoxal acolhida de Jesus por parte do povo desconhecedor da lei, e a sua não acolhida por parte dos fariseus, professores da lei, Agostinho diz: “os que não conheciam a lei acreditavam naquele que tinha ditado a lei; e os que ensinavam a lei desprezavam aquele que tinha ditado a lei. [...] Os doutores fariseus tornaram-se cegos, e foram iluminados os povos que desconheciam a lei, e acreditavam no autor da lei” (“*Qui non noverant Legem, ipsi credebant in eum qui miserat Legem; et eum qui miserat Legem. [...] enim facti sunt Pharisei doctores, illuminati sunt populi nescientes Legem, et in auctorem Legis credentes*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXIII,2*).

¹¹⁷⁴ Em *In Evangelium Ioannis Tractatus XVII,4-6*, Agostinho explica o número 40 pela multiplicação do número 4 (os 4 Evangelhos do Novo Testamento) por 10 (os 10 mandamentos da Lei Antiga), o que significaria a plenitude da lei em Cristo.

¹¹⁷⁵ Falando dos fariseus, Agostinho diz: “*Consideravam-se justos* porque receberam a lei e guardaram os preceitos de Deus. Foi-lhes demonstrado que de fato não os observaram, porque *entre os preceitos de Deus não descobriram o Cristo*, uma vez que a cegueira atingiu uma parte de Israel” (“*Ante enim iusti sibi videbantur, quod gens Iudaea Legem acceperat, quod Dei praecepta servaverat: demonstratur illis quia non servavit, cum in ipsis Dei praeceptis Christum non intellexit, quia caecitas ex parte in Israel facta est*”; cf. *Enarrationes in Psalmos LVIII,II,7*).

¹¹⁷⁶ Comentando a passagem da “mulher adúltera” (cf. Jo 2,1-11), Agostinho diz: “a voz da justiça é esta: seja punida a pecadora, mas não pelos pecadores. Seja executada a Lei, mas não pelos transgressores” (“*Haec vox iustitiae est: Puniatur peccatrix, sed non a peccatoribus; impleatur Lex, sed non a praevaricatoribus Legis*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXIII,5*).

¹¹⁷⁷ Cf. *De Trinitate IV, iv,7-9*. Analisando aí o número 6, que indica as 6 etapas da história da salvação, Agostinho diz ser este número uma divisão em 3 partes de 2, o que é uma figura do tempo, nestes 3 períodos indicados.

¹¹⁷⁸ Cf. *Expositio Epistolae ad Gálatas XXVI*.

um singular exemplo de humildade”¹¹⁷⁹. Desta forma, aquilo que inicialmente parecia um mal, na verdade consistiu em maior bem, na possibilidade de vencimento do pecado em sua raiz: “o reato da lei tornou-se para os soberbos ocasião de enfermidade. A enfermidade dos soberbos tornou-se objeto de confissão dos humildes. Os enfermos já confessam a sua enfermidade; já pode então vir o médico para curar os enfermos”¹¹⁸⁰.

De fato, Agostinho interpreta a relação de Cristo com a lei em termos medicinais, apresentando-o como um médico que, à maneira de Eliseu, que enviara um bastão à sua frente para a cura de um menino morto (cf. 2Rs 4,29-30), envia a lei e os profetas como enfermeiros e ajudantes que preparam a cura do enfermo a ser efetuada plenamente quando da chegada do médico:

“Num primeiro tempo, este médico enviou os seus ajudantes, e em seguida veio ele mesmo, quando alguns já haviam perdido a esperança. Assim como um médico manda os seus assistentes no caso de uma tarefa fácil, mas sobrevindo um agravamento perigoso, intervém pessoalmente, da mesma forma a humanidade, imersa em toda sorte de vícios, *era oprimida pela ameaça de um perigo mortal que manava sobretudo da fonte da soberba; ele vem precisamente para curar o que é próprio da soberba com o seu exemplo*”¹¹⁸¹.

É assim também que ele se apresenta como o médico que faz com a terra, símbolo da lei, e a sua saliva, símbolo da graça, o remédio capaz de curar o cego, símbolo do judeu, presunçoso de cumprir a lei por suas próprias forças: “havia-lhes ficado a lei; mas *o que faz a lei sem a graça? O que faz a terra sem a saliva de Cristo? O que faz a lei sem a graça, senão mais réus aos culpáveis?*”¹¹⁸². É a humilhação da transgressão, que transforma a presunção da soberba em humilde confissão, que permite a liga da terra com a saliva, do enfermo com o médico: “recebeste a lei, quiseste cumpri-la e não pudeste; te apeaste de tua soberba e reconheceste tua enfermidade. Corre ao Médico, lava-te a cara, acolhe-te a Cristo, confessa a Cristo, crê em Cristo;

¹¹⁷⁹ *Epistolae ad Galatas Expositionis* XXV: “Ut hoc modo humiliati, cognoscerent non in sua manu esse salutem suam, sed in manu Mediatoris. Maxime quippe humilitas revocat, unde nos deiecit superbia. Et ipsa humilitas est accommodata percipiendae gratiae Christi, qui singulare humiliatis exemplum est”.

¹¹⁸⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,2: “Et reatus legis fecit aegritudinem superbis. Aegritudo superbiorum, facta est confessio humilium: iam confitentur aegroti quia aegrotant; veniat medicus, et sanet aegrotos”. Ver também *De Gratia Christi* I,9.

¹¹⁸¹ *Sermo* CCCXL A,5 (Guelf 32): “Misit primo pueros suos medicus iste, et venit ipse postea, cum a nonnullis desperaretur. Quomodo et medicus quando mittit pueros suos, quasi ad aliquid facile faciendum; cum periculum magnum fuerit, ipse venit; sic magno periculo laborabat genus humanum, vitiis omnibus involutum, maxime a superbiae fonte manante: et ideo venit curare ipsam superbiam exemplo suo”. Sobre este milagre feito por Eliseu, ver *Enarrationes in Psalmos* LXX,19.

¹¹⁸² *Sermo* CXXXVI,5: “Remanserat illis lex. Quid facit lex sine gratia? O miseri! quid fecit lex sine gratia. Quid facit terra sine Christi saliva? Quid facit lex sine gratia, nisi magis reos?”.

assim, *à letra que mata se unirá o espírito que vivifica e sanará*”¹¹⁸³. Da mesma forma, é na perspectiva do cumprimento da lei em Cristo que se lê a cura do paralítico levado às águas curativas quando tornadas turvas (cf. Jo 5,1-18): permanecer nos 5 pórticos da piscina significa apegar-se à lei, como se fosse possível cumprir os seus preceitos pela própria força; descer às águas significa entrar na paixão e cruz de Cristo, onde ele nos comunica a sua graça: “veio o Senhor, a água se turvou, ele foi crucificado; desça, pois o doente para ser curado. Que quer dizer: desça? Humilhe-se. Por conseguinte, *todos os que amais a letra sem a graça permanecéis nos pórticos; sois doentes, prostrados, não convalescentes; presumis da letra*”¹¹⁸⁴.

3.3.2. Estrutura da humildade de Cristo como justiça: a livre obediência da vontade do Cristo à vontade de Deus

Como vimos no capítulo anterior, a situação de injustiça em que o homem se encontra tem sua origem última numa ação absolutamente livre da vontade, em sua busca soberba de autonomia e independência com relação a Deus, sua fonte de liberdade. O restabelecimento da justiça não se poderia fazer de outra forma que não fosse, portanto, por uma cura da vontade: “a criatura humana só poderia ser *restaurada por aquela faculdade, através da qual, se quisesse, não teria caído*”¹¹⁸⁵. Não bastariam preceitos externos, estabelecidos numa lei exterior, se não houvesse uma mudança interior da vontade: “para *obrar a justiça*, o auxílio divino não consistiu em que nos desse uma lei de santos e saudáveis preceitos, mas em *que nossa vontade fosse socorrida e elevada pela participação da graça*, atributo necessário para poder obrar o bem, sem cuja ajuda a doutrina da lei é letra que mata”¹¹⁸⁶. Mas esta mesma graça só poderia socorrer a vontade enfraquecida do homem se seu próprio conteúdo se

¹¹⁸³ *Sermo CXXXVI*,5: “Accepisti legem; facere voluisti, non potuisti: a superbia cecidisti, languorem tuum vidisti. Curre ad medicum, lava faciem. Opta Christum, confitere Christum, crede in Christum: accedit Spiritus litterae, et eris salvus”.

¹¹⁸⁴ *Enarrationes in Psalmos LXX*,SI,19: “Descendat ut sanetur aegrotus. Quid est, descendat? Humiliet se. Ergo quicumque amatis litteram sine gratia, in porticibus remanebitis; aegri eritis, iacentes, non convalescentes: de littera enim praesumitis”.

¹¹⁸⁵ *Contra Faustum Manichaeum XXII*,28: “Humana creatura, quandoquidem per eam possibilitatem instauratur, per quam si voluisset, nec cecidisset”. Ver também *De Natura et Gratia XXIV*,30-31.

¹¹⁸⁶ *De Spiritu et Littera XII*,20: “Nitimur non in eo nos divinitus adiuvari ad operandam iustitiam, quod legem Deus dedit plenam bonis sanctisque praeceptis, sed quod ipsa voluntas nostra, sine qua operari bonum non possumus, adiuvetur et erigatur impartito spiritu gratiae, sine quo adiutorio doctrina illa littera est occidens”.

fundamentasse na experiência de uma vontade forte, capaz de agir livremente, podendo fazer livremente aquilo que deseja, e desta forma restabelecesse a situação original da vontade, anterior à queda. É por isso que a graça que socorre a nossa vontade enfraquecida não poderia ser outra que a graça de Cristo, cuja vontade livre permanece obediente a Deus até a morte de cruz, em processo simetricamente oposto à vontade livre de Adão, cuja desobediência comprou como pena a morte.

A raiz última de que o Cristo possa agir livremente em sua vontade humana vem do fato de que, ao assumir a nossa natureza humana, ele não abandona a sua natureza divina, pela qual ele mantém com o Pai uma única vontade. No interior da Trindade, com efeito, o Pai e o Filho possuem uma única vontade: *“o Pai não tem uma vontade distinta da do Filho, mas há no Pai e no Filho uma única vontade, como há também uma única substância”*¹¹⁸⁷. A vontade do Pai e do Filho constituem substancialmente a terceira pessoa da Trindade: *“o Espírito Santo é o espírito único dos dois, a substância da vontade de ambos”*¹¹⁸⁸. Assim como a vontade no homem, como imagem e semelhança de Deus que ele é, consiste no terceiro elemento da tríade das faculdades da alma, unificando as outras duas, da mesma forma é o Espírito Santo em Deus quem unifica o Pai e o Filho numa única substância, a sua Vontade. É por esta vontade, como característica que lhe é própria como elemento terceiro das tríades agostinianas, que se impulsiona o dinamismo da criação e se mantém a ordem na condução divina desta mesma criação, por meio da sua providência. Trata-se de uma vontade reta que, como uma espécie de régua, determina o que é correto na ordem criada, e, se não fosse distorcida, manteria a criação em paz e harmonia¹¹⁸⁹. Sendo vontade de Deus, o eterno e incorruptível, permanece íntegra e imutável, mesmo quando pretensamente distorcida pela ação original de busca de autonomia da vontade do demônio e do homem.

É por isso que o Verbo se encarna, assumindo uma vontade plenamente humana, para nela restabelecer a obediência original devida à vontade de Deus, ao que ela, como regra, determinava. Assim, se é verdade, por um lado, que o Cristo tem com o Pai uma única vontade, também é verdade, por outro lado, que ele tem uma vontade humana. E é verdade também que, por efeito da união de suas duas naturezas, ele faz coincidir a sua vontade com a vontade do Pai: *“não busco a minha vontade, a vontade própria; não a*

¹¹⁸⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXI,10: “Non enim vult Pater aliud quam Filius; sed sicut illis una substantia, sic et una voluntas est”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,5; XXII,15.

¹¹⁸⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXI,1: “Spiritus unus duorum, et substantia voluntatis amborum”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXI,1-2.

¹¹⁸⁹ Cf. *Enarrationes in Psalmos* XCIII,18.

minha vontade, a do filho do homem; não a minha vontade, a vontade que possa resistir a Deus”¹¹⁹⁰. Poder-se-ia admitir, então, que houvesse em Cristo uma resistência à vontade de Deus, em virtude de sua natureza humana, mas, em virtude da união das duas naturezas, ele faz coincidir a sua vontade com a vontade de Deus. Assim, quando fala segundo a forma da aniquilação, a *forma servi*, o Cristo agostiniano parece ter uma vontade própria distinta da vontade do Pai, tal como aparece na hora da decisão fundamental do Getsêmani, “não se faça a minha vontade, mas a tua” (Lc 22,42): “era a voz da nossa fraqueza, diz Agostinho, [...] quando suportou o peso dos nossos pecados”¹¹⁹¹; quando fala, porém, segundo a sua forma perene, que tem em comum com o Pai, a *forma Dei*, não tem com o Pai senão uma única vontade¹¹⁹². Se Ele se abaixou, assumindo uma vontade plenamente humana, foi para elevar esta mesma vontade, pelo dom de sua graça, à capacidade de identificar-se com a vontade de Deus, agindo livremente na obra do bem: “aceitou a enfermidade do homem para ensinar o triste e perturbado a dizer: ‘não se faça a minha vontade, mas a tua, ó Pai’; [...] ensinou a preferir a vontade certa e divina à tua vontade humana e enferma”¹¹⁹³. Todo o sentido do seu abaixamento esteve na busca de elevação da vontade humana à capacidade de humilde obediência à vontade de Deus, pelo vencimento da soberba confiança nas forças da própria vontade. Nas palavras de Agostinho, “o Filho único diz: não procuro a minha vontade, e os homens hão de querer fazer a sua vontade? Ele, que é igual ao Pai, humilha-se tanto, e os homens, que rastejam na sua baixeza, e não podem levantar-se se não lhes for dada a mão, hão de ensoberbecer-se tanto? Cumpramos, pois, a vontade do Pai, a vontade do Filho, a vontade do Espírito Santo, porque *a Trindade tem uma única vontade, uma única potestade, uma única majestade*”¹¹⁹⁴.

¹¹⁹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,19: “Non meam, non propriam; non meam, non filii hominis; non meam, quae resistat Deo”.

¹¹⁹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXI,1: “Sonus est nostrae infirmitatis, [...] quando etiam peccata nostra portavit”.

¹¹⁹² Comentando Jo 5,20, “faço as obras do Pai, e aquele que crê em mim fará as obras que eu faço, e outras ainda maiores”, Agostinho diz: “O Filho vivifica aos que quer, e o Pai vivifica aos que quer; os vivificados pelo Filho são os mesmos que o Pai vivifica. Por isso, o poder e a vontade do Pai e do Filho é um poder e uma vontade única” (“*Filius quos vult vivificat, et Pater quos vult vivificat; et ipsos Filii quos et Pater: ac per hoc eadem Patris et Filii et potestas est et voluntas*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,5).

¹¹⁹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LII,3: “Hominis suscepit infirmitatem, ut doceat sic contristatum et conturbatum quod sequitur dicere: *Verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis, Pater*. [...] Docuit te [...] cuius voluntatem certam atque divinam tuae voluntati humanae infirmaeque praeponas”. No mesmo tratado, acrescenta Agostinho: “Deste modo o homem se eleva do que é humano ao divino sempre que antepõe a vontade divina à vontade humana” (“*Sic enim homo ab humanis in divina dirigitur, cum voluntati humanae voluntas divina praeponitur*”).

¹¹⁹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXII,15: “Filius unicus dicit: *Non quaero voluntatem meam; et homines volunt facere voluntatem suam! Ille tantum se humiliat qui aequalis est Patri; et tantum se*

Assumindo uma natureza plenamente humana, o Cristo assume uma vontade plenamente humana, mas não esta vontade viciada da natureza humana posterior à queda. A vontade humana de Cristo é, portanto, plenamente livre, como era a vontade de Adão. Não há nele nenhuma sombra de escravidão da vontade, pois não há nele pecado, e a escravidão da vontade é consequência do pecado¹¹⁹⁵. Não há nele nenhuma luta na vontade, ou uma vontade dividida, pois não há nele, de maneira constitutiva, a pena do pecado; ele apenas a assume em nosso lugar. “*Nele nada há que estabeleça contenda, porque não tem pecado algum*”¹¹⁹⁶. Somente nele se encontra aquela paz que a soberba buscava como meta para o fim da luta no interior da vontade humana¹¹⁹⁷. Não há nele a concupiscência originada do pecado, que arrasta o homem para o amor do sensível, da criatura no lugar do criador; há apenas a concupiscência correspondente à natureza original, que arrasta naturalmente para o bem, para o cumprimento da lei eterna inscrita na criação¹¹⁹⁸. Ele é o único realmente livre¹¹⁹⁹. Não há nele nenhuma sombra de necessidade, nenhuma pressão ou coação de algum agente externo que coíba a sua liberdade. Ele age livremente, sem nenhum obstáculo ou dificuldade em sua vontade; facilmente identifica na ação de sua vontade o querer ao poder fazer: “*assim o quis, aquele que pôde o que quis*”¹²⁰⁰, diz Agostinho. O Cristo faz o que quer, e somente o que quer: “Jesus sentiu fome, é verdade, mas porque quis. Jesus dormiu, é verdade, mas porque quis. Jesus entristeceu-se, é verdade, mas porque quis. Jesus morreu, é verdade, mas porque quis. *Estava em seu poder experimentar, desta ou*

extollit qui in imo iacet, et nisi ei manus porrigatur, non surgit! Faciamus ergo voluntatem Patris, voluntatem Filii, voluntatem Spiritus sancti; quia Trinitatis huius una voluntas, una potestas, una maiestas est”.

¹¹⁹⁵ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,6.

¹¹⁹⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVII,4: “*Illi quippe nihil repugnat in seipso, qui nullum habet omnino peccatum*”.

¹¹⁹⁷ Comentando Jo 14,27 (“Deixo-vos a paz, dou-vos a minha paz”), Agostinho diz: “De fato, a paz que se nos dá neste mundo deve chamar-se mais nossa do que dele. *Nele nada há que estabeleça contenda*, porque não tem pecado algum; mas nós temos agora uma paz tal que ainda temos de dizer: ‘perdoai-nos as nossas ofensas’ (Mt 4,12). Em nós há decerto alguma paz, porque nos conformamos com a lei de Deus, segundo o homem interior (cf. Rm 6,22), mas não há uma paz plena, porque vemos outra lei nos nossos membros que repugna à lei do nosso espírito” (“*Pax vero ista quam nobis relinquit in hoc saeculo, nostra est potius dicenda quam ipsius. Illi quippe nihil repugnat in seipso, qui nullum habet omnino peccatum: nos autem talem pacem nunc habemus, in qua adhuc dicamus: Dimitte nobis debita nostra. Est ergo nobis pax aliqua, quoniam condelectamur legi Dei secundum interiorem hominem: sed non est plena, quia videmus aliam legem in membris nostris, repugnantem legi mentis nostrae*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXVII,4).

¹¹⁹⁸ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,12.

¹¹⁹⁹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,8.

¹²⁰⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXII,3: “*Nisi quia hoc voluit, qui potuit quidquid voluit*”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* LII,5. É importante lembrar que a dificuldade de agir livremente por parte da vontade é a pena própria da soberba, na tríade das concupiscências agostinianas.

daquela forma, este ou aquele sentimento, ou não experimentar qualquer sentimento”¹²⁰¹. Nele está o poder sumo, a capacidade plena de executar o que quer.

Se ele decide livremente não manifestar esse poder, como acontece, por exemplo, em sua paixão e morte, isso acontece no pleno exercício de sua liberdade e tendo em vista a nossa salvação. Comentando a perturbação de Jesus ante o fim iminente de cruz, Agostinho diz: “*onde há o poder sumo, a fraqueza perturba-se conforme a disposição da vontade*”¹²⁰²; “o Senhor dava exemplo à nossa fraqueza. Não tinha perdido o poder, mas consolava a nossa fragilidade. [...] *Quando quis, mostrou este poder*”¹²⁰³. Todo o sofrimento da sua paixão, que culminou em sua morte, não obedeceu, portanto, a um destino cego, sobre o qual ele não tivesse nenhum poder de intervenção; obedeceu antes a uma “ordenada disposição” de cumprimento da Vontade do Pai, de salvar na forma e no momento oportunos a toda a humanidade: “quando tudo estivesse cumprido, então viria a sua paixão, por um ato de *ordenada disposição*, e não por uma necessidade fatal”¹²⁰⁴. A hora de sua morte é, então, uma determinação de sua vontade livre, uma manifestação de seu poder, e não uma necessidade imposta à sua humanidade frágil, que fosse como que incapaz de reagir: “quando ele fez o que julgou ser suficiente, veio a hora, não necessariamente, mas *voluntariamente*; não trazida pelo destino fatal, mas pelo próprio poder”¹²⁰⁵; “o Senhor não morreu por necessidade de sua parte, mas porque tinha o poder de morrer”¹²⁰⁶. A morte para ele não é, como para todos os outros homens, uma pena do pecado, à qual devesse enfrentar como herança inevitável do pecado do primeiro homem, mas é uma morte assumida livremente, como ato de uma vontade orientada por Deus a um fim salvífico. Morrer para ele é antes um “adormecer”, mais do que propriamente um “morrer”. Assim interpreta Agostinho o seguinte versículo do Salmo 3, interpretando-o à luz da morte de Cristo: “Eu adormeci e

¹²⁰¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,18: “Esurivit Iesus, verum est, sed quia voluit; dormivit Iesus, verum est, sed quia voluit; contristatus est Iesus, verum est, sed quia voluit; mortuus est Iesus, verum est, sed quia voluit: in illius potestate erat sic vel sic affici, vel non affici”.

¹²⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIX,18: “Ac per hoc ubi summa potestas est, secundum voluntatis nutum tractatur infirmitas”.

¹²⁰³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,2: “Infirmitati nostrae praebebat exemplum. Non ipse perdidit potestatem, sed nostram consolabatur fragilitatem. [...] Hanc enim potentiam, quando voluit”.

¹²⁰⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVII,9: “Ut cum impleta essent, tunc veniret et passio, dispositionis ordine, non fatali necessitate”.

¹²⁰⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,12: “At ubi tantum fecit, quantum sufficere iudicavit; venit hora non necessitatis, sed voluntatis, non conditionis, sed potestatis”.

¹²⁰⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXI,6: “Non necessitatem, sed potestatem morientis”. Sobre o tema da “hora” da paixão de Cristo em Agostinho, ver FERRARO, G. L’*‘ora’* di Cristo nel *Commento* di S. Agostino al IV Vangelo: aspetti di Cristologia agostiniana, in: *Rassegna di Teologia* 13 (1972), pp. 316-336.

estive sepultado no sono, e levantei-me, porque o Senhor me amparou” (Sl 3,6)¹²⁰⁷. O seu ressurgir livre do sepulcro assemelha-se a um levantar-se tranquilo de uma noite de sono: “colocou o seu corpo na cruz quando quis, e retirou-o da cruz quando quis. Esteve no sepulcro durante o tempo que quis, e, quando quis, ressurgiu do sepulcro, como quem se levanta do leito”¹²⁰⁸.

Diferentemente de todos os outros homens, para os quais a mortalidade da carne, com a sua corruptibilidade, é experimentada como uma necessidade inexorável, ante a qual não se pode reagir com liberdade, o Cristo posiciona-se diante da morte com total liberdade. Assim, diferentemente dos dois ladrões que morrem a seu lado, dominados pelos “*vínculos da carne que possuíam, porque não eram criadores da carne, [...] não dominavam a sua fraqueza*”¹²⁰⁹, o Cristo morre entregando-se livremente, submetendo toda a fraqueza da carne, carne que fora por ele criada: “o Senhor tomou carne no seio virginal quando quis; foi ao encontro dos homens quando quis; viveu entre os homens quando quis; morreu quando quis. Isto é próprio de quem tem poder, e não de quem é levado pela necessidade. Estava à espera dessa hora, que não era a hora fatal, mas *hora oportuna e voluntariamente escolhida*”¹²¹⁰.

O Cristo agostiniano considera-se, portanto, mais que vítima da morte, à qual tivesse que se abandonar, sem liberdade e poder, uma vítima livre para que os homens ressurgissem da morte: “não se considerava tanto como vítima que morria de morte natural causada por eles; considerava-se vítima que morria por amor a eles”¹²¹¹. Se ele prorroga, portanto, a hora para o cumprimento da obra de salvação encomendada pelo Pai, na sua morte de cruz, ele o faz com plena liberdade, considerando, de um lado, os desígnios de Deus e a sua pedagogia na educação do homem, e, de outro, a utilidade para o homem a fim de obter a sua salvação. “Nada o forçava a morrer numa determinada hora, mas esperava a hora para cumprir, no momento oportuno, a sua

¹²⁰⁷ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,7.

¹²⁰⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLIII,9: “In ipsa cruce quando voluit, corpus dimisit, et abscessit: in ipso sepulcro quamdiu voluit, iacuit; quando voluit, tamquam de lecto surrexit”.

¹²⁰⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVII,9: “Tenebantur vinculis carnis, quia non erant creatoris carnis; [...] infirmitati non dominabantur”.

¹²¹⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXVII,9: “Dominus autem quando voluit, carnem in utero virginali accepit: quando voluit, ad homines processit; quamdiu voluit, inter homines vixit; quando voluit, a carne discessit: hoc est potestatis, non necessitatis. Hanc ergo horam ille exspectabat, non fatalem, sed opportunam et voluntariam”.

¹²¹¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXI,9: “Non enim attendebat quod ab ipsis moriebatur, sed quia pro ipsis moriebatur. Multum est quod illis concessum est, et ab ipsis, et pro ipsis”.

vontade; não que fosse constrangido a cumprir esta hora por necessidade”¹²¹². Assim, quando diz “a minha hora ainda não chegou” (Jo 2,4), não quer significar outra coisa senão que esperava o momento oportuno de a sua morte produzir o fruto salvífico esperado: “ainda não veio a hora que eu sei ser a hora oportuna para sofrer, a hora em que *a minha paixão será útil*”¹²¹³.

É assim, então, que também todo o processo de sua paixão ele o prefira sofrer humildemente em sua fraqueza, em vez de sobrepor-se livremente a ele, o que lhe era plenamente possível, em virtude do poder que possuía. “Sofreu porque quis, principalmente porque é Filho de Deus. Se não quisesse nunca teria sofrido, como, se não quisesse, não teria nascido; e se quisesse podia ter nascido e não ter morrido, e podia fazer o que quisesse, porque é o Filho onipotente do Pai onipotente”¹²¹⁴. Não só ele tinha poder para livrar-se do seu sofrimento e paixão, como, além disso, tinha também poder sobre toda a situação, administrando-a de maneira que fosse cumprida a vontade de Deus, mesmo que passando pela maldade ignorante dos injustos: “tendo mostrado o seu poder aos que queriam e não podiam prendê-lo, que o prendam agora, pois ele faz a sua vontade por meio daqueles que não sabiam o que faziam”¹²¹⁵.

Muito mais, portanto, do que o sofrido e doloroso de sua paixão e morte de cruz, é a submissão humilde de sua vontade à vontade do Pai que nos salva, porque é só esta submissão humilde que pode ser antídoto adequado para a soberba busca de autonomia da vontade na origem do pecado¹²¹⁶. Mais que a assunção da pena do pecado, a experiência da morte em seu próprio corpo, é pelo vencimento do pecado em sua raiz, a desobediência, que o Cristo vence o lastro do pecado na história humana. Assim, diz com propriedade o Cristo agostiniano: “*Eu não vou sofrer a morte como castigo do meu*

¹²¹² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXI,6: “Nec hora cogeatur mori; sed horam exspectabat, qua opportune fieret voluntas, non qua inviti impleretur necessitas”.

¹²¹³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,12: “Quando ego scio opportunum me pati, quando passio mea utilis erit, nondum venit ipsa hora”.

¹²¹⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XI,2: “Praesertim quia Filius Dei est, utique volens passus est; et si nollet, nunquam pateretur; qui si nollet, nec nasceretur: si autem hoc solum vellet, ut nasceretur tantum, et non moreretur, et quidquid vellet, faceret; quia omnipotentis Patris Filius omnipotens est”. “Ele poderia não ser preso por eles, se quisesse; poderia não ser morto, se quisesse; poderia até não ter nascido, se quisesse” (“*Poterat quidem ille et praesens ab his non teneri, si nollet; non occidi, si nollet; quia potuit et non nasci, si nollet*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XV,2).

¹²¹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXII,3: “Tenere volentibus, nec valentibus, ostendit potestatem suam; iam teneant eum, ut faciat de nescientibus voluntatem suam”.

¹²¹⁶ Cf. *Enchiridion* XXVIII,108.

pecado, mas, pelo fato de morrer, cumpro a vontade do meu Pai. É mais notável o meu ato de obediência do que o meu sofrimento, porque se quisesse, não sofreria”¹²¹⁷.

Mas não é só como evento objetivo e exterior a nós, e mais ainda, não apenas como exemplo externo a ser seguido, que a obediência de Cristo nos salva, senão, além disso e principalmente, como graça comunicada internamente ao homem, libertando o livre-arbítrio de sua vontade. A obra curativa do Cristo na vontade humana acontece no seu centro mesmo, na sede de sua liberdade, o livre-arbítrio. Se foi aí que aconteceu o primeiro pecado, dando origem à vontade má, é aí também que deve ocorrer a ação curativa. Com efeito, “*a saúde, isto é, a verdadeira liberdade, não teria sido perdida se a vontade permanecesse boa. [...] A completa cura da fraqueza será a obtenção da inteira liberdade*”¹²¹⁸. Ora, tendo sede na vontade, essa cura não pode acontecer sem a ação da própria vontade. De fato, se para cair no pecado, todo homem nascido de Adão não pôde contar apenas com o concurso de sua vontade, já que herdara a divisão da vontade como pena, para levantar-se dele, no entanto, era fundamental contar com o concurso de sua vontade¹²¹⁹. Mas não apenas de sua vontade viciada em sua raiz pelo pecado, senão pela vontade curada e fortalecida em sua raiz pela graça. A libertação do livre-arbítrio da vontade é um dom de Deus, por meio de seu Filho, que age na alma por meio do Espírito Santo. É o Filho que liberta a liberdade da vontade; é dele que se diz “a verdade vos libertará” (Jo 8,32), palavra sobre a qual diz Agostinho: “querendo explicar o que disse, acrescentou: ‘Se o Filho vos libertar, então sereis verdadeiramente livres (Jo 14,16)’”¹²²⁰. Mas esta ação do Filho na vontade se faz por meio do Espírito Santo, a quem compete, como terceira pessoa da Trindade, a ação própria na terceira faculdade da alma, a vontade, conferindo-lhe o dom próprio dos terceiros elementos das tríades agostinianas, a liberdade de agir. Referindo-se à ação libertadora da Trindade na alma humana, Agostinho diz que é necessário ir ao Pai da Verdade para receber a Liberdade: “*Afastai-Vos do pai da mentira e correi para o Pai da Verdade. Abraçai-vos*

¹²¹⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,7: “Non, inquit, mortem mei peccati necessitate persolvo, sed in eo quod morior, voluntatem Patris mei facio: plusque ibi facio quam patior, quia si nollem, nec passus essem”.

¹²¹⁸ *De Perfectione Iustitiae Hominis* IV,9: “Sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. [...] Tota sanetur infirmitas et accipiat tanta o libertas”.

¹²¹⁹ “Os homens não são forçados a nascer por Cristo; mas não foi por vontade que nasceram de Adão” (“*Non coguntur homines nasci per Christum: non quia voluerunt, nati sunt ex Adam*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,12).

¹²²⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVIII,2: “Post exponens quid dixerit: *Si vos, inquit: Filii liberaverit, tunc vere liberi eritis*”.

com a Verdade, para receber a liberdade”¹²²¹. A liberdade é um dom, como o é de maneira substancial aquele que a concede, o Espírito Santo, o Dom de Deus. A libertação do livre-arbítrio da vontade é em primeiro lugar obra da graça, que fortalece e dilata a mesma vontade¹²²².

Com efeito, o que o homem não podia fazer somente com o esforço e as forças exclusivas de sua vontade, obedecer ao que é mandado por Deus em sua Lei, ele o pode por um fortalecimento e dilatação da vontade pela ação do Espírito Santo nele. Aquilo que era imposição exterior, e ao que o homem não conseguia responder com o devido cumprimento ao mandado, agora é comunicado internamente como dom que torna a obediência espontânea. Ao mandado exterior se segue agora a força interior para cumpri-lo, a graça, de maneira que se possa dizer com segurança: “*dai-me o que ordenais, e ordenais o que quiserdes*”¹²²³. A obediência nasce espontânea no coração de uma vontade boa, que foi redimida em sua raiz pela graça de Cristo. É assim que Agostinho interpreta o salmo dos filhos de Jonadal (cf. Sl 70), cujo nome significa “*espontâneo do Senhor*”: este “salmo canta esses filhos, quer dizer, os filhos obedientes, [...] aqueles que servem o senhor espontaneamente, ou seja, com uma vontade boa, pura, sincera e perfeita, sem fingimento no coração”.¹²²⁴ É neste sentido também que Agostinho interpreta o relato da pesca milagrosa, de Jo 21. Os 153 peixes obtidos na pesca têm todo um significado simbólico: 10 é o número da Lei, 7 o número do Espírito Santo, “ao número 10 da Lei acrescentou o Espírito Santo representado no número 7. Ora, 10 com 7 perfazem 17. Contadas e somadas todas as unidades, desde 1 até 17, em quantidade sempre crescente, obtém-se o número 153”¹²²⁵. E assim se obtém o significado do número: “pela ação vivificadora do Espírito, a letra não mata, mas realiza-se o que manda a lei, com o auxílio do Espírito, e, se não se cumpre toda, consegue-se a remissão desta falta”¹²²⁶.

¹²²¹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLII,13: “Recedite a patre mendacii, currite ad Patrem veritatis; amplectimini veritatem, ut accipiatis libertatem”.

¹²²² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCII,2.

¹²²³ *Confessionum* X,xxix,40: “Da quod iubet et iube quod vis”.

¹²²⁴ Cf. *Enarrationes in Psalmos* LXX,IIS,1: “Filiis huius, id est, filiis obedientiae cantatur Psalmus, [...] quoniam spontanea, hoc est bona, pura, sincera et perfecta voluntate, non ficto corde Domino serviendum est”.

¹²²⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXII,8: “Cum itaque Legis denario Spiritus sanctus per septenarium numerum accedit, fiunt decem et septem: qui numerus ab uno usque ad seipsum computatis omnibus crescens, ad centum quinquaginta tres pervenit”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1.

¹²²⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXXII,8: “Ut vivificante Spiritu littera non occidat, sed quod per litteram iubetur, Spiritu adiuvante compleatur, et si quid minus fit, remittatur”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1.

E assim Pedro, o personagem principal da pesca, que negara o Cristo três vezes por “temor servil”, pode agora, interrogado pelo “príncipe da liberdade”, manifestar um amor generoso. Se antes não tinha a plenitude do Espírito, e não pôde cumprir o que prometera confiando de maneira presunçosa em sua própria vontade, agora, fortalecido e dilatado pelo Espírito, pode espontânea e confiadamente entregar-se à obra da graça: “*passou da desconfiança à confiança e da escravidão à liberdade*”¹²²⁷.

“Foi compelido pelo grande temor a negar o mestre três vezes, contra o que antes prometera. Na caridade não se encontra tal temor, porque a caridade perfeita lança fora o temor (cf. 1Jo 4,16). Antes da paixão, o seu temor servil foi interrogado por uma criada de servir. Depois da ressurreição do Senhor, o seu generoso amor foi interrogado pelo próprio príncipe da liberdade. No primeiro caso ficou perturbado, no segundo tranquilizado. No primeiro negou aquele a quem amara, no segundo amava aquele a quem negara. Até então o próprio amor tinha sido fraco e reduzido, enquanto não o fortalecia e dilatava o Espírito Santo. Mas depois o Espírito Santo foi-lhe infundido pela abundância de uma graça mais intensa”¹²²⁸.

Fortalecido pela graça, pelo dom do Espírito Santo, Pedro passa do temor ao amor, da escravidão à liberdade. Pelo dom de sua graça, o Cristo liberta a liberdade da vontade, que passa a agir não mais pelo temor inspirado pela imposição exterior da Lei, mas pela espontaneidade advinda do dom do Espírito. Assim passamos de “servos do temor” a “servos do amor”, somos “libertados pelo que é livre, o qual, libertando-nos, nos torna escravos. *Éramos servos das paixões, e, depois de libertados, nos tornamos servos da caridade*”¹²²⁹.

De fato, a caridade é a plenitude da lei, é a única forma de a lei ser cumprida em sua integridade e sentido original. É neste sentido também que Agostinho interpreta simbolicamente o número 38, que indica o tempo de doença do paralítico de Jo 5,1-18:

¹²²⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCII,2: “Ad fiduciam a diffidentia, et ad libertatem a servitute translatam”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1.

¹²²⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCII,2: “Contra suam pollicitationem timore magno compulsus est ter negare. Timor autem iste non est in caritate, sed perfecta caritas foras mittit timorem. Denique ante passionem Domini, servilis timor eius interrogatus est a femina servitutis; post resurrectionem vero Domini liberalis eius amor ab ipso Principe libertatis: et ideo ibi turbabatur, hic tranquillabatur; ibi quem dilexerat negabat, hic quem negaverat diligebat. Sed adhuc etiam tunc amor ipse infirmus fuerat et angustus, donec eum roboraret et dilataret Spiritus sanctus. Qui posteaquam illi est abundantia gratiae largioris infusus”. Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCIX,1.

¹²²⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLI,8: “Ut a libero liberemur, et liberando servos nos faciat: servi enim eramus cupiditatis, liberati servi effecimur caritatis”. “O fim da lei é a caridade de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fê sincera” (“Finis autem praecepti caritas est de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta”; cf. *Epístola* CXL,xxiv,61).

o número 38 resulta da diminuição de 40 (número que indica a perfeição nas boas obras pelo cumprimento da Lei, pela abstenção das paixões ilícitas deste mundo, tal como aparece no jejum de 40 dias de Moisés, de Elias e do próprio Jesus) pelo número 2 (que indica a caridade, quando se pensa, por exemplo, nos dois mandamentos do Novo Testamento, conforme Mc 12,30-31, nas duas moedas do Bom Samaritano, conforme Lc 10,35, nas duas moedas da viuva pobre, conforme Lc 21,2, etc.). Assim, o número 38 significa a doença da vontade, a sua incapacidade de cumprir os mandamentos da Lei contando somente com as suas forças, mas significa também que, uma vez socorrida pelo amor de Deus, por sua graça, a vontade humana pode espontaneamente obedecer à vontade de Deus, que se expressa sobretudo na caridade, no amor ao próximo¹²³⁰.

A graça de Cristo que nos é comunicada não é outra coisa, portanto, que a espontânea obediência à vontade de Deus, obediência que o Cristo viveu em todos os momentos e decisões de sua vida terrena, e que culminou na sua morte de cruz. Aquilo que foi exercício cotidiano de sua vontade livre, o contínuo sacrifício da abstinência das paixões mundanas, culminou no sacrifício último de todo o mundo em seu corpo. Assim ele restabelece a ordem do amor rompida naquela primeira substituição do amor do criador pela criatura. No sacrifício de sua obediência livre e do seu corpo na morte de cruz, todo o mundo é crucificado com as suas paixões, em consideração à vontade de Deus e ao seu desejo de restabelecimento da ordem universal. É assim que imitamos de maneira salvífica o Cristo: “o Mestre da Humildade se humilhou a si mesmo, fazendo-se obediente até a morte de cruz (cf. Fl 2,8). Imitamos a sua morte em cruz crucificando com os pregos da abstinência às paixões ainda não submetidas”¹²³¹.

Como isso só foi possível ao Cristo em virtude do seu vínculo único e absoluto com o Pai, do qual nunca saiu de forma que o abandonasse, é da mesma forma só pelo restabelecimento do vínculo com Deus, e da plena confiança em sua graça, e não nas forças da própria vontade, que o homem se pode salvar. Santificar-se não é outra coisa que se apoiar totalmente em Deus, vincular-se a Ele em íntima união, e dele adquirir a estabilidade e a firmeza. Meditando sobre a vida dos santos, Agostinho diz: “*não poderás fazer o que estes e estas fizeram? Foi porventura por si mesmos que o fizeram ou por virtude de seu Deus e Senhor? Foi o Senhor seu Deus quem me entregou a eles. Por que te apoias em ti, que não podes manter-te em pé? Lança-te nele e não temas! Ele*

¹²³⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XVII,2-6.

¹²³¹ *Sermo* CCVII,2: “Magister humilitatis humiliavit semetipsum, factus subditus usque ad mortem crucis. Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas concupiscentias configentes”.

não fugirá de ti, e tu não cairás. Lança-te confiadamente, e Ele, recebendo-te, curar-te-á”¹²³². Aquilo que o homem não pode fazer pelas próprias forças de sua vontade, Deus pode nele pela obra da graça. A pretensão que tinha de maneira velada na concupiscência da soberba, a capacidade de agir livremente, o fazer espontâneo, torna-se possível nele pela ação da graça.

Essa experiência Agostinho a viveu fortemente no momento de sua conversão. Era o que lhe faltava para o passo decisivo da mudança de vida. Não é por acaso que o texto que marca o momento culminante de sua conversão, após apresentar uma exortação ao abandono das paixões mundanas, que não podem satisfazer o apetite da vontade, termina por apresentar a Deus como aquele que pode realizar na vontade o que ela não pode realizar por si mesma: “Recebei o fraco na fé (Rm 14,1), [...] Vós, Senhor, que sois *poderoso para fazer* todas as coisas mais superabundantemente do que pedimos ou entendemos” (Ef 3,20)¹²³³. Da mesma forma, a paz almejada como resultante do fim da luta na vontade dividida, que a soberba esperava de maneira velada como sua meta última, só pode ser conseguida com o auxílio da graça, e só será alcançada de maneira definitiva na libertação final do corpo corruptível. É de Deus que Agostinho espera a paz como dom, tal como ele expressa em suas *Confessionum*: “*Espero que aperfeiçoareis em mim as vossas misericórdias até a paz plena*, que os sentidos interiores e exteriores terão convosco, quando a morte for absorvida pela vitória”¹²³⁴. Não é pela negação do desejo contido na vontade, buscado de maneira equivocada em atitude soberba desde Adão, que o Cristo recupera a vontade boa para o homem, mas é pela reabsorção deste desejo com o auxílio da graça, a mesma graça que operou nele espontaneamente a obediência a Deus: “a alma não poderá encontrar a paz, a não ser *reabsorvendo essa inquieta inchação*, pela qual se antojava grande a si mesma, enquanto para ti estava ainda enferma”¹²³⁵.

Mas a libertação da vontade pela ação do Espírito nela não se faz de uma vez, obedece a um processo que tem um ponto inicial e depois segue a uma progressão continuada: “o primeiro grau da cura da alma é *remover a causa* do incômodo – o que

¹²³² *Confessionum* VIII,xi,27: “Tu non poteris, quod isti, quod istae? An vero isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te”.

¹²³³ Cf. *Confessionum* VIII,xii,29-30.

¹²³⁴ *Confessionum* X,xxx,42: “Sperans perfecturum te in me misericordias tuas (cf. Sl 102,6) usque ad pacem plenariam, quam tecum habebunt interiora et exteriora mea, cum *absorpta* fuerit mors in victoriam (1Cor 15,54)”.

¹²³⁵ *De Sancta Virginitate* XXXV,35: “Non enim aliter invenitur requies animae nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando tibi sana non erat”.

lhe acontece pela remissão de todos os seus pecados. O segundo grau será *curar o próprio ferimento*, o que se faz paulatinamente, com o progresso realizado na renovação da imagem interior”¹²³⁶. A ação da graça na vontade humana não põe fim absoluto à concupiscência que nela age, incitando-a ao pecado, mas a renova constantemente, convidando-a a passar sempre de novo da escravidão à liberdade. Dá origem nela ao homem novo, que age motivado pelo amor do eterno, em oposição ao homem velho, que deu origem à escravidão por haver amado a criatura antes que ao criador: o homem novo renova-se constantemente, “*transfere seu amor do temporal para o eterno*, do visível para o inteligível, do carnal para o espiritual, e persiste com toda a diligência em refrear e diminuir seu desejo em relação aos bens temporais, e em unir-se aos eternos pela caridade”¹²³⁷. Este homem é livre, ainda que sua liberdade nunca seja na atual condição plena, mas esteja sempre a caminho. É libertado continuamente pela audição da Verdade, que lhe comunica a Liberdade. Assim interpreta Agostinho a cura do servo Malco, cuja orelha foi decepada por Pedro no momento da prisão de Cristo: “o que significa, pois, a orelha amputada por causa do senhor, e pelo senhor curada, senão a renovação do ouvido, pela amputação das coisas velhas, a fim de que o mesmo ouvido esteja ‘*na novidade do espírito, e não na velhice da letra*’ (cf. Rm 7,6)? [...] A circunstância de ser um servo (o curado) refere-se à velhice que gera para a escravidão; diz respeito a Agar, a escrava (cf. Gl 4,24). Mas, como realizou-se a cura, ficou figurada também a liberdade”¹²³⁸. O homem assim renovado pelo dom do Espírito, que procede da Verdade eterna, caminha em meio às cadeias deste mundo, com os olhos postos na sua pátria eterna, cidade da liberdade, onde reina o “príncipe da liberdade”: Ele é o “rei dos que pertencem à Jerusalém livre, nossa mãe eterna nos céus, Sara espiritual, que expulsa da casa da liberdade a escrava e os filhos dela”¹²³⁹.

¹²³⁶ *De Trinitate* XIV,xvii,23: “Prima curatio est causam remove re languoris, quod per omnium fit indulgentiam peccatorum; secunda ipsum sanare languorem, quod fit paulatim proficiendo in renovatione huius imaginis”.

¹²³⁷ *De Trinitate* XIV,xvii,23: “Transfert amorem a temporalibus ad aeterna, a visibilibus ad intellegibilia, a carnalibus ad spiritalia; atque ab istis cupiditatem frenare atque minuere, illisque se charitate alligare diligenter insistit”.

¹²³⁸ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXII,5: “Auris pro Domino amputata et a Domino sanata significat, nisi auditum amputata vetustate renovatum, ut sit in novitate spiritus, et non in vetustate litterae? [...] Quod autem servus inventus est, et hoc ad illam pertinet vetustatem quae in servitutem generat, quod est Agar. Sed cum accessit sanitas, figurata est et libertas”.

¹²³⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXVII,5: “Rex [...] pertinentium ad Ierusalem liberam matrem nostram aeternam in coelis, Saram spiritalem, ancillam et filios eius de domo libertatis eicientem”.

3.3.3. Dinâmica própria da humildade como justiça: a libertação do homem das penas da morte corporal e da morte espiritual

Se fora pela soberba que o homem imitara o demônio, e por isso se tornara escravo dele, submetido a ele pelos direitos adquiridos por ele por conta daquele pecado, é pela humildade de Cristo que o homem liberta-se do pecado¹²⁴⁰. Se fora pela soberba que o homem caíra do seu lugar original na ordem criada, e se direcionara para o nada, adquirindo para si como pena a morte, é pela humildade de Cristo que o homem levanta-se de sua prostração na morte e recobra a vida: *“assim como o soberbo demônio levou à morte o homem soberbo, da mesma forma o Cristo humilde reconduziu à vida o homem obediente*. Do mesmo modo que o demônio por sua soberba caiu e levou consigo na queda a quem a ele consentiu, assim Cristo humilhado ressurgiu e ergueu o que nele acreditou”¹²⁴¹. Assim como pelos pés da soberba o homem entrou num caminho de morte, seguindo a um rei soberbo e senhor da morte, é com os pés da humildade, seguindo a um rei humilde e senhor da vida, que o homem deve encetar o caminho de volta a Deus: *“assim nós devemos voltar à pátria não por onde viemos, mas por outro caminho, que o Rei humilde nos ensina e que o rei soberbo, adversário do Rei humilde, não pode obstruir”*¹²⁴². Mostrar este novo caminho, ou mais que isso, tornar-se este novo caminho, é, com efeito, o sentido fundamental de todo o evento da encarnação do Cristo, acontecida sob a forma do abaixamento e da aniquilação:

“Nosso Senhor Jesus Cristo veio na carne e, depois de aceitar a forma de servo, se fez obediente até a morte de cruz, não por outra causa a não ser a de que todos – por esta dispensação de sua graça misericordiosíssima, para os quais, como membros de seu corpo, se constituiu em cabeça – ganhassem o Reino dos Céus, e assim vivificaria, salvaria, libertaria, redimiria e iluminaria aos que, antes sob

¹²⁴⁰ “A esta dispensação de Cristo (a sua economia salvífica, pela qual nos liberta do demônio), que é obra de sua *humildade*, não podem pertencer os que não têm *necessidade de vida, de salvação, de libertação, de redenção, de iluminação*” (*“Ad istam Christi dispensationem, quae per hanc eius humilitatem facta est, pertinere non possint, qui vita, salute, liberatione, redemptione, illuminatione non indigent”*; cf. *De Peccatorum meritis et remissione* I,xxvi,39).

¹²⁴¹ *De Trinitate* IV,x,13: “Sicut enim diabolus superbus hominem superbientem perduxit ad mortem, ita Christus humilis hominem obedientem reduxit ad vitam; quia sicut ille elatus cecidit et deiecit consentientem, sic iste humiliatus surrexit, et erexit credentem”. “O homem, de soberbo que é, morreria de morte eterna se a ele não viesse o Deus humilde. O Filho do Homem veio procurar e salvar o que tinha perecido (cf. Lc 19,10). Perecera o que seguiu a soberba do enganador; agora o que foi encontrado deve seguir a humildade do redentor” (*“Homo superbus in aeternum periret, nisi illum Deus humilis inveniret. Venit enim Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat. Perierat autem superbiarum deceptoris secutus, ergo humilitatem Redemptoris sequatur inventus”*; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* LV,7).

¹²⁴² *De Trinitate* IV,xii, 15: “Ita et nos non qua venimus, sed *per aliam viam in patriam* redire debemus, quam rex humilis docuit et quam rex superbus humili regi adversarius obsidere non possit”.

*a tirania do demônio, príncipe dos pecadores, estavam encadeados na morte do pecado, na enfermidade, na escravidão, no cativeiro, nas trevas; e deste modo se fez mediador entre Deus e os homens, acabando, pela paz de sua graça, com as inimizades de nossa impiedade, e reconciliando-nos com Deus para a vida eterna, depois de haver-nos libertado da morte eterna que nos ameaçava*¹²⁴³.

Na verdade, a encarnação acontece por causa da redenção¹²⁴⁴; o Verbo assume uma carne de pecado e morte para nela morrer e assim matar a morte; ele que tinha a vida eterna, assume a vida temporal a fim de nela morrer e assim dar vida eterna àqueles que eram escravos da morte temporal; ele nasceu no tempo para nele morrer e ressuscitar para a vida eterna: “*a vida assumiu pois a morte, para matar a morte. [...]* Ele, que é a vida eterna, deu a vida eterna à carne assumida. Veio morrer, mas ressuscitou ao terceiro dia. A morte se interpôs entre o Verbo que assumiu a carne e a carne que ressuscitou, e foi destruída”¹²⁴⁵. Assim, toda a economia salvífica da encarnação do Cristo é apresentada por Agostinho em paralelo com a economia do pecado e da condenação de Adão, a economia da vida em oposição à economia da morte. Se no primeiro homem entraram no mundo o pecado e a morte, no segundo entraram no mundo a redenção e a vida¹²⁴⁶. Se foi pelo pecado da soberba, imitação do primeiro pecado do demônio, que o primeiro homem mereceu como castigo a morte corporal e a morte espiritual, a perpetração do próprio pecado a todos os homens, haveria de ser pela humildade de Cristo que o homem seria redimido do pecado, da morte espiritual, e da morte corporal. “Se a perpetração do pecado sujeitou o homem ao diabo pela justa ira de Deus, a remissão dos pecados, pela benigna reconciliação com Deus, libertou o homem da submissão ao diabo”¹²⁴⁷.

¹²⁴³ *De Peccatorum meritis et remissione* I,xxvi,39: “Dominum Iesum Christum non aliam ob causam in carne venisse ac forma servi accepta factum oboedientem usque ad mortem crucis, nisi ut hac dispensatione misericordissimae gratiae omnes, quibus tamquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capessendum regnum caelorum, vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte, languoribus, servitute, captivitate, tenebris constituti, sub potestate diaboli principis peccatorum, ac sic fieret mediator Dei et hominum, per quem post inimicitias impietatis nostrae illius gratiae pace finitas reconciliaremur Deo in aeternam vitam ab aeterna morte quae talibus impendebat erepti”.

¹²⁴⁴ Cf. DALY, G. Creation and Redemption, in: *Augustinian Studies* 19 (1988), pp. 207-211; BONAFEDE, G. Creación y Salvación o Naturaleza y Redención, in: *Augustinus* 42 (1977), pp. 69-121.

¹²⁴⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,10: “Assumpsit ergo vita mortem, ut vita occideret mortem. [...] Ipse vita aeterna, dedit et carni susceptae vitam aeternam. Mori venit, sed die tertio resurrexit. Inter Verbum suscipiens, et carnem resurgentem, mors media consumpta est”. Cf. CORBIN, M. “Il nous a donné sa mort en gage”: le Mystère Pascal chez Saint Augustin, in: *La Maison Dieu* 232 (2002-4), pp. 35-74.

¹²⁴⁶ Cf. *De Trinitate* XIII,xvi,21.

¹²⁴⁷ *De Trinitate* XIII,xii,16: “Si ergo commissio peccatorum per iram Dei iustam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo”.

A pena para o primeiro pecado do homem, como vimos no capítulo anterior, foi a morte espiritual e corporal. O homem após o pecado tornou-se escravo do demônio de duas maneiras: primeiro, de forma espiritual, pelo vínculo do pecado sempre repetido por causa da fraqueza e divisão da vontade; depois, pela morte corporal. Era fundamental, portanto, para a libertação do homem que o Cristo vencesse o demônio extirpando o pecado, que foi a causa da sujeição, em sua raiz espiritual e em sua pena ao mesmo tempo corporal e espiritual. Para isso, era necessário que fosse capaz de uma obediência plenamente humana e que possuísse um corpo com o qual pudesse matar a morte corporal. De fato, “toda a economia da ação de Cristo”¹²⁴⁸ consiste em extirpar do homem as duas penas do pecado, a morte corporal e a morte espiritual: “*não tinha vindo a não ser para isso: que as almas ressurgissem da iniquidade, e os corpos da corrupção*”¹²⁴⁹.

A iniquidade da alma, a livre desobediência de sua vontade, é ao mesmo tempo causa e pena do pecado, e a corrupção do corpo, a degradação no ser, que torna o homem enfermo e direcionado para o nada, é apenas pena. Por isso, a encarnação do Verbo tem em vista em primeiro lugar a “*ressurreição do espírito, do espírito com preferência à carne, e da carne depois do espírito*”¹²⁵⁰. A morte corporal do Cristo na cruz, dando exemplo de paciência e humildade, já que esta morte poderia ser evitada se ele quisesse, não tem outro fim que ensinar ao homem temer antes a morte espiritual que a corporal, que ele já assumiu por nós¹²⁵¹.

Em sua única morte de cruz ele mata as duas mortes que havíamos comprado, em sua raiz pela desobediência, a morte espiritual, e em sua consequência, pela morte corporal. À primeira ele vence com a sua obediência que o leva à morte de cruz, tornando-se sacramento do que passa a acontecer com todo homem que se abre interiormente à graça que provém desta morte e ressurreição; à segunda, ele vence pelo exemplo de sua própria morte corporal e ressurgimento dela, o que passa a ser sinal e modelo do que acontecerá a todos os outros homens. “À nossa dupla morte, nosso Salvador aplica sua única morte, e para levar a efeito nossas duas ressurreições, antepôs e propôs como *sacramento e exemplo* sua única ressurreição; [...] nela se realiza o

¹²⁴⁸ “Tudo o que foi pregado e cumprido pelo Cristo se resume nisto: [...] na ressurreição das almas e na ressurreição dos corpos” (“*Tota praedicatio dispensatioque per Christum haec est: [...] ut resurgant animae, resurgant et corpora*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XXIII,6*).

¹²⁴⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXIII,6*: “Nihil aliud quam quare venerit Christus, ut resurgant animae ab iniquitate, resurgant corpora a corruptione”.

¹²⁵⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus XIX,10*: “Resurrectionem menti, menti ante carnem, carni post mentem”.

¹²⁵¹ Cf. *Enarrationes in Psalmos LXVII,30*.

sacramento do homem interior e o exemplo do homem exterior”¹²⁵². Pela obediência à vontade do Pai até a morte de cruz ele se torna sacramento do homem novo, do homem interior, livre e obediente a Deus em sua vontade; pelo ressurgimento da morte corporal, ele se torna modelo da ressurreição corporal que acontecerá a todo homem na hora final. Assim, “a única morte de nosso Salvador serviu de remédio para as nossas duas mortes. E sua única ressurreição garantiu-nos as duas ressurreições, pois *seu corpo* em ambas as realidades, ou seja, na morte e na ressurreição, *foi apresentado como o remédio conveniente ao sacramento do nosso homem interior e ao exemplo do homem exterior*”¹²⁵³. Desta forma, ele devolve à nossa duplicidade, corporal e espiritual, a unidade perdida, já que o novo homem surgido da ressurreição tem um corpo espiritual, plenamente vinculado e unido a Deus, em total obediência a Ele. Assim se confirma também “*como o ‘um’ em nosso Senhor e salvador Jesus Cristo se harmoniza com a nossa duplicidade e como nos dispõe para a salvação*”¹²⁵⁴; “*assim, a simplicidade de Deus harmonizou-se com nossa duplicidade; [...] é de imenso valor essa congruência, conveniência, concordância, ou consonância, ou que se empregue outro termo mais adequado que signifique a relação do uno com o duplo*”¹²⁵⁵.

¹²⁵² *De Trinitate* IV,iii,6: “Huic ergo duplae morti nostrae Salvator impendit simplam suam, et ad faciendam utramque resurrectionem nostram in sacramento et exemplo praecepit et proposuit unam suam; [...] in ea fieret interioris hominis sacramentum, exterioris exemplum”. Cf. STUDER, B. *Sacramentum et exemplum* chez Saint Augustin, in: *Studia Patristica* 16 (1984), pp. 570-587; GEERLING, W. *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978, 278 p.

¹²⁵³ *De Trinitate* IV,iii,6: “Una ergo mors nostri salvatoris duabus mortibus nostris saluti fuit. Et una eius resurrectio duas nobis resurrectiones praestitit cum corpus eius in utraque re, id est et in morte et in resurrectione, et in sacramento interioris hominis nostri et exemplo exterioris medicinali quadam convenientia ministratum est”.

¹²⁵⁴ *De Trinitate* IV,iii,5: “Quemadmodum simplum Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi duplo nostro congruat et quodam modo concinat ad salutem”. Em *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,10, Agostinho diz que é próprio da soberba a separação, a divisão, da mesma forma como é próprio da humildade a unificação. Assim, diz ele, os que construíram a torre de Babel o fizeram por soberba; não quiseram matar o mal pela raiz (a iniquidade que causou o dilúvio), mas antes quiseram proteger-se das consequências (construir uma alta torre que o dilúvio não derrubasse): “Certos homens soberbos tentaram defender-se contra Deus, como se houvesse alguma coisa superior a Deus, ou como se a soberba fosse garantia de segurança. [...] *Se a soberba ocasionou a diversidade de línguas, a humildade de Cristo congregou as diferentes línguas*. O que aquela torre separou, a Igreja juntou. Duma só língua, fizeram-se muitas. Não te admires; a soberba fez isso. De muitas línguas, fez-se uma só. Não te admires; a caridade fez isso” (“*Enim superbi quidam homines, velut adversus Deum se munire conantes, quasi aliquid esset excelsum Deo, aut aliquid tutum superbiae. [...] Si superbia fecit diversitates linguarum, humilitas Christi congregavit diversitates linguarum. Iam quod illa turris dissociaverat, Ecclesia colligit. De una lingua factae sunt multae; noli mirari, superbia hoc fecit: de multis linguis fit una; noli mirari, caritas hoc fecit*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VI,10).

¹²⁵⁵ *De Trinitate* IV,ii,4: “Simplum eius congruit duplo nostro. [...] Haec enim congruentia, sive convenientia vel concinentia vel consonantia commodius dicitur quod est unum ad duo”. Aqui aparece mais uma vez, de maneira explícita, a chave por meio da qual lemos a relação entre soberba e humildade em Agostinho: a ideia de concordância, adequação, correspondência.

Numa única morte e ressurreição, o Cristo vence então à nossa dupla morte. À morte espiritual, Ele vence por meio da sua divindade e o faz já agora, toda vez que a alma vence o pecado e faz um processo de volta a Deus; à morte corporal, ele vence por sua humanidade, ao ressuscitar de sua própria morte, e ao final dos tempos, quando todos os mortos ressurgirão com um novo corpo. A ressurreição da alma se faz por meio do Filho de Deus, cuja substância é igual à do Pai; a ressurreição do corpo se faz por meio da “*economia temporal da humanidade do Filho, que não é co-eterna ao Pai*”¹²⁵⁶. Na ressurreição dos corpos,

“o Pai faz, por meio do Filho do Homem, alguma coisa que não faz pela sua própria substância, em virtude da qual o Filho é igual ao Pai. Assim como nascer, ser crucificado, morrer, ressuscitar, não são operações atribuídas ao Pai, o mesmo sucede com a ressurreição dos corpos. Na verdade, *o Pai opera a ressurreição das almas pela sua mesma substância*, e por meio da substância do Filho, pela qual o Filho é igual ao Pai. São as almas, e não os corpos, que se tornam participantes daquela luz imutável. *Quanto à ressurreição dos corpos, o Pai a faz por meio do Filho do Homem*. ‘Deu-lhe o poder de julgar, porque é Filho do Homem’”¹²⁵⁷.

À morte espiritual, como vimos há pouco, o Cristo vence não só com o exemplo da obediência de sua vontade livre ao Pai, mas sobretudo pela comunicação da sua graça que possibilita ao homem a vivência do mesmo movimento, ainda que não plenamente nas condições atuais. É necessário ressaltar ainda, neste ponto, que foi somente como escravo que ele pôde libertar a vontade humana. Se foi pela desobediência que se deu origem à escravidão, era necessário que ele assumisse uma

¹²⁵⁶ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,13: “Per dispensationem humanitatis Filii temporalem, non Patri coaeternam”. É assim que Agostinho interpreta o versículo joanino de 5,25, “Vem a hora, e é agora, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem, viverão”, como indicativo da ressurreição da alma: o “agora” diz respeito à conversão da alma, vivida no tempo presente, e é obra do Cristo enquanto Filho de Deus. E, em oposição a este versículo, interpreta Jo 5,27-29, “vem a hora em que os que se encontram nos sepulcros ouvirão a sua voz (do Filho do Homem), e os que tiverem feito o bem, deles sairão para a ressurreição que conduz à vida”, como indicativo da ressurreição dos corpos no juízo final, que se realizará por obra do Filho do Homem. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,15-16.

¹²⁵⁷ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXIII,15: “Facit ergo aliquid Pater per Filium hominis, quod non facit ex substantia sua cui aequalis est Filius; sicut ipsum nasci, sicut ipsum crucifigi, sicut ipsum mori, sicut ipsum resurgere: non enim aliquid horum Patri contigit. Sic et resurrectionem corporum. Nam resurrectionem animarum ex substantia sua Pater facit per substantiam Filii, qua illi aequalis est; animae quippe fiunt participes illius incommutabilis lucis, non corpora: resurrectionem autem corporum Pater facit per filium hominis. *Et potestatem enim dedit ei et iudicium facere, quia filius hominis est*”. Sobre o tema da ressurreição dos corpos em Agostinho, ver MARROU, H. I.; LA BONNARDIÈRE, A. M. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l’enseignement de Saint Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 111-136.

forma de servo, de escravo, na qual pudesse ser em tudo obediente ao Pai, já que é próprio do servo, do escravo, fazer em tudo a vontade de seu senhor¹²⁵⁸. Mas, para vencer a escravidão do pecado e da morte, era necessário, ao mesmo tempo, que ele fosse plenamente livre. E, com efeito, assumindo a condição de escravo, de servo, o Cristo não deixa de ser senhor, não deixa de ser livre. Ele é “o livre”¹²⁵⁹, “o único livre”¹²⁶⁰, o “príncipe da liberdade”¹²⁶¹. Pela forma de servo, ele pôde assumir a nossa condição escrava, mas pela união com a forma de Deus, ele se mantém sempre livre: “*Nosso Senhor não era servo. E embora aparecesse na forma de servo, era senhor. (A forma da carne era servil, e se bem que houvesse semelhança da carne de pecado, não havia carne de pecado)*”¹²⁶². A forma de aniquilação, de abaixamento, a forma de servo, é a condição para que ele assumisse a escravidão em sua causa e em sua consequência; a forma substancial, na qual subsiste sempre, a forma de Deus, é a condição para vencer essa escravidão assumida na forma de servo. Mais uma vez, é a união das duas formas numa única pessoa a condição de possibilidade da libertação das cadeias do pecado. Como Verbo, ele é sempre livre¹²⁶³, e é não abandonando a forma de Deus ao assumir a forma de servo, ou seja, mantendo-se livre, que ele pode nos libertar do pecado. Com efeito, só alguém plenamente livre poderia nos libertar das amarras da escravidão: “*Quem será idôneo para desatar tais nós, senão aquele a quem se disse: ‘quebraste as minhas cadeias’ (Sl 115,17)?*”¹²⁶⁴, pergunta-se Agostinho.

À morte corporal ele vence assumindo um corpo plenamente humano, no qual pode sofrer uma morte verdadeira, e ao mesmo tempo, dela ressurgindo, por não possuir aquilo que era a sua causa, o pecado. Ele vence a morte corporal, portanto, por meio de sua própria morte, e o faz pela justiça, não pelo poder; por isso o faz mediante sua humanidade ainda vivida na forma de aniquilação. A sua morte foi, com efeito, uma

¹²⁵⁸ Cf. *Epístola CXL*,68.

¹²⁵⁹ “Sejamos libertados pelo que é livre” (“*a libero liberemur*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XLI*,8).

¹²⁶⁰ “O único livre entre os mortos, porque toda a carne humana era certamente carne de pecado. [...] Porque não tinhas culpa, e te submeteste à pena para livrar-nos da culpa e da pena” (“*Mortuus est in mortuis solus liber; quoniam universa caro hominum erat utique caro peccati. [...] non habens culpam, et sustinens poenam, ut et culpam solvas et poenam*”; cf. *Sermo CXXXVI*,6).

¹²⁶¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus XCII*,2.

¹²⁶² *In Evangelium Ioannis Tractatus XLII*,1: “*Dominus noster etiam in forma servi non servus, sed in forma etiam servi Dominus (fuit quippe illa carnis forma servilis, sed quamvis esset similitudo carnis peccati, non erat caro peccati)*”.

¹²⁶³ “Era a esta alma (a nossa), que o vosso Verbo deveria vir em auxílio: ele livre, na escravidão dela; puro, na sua contaminação; íntegro, na sua corrupção” (“*Hanc esse animam, cui tuus sermo servienti liber et contaminatae purus et corruptae integer subveniret*”; cf. *Confessionum VII*,ii,3).

¹²⁶⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXXIV*,8: “*Quis idoneus solvere tales nodos, nisi illi adiuvet cui dictum est: Dirupisti vincula mea?*”.

morte injusta. Em sua humanidade concebida de forma virginal não havia pecado, e ele não merecia, por conseguinte, a morte, como pena do pecado. Mas, “*mesmo não tendo encontrado em Cristo nada digno de morte, no entanto, o demônio o levou à morte*”¹²⁶⁵. Morrendo na cruz, o Cristo morre injustamente e paga o preço por um delito que ele não cometeu¹²⁶⁶. Fomos de fato salvos pelo sangue de um inocente, que carrega sobre si a pena de outros, os quais eram mantidos atados pelo demônio: “*o sangue do inocente foi derramado para a remissão dos nossos pecados*”¹²⁶⁷; “era necessário o sangue do justo para que fosse anulada a sentença que condenava os pecadores”¹²⁶⁸.

A morte era o “título de dívida” que havíamos adquirido por nosso pecado; não tendo pecado, e, no entanto, derramando o seu sangue na morte, o Cristo paga aquele título de dívida e resgata o homem. Assumiu um corpo frágil e humilde para poder derramar o seu sangue na cruz, e assim pagar a dívida adquirida pelo primeiro pecado. Se na origem dessa dívida estava a soberba, o Cristo paga o título de dívida por ela adquirido por meio de sua humildade; humilhando-se, assumindo uma humanidade fraca, na qual pode pagar a pena da morte, ele fere o diabo em seu coração, na raiz que deu origem à pena, a soberba. Diz Agostinho, referindo-se ao Cristo:

“Tu te humilhaste e também humilhaste; foste ferido e feriste; *teu sangue não podia deixar de atingi-lo* (ao diabo), *porque foi derramado para apagar o título de dívida de nossos pecados*. Por que o diabo se ensoberbecia, senão por estar de posse da caução contra nós? Esta caução, este título de dívida, tu apagaste com o teu sangue. [...] *Entenda que o diabo foi ferido, não por ter sido traspassado numa carne, que ele não possuía, mas porque ferido no coração, onde reside a sua soberba*”¹²⁶⁹.

A humanidade assumida integralmente pelo Cristo, o que lhe possibilitou ter o coração traspassado na cruz, foi o preço que ele pagou para o nosso resgate corporal e espiritual. Diferentemente da bolsa de Judas, que comprou a morte, a humanidade de

¹²⁶⁵ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen”.

¹²⁶⁶ Cf. *De Trinitate* XIII,xiv,18.

¹²⁶⁷ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “In remissionem peccatorum nostrorum innocens sanguis ille effusus est”.

¹²⁶⁸ *Enarrationes in Psalmos* LXI,22: “Opus erat sanguine iusti ad delendum chirographum peccatorum”. Cf. GROSSI, V. Il tema del “sangue sparso” nel Commento di S. Agostino al Vangelo di Giovanni, in: VATTIONI, F. *Sangue e antropologia biblica nella Patristica: atti della settimana* (Roma, 23-28 novembre 1981). Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1982, pp. 481-493.

¹²⁶⁹ *Enarrationes in Psalmos* LXXXVIII,IS,11: “Humiliatus es, et humiliasti; vulneratus es, et vulnerasti: neque enim eum non vulneraret sanguis tuus, qui fusus est ut deleat chirographum peccatorum. Unde enim superbiebat, nisi quia cautionem contra nos tenebat? Hanc tu cautionem, hoc chirographum tuo sanguine delevisi: illum ergo vulnerasti, cui tot abstulisti. Vulneratum enim intellegas diabolum, non penetrata carne, quam non habet; sed percusso corde, ubi superbus est”.

Cristo é a bolsa que ele oferece para comprar o nosso resgate. A sua *“carne foi entregue ao poder dos judeus, com vista a ser rasgada, como quem rasga uma bolsa, donde manasse o preço do nosso resgate”*¹²⁷⁰. O seu sangue foi o preço para o nosso resgate, foi o remédio para a cura de nossa condição enferma, advinda do pecado original: *“mataram o médico de todos; mas, aquele que foi morto fez de seu sangue o remédio dos doentes”*¹²⁷¹. Se Judas antes negociara a sua morte, vendendo-lhe a preço de escravo, é agora o Cristo, na condição de escravo, na *forma servi*, que compra a nossa liberdade, pagando-a com o seu sangue¹²⁷². No lugar do vendedor, Deus nos envia o redentor, o Verbo que assume a carne mortal, que se constitui numa espécie de bolsa onde leva o dinheiro por meio do qual compra a nossa liberdade, o seu próprio sangue: *“enviou, portanto, para junto de nosso cativo seu Filho, como redentor. Leva, disse ele, contigo a bolsa, oferece ali o preço dos cativos. Ele se revestiu, então, da mortalidade da carne, e ali encontrou o sangue que derramou para que fôssemos redimidos”*¹²⁷³. E assim se estabeleceu o melhor comércio que poderia haver para nós: ele comprou a nossa salvação, pagando uma dívida que não devia; nós recebemos uma justiça que não merecíamos, e adquirimos gratuitamente a salvação: *“para ele, a morte à qual não devia; e para nós, a redenção da morte, que era devida”*¹²⁷⁴.

A maneira pela qual se realiza a justificação pela obra do Cristo é já, portanto, uma manifestação do seu conteúdo, da sua essência. O estabelecimento da justiça por Cristo acontece não como um processo necessário, para o qual não houvesse saída livre; na verdade, Deus permite que os injustos matem o justo: *“aquele quis (o diabo), este permitiu (Deus). Aquele quis injustamente, este permitiu com justiça*. Seja condenada a vontade injusta e glorificada a permissão justa. [...] Deus permite, e permite com justiça.

¹²⁷⁰ *In Evangelium Ioannis Tractatus XXVIII,2*: “Caro data est in potestatem Iudaeis. Et hoc propterea, ut quasi sacculus conscinderetur, unde nostrum pretium manaret”.

¹²⁷¹ *Enarrationes in Psalmos LVIII,IS,7*: “Medicum omnium occiderunt. Sed et ille eo quod occisus est, de sanguine suo medicamentum fecit aegrotis”. “É o amargo e *salutar* cálice da paixão; é o cálice que o doente temeria até mesmo tocar *se o médico não tivesse bebido primeiro*” (“*Calix passionis amarus et salubris: calix quem nisi prius biberet medicus, tangere timeret aegrotus*”; cf. *Sermo CCCXXIX,2*).

¹²⁷² Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus LXII,4*.

¹²⁷³ *Enarrationes in Psalmos CXLVI,4*: “Misit ergo ad captivitatem nostram redemptorem Filium suum. Porta, inquit, tecum saccum, ferto ibi pretium captivorum. Induit enim se ille mortalitatem carnis, et ibi erat sanguis quo fuso redimeremur”. Assim, são definidos como homens de fé aqueles que, procurando “saciar a sua sede com pia *humildade* na fonte de seu preço, abandonam seu inimigo e correm ao encontro de seu Redentor” (“*Pia humilitate bibentibus pretium suum, eiusque fiducia deserentibus hostem suum, e concurrentibus ad redemptorem suum*”; cf. *De Trinitate IV,xiii,18*).

¹²⁷⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus LXXIX,2*: “Mortem sine debito soluturus, et nos a morte debita redempturus”.

Permite com medida, número e peso. Nele não há iniquidade”¹²⁷⁵. E assim se manifesta em que consiste a justiça de Deus, a verdadeira justiça, a ordem da justiça, que é a justiça absolutamente gratuita, identificada com a misericórdia, que não coroa os méritos: *“a morte do pecador, merecida por condenação, foi expiada pela morte do justo, dádiva de misericórdia”*¹²⁷⁶.

Ora, como fora pela busca de poder que o demônio cometera a primeira injustiça, e como fora imitando o demônio nesta mesma atitude que o homem cometera o primeiro pecado, Deus preferiu vencer o demônio pela justiça, postergando para o juízo final o seu vencimento pelo poder¹²⁷⁷. E Deus preferiu essa ordem na economia da salvação como forma de educar o homem, pois era necessário que primeiro o homem aprendesse a paciência na tribulação e no sofrimento, a fortaleza na fraqueza, a humildade e a justiça ante a soberba e a injustiça, para que depois experimentasse a vitória do poder. “Era necessário um exemplo de paciência, um exemplo de humildade. *Era necessário o signo da cruz para debelar o diabo e os seus anjos. Era-nos necessária a paixão de nosso Senhor*”¹²⁷⁸. O Cristo, com efeito, poderia facilmente não ter passado pelo seu sofrimento e morte de cruz, tinha poder para isso, mas prefere primeiro passar pela morte injusta para dar exemplo de humildade e paciência, postergando para o momento da ressurreição a manifestação de seu poder. “Ele se mantinha na humildade, por isso não descia da cruz: *não havia perdido a potência, mas demonstrava paciência*. De fato, reflita sobre os efeitos de seu poder e veja quão fácil teria sido descer da cruz para aquele que teve o poder de ressurgir do sepulcro. Mas a ti devia dar prova de humildade, a ti dar prova de paciência”¹²⁷⁹.

Dessa forma, em meio à humilhação, também se manifesta de maneira mais clara que a justiça de Deus é gratuita, pois, se quisesse, o Cristo poderia ter escapado

¹²⁷⁵ *Enarrationes in Psalmos* LXI,22: “Ille voluit; iste permisit: ille iniuste voluit; iste iuste permisit. Voluntas iniusta damnetur; permissio iusta glorificetur. [...] permittit Deus, et iudicio permittit: permittit, et mensura, numero, pondere permittit. Apud illum non est iniquitas”.

¹²⁷⁶ *De Trinitate* IV,ii,4: “Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate”.

¹²⁷⁷ “Aprova a Deus que o diabo fosse vencido não pelo poder, mas pela justiça, ao libertar o homem do poder do diabo” (*“Placuit Deo, ut propter eruendum hominem de diaboli potestate, non potentia diabolus, sed iustitia vinceretur”*; *De Trinitate* XIII,xiii,17). Cf. PLAGNIEUX, J. Le binome justitia-potentia dans la sotériologie augustinienne et anselmienne, in: VV. AA. *Spicilegium Beccense: Congrès international du IXe centenaire de l’arrivée d’Anselme au Bec*, vol. 1. Paris: Vrin, 1959, pp. 141-154.

¹²⁷⁸ *Enarrationes in Psalmos* LXI,22: “Opus erat exemplo patientiae, exemplo humilitatis; opus erat signo crucis ad diabolum et eius angelos debellandos; opus nobis erat passione Domini nostri”.

¹²⁷⁹ *Sermo* CCCXL A,5 (Guelf 32): “Ille autem servabat humilitatem, ideo non descendebat; non perdiderat potentiam, sed demonstrabat patientiam. Nam ipsum effectum virtutemque eius cogitate, et videte quam facile potuit de cruce descendere, qui potuit de sepulcro resurgere. Sed tibi humilitas, tibi patientia”.

dela¹²⁸⁰; e se ensina pelo exemplo o caminho da humildade, pois é “*pela paixão da humildade que se chega ao poder do Reino*”¹²⁸¹; se recomenda a humildade, enquanto se espera a manifestação prometida do poder¹²⁸². É por tudo isso que o Cristo prefere ensinar primeiramente a justiça, pagando na cruz, como Filho do Homem, o preço de uma pena por um delito que não cometeu, postergando para depois da própria ressurreição, como Filho de Deus, a manifestação de um poder que já possuía antes, ainda que sob a forma de esvaziamento. Ensina, assim, que mais vale a justiça que o poder: “o Senhor postergou a manifestação de seu poder, para agir primeiro como convinha. Eis que era necessário que ele fosse homem e Deus. Pois, se não fosse homem não poderia ser morto. Se não fosse Deus, não se acreditaria que não quis o que pôde, mas sim que não pôde o que quis. Nem pensaríamos que *preferiu a justiça ao poder*, mas que lhe faltasse o poder”¹²⁸³.

Assim, o demônio foi vencido e perdeu os direitos sobre o homem primeiramente pela justiça de Deus, depois pelo seu poder. Pela justiça, morrendo o Cristo injustamente, Filho do Homem aniquilado, em impotência e fraqueza, manifestando a misericórdia de Deus, retomando do demônio os “vasos de ira” e transformando-os em “vasos de misericórdia”, vencendo o forte pela fraqueza¹²⁸⁴. Pelo poder, ressuscitando dos mortos, como Filho do Homem vitorioso, destruindo a morte, pela qual o demônio tinha os homens atados, atando desta forma àquele que os retinha cativos: “nessa redenção, o sangue de Cristo foi dado por nós como preço de resgate, *preço que não enriqueceu mais o demônio quando o recebeu, mas, ao contrário, com ele ficou atado*”¹²⁸⁵. Vence o demônio e retoma de suas garras o homem por sua morte e ressurreição: pela morte sofrendo e cumprindo a justiça, pela ressurreição recebendo e exercendo o poder. Duas coisas: justiça e poder, “uma a executou morrendo, a outra ressuscitando; [...] venceu primeiramente o diabo pela justiça, e depois pelo seu poder.

¹²⁸⁰ Cf. *De Trinitate* XIII,xiv,18.

¹²⁸¹ *Enarrationes in Psalmos* XC,IIS,7: “Per passionem humilitatis venit ad potentiam regni”. Sobre o tema da paixão de Cristo em Agostinho, ver FERRARO, G. L’interpretazione di Sant’Agostino della passione di Cristo nel Comento al quarto Vangelo, in: VV. AA. *La sapienza della croce oggi*. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 13-18 Ottobre 1975. Torino: Elledici Leumann, pp. 189-200.

¹²⁸² “Morrendo assim aquele que era tão poderoso, a nós, que somos impotentes mortais, é *recomendada a justiça e prometido o poder*” (“*Moriente tam potente, nobis mortalibus impotentibus, et commendata est iustitia, et promissa potentia*”; cf. *De Trinitate* XIII,xiv,18).

¹²⁸³ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “Postposuit quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Ideo autem illum esse opus erat, et hominem, et Deum. Nisi enim homo esset, non posset occidi: nisi Deus esset, non crederetur noluisse quod potuit, sed non potuisse quod voluit; nec ab eo iustitiam potentiae praelatam fuisse, sed ei defuisse potentiam putaremus”.

¹²⁸⁴ Cf. *De Trinitate* XIII,xv,19.

¹²⁸⁵ *De Trinitate* XIII,xv,19: “In hac redemptione tamquam pretium pro nobis datus est sanguis Christi, quo accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus”.

Pela justiça, porque nele não houve pecado e, entretanto, foi morto por um ato injustíssimo. Pelo poder, porque reviveu após a morte para nunca mais morrer. [...] Mas é maior prova de poder vencer a morte ressurgindo do que evitá-la vivendo”¹²⁸⁶.

É necessário ressaltar, finalmente, que a maneira pela qual o Cristo resgata o homem do poder do demônio segue o mesmo critério de simetria e adaptação com relação à maneira com que o demônio havia capturado o homem. Assim como havia sido pela sedução que o diabo atraía o primeiro homem e o havia acorrentado na morte, da mesma forma o Cristo apresenta-se em carne mortal e frágil para enganar e seduzir o diabo: “*era necessário que viesse disfarçado para poder ser julgado; [...] se viesse primeiramente de maneira manifesta, quem se atreveria a julgá-lo? Disse o apóstolo Paulo: ‘se o tivessem conhecido, não teriam crucificado o senhor da Glória’ (1Cor 2,8)*”¹²⁸⁷. Seduzido, então, pela fraqueza da humanidade de Cristo, e cheio do desejo de morte, como lhe é próprio, o demônio o mata, mas é desta forma enganado, pois detrás da humildade mortal estava a divindade eterna. Assim, o demônio é acorrentando na morte de Cristo. É de fato uma cena paradoxal: “*maior e mais profundo mistério para a inteligência é ver o diabo vencido quando parecia vencer, isto é, quando Cristo foi morto*”¹²⁸⁸. A cruz foi, na verdade, uma espécie de ratoeira, uma armadilha preparada por Deus para prender o demônio e resgatar o homem:

“alegrou-se, com efeito, o diabo, quando, seduzindo, levou o primeiro homem à morte; *pela sedução matou ao primeiro homem*, mas dando morte ao segundo rompeu os laços ao primeiro. [...] Exultou o diabo com a morte de Cristo, mas com a mesma morte de Cristo foi vencido; comeu a isca de sua ratoeira. Alegrava-se com a morte, como dono da morte; por meio disto que o alegrava foi vencido. *A cruz do senhor foi a ratoeira do diabo*, e foi a morte do Senhor a isca pela qual o diabo foi preso”¹²⁸⁹.

¹²⁸⁶ *De Trinitate* XIII,xiv,18: “Unum fecit moriendo, alterum resurgendo. [...] Iustitia ergo prius, et potentia postea diabolum vicit: iustitia scilicet, quia *nullum peccatum habuit*, et ab illo iniustissime est occisus; potentia vero, quia *revixit mortuus, numquam postea moriturus*. [...] quamvis maioris sit potentiae etiam ipsam mortem vincere resurgendo, quam vitare vivendo”.

¹²⁸⁷ *Sermo* CCLXIII,1: “Occultum enim eum oportebat venire, ut iudicaretur; [...] Si enim prius *manifestus* veniret, iudicare manifestum quis auderet? Quando quidem dicit apostolus Paulus: *Si enim cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent*”.

¹²⁸⁸ *De Trinitate* XIII,xv,19: “Illud est maius, et ad intelligendum profundius, videre diabolum victum, quando sibi vicisse videbatur, id est, quando Christus occisus est”.

¹²⁸⁹ *Sermo* CCLXIII,1: “Exsultavit enim diabolus, quando hominem primum seducendo deiecit in mortem. Primum hominem seducendo occidit: occidendo novissimum, de laqueis primum perdidit. [...] Exsultavit diabolus, quando mortuus est Christus, et in ipsa morte Christi est diabolus victus; tamquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortem, quasi praepositus mortis; ad quod gaudebat, inde illi tensum est. Muscipula diaboli, crux Domini; esca qua caperetur, mors Domini”.

Assim, o Cristo fabrica com a sua própria cruz¹²⁹⁰, local onde paga o preço da nossa escravidão, o remédio que nos cura, oferecendo-nos gratuitamente a liberdade. A cruz era, com efeito, obra do mau, e havia sido feita com a matéria da soberba demoníaca e humana, mas Deus serviu-se desse mau para fabricar o remédio da cura¹²⁹¹. Se fora pela soberba que o Cristo havia sido pregado na cruz, agora é este sinal de humildade que nos abre à fé que salva e nos comunica a graça da vitória sobre o mau: “o próprio Senhor, quando a demência da *impiedade soberba* o escarneceu, *gravou a sua cruz nas fronte dos que acreditariam nele*, lugar onde está de alguma maneira a sede da vergonha, para que a fé não se envergonhe do seu nome, e consagre mais amor à glória de Deus do que à dos homens”¹²⁹². A cruz na fronte é figurada no Antigo Testamento pela marcação de sangue nas casas dos judeus escravos no Egito, que assim anunciava-lhes a futura libertação¹²⁹³; é figurada também pelo sinal escondido e oculto da circuncisão, que revelava o pecado, mas era incapaz de apagá-lo; ela, ao contrário, é um sinal exterior e visível, que não só manifesta o pecado, mas realmente nos liberta dele¹²⁹⁴; por meio dela se dasatam realmente as cadeias do pecado que nos mantinham amarrados ao diabo. Diz Agostinho:

¹²⁹⁰ Sobre o tema da cruz de Cristo em Agostinho, ver BRÉVENT, P. La croix, véritable sacrifice: Saint Augustin, in: *Résurrection* 21 (1962), pp. 110-116; CLANCY, F. G. La cruz en los *Tractatus in Iohannem*, de Agustín, in: *Augustinus* 44 (1999), pp. 79-88; McWILLIAM, J. E. Augustine’s developing use of the cross, 387-400, in: *Augustinian Studies* 15 (1984), pp. 15-33; CAPÁNAGA, V. Las dimensiones de la cruz en la existencia cristiana según S. Agustín, in: *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 237-250; MASINO, V. La cruz inteligible del mundo según San Agustín y San Buenaventura, in: *Augustinus* 19 (1974), pp. 135-144.

¹²⁹¹ “Quem fez a cruz de Cristo foi o inimigo, isto é, o espírito mau” (“*Crucem Christi fecerit inimicus, id est spiritus malus*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXVIII,5).

¹²⁹² *In Evangelium Ioannis Tractatus* LIII,13: “Ipse Dominus crucem suam, ubi eum dementia superbae impietatis irrisit, in eorum qui in illum crederent frontibus fixit, ubi est quodammodo sedes verecundiae, ut de nomine eius fides non erubescat, et magis Dei gloriam quam hominum diligat”. “Sou salvo por aquela cruz que eles ridicularizam. Não há maior soberbo do que o doente que zomba de seu medicamento. Se não zombasse, ele o tomara e seria curado. A cruz é sinal de humildade. O pagão, por enorme soberba, não reconhece a cruz que curaria o tumor de sua alma” (“*Quod irridet, ibi salvor. Nihil est superbius aegroto qui deridet medicamentum suum. Si non derideret, acciperet et ipse, et sanaretur. Crux illa signum est humilitatis; ille autem superbia nimia non agnoscit unde sanetur tumor animae ipsius*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* CXLI,9). Cf. RONDET, H. La croix sur le front, in: *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954), pp. 388-394.

¹²⁹³ “As nossas fronteiras são marcadas com o sangue de Cristo. Diz-se que aquela marcação era uma figura, e impedia que o exterminador entrasse nas casas marcadas. O sinal de Cristo afasta de nós o exterminador, se o nosso coração recebe o Salvador” (“*Sanguine Christi frontes nostrae signantur. Et illa signatio, quia erat significatio, dicta est a domibus signatis exterminatorem prohibere: signum Christi a nobis repellit exterminatorem, si cor nostrum recipiat Salvatorem*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* L,2).

¹²⁹⁴ Cf. *Sermo* CLX,5-7. No contexto da interpretação do texto que relata a caminhada de libertação do povo de Israel pelo deserto, Agostinho interpreta as duas batidas de Moisés na pedra, de onde jorraria água, como uma figura dos dois braços da cruz de Cristo, pois é aí que Cristo sacia a nossa sede de libertação. Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVIII,9.

“O vínculo do pecado não te dominará eternamente, porque a morte temporal do teu Senhor matou a tua morte eterna. [...] O homem não estava são, e não queria curar-se; e, para não ser curado, gabava-se de que estava são. *A lei foi enviada e atou-o. O homem vê-se réu e grita por causa da atadura.* Vem o Senhor, cura-o com medicamentos um tanto amargos e ácidos, e diz ao doente: suporta, tolera, não queiras amar o mundo, tem paciência, cura-te com o fogo da continência, suporta nas tuas feridas o ferro das perseguições. *E tu, atado, contorcias. Ele, que era livre, e não estava atado, bebeu o remédio que te dava*”¹²⁹⁵.

A cruz, como culminação da obediência de Cristo e como lugar da morte do seu corpo, é de fato o caminho para a nossa salvação. Sendo a expressão mais alta da humildade da humanidade assumida pelo Verbo, ela contém a madeira com a qual se fabrica o navio que nos conduz, em meio às tormentas do mar da vida, ao porto seguro da divindade, único lugar em que a alma pode descansar em paz, depois da inquietação do caminho¹²⁹⁶. Ela é o caminho não só como exemplo de humildade a ser imitado¹²⁹⁷, mas também e sobretudo como realidade em que acontece a salvação do homem, pela obediência final à vontade do Pai, que é precisamente a graça que nos é comunicada em virtude da ressurreição. Para o homem espiritual, a cruz de Cristo é causa de santificação, libertação, redenção, justiça e sabedoria de Deus¹²⁹⁸.

Como se pode ver, é fundamental a afirmação da verdadeira humanidade de Jesus, da sua carne mortal, para que fosse possível a nossa libertação das garras do demônio. Mas não é menos importante a afirmação da sua verdadeira divindade, da eternidade do Verbo que assume a carne. Só assim se pode garantir que aquele que morre na cruz não é mais que o homem, e mais que isso ainda, não é mais que a sua

¹²⁹⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,13-14: “Non te in aeternum tenebit vinculum peccati; quia mortem tuam aeternam occidit mors temporalis Domini tui. [...] Sanus non erat, sanari nolebat, et ne sanaretur, sanum se esse iactabat: missa Lex est, ligavit cum; invenit se reum, iam clamat de ligatura. Venit Dominus, curat amarum aliquantum et acerbis medicamentis: dicit enim aegroto: Ferto; dicit: Tolerat; dicit: Noli diligere mundum, habeto patientiam, curet te ignis continentiae, ferrum persecutionum tolerant vulnera tua. Expavescebas quamvis ligatus: liber ille et non ligatus bibit quod tibi dabat”.

¹²⁹⁶ “O que aproveita ao soberbo envergonhar-se de embarcar no *lenho da cruz* e perceber daí de longe a pátria do além-mar? Ao contrário, em que é prejudicado o humilde por não a ver de distância tão grande, se chega até ela nesse lenho, no qual o soberbo desdenha ser levado?” (“*Quid prodest superbienti et ob hoc erubescienti lignum conscendere, de longinquo prospicere patriam transmarinam? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ligno ad eam venienti, quo dedignatur ille portari?*”; cf. *De Trinitate* IV,xv,20). Ver também *Confessionum* I,xvi,25; *In Evangelium Ioannis Tractatus* II,4; *Enarrationes in Psalmos* CLX,3-4.

¹²⁹⁷ “Nosso senhor ensinou esta humildade por meio de seu próprio corpo e sangue. Ao entregar seu corpo e seu sangue, recomenda sua humildade” (“*Ipsam enim humilitatem docuit Dominus noster in corpore et sanguine suo: quia cum commendat corpus et sanguinem suum, humilitatem suam commendat*”; cf. *Enarrationes in Psalmos* XXXIII,IIS,4). Ver também *In Evangelium Ioannis Tractatus* CXIX,2.

¹²⁹⁸ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCVIII,3.

carne mortal. De fato, interpretando o versículo “tenho o poder de entregar a minha alma” (Jo 10,18), referente à morte de Cristo na cruz, Agostinho diz que existem três possíveis compreensões a respeito de quem seja o sujeito dessa entrega da alma: em primeiro lugar, poderia ser o Verbo, mas na morte de Cristo a alma não se separa do Verbo, apenas do corpo. Em segundo lugar, poderia ser que a alma se entrega a si mesma, e se separa de si mesma, mas isso seria um absurdo. Finalmente, e com razão, poder-se-ia entender que a carne entrega a alma, no sentido de que ela própria morre abandonando a sua fonte de vida. Assim acontece na morte de Cristo, ele expira: “*expirar significa ser posto fora do espírito. O espírito é a alma. Quando, pois, a alma sai da carne, e esta permanece separada da alma, diz-se então que o homem entrega a alma*”¹²⁹⁹. Assim, quando morre na cruz, Cristo entrega a sua alma para morrer; morre no seu corpo, mas depois o assume para ressuscitar; não faz isso por poder próprio, mas pelo poder do Verbo ao qual estava unido¹³⁰⁰. Desta forma, quem morre na cruz é o corpo humano de Cristo, não a sua alma humana, e menos ainda o Verbo. Este nunca poderia perder a vida, pois a tem em si mesmo, em sua fonte, como eterno e imutável que é, junto ao Pai e ao Espírito¹³⁰¹. Morre na morte de Cristo a vida eterna, mas num sentido muito próprio, enquanto unida à forma humana e temporal, não enquanto ela é em si mesma: “a vida eterna assumiu a morte; a vida eterna quis morrer, mas *não segundo o que é em si mesma, senão segundo o que recebeu de semelhante a ti*. O que recebeu de ti foi para morrer por ti. [...] Assumiu, portanto, a vida mortal para, com a vida, matar a morte”¹³⁰².

Ressuscitado dos mortos, o Cristo leva consigo a humanidade redimida: a alma humana permanece unida ao Verbo e assume um novo corpo, glorificado¹³⁰³; permanece ainda o Verbo, além disso, unido à humanidade, como sua cabeça, já glorificada, enquanto o restante dos membros esperam a glorificação¹³⁰⁴. Traduzindo “glorificação” por “clarificação”, Agostinho interpreta o versículo “Glorifica o teu Filho” (Jo 17,5),

¹²⁹⁹ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVII,11: “Exspirare, extra spiritum fieri; qui spiritus anima est. Cum ergo exit anima a carne, et remanet caro sine anima, tunc homo ponere animam dicitur”.

¹³⁰⁰ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,10.

¹³⁰¹ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XLVIII,6-7.

¹³⁰² *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,10: “Vita aeterna mortem assumpsit, vita aeterna mori voluit; sed de tuo, non de suo: accepit a te, ubi moreretur, [...] Assumpsit ergo vita mortem, ut vita occideret mortem”. “Não morria aquele pelo qual Maria tinha sido feita, mas morria o que tinha sido feito em Maria. Não morria a eternidade da divindade, mas morria a fraqueza da carne” (“*Non enim moriebatur per quod facta erat Maria, sed moriebatur quod factum erat ex Maria: non moriebatur aeternitas divinitatis, sed moriebatur infirmitas carnis*”; cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* VIII,9).

¹³⁰³ Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXVI,10.

¹³⁰⁴ Cf. *Ennarrationes in Psalmos* III,9; XXXVI,7.

dito por Cristo ao Pai na hora de sua paixão, como um pedido de manifestação pelo Pai, pela ressurreição do Cristo, daquilo que estava oculto em sua humanidade, a divindade. De fato, na *forma Dei* sempre houve e haverá claridade, mas na *forma servi* a claridade é um prêmio pela humildade. Se na paixão o Cristo é humilhado, na ressurreição e ascensão é glorificado, clarificado, no sentido de ser manifestado aquilo que ele era desde sempre: “*não teria ressurgido dos mortos se não tivesse morrido. A humildade da claridade é mérito; a claridade da humildade é prêmio*”¹³⁰⁵. O Cristo assim glorificado, glorifica, portanto, a humildade. O esvaziamento do seu caminho de humildade, pela assunção de uma humanidade frágil, é agora preenchido de maneira explícita e eterna pelo conteúdo que já o preenchia de maneira oculta. Elevando a humanidade aos céus, o Cristo eleva a humildade como caminho para o preenchimento de conteúdo sólido e verdadeiro. Diz Agostinho nas palavras do Cristo: “por mim tornastes conhecidos os *caminhos da humildade*, a fim de que *voltassem à vida os homens decaídos pela soberba*. Como entre eles me encontro, ‘*me fizeste. Encher-me-ás de alegria ante a tua face*’; enche-os-ás de alegria, de tal sorte que *não irão procurar outra coisa, quando te houverem visto face a face*’”¹³⁰⁶. O enchimento pretendido pela soberba só pode ser conseguido pela via da humildade; somente pela humildade se chega à verdadeira realidade. A humildade é realmente o caminho para a libertação do homem das amarras do pecado, é o caminho para a salvação: “*a nossa salvação em Cristo é a humildade de Cristo*. De fato, não haveria salvação para nós se Cristo não se tivesse dignado fazer-se humilde por nós”¹³⁰⁷.

Conclusão

Como conclusão deste capítulo, convém apenas recordar os pontos que foram estudados, acentuando o que é mais importante a ser retido, para ser depois retomado numa síntese global na conclusão geral.

¹³⁰⁵ *In Evangelium Ioannis Tractatus* CIV,3: “Non enim a mortuis resurrexisset, si mortuus non fuisset. Humilitas, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est praemium”.

¹³⁰⁶ *Enarrationes in Psalmos* XV,10: “Notas fecisti per me humilitatis vias, ut ad vitam redirent homines, unde per superbiam ceciderant; in quibus quia ego sum, *mihi fecisti. Adimplebis me laetitia cum vultu tuo*: adimplebis eos laetitia, ut non ultra quaerant aliquid, cum facie ad faciem te viderint; in quibus quia ego sum, *me adimplebis*”.

¹³⁰⁷ *Sermo* CCLXXXV,4: “Salus nostra in Christo, humilitas Christi est. Nulla enim nostra salus esset, nisi Christus humilis pro nobis fieri dignatus esset”.

Primeiramente, no nível do ser, a humildade de Cristo consiste no fato de ele não ter se apegado àquilo que lhe era próprio enquanto Deus, àquilo que pertencia à sua natureza, ao que ele era por si mesmo e em si mesmo, e ter se abaixado, assumindo aquilo que não lhe era próprio, que ele não tinha por si mesmo e em si mesmo, mas que tomou de nós, a natureza humana. Como essa assunção da natureza humana foi uma assunção do temporal, do criado do nada e direcionado para o fim, pela corrupção e deterioração, ela consistiu num verdadeiro aniquilamento e esvaziamento. Como foi uma assunção de um grau inferior de ser, foi também um abaixamento. Mas o seu aniquilamento não significou perda alguma da divindade, significou apenas a aquisição da humanidade. Assim, ele é ao mesmo tempo plenamente Deus e plenamente homem; possui realmente duas naturezas distintas, agindo plenamente naquilo que as constitui, mas unidas numa única pessoa. Ambas as realidades precisam ser integralmente mantidas para que seja possível a salvação: era fundamental que ele fosse plenamente homem, para que pudesse sofrer em si a pena do pecado; era da mesma forma fundamental que fosse plenamente Deus na unidade da pessoa, para que pudesse vencer na humanidade aquela pena.

O esvazimento de Cristo acontece de forma processual, tem um princípio, um meio e um fim. Cristo, enquanto Verbo, é ele mesmo o “Princípio”, está sempre em Deus, sem dele nunca se afastar, porque eternamente gerado por ele. Assim, ele pode se aproximar de nós, encarnando-se, sem se afastar de Deus, e desta forma, pode ser o mediador entre Deus e o homem. Se pelo “mediador da morte” nos afastáramos de Deus, pelo “mediador da vida” retornamos a Ele. É, então, por sua humanidade que ele se apresenta como o caminho de retorno: primeiramente, pelo seu exemplo, por meio de seu ensino e de suas obras; depois, elevando, no seu corpo ressuscitado, a humanidade redimida para junto de Deus, tornando-se assim Cabeça da Igreja. Desta forma, ele é também a meta do caminho, uma vez que nos introduz em Deus, único lugar em que o homem encontra descanso. Assim, o homem já experimenta, como primícias, o sabor do descanso, mas ainda como peregrino, esperando a elevação de seu próprio corpo, na vitória final.

Em processo inverso à queda do diabo e de Adão, Cristo desce voluntariamente, por misericórdia, à condição em que o homem jazia prostrado. Assume plenamente a fraqueza humana, em seus dois sentidos: a fraqueza natural, própria da condição de criatura, e a fraqueza advinda do pecado, como sua pena, o sofrimento e a morte. Manifesta-se sem forças, impotente, aparentemente incapaz de reagir ante a força do

mal. Todo mistério da sua encarnação consistiu neste abaixamento até o mais baixo, o mais fraco e o mais impotente da condição humana. Mas, como ele permanecia, pela união hipostática de suas duas naturezas, o altíssimo por excelência, o firme e estável, e o todo-poderoso, pôde construir, neste “vale de lágrimas” da humanidade decaída, o fundamento e a escada para que o homem pudesse subir de volta a Deus, adquirindo a firmeza que perdera e a fortaleza necessária para enfrentar as adversidades dos poderes deste mundo.

Em segundo lugar, no nível do conhecimento, a humildade consiste na confissão a respeito da verdade que concerne à realidade de Deus e do homem. A respeito da realidade de Deus, a humildade consiste na piedade, ou na fé, o livre assentimento da vontade à realidade de Deus, que se percebe pela atividade da razão. Essa é a verdadeira sabedoria, na qual a razão edifica-se sobre o alicerce da fé. A respeito da própria realidade do homem, a humildade consiste na confissão da condição de criatura, de pecador e de incapaz de salvar-se unicamente com as forças da própria vontade. A humildade do Cristo em sua encarnação apresenta-se para o homem como um espelho, em que ele pode reconhecer-se nesta tríplice condição. Em sua humanidade plena, corpo e alma, Cristo mostra ao homem a dignidade do ser criado; na fraqueza de sua humanidade, em que carrega a pena do pecado, ele se apresenta ao mesmo tempo como médico, enfermo e remédio; toma ele mesmo o remédio amargo, que como médico, fabricou para a cura do enfermo. Toda esta medicina da humildade de Cristo, no entanto, só pode surtir efeito se no enfermo houver a humildade do reconhecimento da enfermidade e do médico, e a súplica da cura.

A estrutura da humildade no nível do conhecimento consiste num paulatino processo de cura dos olhos da alma e de uma reunificação no interior por obra de Cristo. Ele habita no interior da alma como Mestre Interior e é, por sua identidade intratrinitária, a fonte da luz, da forma e da beleza. Ele age internamente na alma, despertando o seu desejo para o amor do incorruptível, e tornando-a capaz de reconhecer na humanidade de Cristo a presença oculta da divindade. Assim, o verdadeiro colírio que cura a enfermidade dos olhos da alma é a humanidade de Cristo, mas só a ação do Mestre Interior na intimidade da alma pode torná-la apta para acolhê-lo na fé como manifestação salvífica do próprio Deus.

A dinâmica própria da humildade, no nível do conhecimento, é, em primeiro lugar, de autenticidade. Diferentemente do soberbo, o humilde não só não deseja aparentar o que não é, mas, ainda mais, esconde o que é; prefere manifestar-se pequeno

e simples; nunca procura gloriar-se em si mesmo, mas sempre se vê em Deus. A humildade de Cristo abaixa a grandeza inautêntica do tumor da soberba humana por meio do remédio da experiência da fraqueza, que leva o enfermo a clamar pela cura do médico. Mas é, sobretudo, em segundo lugar, exercendo o seu papel de Verdade, revelando a plena verdade acerca da realidade de Deus e do homem, que o Cristo devolve a saúde ao enfermo. O conhecimento integral dessa verdade, pela clareza da inteligência e o livre assentimento da vontade, livram o enfermo dos males da dissimulação e da falsidade, e o firmam na simplicidade de Cristo.

Finalmente, em terceiro lugar, no nível do querer, a humildade de Cristo é o fundamento do restabelecimento da ordem de justiça, rompida no primeiro pecado de Adão. Pela humildade de sua encarnação, ele assume uma “carne semelhante à carne de pecado”, ou seja, por um nascimento virginal, herda de Adão a natureza humana em seu estado original, sem a iniquidade transmitida de maneira generacional; herda a natureza, não o vício que danificara a natureza. Assim, como único verdadeiramente justo, ele pode restabelecer a justiça: primeiro, oferecendo-se como sacrifício, ao morrer na cruz, matando a pena do pecado, sem nunca a ter contraído; mas, principalmente, mostrando-se obediente até o fim, até a morte de cruz, mantendo até o fim o vínculo de união com Deus, a fé, rompida originalmente em Adão. Morto injustamente na *forma servi*, julgará com justiça na mesma forma no fim dos tempos. Julgará segundo a fé e a obediência que o levaram à morte de cruz: quem o reconheceu escondido na *forma servi* na história o reconhecerá na mesma forma, mas revestido de poder, no fim dos tempos.

O restabelecimento da ordem de justiça se faz pela restauração da faculdade da alma que deu origem à desordem, a vontade. Em processo inverso ao da vontade livre de Adão, Cristo faz em tudo a vontade do Pai. Age livremente, sem qualquer constrangimento, até na morte de cruz. Pode fazê-lo porque sua vontade humana é plenamente livre, conservada em seu estado original, e porque, na união das duas naturezas, tem uma única vontade com o Pai, que é personificada na terceira pessoa da Trindade, o Espírito. É através desta pessoa que Deus age no interior do homem comunicando a graça de Cristo, que não é outra coisa que o dom de sua obediência até o fim. A graça fortalece a vontade, para que ela se conforme paulatinamente, e de maneira cada vez mais espontânea, à vontade de Deus.

A dinâmica própria do restabelecimento da justiça por meio da humildade de Cristo consiste na libertação do homem das garras do demônio, ao qual estava atado pela morte espiritual, a escravidão de sua vontade, e a morte corporal. Da primeira,

Cristo liberta o homem por meio de sua divindade, já agora, comunicando a mesma graça que lhe permitiu ser obediente até a morte de cruz. Da segunda, Cristo o liberta pela humildade de sua humanidade, morrendo injustamente, pagando o preço de uma pena que não lhe correspondia. Vence pela justiça àquele que reinava pela busca do poder, por meio do qual passou a ter direitos sobre o homem. Vencerá plenamente na ressurreição final, quando manifestar o poder que estava escondido na humanidade, na qual morreu injustamente. Manifesta, assim, o conteúdo da verdadeira justiça, que consiste na misericórdia; não coroa méritos, mas ama e salva gratuitamente.

CONCLUSÃO GERAL

As conclusões apresentadas ao final de cada capítulo foram recolhendo os avanços conseguidos nas várias etapas desta pesquisa. Nesta conclusão final procuramos apenas fazer uma síntese geral e retomar as questões levantadas na introdução geral deste trabalho.

Uma vez feito o percurso de analisar soberba e humildade nos três níveis que correspondem às três áreas da filosofia, vale a pena primeiramente retomar as três chaves de leitura que nos abriram a porta para esta interpretação, e perceber agora como elas estão vinculadas, como se interpenetram mutuamente: lembremos que a primeira chave, oferecida pelo *De Vera Religione*, nos indicava que soberba e humildade são, respectivamente, enfermidade e remédio radicais da condição humana, e têm estrutura similar antitética; a segunda chave, oferecida pelo texto de Fl 2,6-11, indicava-nos que soberba e humildade devem ser vistas como movimentos de elevação e de abaixamento, respectivamente (o primeiro movimento inautêntico, o segundo autêntico); e a terceira chave, oferecida pelas características próprias dos terceiros elementos das tríades agostinianas, indicava-nos que soberba e humildade alojam-se na vontade, e têm a ver com o movimento em busca da ordem, do lugar correto na criação, segundo o peso próprio, o que possibilita repouso, fruição e paz. Podemos agora, concluir:

1. Quanto ao **princípio de leitura** adotado, o de que há uma “**adequação**”, uma “conveniência” entre os conceitos de soberba e humildade em Agostinho, é necessário perceber que tal princípio está presente em toda a ordem criada como vestígio da Trindade criadora, e não foi suprimido nem mesmo pelo viciamento de tal ordem com a entrada do pecado original. Há mesmo nos vícios uma admoestação a adquirir-se uma determinada virtude correspondente a um determinado vício (primeira chave). Ao mesmo tempo, essa dinâmica de adequação e proporcionalidade é o papel próprio do terceiro elemento das tríades agostinianas. É o terceiro elemento, representado na alma humana pela vontade, que impulsiona os seres para ocuparem o seu lugar próprio na ordem criada, e aí permanecerem e descansarem em estabilidade e paz (terceira chave). Mas o terceiro elemento é, ao mesmo tempo, o responsável pelo movimento natural existente na ordem criada, que impulsiona cada ser para orientar-se adequadamente em direção ao seu fundamento transcendente (segunda chave).

2. Quanto à **forma de compreensão deste princípio de leitura**, a de que a adequação entre soberba e humildade se dá sob a forma de uma **simetria proporcional**, como **enfermidade e remédio** (cura), respectivamente (primeira chave), deve-se a que na raiz dos dois conceitos está o movimento exercido pela vontade livre de dois personagens que estão na origem da enfermidade e da cura, respectivamente, Adão e Cristo. A soberba de Adão apresenta-se como causa da enfermidade radical da condição humana atual (a mortalidade), porque institui na origem da existência humana uma busca de autonomia e independência à qual o homem não tem direito em consideração ao seu lugar próprio na ordem criada. A humildade de Cristo apresenta-se como remédio apropriado precisamente porque expressa a submissão de sua vontade livre ao Pai, até o extremo de pagar o preço do delito de Adão (a morte), sem ser culpável de tal delito (segunda chave). Mas, como se vê, a radicalidade de soberba e humildade como causa da enfermidade e da cura da condição humana só se entende porque ambas põem em ação a vontade humana, terceiro elemento das tríades agostinianas, que tem como uma de suas características principais a autonomia, o ser causa sem causa (terceira chave).

3. Quanto à **meta** almejada legitimamente pela soberba, e tornada possível somente por meio da humildade, pelo fato de estas estarem localizadas na vontade humana, trata-se da plena liberdade no agir e o pleno domínio com relação a todas as realidades. Este desejo, pretendido de maneira equivocada por Adão, porque buscado de maneira autônoma e independente, realiza-se plenamente em Cristo, na humilde submissão de sua vontade livre ao Pai e na sua ação plenamente livre, até mesmo diante da morte (primeira chave). Liberdade e domínio sobre a realidade só se entendem, no entanto, com base na relação que se estabelece com o princípio e fundamento de toda a realidade, Deus: se dele se afasta por um movimento de afeição voltado para si mesmo e para as outras criaturas, desobedecendo à lei eterna estabelecida na ordem criada, se cai na existência mortal, na escravidão das próprias paixões e na falta de domínio, até sobre si mesmo. Liberdade e domínio só são possíveis na adesão ao único que permanece estável no ser, Deus. Por um lado, a livre obediência à lei eterna é realização da justiça, porque respeita à ordem criada; por outro, a correta adesão ao ser pela permanência estável no lugar próprio na ordem criada garante a estabilidade e a firmeza de cada ser. Liberdade e firmeza perdidas em Adão por um ato de injustiça são reencontradas plenamente na vontade ao mesmo tempo livre e firme (forte) de Cristo, que é, por isso mesmo, fonte de justiça (segunda chave). Ora, permanência, conservação e estabilidade

do ser no lugar que lhe é próprio na ordem criada, conforme seu peso característico; restabelecimento da ordem justa inscrita na lei eterna; lugar do movimento (natural nos seres irracionais, volitivo e livre nos seres racionais) que tudo impulsiona para a coesão e a união dos elementos diferentes; lugar do agir: tudo isso corresponde ao papel próprio do terceiro elemento das tríades agostinianas, que corresponde na alma à vontade (terceira chave).

4. Quanto ao **delito** cometido, soberba e humildade devem ser entendidas com referência ao tema da justiça e da lei. Com efeito, a justiça consiste em obedecer à lei inscrita na ordem criada, segundo a qual um ser deve submeter-se ao que lhe é superior e ao mesmo tempo submeter o que lhe é inferior (primeira chave). Por esta razão, o primeiro pecado de Adão foi uma injustiça, pois consistiu numa desobediência consciente e deliberada à vontade de Deus expressa na lei eterna. O movimento adâmico consistiu numa busca de “usurpação” de um lugar que não lhe era próprio na ordem dos seres, o que lhe acarretou ser precipitado para baixo nessa ordem, com uma consequente perda de peso e consistência. Assim, o homem só poderia ser justificado pela livre obediência de Cristo em carne semelhante à nossa. Cristo não considera a sua igualdade de natureza com Deus como algo a que se apegar, abaixa-se assumindo a natureza humana, inferior a Deus na ordem dos seres, e obediente até o fim, paga até mesmo o preço devido à pena do delito de Adão, a morte (segunda chave). Ora, a ordem criada, segundo a qual cada ser ocupa um lugar específico na criação, conforme o peso que lhe é próprio, é função específica do terceiro elemento das tríades agostinianas. É este elemento o responsável por “dar consistência” à Unidade e à Forma fornecidas pelo primeiro e segundo elementos respectivamente. É assim também que se pode compreender a soberba como “fumaça” e “vento” (sem peso consistente, ou com um peso falso e inautêntico) e a humildade como “pedra” e base de “fundamento sólido” (peso autêntico e verdadeiro); a primeira como expressão de vazio e fundamento de uma existência inautêntica, a segunda como expressão de um fundamento consistente e verdadeiro para a vida cristã (terceira chave).

5. Quanto à **pena** correspondente ao delito, a pena própria para a busca equivocada de um legítimo desejo da vontade por meio da soberba, a plena liberdade, o agir sem dificuldade, e o pleno domínio sobre toda a realidade, consistiu precisamente no seu oposto, a fraqueza (*infirmas*) da vontade, a sua incapacidade de fazer (poder agir) livremente conforme o seu desejo, e a submissão às suas próprias paixões. Cristo nos salva porque assume a fraqueza humana, e nela se mostra capaz de uma vontade

firme na obediência à vontade de Deus até o fim. Se foi, assim, pela mediação da fortaleza de Cristo (a sua divindade) que fomos criados, é pela mediação de sua fraqueza (a sua humanidade) que somos salvos (primeira chave). Ora, fraqueza e fortaleza só podem ser entendidas à luz do movimento da vontade: quando ela se deixa atrair por si mesma (autocomplacência) e pelas outras obras criadas, ela se afasta do único que existe firme e estável no ser, Deus. O movimento adâmico é um movimento de afastamento do ser e perda de adesão a ele, um direcionamento para o nada. Tal movimento só poderia ser reparado por uma reaproximação e inclinação de Deus para o homem em Cristo, e a sua oferta da graça que nos vincula novamente a Deus (segunda chave). Mas, ao mesmo tempo, tal movimento, que, de maneira natural nas criaturas irracionais e voluntária nas racionais, orienta os seres para ocupar o seu lugar na ordem criada, e aí permanecer de maneira estável e harmoniosa, só pode ser entendido à luz dos terceiros elementos das tríades agostinianas. A consistência (peso) própria de cada ser, a sua firmeza, estabilidade e permanência no grau próprio de ser é função específica do terceiro elemento (terceira chave).

6. Quanto ao **resultado** esperado no movimento impulsionado por soberba e humildade, a paz é o seu fruto almejado: o fim da luta no interior da própria vontade, o fim da incongruência entre o seu querer e a sua capacidade de fazer (agir sem dificuldade), o fim da luta contra os outros homens, no desejo de vencê-los (a pretensão de ser invencível). Tal fim, que na vida cristã corresponde à caridade, só pode ser conquistado se construído sobre o fundamento sólido da humildade (primeira chave). Ora, o resultado alcançado no movimento adâmico foi precisamente o contrário, a precipitação no abismo de uma existência mortal, um tipo de existência cuja expressão mais parece morte que vida: a luta constante contra as próprias paixões no interior da vontade (morte espiritual) e o encaminhamento irrevogável para a morte corporal. Só mesmo a descida de Cristo ao abismo em que o homem jazia prostrado pode levantá-lo. Sua morte e ressurreição devolvem ao homem a saúde (salvação) e a paz (segunda chave). Mas, mais uma vez, a tranquilidade e o repouso de cada ser no seu lugar próprio na ordem criada, a paz pela adesão à fonte da Unidade e à expressão da própria Forma, são funções próprias dos terceiros elementos das tríades agostinianas (terceira chave).

Uma vez retomadas as chaves de leitura apresentadas no primeiro capítulo, vale a pena retomar agora o que foi trabalhado nos capítulos 2 e 3: soberba e humildade vistas nos três níveis referentes às três áreas da filosofia com base no esquema de subida e descida. Ao iniciar, com efeito, este estudo explicávamos que seguiríamos o método

que, segundo Olivier du Roy, acompanha a formação da estrutura do pensamento agostiniano: uma intercalação de dois esquemas de pensamento: de um lado, o esquema de subida e descida, que se originava do método anagógico neoplatônico e encontrou nos esquemas da Cristologia agostiniana *Pátria/via* e *forma Dei/forma servi* a sua expressão mais clara; e, de outro lado, o esquema triádico, também de origem neoplatônica, e que teve nos esquemas agostinianos *voluptas/curiositas/superbia* e *Cristo Caminho/Verdade/Vida* (para nos atermos apenas àqueles diretamente relacionados ao nosso tema de estudo) uma expressão também muito pertinente. O desenrolar do nosso trabalho mostrou, indo além do descoberto por Du Roy, a maneira pela qual estes dois esquemas se inter-relacionam: Agostinho segue no tratamento dos assuntos a divisão triádica de leitura, e aplica a cada assunto o mesmo esquema de subida e descida. Assim, embora os assuntos em questão sejam diferentes, o esquema empregado para o seu estudo é o mesmo. No caso do tema da soberba, ela aparece no nível do ser como uma usurpação, no nível do conhecimento como uma presunção, e no nível do querer como uma injustiça; e a humildade, em simetria invertida, aparece como aniquilamento, confissão e pressuposto para a justificação, nos respectivos níveis antes indicados. Mas o esquema para cada um dos três níveis é o mesmo, o de subida e descida, o da queda da alma em Adão e do seu retorno em elevação por meio de toda a obra do Cristo. Desta forma, embora o esquema seja o mesmo, ele confere a cada tema tratado um matiz muito diferente e bem específico: assim, o que num primeiro nível era queda nos graus de ser, num segundo era entenebrecimento dos olhos da alma e num terceiro era escravização da vontade; o que num primeiro nível era abaixamento compassivo nos graus do ser, num segundo era cura dos olhos interiores pela iluminação da Verdade, e num terceiro era libertação da vontade por obra da graça. O que estava por trás de todos estes matizes, no entanto, era o mesmo movimento da alma, ora de afastamento de Deus, ora de reaproximação dele em Cristo: afastamento que produzia queda, cegueira e escravidão; reaproximação que produzia elevação, iluminação e libertação.

Assim, retomando o que é próprio de soberba e humildade nos três níveis, podemos dizer resumidamente que a soberba, no nível do ser, significa uma queda, por causa do afastamento da fonte do ser e uma aproximação desordenada em relação às criaturas inferiores, que não se sustentam no ser e se orientam para o nada; no nível do conhecimento, ela significa um entenebrecimento dos olhos da alma pelo afastamento da fonte da luz e por uma aproximação desordenada das criaturas inferiores que não têm

luz própria; e, no nível do querer, ela significa uma aquisição de escravidão por parte da vontade, por causa do seu afastamento livre e radical da sua fonte de liberdade, devido a uma busca de autonomia que termina na pretensão de gozo por meio das criaturas inferiores, que não podem preencher este seu desejo.

A humildade, por sua vez, no nível do ser, significa um abaixamento voluntário e livre do próprio Deus, que por amor e misericórdia, assume por meio do seu Verbo (a segunda pessoa da Trindade) integralmente a natureza humana decaída (incluindo a pena do pecado por ela adquirida), sem contudo deixar o seu nível próprio de ser, o mais elevado; ressuscitando e levando para o céu a humanidade redimida, o Cristo eleva novamente o homem ao seu lugar próprio na ordem criada. No nível do conhecimento, a humildade significa a devolução da vista aos olhos da alma, que, iluminados pela luz do Mestre Interior, podem contemplar no Verbo encarnado a realidade do próprio Deus presente, e pela força da graça por ele comunicada, não se deixar prender pelo afeto às criaturas inferiores, que não têm luz própria, e, usando delas, direcionar o seu afeto de maneira integral para o amor de Deus, a fonte da luz, e do próximo. Finalmente, no nível da vontade, a humildade significa uma devolução da liberdade de agir à vontade enfraquecida, pela comunicação da graça de Cristo, que não é outra que a graça da obediência plena à vontade de Deus, que o levou à morte de cruz. Essa liberdade ainda a caminho, liberdade de peregrino, já tem a sua vitória final na ressurreição de Cristo e na sua ascensão ao céu, por meio das quais ele elevou a humanidade redimida ao seu lugar de origem na ordem criada. Este restabelecimento da justiça perdida por causa do pecado original, pela assunção e vitória sobre as penas advindas por causa deste pecado terão a sua vitória final no julgamento, quando o “Cristo servo” julgar justamente àqueles que o mataram injustamente.

O que confere aos terceiros elementos dessa tríade um caráter único e especial é o seu papel de causa primeira, de raiz, de cabeça, de princípio e fundamento. A soberba é, com efeito, o princípio de todo o pecado (cf. Sr 10,14), e a humildade é a pedra de fundamento sobre a qual se deve alicerçar o edifício cristão, que tem na caridade o seu mais alto pavimento. E a razão de que soberba e humildade sejam, respectivamente, princípio e fundamento do pecado e da graça, da vida longe de Deus e da vida em Deus, do afastamento e da reaproximação dele, da aversão e da conversão, é que elas acontecem na vontade, que é a única faculdade da alma que tem como elemento constitutivo o princípio de autonomia, o ser “causa sem causa”. A vontade é o princípio do movimento da alma; é ela que impulsiona a alma para o movimento ordenado do

amor, em direção a Deus de maneira plena e aos semelhantes e às criaturas inferiores de maneira mediada, em Deus; mas é também ela que intercepta esse movimento natural, por uma ação que só ela tem a capacidade de fazer: separar em vez de unir, o que seria o seu movimento ordenado.

A interpenetração dos esquemas e o método de trabalho agostiniano, que, com certeza, não é linear, mas circular, explica também o que aparentemente parece ser contraditório: que, como acontece em nosso estudo, soberba e humildade, terceiros elementos das tríades agostinianas, possam ser estudadas também com relação aos primeiros e segundos elementos das tríades, o ser e o conhecer, respectivamente. Isso faz pensar que também a *curiositas* possa ser estudada com relação ao ser e ao querer, e não apenas ao conhecer, e que a *voluptas* possa ser estudada com relação ao conhecer e ao querer e não apenas ao ser. E, da mesma forma, pode-se pensar que o Cristo Verdade deva ser estudado não só em relação ao conhecimento, mas também no plano ontológico e ético, assim como o Cristo Vida deva ser estudado não só com relação ao ser, mas também ao conhecer e ao querer. Deve-se reconhecer, no entanto, que os terceiros elementos das tríades têm um caráter de causa e raiz tão especial nos esquemas agostinianos que os torna especialmente vinculados aos outros elementos, de maneira que eles só possam ser entendidos à sua luz. Não é por acaso que, entre as três concupiscências, a soberba tenha, sem nenhuma sombra de dúvida, um tratamento muito mais acentuado em Agostinho, não só quantitativamente em sua obra, mas também qualitativamente, em consideração ao papel que desempenha. Da mesma forma, não há dúvida de que, na tríade “Caminho, Verdade e Vida”, o Cristo agostiniano seja muito mais estudado e enfatizado como “Caminho”, como “Via”: é como caminho que ele é homem, e, como tal, enfermo, fraco, temporal, e é só assim que ele pode ser Médico, Mediador, Via, Servo, todas estas características essenciais da Cristologia agostiniana. E assim também se responde ao questionamento feito por David Macqueen, apresentado na introdução deste estudo, a respeito do porquê da escolha agostiniana deste par oposto de vício e virtude, a soberba e a humildade, como central em sua obra e como divisor de águas do cristianismo em relação às outras filosofias. Soberba e Humildade, vale dizer ainda uma vez mais, são princípio e fundamento do movimento de queda e de elevação do homem, do pecado e da graça, respectivamente.

O desenrolar de nosso trabalho mostrou também, segundo cremos, que de fato soberba e humildade só podem ser corretamente compreendidas uma à luz da outra, e em chave medicinal. Essa, que era a nossa primeira chave de leitura da relação entre

estes dois temas, só se explica, no entanto, à luz das duas chaves de leitura seguintes, que se constituem, na verdade, nos dois esquemas anteriormente apresentados como elucidativos da estrutura do pensamento agostiniano: o movimento de subida e descida que tem sua origem na vontade, princípio do movimento da alma, e a estruturação da realidade no esquema triádico, que tem como seu terceiro elemento a mesma vontade, em sua busca de liberdade e espontaneidade no agir.

Assim, a soberba deve ser entendida como a enfermidade radical da condição humana atual, que teve sua origem num movimento absolutamente livre da vontade, a qual, utilizando de sua peculiar autonomia, em vez de unir a razão ao bem supremo, único objeto capaz de satisfazer ao seu desejo de fruir do objeto desejado, sem nunca o perder, apresenta à razão as criaturas inferiores como pretensamente capazes de satisfazer àquele desejo. Agindo assim, arrogando independência e autonomia, a vontade eleva a alma à pretensão de usurpação do ser de Deus, o que a faz cair do seu lugar próprio na ordem criada, e perder-se, cega em meio à multiplicidade dispersa do mundo sensível. Lançada assim fora de si, ela perde o seu peso real, torna-se volátil e vazia, cheia de aparência, como a fumaça. Torna-se instável, sem firmeza, fraca e em constante luta e inquietude, sem possibilidade de descanso (todos estes terceiros elementos das tríades agostinianas).

A humildade, ao contrário, deve ser entendida como único remédio adequado para a enfermidade radical da soberba, comunicada como dom da graça àquele que crê, como possibilidade de livre movimento de obediência da vontade, tal como aconteceu na plena natureza humana de Cristo, assumida integralmente pelo Verbo divino, que abaixou do seu grau próprio de ser, assumindo um grau mais baixo, sem contudo abandonar o próprio. Abaixando-se até o mais fundo precipício em que jazia prostrada a natureza humana decaída, com suas penas vindas daquele primeiro pecado, e assumindo estas mesmas penas, sem contudo ter participação no delito que as originou, o Cristo humilde, fraco e servo, eleva a alma humana ao seu lugar próprio na ordem criada, por uma firme obediência até a morte de cruz, matando assim, ao mesmo tempo, a pena espiritual da fraqueza da vontade e a pena corporal da morte do corpo.

Elevando ao céu a sua humanidade vencedora, e, portanto, redimida, Cristo apresenta-se em sua humildade como pedra de apoio e como escada de subida para o retorno a Deus. Em sua humanidade frágil, assumida ao mesmo tempo em que permanecia ancorado na divindade eterna, ele se oferece como possibilidade de estabilidade, de firmeza, de paz e descanso da alma (mais uma vez, todos terceiros

elementos das tríades agostinianas). Ele se oferece como modelo e exemplo na história, como luz que desde o interior ilumina os olhos da alma para que possam conhecê-lo externamente na história, e, sobretudo, se oferece como graça de sua própria vitória já experimentada ontologicamente, e comunicada gratuitamente àquele que crê.

Cremos, assim, ter também mostrado que a Cristologia de Agostinho não é de maneira alguma um adendo ao seu pensamento trinitário, sem nenhuma continuidade com ele, e, mais ainda, não é apenas um acréscimo moral, que nada mais sirva que de exemplo histórico de alguém que viveu o que antes já se sabia por outra via, unicamente racional, a respeito da Trindade. Ainda que não se refira explicitamente aos esquemas triádicos e ao movimento de subida e descida ao tentar elucidar o mistério do Cristo, a maneira pela qual Agostinho apresenta este mistério, os textos bíblicos que ele escolhe, confirmam haver encontrado ele no Cristo um pleno cumprimento daqueles esquemas.

Os textos bíblicos fundamentais de Jo 1,1.14 e Fl 2,6-11 mostram o Cristo num movimento de descida e abaixamento voluntários, como oposição e cura do movimento de elevação de Adão em sua pretensão de usurpação do ser de Deus, raiz da queda da natureza humana. E, se foi por pretensão soberba de elevação inautêntica que a alma caiu do seu lugar mediano, atraída pela sedução do “mediador da morte”, dando origem ao pecado como realidade que separa o homem de Deus, é da mesma forma abaixando-se ao mesmo nível do homem que o Cristo constitui-se em “mediador da vida” (cf. 1Tm 2,5), retomando o lugar mediano extorquido pelo pecado, recuperando para o homem a possibilidade de uma nova e definitiva união e adesão a Deus. Por outro lado, o texto de Jo 14,6, “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, mostra o Cristo, na união hipostática de suas duas naturezas, divina (verdade e vida) e humana (caminho), como plena realização da estrutura triádica inscrita em toda a criação.

Mas é especialmente por meio da sua humanidade, de sua humildade, que ele pode cumprir o que é próprio dos terceiros elementos das tríades: em sua fraqueza, numa natureza e vontade plenamente humanas, ele é firme e livre no seu agir, é plenamente obediente à vontade de Deus até o extremo da morte, e assim faz o processo inverso daquela primeira desobediência que deu origem à queda, e tornou fraca e em constante luta a vontade humana. É em sua fraqueza e humildade, e não em sua fortaleza e sublimidade, que ele nos salvou. Sua humilde humanidade elevada ao céu é a certeza da nossa vitória, do descanso de nossa humanidade na morada de onde saiu e para onde retornou. A humildade da nossa fé é o fundamento, a condição de

possibilidade de que a graça do Cristo seja acolhida gratuitamente, como pedra de alicerce do edifício da vida cristã.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Agostinho (em ordem de importância nesta tese):

- AGOSTINHO, Aurélio. *Evangelho de São João, comentado por Santo Agostinho*. Volumes 1 a 5. Tradução: Pe. José Augusto Rodrigues Amado. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1950.

- -----, *Comentário aos Salmos*. Volumes 1 a 3. Tradução: Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria, Mãe do Cristo (Caxambu-MG). São Paulo: Paulus, 1997.

- -----, *Obras de San Agustin: Homilias*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomos VII e X. Tradução: Fr. Amador de Fueyo. Madrid: La Editorial Católica, 1950-1952.

- -----, *A Trindade*. Tradução: Fr. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

- -----, *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

- -----, *A Verdadeira Religião*. Tradução: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

- -----, *Obras de San Agustin: Del Génesis contra los Maniqueos. Del Génesis incompleto. Del Génesis a la letra*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo XV. Tradução: Fr. Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica, 1957.

- -----, *Obras de San Agustin: Tratados sobre la Gracia I (Del espíritu de la letra. De la naturaleza y de la Gracia)*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo VI. Tradução: Fr. Victorino Capánaga, Emiliano Lopez, Andrés Centeno, Enrique de Veja e Toribio de Castro. Madrid: La Editorial Católica, 1949.

- -----, *Obras de San Agustin: Tratados sobre la Gracia II (De los méritos y del perdón de los pecados. Contra las dos epístolas de los pelagianos)*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo IX. Tradução: Fr. Victorino Capánaga, Gregorio Erce. Madrid: La Editorial Católica, 1952.

- -----, *Obras de San Agustin: La Ciudad de Dios*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo XVI. Tradução: Fr. Jose Moran. Madrid: La Editorial Católica, 1958.

- -----, *Obras de San Agustin: Tratados Morales (Sobre la Virginidad, Del bien del matrimonio, Contra la Mentira, El Sermón de la Montaña)*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo XII. Tradução: Fr. Félix Garcia, Lope Cilleruelo, Ramiro Florez. Madrid: La Editorial Católica, 1954.

- -----. *Obras de San Agustin: Exposición de la Epístola a los Gálatas; Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo XVIII. Tradução: Fr. Balbino Martín Perez. Madrid: La Editorial Católica, 1959.
- -----. *Obras de San Agustin: Los Solilóquios; El libro de la Vida Feliz; Los libros del Orden*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo I. Tradução: Fr. Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica, 1946.
- -----. *Obras de San Agustin: Enquiridión; De la fe en lo que no se ve; De la utilidad de creer*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo IV. Tradução: Fr. Victorino Capánaga, Teófilo Prieto, Andrés Centeno, Santos Santamarta, Herminio Rodríguez. Madrid: La Editorial Católica, 1956.
- -----. *Obras de San Agustin: Del libre albedrío; Del Maestro*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo III. Tradução: Fr. Victorino Capánaga, Evaristo Seijas, Eusebio Cuevas, Manuel Martinez, Mateo Lanseros. Madrid: La Editorial Católica, 1947.
- -----. *Obras de San Agustin: Cartas I e II*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo VIII e XI. Tradução: Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica, 1951 e 1953.
- -----. *Obras de San Agustin: De la Doctrina Cristiana*. Biblioteca de Autores Cristianos – BAC. Tomo XV. Tradução: Fr. Balbino Martín. Madrid: La Editorial Católica, 1957.
- -----. *Traité de la Musique*, livre VI, chapitre XIV, traduit par Mm. Thénard et Citoleux, in: www.augustinus.it
- -----. *Contro Fausto manicheo (Contra Faustum Manichaeum)*, in: www.augustinus.it
- -----. *Prima catechesi cristiana (De Catechizandis Rudibus)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).
- -----. *Questioni sui Vangeli (Quaestio Euangelistarum)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).
- -----. *Il combattimento cristiano (De Agone Christiano)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).
- -----. *Dibattito con Secondino (Contra Secundinum Manichaeum)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).
- -----. *Le due anime (De duabus animae contra Manichaeos)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).
- -----. *La fede e il simbolo (De Fide et Symbolo)*, in: [site <www.augustinus.it>](http://www.augustinus.it).

- ----- . *Trattato sul Battesimo (De Baptismo)*, in: site <www.augustinus.it>.
- ----- . *Polemica con Massimino (Contra Maximinum Haereticum Episcopum Arianorum)*, in: site <www.augustinus.it>.
- ----- . *Perfezione della giustizia dell'uomo (De Perfectione Iustitiae Hominis)*, in: site <www.augustinus.it>.
- ----- . *Le Rittrattazioni (Retractationum)*, in: site <www.augustinus.it>.
- ----- . *Discorsi (Sermones)*, in: site <www.augustinus.it>.
- ----- . *Lettere (Epistolae)*, in: site <www.augustinus.it>.

2. Sobre a obra de Agostinho:

- ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação trinitária em santo Agostinho* (Tese de doutoramento inédita). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007, 236 p.
- ADKIN, Neil. Pride or envy?: Some notes on the reason the Fathers give for the devil's fall, in: *Augustiniana* 34 (1984), pp. 349-351.
- ADNÉS, Pierre. *La doctrine de l'humilité chez Saint Augustin. Étude de Théologie Spirituelle*. Thèse dactylographiée. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1940.
- ----- . L'humilité à l'école de s. Augustin, in: *Révue d'Ascétique et Mystique* 31 (1955), pp. 28-46.
- ----- . L'humilité, vertu spécifiquement chrétienne d'après Saint Augustin, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 28 (1952), pp. 208-223.
- AGUER, Hector. "Infirmitas Christi". La debilidad de Cristo en el Comentario Agustiniano a los Salmos, in: *Teologia* 29 (1977), pp. 101-146.
- ALEXANDRE, Jérôme. Aux sources de la conception agustinienne du péché originel: l'origines uitium de Tertullien, in: GAIN, Benoît. *Chartae Caritatis: Études de Patristique et d'Antiquité Tardive in hommage à Yves-Marie Duval*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 419-436.
- ALFARIC, Prosper. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Ed. Nourry, 1918, 556 p.
- ALLARD, Guy H. *Homo Lapsus* chez Augustin, in: ALARD, G. H. *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale*. Montréal: Institut d'Etudes Médiévales, 1968, pp. 117-135.

- ALLERS, Rudolf. Les idées de triade et de médiation dans la pensée de saint Augustin. La structure triadique de la connaissance, in: *Augustinus* 3 (1958), pp. 247-254.
- AMENGUAL BATLE, Josepho. *La atracción del Padre y la fe en Cristo*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana. Bilbao: Ed. Mensajero, 1973, 168 p.
- AMUNDSEN, Darrel W. Medicine and Faith in Early Christianity, in: *Bulletin of the History of Medicine* 56 (1982), pp. 326-350.
- ARBESMANN, Rudolph. Christ, the "Medicus Humilis", in St. Augustine, in: *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28.
- ARENDT, Hannah. Agostino, primo filosofo della Volontà, in: *La vitta della mente*. Bologna: Il Mulino, 1987, pp. 401-430.
- ARIAS, Luis. "Veritas, Unitas, Caritas", en San Agustín, in: *Estudios Agustinianos* 12 (1977), pp. 265-280.
- ARMAS, Gregório. Soberba; Humildade; Obediência, in: *La Moral de San Agustin*. Madrid: Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón, 1954, pp. 243-260; 362-373; 828-835.
- ARSENAULT, Fernand. *Le Christ, plénitude de la Révélation selon Saint Augustin*. Moncton: Canadá, 1966, 63 p.
- AUBIN, Paul. *Plotin et le Christianisme: triade plotinienne et Trinité Chétienne*. Paris: Beauchesne, 1992, 238 p.
- AUCOIN, S. M. A. Augustine and John Chrysostom: commentators on St. John's Prologue, in: *Scienses Ecclésiastiques* 15 (1963), pp. 123-131.
- AUERBACH, Erich. "Sacrae scriptura sermo humilis", in: *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, pp. 15-76.
- AYRES, Lewis. The fundamental grammar of Augustine's trinitarian theology, in: DODARO, Robert/LAWLESS, George. *Augustine and his critics: essays in honour of Gerald Bonner*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 51-76.
- AZCONA, Jose Luis. *La doctrina agustiniana de la humildad en los Tractatus in Ioannem*. Madrid: Ediciones Augustinus, 1972, 146 p.
- ----- . La exégesis agustiniana con respecto a la humildad, in: *Augustinus* 66 (1972), pp. 113-154.
- ----- . La humildad de la encarnación en sus efectos, según San Agustín, in: *Augustinus* 67 (1972), pp. 255-288.
- ----- . Cristo, camino humilde, según San Agustín, in: *Augustinus* 68 (1973), pp. 317-54.

- BALIDO, Giuseppe. Annichilimento della morte e essenza della vita in un passo del *De Vera Religione*, in: *Strutture lógico-formali e analisi linguistiche di testi agostiniani*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1998, pp. 39-50.
- BALL, Joseph. Les développements de la doctrine de la liberté chez saint Augustin, in: *Année Théologique* 7 (1946), pp. 400-430.
- ----- . Libre arbitre et liberté dans S. Augustin, in: *Année Théologique* 6 (1945), pp. 368-382.
- BARDY, Gustave. Tractare, Tractatus, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 33 (1946), pp. 211-235.
- ----- . Doublets dans les oeuvres de Saint Augustin, in: *Révue des Études Augustiniennes* 1 (1955), pp. 21-40.
- ----- . Le jugement du Fils de Dieu d'après les Tractatus sur Saint Jean, in : *Bibliothèque Augustinienne* 37 (1960), pp. 765-768.
- ----- . Les méthodes de travail de Saint Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 19-29.
- ----- . Saint Augustin et les médecins, in: *L'Année Théologique Augustinienne* 13 (1953), pp. 327-346.
- BARTELINK, Gerard. Fragilitas (infirmetas) humana chez Augustin, in: BRUNING, Bernard. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*. Vol. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 815-828.
- ----- . À l'image de "celui dont la Sagesse sait temporer en vue du bien", in: BRUNING, Bernard. *Collectanea Augustiniana: Mélanges T. J. van Bavel*. Vol II. Leuven: University Press, 1990, pp. 805-813.
- BASEVI, Claudio. El marco cultural de la Exégesis Agustiniiana, in: *San Agustín: la interpretación del Nuevo Testamento*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1977, pp. 81-106.
- ----- . *Alle fonti della dottrina agostiniana della Incarnazione: l'influenza della Cristologia di Sant'Ambrogio*. Pamplona: EUNSA, 1975, 32 p.
- BAUER, Rudolf. *Der Gehorsamsgbegriff beim jungen Augustinus*. Diss. Doct. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1966, 149 p. Dactyl.
- BAVAUD, Georges. Un thème augustinien: le mystère de l'incarnation à la lumière de la distinction entre le verbe intérieur et le verbe proféré, in: *Révue des Études Augustiniennes* 9 (1963), pp. 95-101.

- BELTRAN, Miguel: San Agustín: La nocividad moral del "Liberum arbitrium" en el "homo lapsus", in: *Augustiniana* (32) 1991, pp. 579-594.
- BENGUA, José Manuel. Cristo hombre y la interioridad agustiniana, en las Confesiones, in: VV.AA. "Noli foras ire". *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979: 19 al 21 de Abril. Marcilla-Navarra: Logroño, 1979, pp. 107-125.
- BERNARDO, Marcos William. A conversão a Deus nos livros V e VI das Confissões de Santo Agostinho, in: *Communio* 85 (2001), pp. 125-134.
- BERROUARD, Marie-François. *Introduction aux Homélies de Saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2005, 275 p.
- ----- . *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean. Notes complémentaires*. Col. Études Augustiniennes 71 a 75. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966.
- ----- . L'exégèse de Saint Augustin prédicateur du quatrième Évangile: le sens de l'unité des Écritures, in: *Freiburg Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 34 (1987), pp. 311-338.
- ----- . Saint Augustin et le mystère du Christ chemin, vérité et vie: la méditation théologique du Tractatus 69 in Iohannis Evangelium sur Io. 14, 6a, in: BRUNING, Bernard. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 431-449.
- ----- . Le thème de la tentation dans l'oeuvre de Saint Augustin, in: *Lumière et Vie* 53 (1961), pp. 52-87.
- ----- . Exégèse agustinienne de Rom 7,7-25, in: *Recherches Augustiniennes* 16 (1981), pp. 131-145.
- BEZANÇON, Jean-Noël. Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et S. Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 133-160.
- BIANCHI, Ugo. Agustín sobre la concupiscencia, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 39-51.
- BLUMENKRANZ, Bernhard. La Parabole de l'Enfant Prodigue chez Saint Augustin e Saint Césaire d'Arles, in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 102-105.
- BOCHET, Isabelle. Animae Medicina: la libération de la triple convoitise selon le *De Vera Religione*, in: ALICI, Luigi. *Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Studia Ephemeridis Augustinianum 48. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1977, pp. 143-175.
- ----- . L'accomplissement de la philosophie par la Religion Chrétienne, in: *Le firmament de l'Écriture: l'herméneutique agustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, pp. 331-413.
- BODEI, Remo. *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*. Bologna: Il Mulino, 1991, 214 p.

- BONAFEDE, Giulio. Creación y Salvación o Naturaleza y Redención, in: *Augustinus* 42 (1997), pp. 69-121.
- BONNER, Gerard. Christ, God and Man, in the Thought of St. Augustine, in: *Angelicum* 61 (1984), pp. 268-294.
- ----- . Pelagianism and Augustine, in: *Augustinian Studies* 23 (1992), pp. 33-51.
- ----- . Augustine and Pelagianism, in: *Augustinian Studies* 24 (1993), pp. 27-49.
- ----- . Libido and Concupiscentia in St. Augustine, in: *Studia Patristica* 6 (1962), pp. 303-314.
- ----- . The doctrine of Sacrifice: Augustine and the latin Patristic Tradicion, in: SYKES, Stephen W. *Sacrifice and Redemption: durham Essays in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 101-117.
- ----- . The figure of Eve in Augustine's Theology, in: *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 22-34.
- ----- . Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel, in: *Augustinus* 12 (1967), pp. 97-116.
- BOULNOIS, Marie-Odile. Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques el l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20,22, in: *Recherches Augustiniennes* 24 (1989), pp. 3-37.
- BOUTON-TOUBOULIC, Anne Isabelle. *L'ordre caché chez Saint Augustin*. Études Augustiniennes 174. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 651 p.
- BOYER, Charles. Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté? Étude de quelques textes augustinien, in: *Gregorianum* 11 (1930), pp. 32-57.
- ----- . Concupiscence et nature innocente (rèponse a des objections), in: *Augustinus Magister, congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 309-316.
- ----- . La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence?, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 737-744.
- ----- . L'image de la Trinité dans St. Augustin, in: *Gregorianum* 27 (1946), pp. 173-199 ; 333-352.
- ----- . *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*. Roma: Officium Libri Catholici, 1953, 211 p.

- BRABANT, Ovila. *Le Christ, centre et source de la vie morale chez S. Augustin. Étude sur la pastorale des "Enarrationes in Psalmos"*. Gembloux: Duculot, 1971, 264 p.
- BRACHTENDORF, Johannes. The goodness of creation and the reality of Evil: Suffering as a problem in Augustine's Theodicy, in: *Augustinian Studies* 31:1 (2000), pp. 72-92.
- BRÉVENT, P. La croix, véritable sacrifice: Saint Augustin, in: *Résurrection* 21 (1962), pp. 110-116.
- BRIGHTON, B. H. Romans 5,12: old latin and Vulgate in the pelagian controversy, in: *Studia Patristica* 22 (1989), pp. 261-264.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005, 669 p.
- BROWN, Robert F. The first evil will must be incomprehensible: a critique of Augustine, in: *Journal of the Academy of Religion* 46 (1978), pp. 315-329.
- BURNS, J. Patout. La condición original de la humanidad según San Agustín, in: *Augustinus* 36 (1991), pp. 53-57.
- CANAL, Jose Maria. Maria, nueva Eva en Justino, Irineo, Tertuliano y Agustín, in: *Ephemeridis Mariologicae* 46 (1996), pp. 41-59.
- CANNING, Raymond. The Augustinian uti/frui distinction in the relation between love for neighbour and love for God, in: *Augustiniana* 33 (1983), pp. 165-231.
- CAPÁNAGA, Victorino. Las dimensiones de la Cruz en la existencia cristiana según S. Agustín, in: *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 237-250.
- ----- . El proceso del hombre interior según San Agustín, in: VV. AA. "*Noli foras ire*". *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979: 19 al 21 de Abril. Marcilla-Navarra: Logroño, 1979, pp. 41-46.
- ----- . Materia y Espíritu en el problema del mal según S. Agustín, in: *Augustinus* 6 (1961), pp. 169-178.
- ----- . El ser y el tener en el dinamismo de la voluntad según San Agustín, in: *Augustinus* 6 (1961), pp. 423-428.
- CASSIDY, Eoin. The mediatorship of Christ: per Christum Hominem ad Christum Deum: Augustine's Homilies on John's Gospel, in: FINAN, Thomas. *Studies in Patristic Christology: Proceeding of the Third Maynooth Patristic Conference*. October 1996. Portland: Four Court Press, 1988, pp. 122-143.
- CASADO, Fidel. El ser (Dios) y el ser-no-ser (criaturas) en la metafísica agustiniana, in: *La Ciudad de Dios* 170 (1957), pp. 5-18.

- CERBELAUD, Dominique. Le nom d'Adam et les points cardinaux. Recherches sur un thème patristique, in: *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp. 285-301.
- CHAPPELL, Timothy D. J. *Aristote and Augustine on Freedom: two theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*. New York: St. Martin's Press, 1995, 213 p.
- ----- . Explaining the inexplicable: Augustine on the Fall, in: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994), pp. 869-883.
- CHARLES, Pierre. L'element populaire dans les sermons de Saint Augustin, in: *Nouvelle Revue Theologique*, 69 (1947), pp. 619-650.
- CHATILLON, F. Ochestration scripturaire, in: *Révue du Moyen Age Latin* 10 (1954), pp. 210-218.
- CICCARESE, Maria Pia. Perdix Diabolus: L'esegesi Patristica di Ger 17,11, in: PRIVITERA, G. *Paideia Cristiana: scritti in onore di Mario Naldini*. Roma: Gruppo Editoriale Internazionali, 1994, pp. 275-296.
- CIPRIANI, Nello. Lo schema dei 'tria vitia (voluptas, superbia, curiositas)' nel "De Vera religione". Antropologia soggiacente e fonti, in: *Augustinianum* 38/1 (1998), pp. 157-195.
- ----- . Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino, in: *Augustinianum* 34 (1994), pp. 253-312.
- ----- . La rivelazione della Trinità immanente nei *Tractatus in Iohannem* di S. Agostino, in: PADOVESE, L. *Atti del VII Simpósio de Effeso su S. Giovanni Apostolo*. Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 235-258.
- ----- . L'autonomia della Volontà Umana nell'atto di Fede: la ragioni di una teoria prima accolta e poi respinta da S. Agostino, in: ALICI, L. *Il misterio del Male e la Libertà possibile: linee di antropologia agostiniana*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 7-17.
- CLANCY, Finbarr G. La cruz en los "Tractatus in Iohannem", de Agustín, in: *Augustinus* 44 (1999), pp. 79-88.
- COMEAU, Marie. *Saint Augustin, exégète du quatrième Évangile*. Paris: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1930, 415 p.
- ----- . Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle, d'après saint Augustin, in: *Recherches de Scienses Religieuses* 40 (1952), pp. 80-89.
- COOKE, Bernard J. The Mutability-Immutability Principle in St. Augustine's Metaphysics, in: *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 175-193; 24 (1946), pp. 37-49.
- CORBIN, Michel. "Il nous a donné sa mort en gage": le Mystère Pascal chez Saint Augustin, in: *La Maison Dieu* 232 (2002-4), pp. 35-74.

- CORRIGAN, Kevin. Love of God, love of Self, and love of Neighbor: Augustine's critical dialogue with Platonism, in: *Augustinian Studies* 34:1 (2003), pp. 97-106.
- COSTA, A. El camino de la humildad en las Enarraciones sobre los Salmos de San Agustín, in: *Cuadernos Monásticos* 80 (1987), pp. 23-41.
- COURCELLE, Pierre. Litiges sur la lecture des «Libri Platoniorum» par Saint Augustin, in: *Augustiniana* 4 (1954), pp. 225-239.
- COURTÈS, Jean. Saint Augustin et la médecine, in : *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 43-51.
- COUTURIER, Charles. La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 542-550.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel. Cristo-Mediador del hombre, in: *El cristocentrismo de San Agustín*. Valladolid: Editorial Estudio Agustiniiano, 1986, pp. 93-126.
- CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo. *O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, 111 p.
- CUTINO, Michele. Filosofia tripartita e trinità cristiana nei Dialogi di Agostino, in: *Révue des Études Augustiniennes* 44 (1998), pp. 77-100.
- DAGENS, Claude. L'interiorité de l'homme selon Saint Augustin, in: VV. AA. *Saint Augustin: Exposés faits au Congrès qui s'est tenue à l'Institut Catholique de Toulouse du 30 Janvier au 1^o Février 1987*. Toulouse: Institut Catholique, 1987, pp. 249-272.
- DALEY, Brian Edward. A Humble Mediator: The distinctive elements in Saint Augustine's Christology, in: *Word and Spirit* 9 (1987), pp. 100-117.
- DALY, Gabriel. Creation and Redemption, in: *Augustinian Studies* 19 (1988), pp. 207-211.
- DE LA PEZA, Edgardo. El significado de "cor" en san Agustín, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 339-368.
- DEN BOK, Nico W. Freedom of the Will. A systematic and biographical sounding of Augustine's Thoughts on human willing, in: *Augustiniana* 44 (1994), pp. 237-270.
- DERYCHE, Hugues. Le vol de poires, parabole du peché originel, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88 (1987), pp. 337-348.
- DE SIMONE, Russell J. Modern research on the sources of Saint Augustine's doctrine of original sin, in: *Augustinian Studies* 11 (1980), pp. 205-227.

- DESJARDIN, René. Une structuración de mots chez saint Augustin: le thème de l'incarnación, in: *Bulletin de Littérature* 3 (1970), pp. 161-173.
- DIDEBERG, Dany. Saint Jean, le disciple bien-aimé, révélateur des secrets du Verbe de Dieu, in: LA BONNARDIÈRE, A. M. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986, pp. 189-201.
- DIHLE, Albrecht. Demut, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Lieferung 21. Stuttgart: A. Hiersemann, 1956, col. 735-778.
- -----, Die Theologia tripertita bei Augustin, in: CANCIK, Hubert. *Geschichte, Tradition, Reflexion: Festschrift für M. Hengel, Griechische und Römische Religion*, vol. 2. Tübingen: Mohr, 1996, pp. 183-202.
- DODARO, Robert. The secret justice of God and the gift of humility, in: *Augustinian Studies* 34:1 (2003), pp. 83-96.
- -----, *Christus Justus* and fear of death in Augustine's dispute with Pelagius, in: ZUMKELLER, Adolar. *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60 Geburtstag*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989, pp. 341-361
- DOIGNON, Jean. La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de Saint Augustin, in: FABRI, Matteo. *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Bari: Levante Editori, 1988, pp. 169-191.
- -----, L'émergence de la notion d'«ordre très secret» dans les premiers Dialogues d'Augustin. Son incidence sur l'approche de Dieu, in: *Revue des Études Augustiniennes* 42 (1996), pp. 243-253.
- DOLBY MÚGICA, Maria del Carmen. *El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1993, 274 p.
- -----, El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana, in: *Augustinus* 34 (1989), pp. 119-154.
- -----, El problema del mal en San Agustín y la racionalidad de lo real, in: *Agustiniana* 30 (1989), pp. 437-454.
- DROBNER, Hubertus R. Augustine on Romans 5,12, in: *Studia Evangelica* 5 (1968), pp. 242-247.
- -----, "And the Word became flesh" (John 1,14): Saint Augustine's teaching on the Incarnation, in: *Melita Theologica* 52 (2001), pp. 181-195.
- DOUCET, Dominique. Recherche de Dieu, Incarnation et philosophie: Sol I,1,2-6, in : *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp. 91-119.
- -----, Être-Vie-Pensée, in: *Augustin, l'expérience du Verbe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, pp. 95-127.

- DUCHROW, Ulrich. "Signum" und "Superbia" beim jungen Augustin (386-390), in: *Révue des Études Augustinennes* 7 (1961), pp. 369-372.
- DUFORT, Jean-Marc. La récapitulation paulienne dans l'exégèse des Pères, in: *Sciences Ecclésiastiques* 12 (1960), pp. 21-38.
- DUPUY-QUEREL, Henri. De la methode philosophique chez Saint Augustin, in: *Revista Brasileira de Filosofia* 11 (1961), pp. 25-48; 363-384.
- DURKIN, Eugène F. *The theological distinction of Sins in the writings of St. Augustine*. Illinois: Saint Mary of the Lake Seminary, 1942, 162 p.
- DU ROY, Olivier. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966, 501 p.
- ----- . Note a "L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391", in: *Révue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 119-124.
- EIJKENBOOM, P. C. J. *Het Christus-Medicusmotief in de Preken van Sint Augustinus*. Assen: Van Gorcum, 1960, 237 p.
- ----- . Christus Redemptor in the Sermons of St. Augustine, in: *Mélanges offerts a Christine Mohrmann*. Utrecht: Spectrum Editeurs, 1963, pp. 233-239.
- ESCOBAR, Norberto. Donatismo y santidad de la Iglesia, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 323-330.
- ESCRIBANO, Maria Victoria. Usurpación y Religión en el siglo IV: paganismo, cristianismo y legitimación política, in: BLANCO, Antonino González. *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990, pp. 247-272.
- ESPADA, Antonio. Introducción a la dialéctica de San Agustín, in: *Estudio Agustiniano* 3 (1968), pp. 53-79.
- ----- . El mundo como vestigio de Dios Uno y Trino, según San Agustín, in: *Estudio Agostiniano* 9 (1974), pp. 395-427.
- EUCARISTIA, Ignácio Maria de la. *Hombre, mundo, redencion: concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*. Valencia: Ediciones Mediterraneo, 1954, 210 p.
- EVANS, Robert. Neither a Pelagian nor a Manichee, in: *Vigiliae christianae* 35 (1981), pp. 232-244.
- FERLISI, Gabriele. Il mistero di Cristo, l'umile Gesù, in: *Presenza Agostiniana* 6 (2003), pp. 10-21.

- FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe. Los signos en los "Tractatus in Iohannem", in: *Augustinus* 33 (1988), pp. 57-76.
- FERRARI, Leo. C. Saint Augustine on the road to Damascus, in: *Augustinian Studies* 13 (1982), pp. 151-170.
- -----, Paul at the conversion of Augustine (Conf. 8.12.29-30), in: *Augustinian Studies* 11 (1980), pp. 5-20.
- -----, Augustine's 'discovery' of Paul (Confessions 7.21.27), in: *Augustinian Studies* 22 (1991), pp. 37-61.
- -----, *The Conversions of Saint Augustine*. Villanova: Villanova University Press, 1986, 84 p.
- -----, Christus Via' in Augustine's Confession, in: *Augustinian Studies* 7 (1976), pp. 47-58.
- FERRARO, Giuseppe. *Lo Spirito e Cristo nel Commento al Quarto Vangelo e nel Trattato Trinitario di Sant'Agostino*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, 250 p.
- -----, L'ora' di Cristo nel Commento di S. Agostino al IV Vangelo: aspetti di Cristologia agostiniana, in: *Rassegna di Teologia* 13 (1972), pp. 316-336.
- -----, L'interpretazione di Sant'Agostino della passione di Cristo nel Comento al quarto Vangelo, in: *La sapienza della croce oggi*. Atti del Congresso Internazionale. Roma, 13-18 Ottobre 1975. Torino: Elledici Leumann, pp. 189-200.
- FERWERDA, R. Plotinus' presence in Augustine, in: BOEFT, J. *Augustiniana Traiectina: Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 Novembre, 1986*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1987, pp. 107-118.
- FLOREZ, Ramiro. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 1958, 223 p.
- -----, Puntos para una antropología agustiniana, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 551-557.
- -----, La ceguera humana en el conocimiento de Dios según San Agustín, in: *Augustinus* 3 (1958), pp. 291-301.
- FOLLIET, George. La typologie du Sabbat chez S. Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956), pp. 371-390.
- FONDEVILA, José M. La gracia capital de Adán y el capítulo quinto de la Carta a los Romanos, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1961, pp. 289-298.

- FUHRER, Thèrese. Forma y función de los escritos exegéticos de Agustín, in: *Augustinus* 48 (2003), pp. 65-82.
- FULMER, James Burton. *Identities bought and sold, identity received as grace: a theological criticism of and alternative to consumerist understandings of the self*, Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. Nashville, Tennessee, 2006, pp. 145-183.
- GAGLIARDI, Mauro. *La Cristologia Adamitica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, 617 p.
- GALATI, Licinio. *Cristo, la Via, nel pensiero di S. Agostino*. Roma: Edizioni Paoline, 1956, 174 p.
- GALINDO RODRIGO, José A. La concepción agustiniana de la libertad: su complejidad y sus paradojas, in: *Pensamiento Agustiniano*, vol. III, Jornadas Internacionales de Agustinología, Maio 1988. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1988, pp. 61-81.
- ----- . Libertad y libre albedrío en san Agustín, in: *Augustinus* 31 (1986), pp. 343-355.
- ----- . La humildad en San Agustín, in: *Teología Espiritual* 30 (1986), pp. 207-220.
- ----- . Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la Voluntad, in: *Augustinus* 17 (1972), pp. 337-355.
- GALLAY, Jacques. *Dilige et quod vis fac*: notes d'exégèse augustinienne, in: *Recherches des Scienses Religieuses* 43 (1955), pp. 545-555.
- GALLERAND, Hippolyte. La rédemption dans Saint Augustin, in: *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse* 22 (1922), pp. 38-77.
- GARCIA, Felix. El sembrador sembraba. San Augustin orador, in: *Religión y Cultura* 20 (1932), 224-237; 25 (1934), pp. 27-44; 27 (1934), pp. 333-348.
- GEERLING, Wilhelm. *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1978, 278 p.
- GELIN, Albert. La doctrine paulinienne du Nouvel Adam, in: *Études Mariales* 13 (1955), pp. 15-23.
- GILLIETTE, Gertude. The Glory of Christ's second coming in Augustine's *Enarrationes in Psalmos*, in: *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 88-93.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial-Paulus, 2006, 466 p.

- -----, *Philosophie et incarnation selon S. Augustin*. Montréal: Institut d'Etudes Médiévales, 1947, 55 p.
- GOENAGA, Jose Antonio. *A humanidad de Cristo, figura de la Iglesia: estudio de Teología Espiritual agustiniana en las Enarrationes in Psalmos*. Madrid: Librería Editorial, 1963, 56 p.
- GONZÁLEZ, Sergio. *La preocupación arriana en la predicación de San Agustín*. Valladolid: Publicaciones Estudio Agustiniano, 1989, pp. 59-78.
- GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario: "Veritas et Persona Veritatis". Platonismo y Cristología en San Agustín, in: *Salmanticenses* 40 (1983), pp. 165-201.
- -----, Cristo en el itinerario espiritual de San Agustín, in: *Salmanticenses* 40 (1993), pp. 21-55.
- GREEN, William M., *Initium omnis peccati superbia: Augustine on Pride as the first Sin*. University of California Publications in Classical Philology, Volume 13. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1949, pp. 407-431.
- GROSSI, Victorino. Per una lettura del tema della grazia nell'"In Ioannem" di S. Agostino, in: PADOVESE, L. (ed). *Atti del VII Simposio de Effeso su S. Giovanni Apostolo*. Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 245-257.
- -----, Il tema del "sangue sparso" nel Commento di S. Agostino al Vangelo di Giovanni, in: VATTIONI, Francesco. *Sangue e Antropologia Biblica nella Patristica: atti della settimana* (Roma, 23-28 novembre 1981). Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1982, pp. 481-493.
- HARDY, Richard P. *Actualité de la Révélation Divine: une étude des "Tractatus in Iohannis Euangelium" de Saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1974, 212 p.
- -----, The incarnation and revelation in Augustine's Tractatus in Iohannis Euangelium, in: *Église et Théologie* 3 (1972), pp. 193-320.
- HARRISON, Carol. *Augustine's way into the Will: the theological and philosophical significance of "De libero arbitrio"*. Oxford: Oxford University Press, 2006, 191 p.
- -----, "A deformi forma formosan transfertur in formam": an essay in Saint Augustine's Aesthetics, in: VIZCAÍNO, Pio de Luís. *Jornadas Agustinianas con motivo del XVI Centenario de la Conversión de S. Agustín* (Madrid, 22-24 de abril de 1987). Madrid: Estudio Agustiniano, 1988, pp. 205-215.
- HINTIKKA, G. H. St. Augustine and the concept of Will, in: KOISTINEN, Timo. *Philosophical Studies in Religion, Metaphic and Ethic*. Helsinki: Luther Agricola Society, 1997, pp. 254-273.
- HOMBERT, Pierre-Marie. *Gloria gratiae: se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris: Institute d'Études Augustiniennes, 1996, 661p.

- HONECKER, Martin. "Christus Medicus", in: *Kerigma und Dogma* 31 (1985), pp. 307-323.
- HUFTIER, M. Les yeux de la foi chez saint Augustin, in : *Melanges de Science Religieuse* 15 (1968), pp. 57-66; 105-114.
- ----- . Libre arbitre, liberté et péché chez S. Augustin, in: *Revue Théologique de Ascétique et Mystique* 33 (1966), pp. 187-281.
- ----- . La philosophie plotinienne du péché et l'utilisation qu'en a fait Saint Augustin, in: *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale* 19 (1968), pp. 137-188.
- IMIZCOZ BARRIOLA, Joseph Maria. *Cristo Rey y Sacerdote en las "Enarrationes in Psalmos" y "Tractatus in Ionnis Evangelium"*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1959.
- JÁÑEZ B., Tarcísio. Inquietud existencial del hombre agustiniano, in: *Pensamiento Agustiniano*, vol. III, Jornadas Internacionales de Agustinologia. Maio 1988. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1988, pp. 145-184.
- JIMÉNEZ, Jesús García. La retórica de San Agustín y su patrimonio clásico, in: *La Ciudad de Dios* 168 (1955), pp. 11-32.
- JONES, Daniel J. Humility, in: *Christus Sacerdos in the preaching of St. Augustine*. Frankfurt am Main: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2004, pp. 303-341.
- JOUASSARD, G. L'abandon du Christ d'après Saint Augustin, in: *Revue des Scienses Philosophiques et Theologiques* 13 (1924), pp. 310-326.
- KAHN, Charles H. Discovering the will: from Aristote to Augustine, in: DILLON, J.M. (ed.), *The question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Bercheley: University of California Press, 1996, pp. 234-259.
- KELLY, Joseph. El diablo en los comentarios de Agustín sobre el Génesis, in: *Augustinus* 44 (1999), pp. 145-151.
- KRÓLIKOWSKI, Janusz. La salvezza dell'uomo come manifestazione della Gloria di Dio nelle Confessioni, in: *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive: XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 2-4 maggio 2002. Studia Ephemeridis Augustinianum 85. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, pp. 499-512.
- KROM, Michael P. Modern liberalism and pride: an Augustinian perspective, in: *Journal of Religious Ethics* 35 (2007), pp. 453-477.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Recherches de chronologie augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1965, 190 p.

- ----- . Les sentences des Sages dans la pastorale de saint Augustin, in: KANNENGIESSER, Charles. *Jean Chrysostome et Augustin: Actes du Colloque du Chantilly (22-24 Septembre 1974)*. Paris: Beauchesne, pp.175-198.
- ----- . En marge de la “Bíblia Augustiniana”: une “Retractatio”, in: *Révue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 305-307.
- ----- . Le Livre de la Sagesse dans l’oeuvre de Saint Augustin, in: *Révue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 171-175.
- ----- . L’initiation biblique d’Augustin, in: *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Bochesne, 1986, pp. 27-47.
- LAMBERIGTS, Mathijs. Julien d’Eclane et Agustin d’Hippone: deux conceptions d’Adam, in: BRUNING, Bernard. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. I. Leuven: University Press, 1990, pp. 373-410.
- LAMIRANDE, Emilien. L’actualité des *Tractatus in Iohannem* de Saint Augustin, in: *Église et Théologie* 6 (1975), pp. 175-193.
- LAZCANO, Rafael. Notas sobre la obediencia en S. Agustín, in: *Agustiniana* 25 (1984), pp. 219-236.
- LAZURE, Noel. La convoitise de la chair en I Jean II,16, in: *Revue Biblique* 76 (1969), pp. 161-205.
- LAWLESS, George. The man born blind: Augustine’s Tractate 44 on John 9, in: *Augustinian Studies* 27 (1996), pp. 59-77.
- ----- . Listening to Augustine: Tractate 44 on John 9, in: *Augustinian Studies* 28-1 (1997), pp. 51-66.
- ----- . The Wedding at Cana: Augustine on the Gospel according to John, Tractates 8 and 9, in: *Augustinian Studies* 28:2 (1997), pp. 35-80.
- LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950, 321 p.
- LEBOURLIER, Jean. Grâce et liberté chez s. Augustin. La grace d’Adam dans la “De correptione et gratia”, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 789-793.
- LÉCUYER, Joseph. Le sacrifice selon s. Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 905-914.
- LE LANDAIS, Maurice. *Études augustinennes. Deux années de prédication de Saint Augustin. Introduction a la lecture de l’”Ionannem”*. Paris: Ed. Montaigne, 1953, pp. 9-95.

- -----, La seconde partie de l'in Joannem de S. Augustin et la date du Commentaire, in: *Recherches dès Sciences Religieuses* 36 (1949), pp. 517-541.
- LEPELLEY, Claude. Un aspect de la conversion d'Augustin: La rupture avec ses ambitions sociales et politiques, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 88 (1987), pp. 229-246.
- -----, *Spes saeculi* : le milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion, in: *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione: Roma, 15-20 settembre 1986*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, pp. 99-117.
- LETIZIA, Francisco. Ordo dux ad Deum. La idea de orden en la ontología y ética agustinianas, in: *Augustinus* 28 (1983), pp. 385-390.
- LETTIERI, Gaetano. La dialettica della Libertà: assoluto e relazione in Plotino e in Agostino, in: PICCOLOMINI, Remo. *Interiorità e internazionalità nel De Civitate Dei di Sant'Agostino*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 143-174.
- -----, Il Vangelo di Giovanni nell'Esegesi di Agostino, in: NALDINI, M. *La Bibbia nei Padri della Chiesa*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2000, pp. 57-91.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. A metafísica da interioridade de Santo Agostinho, in: *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968, pp. 93-116.
- LODOVICI, Emanuele Samek. S. La presenza di Plotino nel "In Iohannis Euangelium" di S. Agostino, in: *Contributi dell'Istituto di Filosofia*. Vol. I. Milano: Società Editrice Vita e Pensiero, 1969, pp. 1-34.
- LODS, Marc. La personne du Christ dans la «conversion» de saint Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 11 (1976), pp. 3-34.
- LYONNET, Stanislas. Augustin et Rom 5, 12 avant la controverse pélagienne. À propos d'un texte de Saint Augustin sur le baptême des enfants, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967), pp. 842-849.
- -----, Rom. V,12 chez Saint Augustin: notes sur l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché original, in: *L'homme devant Dieu: mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris: Éditions Mouton, 1963, pp. 327-339.
- -----, A propos de Romains 5,12 dans l'oeuvre de S. Augustin: notes complémentaires, in: *Bíblica* 45 (1964), pp. 541-542.
- MACQUEEN, David John. *The notion of superbia in the works of Saint Augustine, with special reference to the "De Civitate Dei"*. Toronto: University of Toronto, 1958, 380 p.
- -----, Augustine on superbia: the historical background and sources of his doctrine, in: *Mélanges de Sciences Religieuses* 35 (1977), pp. 193-211.

- ----- . *Contemptus Dei*: St Augustine on the disorder of pride in society, and its remedies, in: *Recherches Augustiniennes* 9 (1973), pp. 227-293.
- MADEC, Goulvean. *Introduction aux "Révisions" et à la lecture des oeuvres de saint Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 172 p.
- ----- . *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, 288 p.
- ----- . De Libero Arbitrio, théodicée, in: *Saint Augustin et la Philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, pp.61-67.
- ----- . "Christus, scientia et sapientia nostra". Le principe de cohérence de la doctrine augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), pp. 77-85.
- ----- . Mens, imago Dei, in: *Saint Augustin et la Philosophie: notes critiques*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, pp. 107-114.
- ----- . Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi, in: *Révue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 119-142.
- ----- . Une lecture de Confessions VII,ix,13-xxi,27: notes critiques à propôs d'une thèse de R. J. O'Connell, in: *Révue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 79-137.
- ----- . Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888), in: MAYER, Cornelius Petrus. *Internationales Symposium über den Stand der Augustinus-Forschung*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1989, pp. 9-25.
- ----- . Augustin et Porphyre: Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures, in: GOULET-CAZÉ, Maire-Odile. *Chercheurs de Sagesse: hommage à Jean Pepin*. Études Augustiniennes 131. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 367-382.
- ----- . Notes: Augustin, disciple et adversaire de Porphyre, in: *Révue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 365-369.
- ----- . Le "De Ciuitate Dei" comme "De Uera Religione", in: PICCOLOMINI, Remo. *Interiorità e intenzionalità nel "De Ciuitate Dei" di Sant'Agostino*. Studia Ephemeridis Augustinianum 35. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, pp. 7-33.
- ----- . Le Christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 10 (1999), pp. 109-129.

- ----- . Connaissance de Dieu et action de grâces: essai sur les citations de l'Ep. Aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), pp. 273-309.
- ----- . La religion de la philosophie selon Saint Augustin, in: CAPELLE, Philippe. *Le souci du passage : mélanges offerts à Jean Greisch*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 161-169.
- ----- . Saint Augustin et le Maître intérieur, in: *Connaissance des Pères de l'Eglise* 48 (1992), pp. 16-20.
- ----- . Liberté, volonté, libre arbitre, in: *Bibliothèque Augustinienne* 6 (1991), pp. 571-575.
- ----- . *Caro Christiana* : Saint Augustin et la corporalité, in: *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 63 (1997), pp. 151-165.
- MARKUS, Robert Austin. De Civitate Dei. Pride and the Common Good, in: *Proceedings of the PMR Conference* 12/13 (1987-1988), pp. 1-16.
- ----- . «Imago» and «similitudo» in Augustine, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 125-143.
- MARROU, Henri-Irénée. Un ange déchu, un ange pourtant, in: BAZIN, Germain. *Satan*. Les Etudes carmélitaines. Paris: Desclée de Brouwer, 1948, pp. 28-43.
- MARROU, Henri-Irénée/LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de Saint Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966), pp. 111-136.
- MARTIN, Thomas F. Paul, the patient: "Christus Medicus" and the "stimulus carnis" (2 Cor 12,7). A consideration of Augustine's Medicinal Christology, in: *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 219-256.
- MASINO, V. La cruz inteligible del mundo según San Agustín y San Buenaventura, in: *Augustinus* 19 (1974), pp. 135-144.
- MATHEWES, Charles T. On the career of the Pelagian Controversy: introductory essay, in: *Augustinian Studies* 33:2 (2002), pp. 201-212.
- MATTEWS, Warren. El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal, in: *Augustinus* 28 (1982), pp. 339-356.
- McWILLIAM, Joanne. The study of Augustine's Christology in the Twentieth Century, in: *Augustine: from Rhetor to Theologian*. Waterloo, Ontario, Canadá: Willfrid Laurier University Press, 1992, pp. 183-205.
- ----- . Augustine's developing use of the Cross, 387-400, in: *Augustinian Studies* 15 (1984), pp. 15-33.

- MECONI, David Vincent. St. Augustine's early theory of Participation, in: *Augustinian Studies* 27:2 (1996), pp. 81-98.
- MENGARELLI, Alvaro. La libertà cristiana in Agostino e Pelagio, in: *Augustinianum* 15 (1975), pp. 347-366.
- MICHEL, Alain. Saint Augustin et Cicéron: le courage, la souffrance et la joie, in: SOETARD, Michel. *Valeurs dans le stoïcisme du Portique à nos jours*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 193-202 .
- MILBANK, John. Sacred triads: Augustine and the indo-European Soul, in: DODARO, Robert/LAWLESS, George. *Augustine and his critics essays in honour of Gerald Bonner*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 77-102.
- MILES, Margaret R. Vision: the eye of the body and the eye of the mind in Saint Augustine's De trinitate and Confessions, in: *Journal of Religion* 63 (1983), pp. 125-142.
- MILEWSKI, Douglas. Augustine's 124 tractates on the Gospel of John: The *status quaestionis* and the state of neglect, in: *Augustinian Studies* 33:1 (2002), pp. 61-78.
- MILLER, F. L. The fundamental option in the thought of St. Augustine, in: *The Downside Review* 95 (1977), pp. 271-283.
- MOHRMANN, Christine. Praedicare-Tractare-Sermo, in: *Études sur le latin des chrétiens*, tomo II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, pp. 63-79.
- -----. Saint Augustin prédicateur, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo I. Roma: Edizioni di Storia e Litteratura, 1961, pp. 391-402.
- -----. Saint Augustin écrivain, in: *Études sur le latin des Chrétiens*, tomo II. Roma: Edizioni di Storia e Litteratura, 1961, pp. 247-275.
- MOLINA, Mario A. El hombre agustiniano: itinerario tras el ser de la existencia, in: *Augustinus* 35 (1990), pp. 369-382.
- MORÁN, Jose. Soberbia, in: *El hombre frente a Dios. El proceso humano de la ascensión a Dios según San Agustín*. Valladolid: Archivo Agustiniano, 1963, pp. 39-52.
- -----. El difícil equilibrio en el problema de la predestinación, in: *Augustinianum* 2 (1962), pp. 323-350.
- -----. Presupuestos filosóficos del pecado original en San Agustín, in: *Estudio Agustiniano* 4 (1969), pp. 497-518.
- MORIONES, Francisco. Jesucristo, Redentor y Maestro de la Humildad, según San Agustín, in: *Augustinus* 45 (2000), pp. 147-190.
- MOURANT, John A. Augustine on Miracles, in: *Augustinian Studies* 4 (1973), pp. 103-127.

- MUSINSKY, J. *The humility of Christ in the thought of saint Augustin*. Typewritten thesis. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1947.
- NARRO ROMERO, Antonio Luis. El mal y la salvación en la Teología existencial, in: *Teologia existencial agustiniana*. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2001, pp. 249-264.
- NEUSCH, Marcel. Tu es miséricorde, je suis misère: Le Christ d'Augustin, in: *Saint Augustin, l'amour sans mesure*. Paris: Parole et Silence, 2001, pp. 113-136.
- NEWTON, John Thomas. *Neoplatonism and Augustine's doctrine of the Person and Work of Christ. A study of the philosophical structure underlying Augustine's Christology*, Diss. Emory University Atlanta, 1969, 307 p. Dactyl.
- ----- . The importance of Augustine's use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the development of Christology, in: *Augustinian Studies* 2 (1971), pp. 1-16.
- NOVAES, Moacyr A. F. *O livre-arbítrio da vontade humana e a presciência divina*. Tese de doutoramento. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997, 137 p.
- OBERSTAR, Columbanus Aloisius. *Sancti Aureli Augustini doctrina de vitio capitali superbiae*. Ljubljana: Typis Fr. Jereb, 1940, 82 p.
- OBERTELLO, Luca. Creazione e Redenzione nel pensiero di Agostino, in: VV. AA. *Fede et sapere nella Conversione di Agostino*. Genova: Pubbl. del Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1986, pp. 71-92.
- O'BRIEN, Denis. *Pondus meum amor meus* (Conf. XIII,9.10): saint Augustin et Jamblique, in: *Studia Patristica* 16 (1985), pp. 524-527.
- O'CONNELL, Robert J. Augustine's exegetical use of Ecclesiasticus 10,9-14, in: VAN FLETEREN, Frederick. *Augustine, biblical exegete*. New York: Peter Lang, 2004, pp. 233-252.
- ----- . The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine, in: *Traditio* 19 (1961), pp. 1-35.
- ----- . Augustine's Rejection of the Fall of the Soul, in: *Augustinian Studies* 4 (1973), pp. 1-32.
- O'CONNOR, William Riordan. The uti/frui distinction in Augustine's Ethics, in: *Augustinian Studies* 14 (1983), pp. 45-62.
- ORBE, Antonio. San Agustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico, in: *Revista Española de Teología* 1 (1940/41), pp. 313-337.

- O'REILLY, Kevin J. *Christ, the last Adam: toward an Adamic Christology*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006.
- OUTLER, Albert C. The person and work of Christ, in: BATTENHOUSE, Roy W. *A companion to the study of St. Augustine*. New York: Oxford University Press, 1956, pp. 343-370.
- PAGLIACCI, Donatella. *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, 244 p.
- PEDONE, Giovanni. *Il problema della volontà in S. Agostino*. Lanciano: Città Nuova Editrice, 1940.
- PEGUEROLES, Juan. Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de san Agustín, in: *Espíritu* 30 (1981), pp. 5-18.
- ----- . El orden del amor. Esquema de la ética de San Agustín, in: *Augustinus* 22 (1977), pp. 221-228.
- PENASKOVIC, Richard. The fall of the soul in saint Augustine : a «quaestio disputata», in : *Augustinian Studies* 17 (1986), pp. 135-145.
- PÉPIN, Jean. La “théologie tripartite” de Varron, in: *Révue des Études Augustiniennes*, 2 (1956), pp. 265-294.
- ----- . Influences païennes sur l'angélologie et la démonologie de saint Augustin, in: «*Ex Platoniorum persona*». *Etudes sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1977, pp. 27-37.
- ----- . L'influence de Porphyre sur la doctrine de l'âme et la théologie trinitaire d'Augustin, in: «*Ex Platoniorum persona*». *Etudes sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1977, pp. 211-267.
- PHILIPS, Gerard. L'influence du Christ-Chef sur son Corps Mystique suivant s. Augustin, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. II. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1954, pp. 805-815.
- PICLIN, Michel. *Les Philosophies de la Triade, ou l'histoire de la structure ternaire*. Paris: Livrarie Philosophique J. Vrin, 1980, pp. 69-91.
- PINCHERLE, Alberto. Les sources platoniciennes de l'augustinisme, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1955, pp. 71-93.
- PIÑOL, J. *Cristo Rey. Su Ciudad y el Camino. La humildad de Jesús en la “Ciudad de Dios”*. Buenos Aires-México: Lumen, 2003, 192 p.

- PIOLANTI, Antonio. Il mistero del «Cristo totale» in S. Agostino, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1955, pp. 453-469.
- PLAGNIEUX, Jean. L'unique médiateur, l'homme Christ-Jésus, in: *Bibliothèque Augustinienne* 22 (1975), pp. 729-732.
- ----- . Le binome justitia-potentia dans la soteriologie augustinienne et anselmienne, in: VV. AA. *Spicilegium Beccense: Congrès international du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, vol. 1. Paris: Vrin, 1959, pp. 141-154.
- PLINVAL, Georges de. Le drame de l'humanité: péché et rédemption, in: *Pour connaître la pensée de Saint Augustin*. Paris: Bordas, pp. 175-192.
- POPE, Hugh. Saint Augustine's *Tractatus in Joannem*: a neglected classic, in: *The Ecclesiastical Review* 48 (1913), pp. 161-172.
- POQUE, Suzanne. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1984, 410 p.
- ----- . "Christus mercator", in: *Recherches du Sciences Religieuses* 48 (1960), pp. 564-577.
- ----- . Le Christ "iurisperitus" et la procédure "per rescriptum" dans la prédication d'Augustin d'Hippone, in: *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 57 (1979), pp. 331-344.
- ----- . L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources, in: *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), pp. 187-215.
- PROCOPÉ, John Fredrick. Augustine, Plotinus and Saint John's Three "Concupiscenses", in: *Studia Patristica* 17/3 (1988), pp. 1300-1305.
- QUINOT, Bernard. L'influence de l'Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice, in: *Revue des Études Augustiniennes* 8 (1962), pp. 129-168.
- REINARES, Tirso Alesanco. El hombre en doble vertiente hacia Dios y hacia el mundo, in: VV. AA. "Noli foras ire". *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1979: 19 al 21 de Abril. Marcilla-Navarra: Logroño, 1979, pp. 15-39.
- RÉMY, Gerard. *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de S. Augustin*. Paris: Livrarie Honore Champion, 1979.
- ----- . La notion de fondement chez saint Augustin, in: *Revue Thomiste* 106 (2006), pp. 413-432.
- RETA ORSA, José Oroz. Por la conversión al Ser: un capítulo de la ontología agustiniana, in: MAYER, Cornelius Petrus. *Homo Spiritales: Festgabe für Luc Verheijen*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1987, pp. 61-75.

- REVEILLAUD, Michel. Le Christ-Homme, tête de l'Église, in: *Recherches Augustiniennes* 5 (1968), pp. 67-94.
- RICOEUR, Paul. O "pecado original": estudo de significação, in: *O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, pp. 227-241.
- RIGA, Frank P. Augustinian Pride and the work of C. S. Lewis, in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 129-136.
- RIGBY, Paul. Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original, in: *Augustinus* 31 (1986), pp. 245-252.
- ----- . *Original sin in Augustine's "Confessions"*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1987, 138 p.
- RIGGAN, George Arkell. *Original Sin in the Thought of Augustine*. Diss. Yale University, 1969, 384 p. Dactyl.
- RIST, John M. Plato says that we have tripartite souls. If se is right, what can we do about it?, in: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Chercheurs de Sagesse: hommage a Jean Pepin: Études Augustiniennes* 131. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 103-124.
- RIVIÈRE, Jean. *Le dogme de la rédemption chez S. Augustin*. Paris: Librairie Lecoffee, J. Gabalda et Companhie Éditeurs, 1933, 422 p.
- ROLAND-GOSSELIN, Bernard. Limites de la puissance du démon, in: *Bibliothèque Augustinienne* 1 (1949), pp. 5-24.
- ROMAN, Teofilo Viñas. La salvación y la conversión en San Agustín, in: *Verdad y Vida* 45 (1987), pp. 7-22.
- ROMEO, Antonino. *L'antitesi delle duo città: santità e superbia come essere et non essere*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1956.
- ----- . L'antitesi delle due città nella spiritualità di S. Agostino, in: *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister. Settimana Internazionale di Spiritualità Agostiniana*. Roma: 22-27 Ottobre 1956. Roma: Analeta Augustiniana, 1956, pp. 113-146.
- RONDET, Henri. Le Christ, nouvel Adam, dans la théologie de Saint Augustin, in: *Études Mariales* 13 (1955), pp. 25-41.
- ----- . La Parabole du Pharisien et du Publicain dans l'oeuvre de Saint Augustin, in: *Scienses Ecclesiastiques* 15 (1963), pp. 407-417.
- ----- . La croix sur le front, in: *Recherches de Science Religieuse* 42 (1954), pp. 388-394.

- RONDET, Henri/CHEVALLIER, Léopold. L'idée de vanité dans l'oeuvre de Augustin, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 3 (1957), p. 221-234.
- RUDDY, Débora Wallace. *A christological approach to virtue: Augustine and humility*. Boston: Boston College, 2001, 308 p.
- SABOURIN, Léopold. Note sur 2Cor 5,21: Le Christ fait "peché", in: *Scienses Ecclesiastiques* 11 (1959), pp. 419-423.
- SAGE, Athanase. Péché originel. Naissance d'un dogme, in: *Révue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 211-248.
- ----- . Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430, in: *Révue des Études Augustiniennes* 14 (1968), pp. 75-112.
- SANABRIA, Jesús Dominguez. Proceder con humildad: sugerencias agustinianas, in: *Augustinus* 42 (1997), pp. 185-217.
- SCHADEN, L. *Der Gehorsamsgbegriff bei Augustinus in seiner antimanichäischen und antidonatistischen Periode*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1969, 162 p. Dactyl.
- SCHÄFER, Christian. Augustine on Mode, Form and Natural Order, in: *Augustinian Studies* 31:1 (2000), pp. 59-77.
- SCHAFFNER, Otto. *Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre Von der Humilitas*. Col. Cassiciacum, vol. XVII. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1959, 327 p.
- SCHILTZ, E. Aux source de la Théologie du Mystère de l'Incarnation: la Christologie de Saint Augustin, in: *Nouvelle Revue Theologique* 44 (1936), pp. 689-713.
- SCHLABACH, Gerald. W. Augustine's hermeneutic of humility, an alternative to moral imperialism and moral relativism, in: *Journal of Religious Ethics* 22 (1994), pp. 299-330.
- SCHNEIDER, Rudolf. Was hat uns Augustins 'Theologia medicinalis' heute zu sagen, in: *Kerygma und Dogma* 3 (1957), pp. 307-315.
- SCIUTO, Italo. *La volontà del male tra libertà e arbitrio*, in: ALICI, Luigi. Il mistero del male e la libertà possibile: linee di antropologia agostiniana. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 48. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1995, pp. 111-176.
- SÉRVULO DA CUNHA, M. P. *O Movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de Vontade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, 111 p.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia: Concupiscenza e generazione: aspetti antropologici della dottrina agostiniana del peccato originale, in: *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma, 15-20 settembre 1986. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1987, pp. 225-255.

- SIMONETTI, Manlio. S. Agostino e gli Ariani, in: *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967), pp. 55-84.
- SMALBRUGGE, Matthias. *La nature trinitaire de l'intelligence augustinienne de la foi*. Amsterdam: Rapodi, 1988, 205 p.
- ----- . Aspectos trinitarios en la doctrina agustiniana de la Gracia, in: *Augustinus* 44 (1999), pp. 247-252.
- ----- . La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme, in: BRUNING, Bernard. *Colectanea Augustiniana : Mélanges T. J. Van Bavel*, vol. 1. Leuven: University Press, 1990, pp. 333-347.
- SOLIGNAC, Aimé. Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du "De Ordine" de saint Augustin, in: *Archives de Philosophie* 20 (1957), pp. 446-465.
- ----- . Augustin et la science médicale, in: *Bibliothèque Augustinienne* 48 (1972), pp. 710-714.
- ----- . La christologie d'Augustin au temps de sa conversion, in: *Bibliothèque Augustinienne* 13 (1992), pp. 693-698.
- SOMERS, Hermann. Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 105-125.
- SONTAG, Frederick. Augustine's metaphysics and free will, in: *The Harvard Theological Review* 60 (1967), pp. 297-306.
- SONVEAUX, Daniel. *La personne du Christ dans le "Tractatus in Iohannem" de Saint Augustin*. Tèse dactylographiée. Faculté de Philosophie et Lettres. Louvain: Université de Louvain, 1972.
- SPANNEUT, Michel. L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin, in: BLANCO, Antonino González. *Cristianismo y aculturación en tiempos del imperio romano*. Antigüedad y Cristianismo, vol. VII. Murcia: Universidad de Murcia, 1990, pp. 39-52.
- SPEEKENBRINK, B. Christ the "Medicus Humilis" in St. Augustine, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. III. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1955, pp. 623-629.
- STARK, J. C. The pauline influence on augustine's notion of the Will, in: *Vigiliae Christianae* 43 (1989), pp. 345-361.
- STEFANO, Frances. Lordship over Weakness: Humanity as Locus of Divine Power in Augustine's Tractates on the Gospel of John, in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 1-19.

- STUDER, Basil. *Dios salvador en los Padres de la Iglesia*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, 387 p.
- ----- . *The grace of Christ and the grace of God in Augustine of Hippo: christocentrism or theocentrism?* Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997, 261 p.
- ----- . Cristo Verdad en el pensamiento trinitario de Agustín de Hipona, in: *Estudios Trinitarios* 41 (2007), pp. 7-39.
- ----- . Le Christ, notre justice, selon saint Augustin, in: *Recherches Augustiniennes* 15 (1980), pp. 99-143.
- ----- . *Sacramentum et exemplum* chez Saint Augustin, in: *Studia Patristica* 16 (1984), pp. 570-587.
- STUMP, Eleonore. Augustine on free will, in: *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 124-147.
- TESKE, Roland J. St. Augustine's view of the original human condition in “De Genesi contra Manichaeos”, in: *Augustinian Studies* 22 (1991), pp. 141-155.
- TESTA, Emmanuele N. *Il peccato di Adamo nella Patristica*. Gerusalemme: Tipografia dei PP. Francescani, 1970, 217 p.
- TESTARD, Maurice. La *superbia* dans les *Confessions* de saint Augustin, in: MAYER, Cornelius Petrus. *Homo spiritualis. Festgabe für L. Verheijen*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, pp. 136-170 .
- THONNARD, François-Joseph. La notion de nature chez S. Augustin, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 11(1965), pp. 239-265.
- ----- . Ontologie augustinienne. L’être et ses divisions plus générales, in: *L’Année Théologique Augustinienne* 14 (1954), pp. 41-53.
- ----- . Caracteres platoniciens de l’ontologie augustinienne, in: *Augustinus Magister: congrès international augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954. Communications*, vol. I. Paris : Institut d’Études Augustiniennes, 1954, pp. 317-327.
- ----- . Nature des anges, selon saint Augustin, in: *Bibliothèque Augustinienne* 35 (1959), pp. 500-502.
- ----- . La notion de liberté en philosophie augustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 16 (1970), pp. 243-270.
- ----- . La notion de concupiscence en philosophie augustinienne, in: *Recherches Augustiniennes* 3 (1965), pp. 59-105.
- ----- . La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne, in: *Revue des Études Augustiniennes* 10 (1964), pp. 97-123.

- ----- . La volonté comme cause efficiente, in: *Bibliothèque Augustinienne* 33 (1959), pp. 824-827.
- TORCHIA, Natale Joseph. Importancia de la 'communicatio idiomatum' en la cristología de san Agustín, con referencia especial a su refutación del último arrianismo, in: *Augustinus* 188 (2003), pp. 243-262.
- ----- . St. Augustine's treatment of superbia and its Plotinian affinities, in: *Augustinian Studies* 18 (1987), pp. 66-80.
- ----- . *Pondus meum amor meus*: the weight-metaphor in St. Augustine's early philosophy, in: *Augustinian Studies* 21 (1990), pp. 163-176.
- ----- . *Plotinian 'Tolma' and the fall of the soul in the early philosophy of St. Augustine*. New York: Peter Lang, 1993.
- ----- . The commune/proprium distinction in St. Augustine's early moral theology, in: *Studia Patristica* 22 (1989), pp. 356-363.
- TRAPÈ, Agostino. "Tradux peccati": a proposito di un libro recente, in: *Augustinianum* 19 (1979), pp. 531-538.
- ----- . Dal mutabile all'immutabile o la filosofia dell'«ipsum esse», in: *Studi Tomistici* 26 (1985), pp. 46-58.
- ----- . La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo Sant'Agostino, in: *Quaderni della Cattedra Agostiniana*, vol. 1. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959, 110 p.
- TURIENZO, Saturnino Álvarez. "*Régio Media Salutis*": imagen del hombre y su puesto en la creación en San Agustín. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 369 p.
- ----- . Entre Maniqueos y Pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín, in: *La Ciudad de Dios* 156 (1954), pp. 87-125.
- ----- . Velle-Posse: um tópico antropológico-moral agustiniano, in: ZUMKELLER, Adolar. *Signum Pietatis: Festgabe für Cornelius Petrus Mayer zum 60 Geburtstag*. Würzburg: Augustinus Verlag, 1989, pp. 251-266.
- TURRADO, Argimiro. Nuestra imagen y semejanza divina. En torno a la evolución de esta doctrina en San Agustín, in: *La Ciudad de Dios* 181 (1968), pp. 776-801.
- URCEY, Fortunato Pablo. La conversión cristiana en los Tratados sobre el Evangelio de san Juan, in: VV. AA. "*Transcende et te ipsum*". *Aspectos de la interioridad en San Agustín*. Jornadas 1981: 21 al 23 de abril. Marcilla, Navarra: Logroño, 1981, pp. 15-35.
- URMENETA, Fermín. El tema de la fortaleza: actual, clásico y agustiniano, in: *Augustinus* 9 (1964), pp. 501-505.

- USTRARROZ, M. Los milagros de la vida pública de Jesús en la predicación de San Agustín, in: *Stromata* 21 (1965), pp. 231-265.
- VACA, César. El pecado y los pecados en las "Confesiones" de San Agustín, in: *Ensayos de Psicología Religiosa*. Madrid: Ed. Religión y Cultura, 1958, pp. 301-308.
- VAN BAVEL, Tarcisius Jan. *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*. Col. Paradoxis, vol. X. Fribourg: Ed. Universitaires, 1954, 189 p.
- -----. L'humanité du Christ comme 'lac parvulorum' et comme 'via' dans la spiritualité de saint Augustin, in: *Augustiniana* 7 (1957), pp. 245-281.
- -----. De la raison à la foi. La conversion d'Augustin, in: *Augustiniana* 36 (1986), pp. 5-27.
- -----. The *Christus totus* idea: a forgotten aspect of Augustine's spirituality, in: ROTELLE, John E. *Augustinian spirituality and the charism of the Augustinians*. Villanova: Augustinian Press, 1995, pp. 59-70.
- VAN CROMBRUGGHE, Camille. La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le néo-platonisme, in: *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 5 (1904), pp. 477-504.
- VAN FLETEREN, Frederick. Augustine's evolving exegesis of Romans 7:22-23 in its Pauline context, in: *Augustinian Studies* 32:1 (2001), pp. 89-114.
- -----. Augustine's ascent of the soul in Book VII of the *Confessions*: a reconsideration, in: *Augustinian Studies* 5 (1974), pp. 29-72.
- -----. Augustine's Exegesis of Wisdom 9.15, in: *Studia Patristica* 27 (1993), pp. 409-416.
- VANNESTE, Alfred. Saint Paul et la doctrine augustinienne du Peché, in: *Analecta Biblica* 18-19 (1963), pp. 513-522.
- VANNIER, Marie-Anne. "*Creatio*", "*Conversio*", "*Formatio*" chez s. Augustin. Fribourg: Éditions Universitaires, 1997, 252 p.
- -----. La constitution du sujet Augustin dans les Confessions, in: *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 2-4 maggio 2002. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, vol. 85. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, pp. 329-343.
- -----. La conversion comme principe herméneutique pour Saint Augustin, in: *Connaissance des Pères de l'Église* 55 (1994), pp. 10-13.

- VARGAS, Walterson José. A forma e a função do gênero literário em Santo Agostinho, especialmente do gênero homilético nos “Iohannes Evangelium Tractatus”, in: *Revista de Cultura Teológica* 68 (2006), pp. 149-171.
- VERBEKE, Gerard. Augustin et le stoïcisme, in: *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 67-89
- VERCROYSSSE, Jean-Marc. Les Pères de l'Église et la chute de l'Ange, in: *Revue des Sciences Religieuses* 75 (2001), pp. 147-174.
- VERSFELD, Marthinus. The notions of Pride and Imitation in St. Augustine, in : *South African Journal of Philosophy* 2 (1983), pp. 180-186.
- VERWILGHEN, Albert. *Christologie et spiritualité selon saint Augustin, L'hymne aux Philippiens*. Théologie Historique, vol. 75. Paris: Beauchesne, 1985, 556 p.
- ----- . Le Christ Jésus, source de l'humilité chrétienne, in: LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. *Saint Augustin et la Biblia*. Paris: Beauchesne, 1986, pp. 427-437.
- ----- . Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l'oeuvre de saint Augustin, in: BRUNING, Bernard. *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, v. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 469-482.
- VEYNE, Paul. Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez saint Augustin, in: *L'empire Gréco-Romain*, Paris: Éditions du Seuil, pp. 683-712.
- VICIANO, Alberto. La solidaridad con Cristo en los Sermones de San Agustín, in: VIZCAÍNO, Pío de Luis. *Jornadas Agustonianas con motivo del XVI Centenario de la Conversión de S. Agustín* (Madrid, 22-24 de abril de 1987). Madrid: Estudio Agustiniiano, 1988, pp. 295-301.
- VILLALMONTE, Alejandro. "Miseria" humana y pecado original: un gran tema agustiniano, in: *Augustiniana* 33 (1992), pp. 111-152.
- VIRT, Günter. *Der Gehorsam in Spätwerk des Heiligen Augustinus*. Wien: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien, 1970, 122 p. Dactyl.
- VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, 216 p.
- WEAVER, Rebecca Harden. Los avisos escriturarios contra el orgullo, en san Agustín, in: *Augustinus* 40 (1995), pp. 319-326.
- WEISMANN, Francisco José. Introducción a la lectura de los “Tractatus in Iohannis Evangelium” de san Agustín, in: *Stromata* 43 (1987), pp. 51-69.
- ----- . Cristo, Verbo creador y redentor em la controversia antidonatista de los “Tractatus in Iohannis Evangelium” I-XVI de s. Agustín, in: *Stromata* 42 (1986), pp. 301-328.

- WELSCH, Pierre. *Le Père et le Fils selon St. Augustin: Études des Tractatus 1-54 des les Homélies sur l'Évangile de saint Jean*. Louvain la Neuve: Institut des Scienses Religieuses, 1977.
- WHITTAKER, John. Goodness power wisdom: a middle Platonic triad, in: GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *Chercheurs de Sagesse: hommage a Jean Pepin: Études Augustiniennes* 131. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992, pp. 179-194.
- ZOUNDI, Joachim. *La fin de l'homme dans le principe et fondement de Saint Ignace et ses sources augustiniennes en vue d'une inculturación au Moogo*. Dissertazioni dottorali. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006, 334 p.
- ZUM BRUNN, Emilie. Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin: des premier dialogues aux *Confessions*, in: *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 9-102.
- ----- . L'immutabilité de Dieu selon saint Augustin, in: *Nova et Vetera* 41 (1966), pp. 219-225.
- ----- . "Être" ou "ne pas être" d'après saint Augustin, in: *Revue des Études Augustiniennes* 14 (1968), pp. 91-98.

3. Informação bibliográfica sobre a obra agostiniana:

- *Fichier Augustinien*. Institut d'Études augustiniennes (Paris).
- Boletín Agustiniiano, in: *Revista Augustinus* (apresenta a cada ano um ou dois boletins contendo as publicações mais recentes).
- Bulletin Augustinien, in: *Révue des Études Augustiniennes* (também publica a cada ano um ou mais boletins bibliográficos).
- Répertoire Bibliographique de Saint Augustin, in: *Agustiniana* (também apresenta boletins bibliográficos semestrais ou anuais).
- ANDRESEN, Carl. *Bibliographia agustiniana*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, 317 p.
- ELOVERA, Armando Jesús. *Ensayo de una bibliografía agustiniana de los últimos 50 años en América Latina*. Trujillo: Ed. Oala, 1995, 115 p.
- MORÁN, José. *Bibliografía sobre la espiritualidad de San Agustín*: Revista Agustiniiana de espiritualidad 2 (1961), pp. 460-480; 3 (1962), pp. 394-410; 4 (1963), pp. 429-446; 6 (1965), pp. 106-132; 7 (1966), pp. 87-114.
- NEBREDÁ, Eulogius. *Bibliographia agustiniana: Operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt*. Roma: Tip. pol. "Cuore di Maria", 1928, 272 p.

- MIETTHER, Terry L. *Augustinian bibliography 1970-1980, with essays on the fundamental of Augustinian Scholarship*. London: Greenwood Press, 1982, 218 p.
- VAN BAVEL, Tarcisius Jan. *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950-1960* Steenbrugis: in Abbatia Sancti Petri, 1963, 991 p.
- VILLAMONTE, Alejandro. *Bibliografía sobre el pecado original. Años 1950-1978*. Salamanca, 1978, 36 p (Extraído de: *Naturaleza y Gracia* 1978).

Email do autor (para contato):

waltersonvargas@yahoo.com.br