Revista Agustiniana 177 (2017) 399-450

A MISERICÓRDIA EM SANTO AGOSTINHO: A PARÁBOLA DO FILHO PRÓDIGO

WALTERSON JOSÉ VARGAS

> "Ai de mim! Ó Senhor, tem *compaixão* (miserere) de mim! (Sl 30,10). Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sois o *médico*, e eu o *enfermo*; sois *misericordioso* (misericors) e eu *miserável* (miser)" (*Confissões* X,XXVIII,39)

O tema da misericórdia tem sido amplamente refletido e debatido ao longo deste ano (2016), em decorrência do "Ano da Misericórdia", instituído pelo Papa Francisco desde o fim do ano passado (2015). Neste contexto, abordar este assunto à luz do pensamento de Santo Agostinho, que se constitui, sem sombra de dúvida, numa das matrizes conceituais mais importantes do pensamento ocidental, apresenta-se como tarefa de grande relevância.

Não é de estranhar que para o conhecido "teólogo da graça" o tema da misericórdia seja de grande importância. E, como é natural, não é difícil entender também que este tema ganhe cada vez mais importância em seu pensamento na proporção mesma em que o tema da graça passa a ser objeto de controvérsia, como acontece quando do surgimento e do desenvolvimento da heresia pelagiana. É, portanto, especialmente nas obras anti-pelagianas, contextualizadas no período mais tardio da produção agostiniana, que o tema da misericórdia ganha relevância, especialmente como contraponto ao tema da justiça, muitas vezes entendido em oposição a ele, mas na maioria das vezes como seu complemento. Este se constitui, sem dúvida, em tema de grande interesse, e mereceria um estudo específico.

Não é este, no entanto, o enfoque que pretendemos dar ao presente estudo. Queremos deter-nos especificamente à análise da interpretação agostiniana da parábola do Filho Pródigo (cf. Lc 15,11-32). Este relato bí-

blico desempenha, com efeito, papel importante no pensamento agostiniano. Foi, sobretudo, à luz deste texto bíblico que Agostinho interpretou a sua própria trajetória espiritual; e, mais que isso, foi à luz deste texto que ele interpretou a história da humanidade em sua relação com Deus. A parábola possui realmente os mesmos momentos constitutivos da história de Agostinho e da humanidade em sua relação com Deus: há um primeiro momento de afastamento (*auersio*) da casa do Pai, que significa uma queda da condição original, em que se desfrutava dos bens que satisfaziam plenamente os desejos da alma; passa-se a um segundo momento de tomada de consciência da própria condição, provocada pelos sofrimentos advindos da queda, e de uma recordação da bondade do Pai e dos frutos de sua casa, o que leva à confissão (*confesio*) da própria miséria e da necessidade de ajuda para empreender o caminho de retorno; e há finalmente um terceiro momento, de retorno (*conuersio*) à Casa do Pai, que culmina na acolhida misericordiosa do Pai que reabilita o filho miserável. Estes três momentos da parábola nos servem como divisão metodológica deste artigo. Eles servem também para uma análise do tema da misericórdia em Agostinho não restrito apenas ao estudo desta parábola. Fica este estudo, no entanto, para outra ocasião; ou, pelo menos, sirva de indicação a outros pesquisadores.

A parábola do Filho Pródigo aparece em muitos lugares da obra agostiniana: além das muitas alusões feitas a ela nas *Confissões*, como parâmetro que serve a Agostinho para a narrativa de sua própria história, ela é objeto específico de reflexão em um sermão [1], em um dos tópicos das *Questões sobre os Evangelhos* [2], e, de maneira subjacente, em um sermão sobre o Cristo como "caminho, verdade e vida" [3], que ilumina a leitura da história da humanidade em suas relações com Deus; além disso, são constantes as alusões à parábola ao longo de toda a obra agostiniana. Deter-nos-emos, para este nosso estudo, quase que exclusivamente a estes textos especificamente mencionados, ainda que nos serviremos também, esporadicamente, de alguns outros textos, especialmente dos *Sermões* e dos *Comentários aos Salmos*, que nos ajudam a esclarecer melhor aspectos sugeridos pelos textos principais.

Antes de entrar, no entanto, na divisão temática sugerida pela própria parábola, parece-nos necessário apresentar um esclarecimento terminológico dado pelo próprio Agostinho em sua definição de misericórdia.

---

1 *Sermo* 112A (= Caillau 2,11).

2 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,1-7.

3 *Sermo* 142 (= Wilmart 11).

1. O conceito de misericórdia em Agostinho

Em mais de uma ocasião Agostinho apresenta explicitamente uma definição de misericórdia. A mais conhecida provavelmente é a que aparece no *A Cidade de Deus*: "o que é a misericórdia senão a compaixão do nosso *coração* para com a *miséria* alheia, que nos impele a socorrê-la, se pudermos?" [4]. Como se pode ver, o que ele faz na definição da palavra não é mais que desdobrar o seu significado etimológico, distinguindo as palavras que estão em sua raiz: miséria (*miseriae*) e coração (*cor*). Nas *Confissões*, ele estabelece uma distinção entre aquilo que nos é próprio e que nos coloca em comunhão com toda a humanidade, a miséria, e aquilo que, sendo alheio, afeta o coração de modo a senti-lo como se fosse próprio, o sofrimento alheio, que gera em nós compaixão, misericórdia: "ao sofrimento próprio chamamos ordinariamente de *miséria*; e à compaixão das dores alheias, *misericórdia*" [5]. Estas duas realidades encontram-se de maneira plástica no relato evangélico da mulher adúltera (cf. Jo 8,1-11); na mulher a miséria, em Jesus a misericórdia: "e ficaram só os dois, a *miséria* e a *misericórdia*" [6]. A misericórdia se entende, portanto, como uma interação entre a miséria e o coração, ou, que de alguma forma a miséria alheia penetra no coração e o afeta, de maneira a ele sentir em parte a dor que o outro sente: "o que é a misericórdia? Não é outra coisa que certa *miséria contraída no coração*. A misericórdia recebe o seu nome da dor por um miserável: a palavra inclui outras duas: *miseria* e *cor*, miséria e coração. Fala-se de misericórdia quando a *miséria alheia toca e afeta teu coração*" [7]. O mesmo afirma Agostinho de forma lapidar na *Carta a Adimanto*: "essa virtude se chama misericórdia porque faz *mísero* o coração de quem se compadece das *misérias* alheias" [8].

É muito importante, portanto, o sentimento envolvido na relação com a miséria alheia. É verdade que, por um lado, não basta o sentimento para

---

[4] *De Civitate Dei* IX,v: "Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur?"; na maior parte das citações que fazemos dos textos agostinianos, acentuamos em itálico palavras ou frases que enfatizam ideias que pretendemos valorizar. O que aparece em itálico nos textos citados, portanto, é nosso.

[5] *Confessionum* III,II,2: "Ipse patitur, miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet".

[6] *In Evangelium Ioannis Tractatus* XXXIII,5: "Relicti sunt duo, misera et misericórdia".

[7] *Sermo* 358A,1 (Morin 5): "Quid est misericordia? Non aliud nisi cordis quaedam contracta miseria. De dolore miseri misericordia dicta est: utrumque ibi sonat, et miseria et cor. Cum ergo tangit et percutit cor tuum aliena miseria, misericordia dicitur".

[8] *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 11: "Appellatam misericordiam dicunt, quod miserum cor faciat dolentis aliena miséria".

que haja autêntica misericórdia, já que o sentimento que não se traduz em verdadeiro compromisso ativo para aliviar a dor alheia não configura misericórdia completa. O próprio Agostinho experimentou isso em sua juventude, quando frequentava peças teatrais dramáticas, nas quais sentia autêntica dor pelo sofrimento dos personagens, mas tratava-se de uma dor que estranhamente se transformava em aplauso dos atores, como se aquela dor não tivesse nenhuma incidência real: "que misericórdia é essa dos assuntos fictícios e cênicos, se não induz o espectador a prestar auxílio, mas somente o convida à angústia e a aplaudir ao dramaturgo na proporção da dor que experimenta?" [9]. Reconhece, portanto, que era um sentimento que permanecia na superfície da alma, e que por isso mesmo, em seu caso pessoal, não era capaz de provocar a mudança que ele tanto desejava: "comprazia-me com aquelas coisas que, ouvidas e fingidas, *me tocavam na superfície da alma.* Mas, como acontece quando remexemos (uma ferida) com as unhas, este contato provocava em mim a inflamação do tumor, a podridão e o pus repelente. Tal era a minha vida!" [10].

Por outro lado, porém, se não houver verdadeiro sentimento de compaixão pela dor alheia não se pode também falar de autêntica misericórdia. Pode-se imaginar, por exemplo, uma situação em que haja ação concreta de auxílio ao que padece dor e sofrimento, sem que haja ao mesmo tempo sentimento de compaixão pela pessoa, sem que a sua dor de alguma forma tenha penetrado no coração de quem a ajuda: "por exemplo: dás pão a um faminto: faça-o não com desprezo, mas oferece-lhe tua misericórdia; não consideres um homem semelhante a ti como um cachorro. Assim, pois, quando fizeres uma obra de misericórdia, se dás pão, *compadece-te* de quem está faminto;... se amamos a Deus e ao próximo, não façamos nada disso sem *dor no coração*" [11]. Na verdade, aquele que faz uma obra de misericórdia sente dor no coração pela miséria alheia porque se identifica com aquele que sofre através da humanidade que eles têm em comum, tanto em sua dignidade, maior que a miséria ora experimentada, como

---

9 *Confessionum* III,II,2: "Qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et actori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet".

10 *Confessionum* III,II,4: "Et inde erant dolorum amores, quibus auditis et fictis tamquam in superficie raderer; quos tamen quasi ungues scalpentium fervidus tumor et tabes et sanies horrida consequebatur. Talis vita mea".

11 *Sermo* 358A,1 (Morin 5): "Porrigis panem esurienti: ex corde porrige misericordiam, noli ex contemptu; ne veluti canem habeas tibi similem hominem. Cum ergo facis misericordiam, sive panem porrigas, dole esurientem. [...] Si Deum et proximum diligimus, sine dolore cordis non facimus".

na própria miséria que, se não atual, poderá vir a ser um dia; aquele que ajuda abaixa-se humildemente pelo sentimento à condição miserável do ajudado: "quando o abastado estende a sua mão para o necessitado, a alma do primeiro como que se compadece da *comum humanidade e debilidade.* Ainda que um dê e o outro receba, encontram-se unidos o que serve e o que é servido, pois não os une a desgraça, mas a humildade" [12]. A verdadeira misericórdia supõe condescendência, o abaixamento à situação do outro pela humildade que reconhece tanto a dignidade quanto o infortúnio alheio.

Que seja necessário o sentimento de dor no coração pela miséria alheia para que haja autêntica misericórdia é plenamente compreensível quando se pensa no próprio homem como sujeito deste sentimento. Ainda assim, em correntes filosóficas como o estoicismo, por exemplo, a misericórdia é entendida como uma paixão (πάθη) que perturba a alma, tirando-lhe a paz e a quietude a que ela é chamada a viver pelo domínio racional de todos os afetos. Como tal, os estoicos a consideram um vício, e não uma virtude, e, segundo eles, deve ser, portanto, evitada, ou pelo menos controlada racionalmente. Agostinho combate veementemente essa visão: "os estoicos [diz ele] costumam censurar a misericórdia. [...] Cícero, egrégio orador, não teve dúvidas em lhe chamar virtude, ao passo que os estoicos não se envergonham de colocá-la entre os vícios. [...] Mas, a propósito, põe-se agora uma questão: terão de se considerar como fraquezas da vida presente os afetos deste gênero que nós experimentamos na prática das boas ações?" [13]. Ao contrário, para Agostinho, é a apatia pretendida pelos estoicos que se constitui verdadeiramente em vício, pois elevada soberbamente pelo sábio como pretenso domínio de si, não passa de uma expressão de "desumanidade da alma e de insensibilidade do corpo" [14]: "se é ao estado

---

[12] *Sermo* 259,5: "Animus eius qui porrigit pauperi, velut communi humanitati atque infirmitati compatitur, quando ponitur manus habentis in manum indigentis. Quamvis ille det, ille accipiat, coniunguntur minister et cui ministratur. Non enim iungit nos calamitas, sed humilitas"; o acentuado em itálico é nosso.

[13] *De Civitate Dei* IX,5: "Nam et misericordiam Stoicorum est solere culpare. [...] Hanc Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, quam Stoicos inter vitia numerare non pudet. [...] Sed adhuc merito quaeri potest, utrum ad vitae praesentis pertineat infirmitatem etiam in quibusque bonis officiis huiusce modi perpeti affectus".

[14] "Não experimentar a dor enquanto estamos neste lugar de miséria, obtém-se, como sentiu e disse um escritor deste século: '*obtém-se muito caro – pelo preço da desumanidade da alma e da insensibilidade do corpo*" ("Nam omnino non dolere, dum sumus in hoc loco miseriae, profecto, sicut quidam etiam apud saeculi huius litteratos sensit et dixit, *non sine magna mercede contingit immanitatis in animo, stuporis in corpore*" - Cicerone, *Tuscul.* 3, 6, 12: *De Civitate Dei* XIV,ix,4).

de alma sem afeto algum que se chama apatia (*ἀπάθεια*), quem não terá esta insensibilidade pelo pior dos vícios?" [15]. A apatia, ao colocar como meta um progresso solipsista, independente e indiferente aos outros, mais que humanizar, desumaniza a pessoa, que se entende fundamentalmente como relação: "e se outros, na sua vaidade, tanto mais monstruosa quanto mais rara, se tomam de amores pela sua própria impassibilidade ao ponto de não se deixarem *comover* nem excitar nem inclinar pelo menor sentimento, *perdem toda a humanidade* sem atingirem a verdadeira tranquilidade. Efetivamente, porque é duro, nem por isso se é correto, nem, porque é insensível, se é por isso sadio" [16].

Ora, se tal desconfiança paira sobre a misericórdia, como afeto que toca a alma humana, perturbando-a, com muito mais razão ela aparece quando se pensa em sua existência em Deus, o imutável e impassível. Agostinho admite, por um lado, que a verdadeira e pura misericórdia existe realmente só em Deus, porque somente Ele pode ser misericordioso sem experimentar a dor, já que esta, longe de ser algo bom a ser buscado, é um defeito e um limite a ser superado, e por isso mesmo não teve a sua origem em Deus: "se é louvável aquele que por dever de caridade sofre com a miséria alheia, quem é genuinamente misericordioso preferiria que não houvesse motivo para sofrimento. [...]. Portanto, Senhor meu Deus, que amas os homens, tua compaixão é muito mais profunda e mais pura que a nossa, pois não está eivada de dor alguma" [17]. Por outro lado, porém, ele tem diante de si a informação bíblica de um Deus que experimenta fortes sentimentos tipicamente humanos em sua relação com o homem: "tenho o Evangelho e quase todos os livros do Novo Testamento, nos quais se encarece muito frequentemente a misericórdia de Deus" [18], pois "segundo a Escritura, o próprio Deus se irrita, e, todavia, não se perturba

---

15 *De Civitate Dei* XIV,IX,4: "Porro si illa *ἀπάθεια* dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem?".

16 *De Civitate Dei* XIV,IX,6: "Si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequuntur tranquillitatem. Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum".

17 *Confessionum* III,II,3: "Nam etsi approbatur officio caritatis qui dolet miserum, mallet tamen utique non esse quod doleret, qui germanitus misericors est, nonnullus itaque dolor approbandus, nullus amandus est. [...] Hoc enim tu, Domine Deus, qui animas amas, longe alteque purius quam nos et incorruptibilius misereris, quod nullo dolore sauciaris".

18 *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 11: "Habeo Evangelium, et omnes Novi Testamenti libros, in quibus misericordia Dei frequentissime commendatur".

com qualquer paixão" [19]. Agostinho encontra a solução para esta aparente contradição a respeito da possibilidade da existência da misericórdia em Deus na precariedade de nossa linguagem e na necessidade de recorrer à analogia com as experiências humanas para se falar de Deus: "com efeito, não só costumamos usar, sem incorreção, palavras em seu significado próprio, mas também usurpamos significados próximos. [...] [Desta sorte], assim como *pode dar-se em Deus a misericórdia sem a miséria do coração*, não desdenhemos aceitar os ciúmes de Deus sem mancha nem tormento, e suportemos as condições da linguagem humana para chegar ao silêncio divino" [20].

De toda forma, o que resulta desta concepção agostiniana, ao lado das concepções de outros pensadores cristãos contemporâneos a ele, como Santo Ambrósio, é uma mudança no entendimento do sofrimento humano, que deixa de significar apenas um mal a ser evitado e passa a ser compreendido como um caminho de possível superação e elevação. Como bem nota Erich Auerbach, "os autores cristãos não opunham às *passiones* a tranquilidade do sábio, mas a submissão à injustiça – sua intenção não era a de fugir ao mundo a fim de evitar os sofrimentos e as paixões" [21], mas fugir da injustiça praticada no mundo e até mesmo enfrentá-la. A condescendência divina ao abaixar-se e encarnar-se na realidade humana, assumindo todo o sofrimento humano, movido unicamente por sua misericórdia, é o caminho de superação do sofrimento proposto pelo cristianismo agostiniano, em lugar do caminho ascensional da superação racional proposta pelo estoicismo: "o amor de Deus, que O levou a tomar para Si os sofrimentos dos homens, é, ele próprio, um *motus animi* incomensurável e ilimitado" [22].

Para que essa ação objetiva da misericórdia divina, assumindo o sofrimento humano em Cristo, pudesse ser eficaz, era necessário, entretanto, da parte do homem, um processo de reconhecimento da própria miséria, que justificasse de alguma forma a ação da misericórdia: "onde não há miséria, não se necessita da misericórdia. Na terra abunda a miséria do

---

19 *De Civitate Dei* IX,5: "Sicut ipse Deus secundum Scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur".

20 *Contra Adimantum Manichaei discipulum* 11: "Quoniam recte solemus loqui, non solum verba propria, sed etiam vicina usurpantes. [...] Sicut ergo potest esse in Deo misericordia sine cordis miseria: sic etiam sine tabe atque cruciatu animi zelum Dei non dedignemur accipere; et humani conditionem sermonis feramus, ut ad divinum perveniamus silentium".

21 AUERBACH, E., "Gloria Passionis", in: *Ensaios de literatura ocidental*, São Paulo: Editora 34, 2007, p. 79.

22 *Ibid.*, p. 81.

homem, e superabunda a misericórdia do Senhor" [23]. Para que a ação gratuita da misericórdia divina pudesse ser eficaz no homem, era necessário de sua parte unicamente a humildade da confissão da própria condição miserável. Em estudo recente, Daniel Fujisaka mostrou como a obra agostiniana *As duas almas, contra os maniqueus*, na qual se procura defender a natureza espiritual da alma, está construída "entre a miséria humana e a misericórdia divina", e entre as duas, como condição de seu vínculo, está a confissão da miséria do próprio Agostinho. De fato, como bem nota Fujisaka, a obra está construída através de uma inclusão em que o tema da miséria humana e da misericórdia divina abre e fecha a argumentação. No prólogo se diz: "pela ajuda da *misericórdia* de Deus os laços dos maniqueus foram quebrados e abandonados, e eu fui, enfim, restituído ao seio da Igreja Católica. Agora, resta ao menos, *considerar* e *chorar* aquela minha *miséria*" [24]; na conclusão geral da obra se diz: "Deus grande, Deus todo-poderoso, Deus de toda bondade, a quem a fé e a inteligência reconhecem como imutável e inviolável, Unidade trina que a Igreja católica venera, eu que experimentei tua *misericórdia* para comigo, te rogo suplicante que não permitas que se separem de mim em teu culto aqueles homens com os quais vivi em companhia e perfeito acordo desde a minha infância" [25]. Entre a miséria humana, confessada no início da obra, e a misericórdia divina, suplicada no seu fim, como condição para a vida em fraternidade cristã, está o reconhecimento da própria miséria, que precisa ser considerada (*considerare*) e lamentada (*deplorare*): "Agostinho parece desejar deslocar o interesse do seu leitor da mera curiosidade sobre a natureza da alma para um *exercício espiritual confessional e interior*, lugar de louvor e fruição de Deus. [...] A confissão será o terreno que dá ocasião e possibilidade para que as sementes da verdade sejam replantadas pela *misericórdia* divina" [26]. Ou seja, ao considerar e chorar as próprias misérias, a alma revela a sua natureza espiritual e se vincula ao seu criador, único que a pode curar. A

---

23 *Enarrationes in Psalmos* 32III,4: "Non enim indigent misericordia, ubi nulla est miseria. In terra abundat hominis miseria, superabundat Domini misericordia".

24 *De duabus animabus contra Manichaeos* I,1: "Opitulante Dei misericordia, disruptis et derelictis Manichaeorum laqueis, tandem Catholicae gremio restitutum libet considerare nunc saltem ac deplorare illam meam miseriam".

25 *De duabus animabus contra Manichaeos* XV,24: "Deus magne, Deus omnipotens, Deus summae bonitatis, quam inviolabilem atque incommutabilem credi atque intellegi fas est, Trina unitas, quam catholica Ecclesia colit, supplex oro, expertus in me misericordiam tuam, ne homines cum quibus mihi a pueritia in omni convictu fuit summa consensio, in tuo cultu a me dissentire permittas".

26 FUJISAKA, D., *Agostinho e os Maniqueus: análise a partir "das Duas Almas"*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014, p. 89.

narrativa confessional mostra-se, assim, uma atividade terapêutica. Nisto consiste as *Confissões* de Agostinho: uma longa narrativa das próprias misérias, consideradas, e, sobretudo, confessadas, acompanhadas da súplica à misericórdia: "permiti, porém, que 'eu, pó e cinza' (Jó 42,6), fale à vossa *misericórdia*" [27]; "riam-se de mim os fortes e os poderosos (cf. Sl 73,21), mas eu, fraco e pobre, *confesso-me* a Vós" [28].

Esta mesma chave de leitura, baseada na relação entre miséria humana e misericórdia divina, mediada pela confissão e reconhecimento de ambas por parte do homem, aparece também na interpretação agostiniana da parábola do Filho Pródigo, como veremos a seguir.

2. A PARÁBOLA DO FILHO PRÓDIGO NA OBRA AGOSTINIANA

a) O afastamento *(auersio)* da casa do Pai: a queda da humanidade a uma situação de miséria e fraqueza

Na interpretação agostiniana, o ponto de partida da parábola consiste no pedido feito ao pai pelo filho mais novo da parte da herança que lhe cabe. Agostinho interpreta essa herança como sendo todos os bens naturais que o homem recebeu de Deus em sua criação, como imagem e semelhança dele: "o patrimônio que este recebeu do Pai é a inteligência, a mente, a memória, o engenho e tudo o que Deus nos deu para que O conhecêssemos e Lhe déssemos culto" [29], "símbolo da alma comprazida em suas faculdades naturais" [30]. O "estar na casa do Pai" e partilhar de todos os seus bens ("*tudo o que é meu é teu*") é uma imagem do homem criado originalmente por Deus, aderido a Ele, participando de todos os seus bens, que satisfaziam todos os seus desejos. A prodigalidade destes dons, que bastavam à alma para ser feliz em Deus, é a mesma que se expressará na facilidade com que ela perderá estes mesmos bens, e é também o que confere à parábola o nome que a tornou conhecida: "aprouve à alma, pelo

---

27 *Confessionum* I,VI,7: "Sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem* ".

28 *Confessionum* IV,I,1: "Sed irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi".

29 *Sermo* 112A,2 (= Caillau 2,11): "Substantia a Patre accepta, mens, intellectus, memoria, ingenium, et quidquid nobis Deus ad se intellegendum et colendum dedit".

30 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,1: "Anima potestate sua delectata". Literalmente, se deveria traduzir por "a alma comprazida com o seu próprio poder". Mantemos, no entanto, a tradução da versão espanhola de J. Cosgaya, que, embora livre, é fiel ao sentido do texto (in: www.augustinus.it).

livre arbítrio, *carregar consigo certo poder da sua natureza* e desertar de Deus (cf. Gn 3,1-7) confiando em suas próprias forças – as quais ele consumia tanto mais rápido quanto mais se afastava de quem lhas tinha dado. *Eis porque se chama essa vida de pródiga*, uma vida que ama gastar e exibir pompas exteriores enquanto o seu interior se vai esvaziando" [31]. Agostinho reconhece que na raiz de tudo está o afastamento da fonte de todos os bens, e o desejo de apoderar-se daquilo que não lhe era próprio, ou que, pelo menos, lhe fora concedido como bem a ser aproveitado em Deus, único que podia ser possuído sem ser perdido: "*insisti em apoderar-me da melhor parte da minha herança 'e não guardei em Vós a minha força'*, mas 'afastei-me de Vós para uma região longínqua'" [32]. E esse afastamento realiza-se por meio daquilo que move a alma, a sua vontade, especificamente pelo amor, que é o seu peso próprio: "não nos apartamos ou aproximamos de Vós com os pés ou com as distâncias de lugares. Aquele vosso filho mais novo – o da parábola – procurou cavalos, ou carros, ou navios, ou voou, com penas visíveis, ou viajou a pé, para viver e *dissipar prodigamente, em região afastada*, o que Vós lhe entregáreis ao partir?" [33]. O que moveu o filho pródigo e o próprio Agostinho no afastamento de Deus foi um amor desordenado, orientado de forma equivocada, procurando preencher-se com aquilo que não poderia plenificá-los: amor da criatura no lugar do criador (cf. Rm 1,20-25) [34].

Essa substituição do amor do criador pelo amor da criatura passa, no entanto, primeiramente, pelo amor desordenado a si mesmo. Na raiz do afastamento de Deus, no desejo de apoderar-se da herança, está um amor

---

31 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,1: "Placuit animae per liberum arbitrium ferre secum quamdam velut potentiam naturae suae et deserere eum a quo condita est praefidens viribus suis, quas vires tanto consumit citius, quanto eum deserit a quo datae sunt. Itaque hanc vitam prodigam vocat, amantem fundere atque spatiari pompis exterioribus intus inanescentem, cum ea quisque sequitur quae ab illa procedunt, et relinquit eum qui sibi est interior".

32 *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".

33 *Confessionum* I,XVIII,28: "Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos vel currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti". 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

34 Cf. 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.

de si mesmo que pretende autonomia e independência com relação a Deus: "o homem se perdeu pela primeira vez por causa do amor a si mesmo. Pois se não tivesse amado a si mesmo e se anteposto a Deus, teria querido estar sempre submetido a Deus; não teria se inclinado a fazer a sua própria vontade descuidando a dele. Amar-se a si mesmo não consiste em outra coisa que em querer fazer a própria vontade" [35]. Ainda que seduzido pela própria excelência, o homem afasta-se de Deus também porque se sente atraído pela beleza e multiplicidade das criaturas exteriores, e a ele inferiores: "o filho mais novo foi para uma terra distante, fazendo mau uso dos bens naturais pelo próprio fato de abandonar a seu pai, impulsionado pelo desejo de desfrutar das criaturas à custa de abandonar ao próprio criador (cf. Rm 1,25)" [36]. Após abandonar aquele que era a fonte de sua firmeza, que o mantinha no lugar próprio em que havia sido criado, o homem cai, ou melhor, é precipitado para uma região longínqua, que Agostinho chama de "região da dessemelhança" [37], pois é uma condição em que a imagem e semelhança de Deus se vê seriamente deteriorada. Ele interpreta esse afastamento da casa do Pai como uma verdadeira queda, como perda de uma condição original muito mais elevada e digna: "por que passos [diz ele] *ia descendo até ao profundo do inferno*, trabalhando e consumindo-me com a falta da verdade!" [38]; "o peso da soberba *precipitava-me* no abismo" [39]. A distância a que se vê lançado com relação a seu criador

---

35 *Sermo* 96,2: "Prima hominis perditio, fuit amor sui. Si enim se non amaret, et Deum sibi praeponeret, Deo esse semper subditus vellet: non autem converteretur ad neglegendam voluntatem illius, et faciendam voluntatem suam. Hoc est enim amare se, velle facere voluntatem suam".

36 *Quaestionum Evangeliorum* II,xxxiii,1: "Minor filius in regionem longinquam profectus est, male utendo naturalibus bonis eo ipso quod patrem deseruit cupiditate fruendi creatura relicto ipso Creatore".

37 "Reverberaste a fraqueza da minha íris, dirigindo os vossos raios com veemência sobre mim. Estremeci de amor e horror. E adverti que me encontrava longe de Vós, na região da dessemelhança" ("*Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis*": *Confessionum* VII,x,16).

38 *Confessionum* III,vi,11: "Quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia veri".

39 *Confessionum* IV,xv,27: "Pondere superbiae meae in ima decidebam". 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; O'CONNELL, R. J., "Augustine's rejection of the fall of the soul", in: *Augustinian Studies* 4 (1973), pp. 1-32

se torna intransponível com os seus próprios meios: "o amar-se a si mesma [a alma], com desprezo de quem a fez, significou *decair, vir a ser menos*; tão a menos como a distância que há entre uma coisa feita e quem a fez" [40].

Perdido o elo que o mantinha aderido ao criador, o homem não pode mais retornar a Ele com suas próprias forças. Caiu em uma situação de *miséria* em que a exterioridade, a multiplicidade e a falta de luminosidade própria das criaturas inferiores atingem a sua própria alma, como consequência de que ela tenha posto nelas o seu coração. A imagem da parábola para essa situação miserável é expressa no fato do apascentar porcos: "após abandonar a Deus, [o homem] começa a amar-se a si mesmo, e por amar o que está fora de si, é expulso de si. [...] Quando o amor do homem se põe em movimento desde si mesmo em direção às coisas que estão fora dele, começa a tornar-se tão vazio quanto as coisas com as quais anda, e, de certo modo, desperdiça as suas forças. Esvazia-se, dispersa-se, empobrece-se, *apascenta porcos*" [41]. A alma distante de Deus se vê perdida: "empurrada para fora de si, ela de certa forma se perde, nem se dá conta de suas ações, justifica seus excessos. Flutuando à deriva, ela se ensoberbece em sua arrogância, suas leviandades, suas honras, seus poderes, suas riquezas, e se infla de vaidade" [42]. Assim experimenta-se o próprio Agostinho, como um cego em sua alma, desorientado e sem saber para onde ir: era "arrastado pelas vaidades, [...] andava *longe* de vossa face, retido por afeições *tenebrosas*, [...] entre paixões luxuriosas, isto é, tenebrosas, que é o que quer dizer longe do vosso rosto" [43]. Como o filho pródigo, que deu ás costas ao pai, antecipando simbolicamente a sua morte com o pedido da herança, ele se vê de costas para Deus, sem a sua luz a clarear-lhe os caminhos. Experimenta-se frágil, efêmero como o pó, sem nenhuma clareza e lucidez a respeito de si mesmo, com uma vontade fraca e dividida, incapaz de sair dessa situação: "pecava, porque *em vez* de procurar em Deus

---

40 *Sermo* 142,3 (= Wilmart 11): "Quae si se ipsam amaret, neglecto a quo facta est, iam minus esset, iam deficeret, amando quod minus est; minus est enim ipsa quam Deus; et longe minus, tantoque minus, quanto minus est res facta quam factor".

41 *Sermo* 96,2: "Incipit enim deserto Deo amare se, et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se. [...] 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, porcos pascit".

42 *Sermo* 142,3 (= Wilmart 11): "Effertur et superbit in petulantia, in luxuria, in honoribus, in potestatibus, in divitiis, in potentia vanitatis". Cf. RONDET, H.-CHEVALIER, L., "L'idée de vanité dans l'oeuvre de Augustin", in: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), pp. 221-234.

43 *Confessionum* I,VIII,28: "Nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso, [...] in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo".

os prazeres, as grandezas e as verdades, procurava-as nas suas criaturas. Por isso, precipitava-me nas dores, nas confusões, nos erros" [44]. Trata-se de uma situação realmente miserável [45], que Agostinho, em oposição à casa do Pai, também chama de região da morte [46] e da fome: "*afastei-me* de Vós, *andei errante*, meu Deus, muito desviado do vosso apoio, tornando-me para mim mesmo uma *região de fome*" [47]; "onde, então, estavas para mim e quão *distante*? *Peregrinava longe de Vós*, excluído até das bolotas dos animais imundos, com que eu os alimentava" [48].

No entanto, mais do que com a palavra "miséria", é com a palavra "enfermidade" (*infirmitas*) que Agostinho caracteriza essa situação do homem decaído [49]. Essa palavra tem a vantagem de acentuar, por um lado, o caráter medicinal deteriorado dessa situação, que não é, portanto, a original – pois esta era uma situação saudável –, e por outro lado, de acentuar que ela significa uma perda da firmeza e da solidez que o homem tinha originalmente, em seu lugar próprio na ordem criada, aderido a Deus. Estes dois sentidos aparecem claramente na leitura que Agostinho faz de sua própria situação. Por um lado, ele constata que as coisas criadas, embora belas porque feitas por Deus, são efêmeras e voláteis; elas "por um lado existem, pois provém de Vós [Deus]; por outro lado não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe verdadeiramente o que permanece imutável" [50]. Criadas do nada, elas caminham para não existirem, para

---

44 *Confessionum* I,XX,31: "Peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruebam 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.

45 "Ó *vida miserável* e repugnante arrogância!" ("Misera vita est et foeda iactantia": *Confessionum* X,XXXVI,59).

46 "Tal era a minha vida! Mas isso, meu Deus, podia chamar-se vida?" ("*Talis vita mea numquid vita erat, Deus meus?*": *Confessionum* III,II,4).

47 *Confessionum* II,X,18: "Defluxi abs te ego et *erravi*, Deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis".

48 *Confessionum* III,VI,11: "Ubi ergo mihi tunc eras et quam longe? Et longe peregrinabar abs te exclusus et a siliquis porcorum, quos de siliquis pascebam".

49 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.

50 *Confessionum* VII,XI,17: "Esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter Manet".

a morte; porque possuem beleza, já que provenientes da fonte de toda beleza, elas atraem a alma, mas não podem preenchê-la: "que [a alma] não se agarre a elas pelo visco do amor que entra pelos sentidos do corpo. Também as coisas caminham para não existirem, 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" [51]. O objeto próprio do desejo da alma é aquilo que ela pode amar sem perigo de perder, e como todos os bens inferiores são passageiros, ao amá-los ela se despedaça, sofre: "*miserável* é toda alma presa pelo amor às coisas mortais. Despedaça-se quando as perde, e então sente a *miséria* que a torna *miserável* ainda antes de as perder" [52].

Mesmo as coisas não materiais deste mundo, como a fama, a honra, o reconhecimento dos outros, os títulos, Agostinho as experimenta como voláteis, como algo que, à semelhança do apascentar porcos, pode ser comparado a "apascentar ventos": "não é verdade que a alma que suspira por tais quimeras 'se prostitui *longe* de Vós', põe sua confiança na falsidade e '*apascenta ventos*'? (Os 12,1)" [53]. Da mesma forma, experimenta como pouco sólidas e sem fundamento as doutrinas filosóficas que não se apoiam na verdade incorruptível da substância imutável e no caminho humilde da encarnação do Verbo como única via de acesso a ela: "as lavagens com que cuidava dos porcos são as doutrinas estéreis do mundo, nas quais ressoam vaidosamente vários discursos e poemas em louvor dos ídolos. [...] Ele [o filho pródigo] desejava saciar-se dessa lavagem, queria encontrar nela *algo sólido e reto*, pertencente à vida bem-aventurada, mas não o podia, pelo que diz o evangelista: 'e ninguém lhe dava'" [54]. Experimenta até mesmo o amor às pessoas, que são passageiras em seus corpos, como algo não apropriado para a alma, pois ela se despedaça ao perdê-las, como aconteceu a ele próprio por ocasião da morte de um amigo; por

51 *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".

52 *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".

53 *Confessionum* IV,II,3: "Talibus enim figmentis suspirans anima nonne fornicatur abs te (Sl 72,27), et fidit in falsis et pascit ventos (Os 12,1)"

54 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,1: "Siliquae quibus porcos pascebat saeculares doctrinae sterili vanitate resonantes, de quibus laudes idolorum fabularumque ad deos Gentium pertinentium vario sermone atque carminibus percrepant. [...] Unde cum iste saturari cupiebat, aliquid solidum et rectum, quod ad beatam vitam pertineret, invenire volebat in talibus et non poterat. Hoc est enim quod ait: *Et nemo illi dabat*".

isso, ele aconselha: "se te agradam as almas, ame-as em Deus, porque são também mutáveis, e só fixas n'Ele encontram estabilidade" [55].

Agostinho sente-se como o Filho pródigo, de costas para o Deus imutável e firme, e gastando os seus bens com prostitutas, amando o que é passageiro e instável: "porque virar as costas ao bem incorruptível e singular para juntar-se a esta multidão de apetências sensuais, ao amor do século e corrupções terrenas, é prostituir-se de costas ao Senhor" [56]. Percebe que estes bens transitórios obedecem a uma estranha dinâmica de despertar um desejo que eles prometem preencher, mas não o podendo por serem fugazes, remetem a uma escravidão da repetição da experiência que busca o preenchimento prometido e nunca alcançado: "estava sem apetites de *alimentos incorruptíveis* não porque deles transbordasse, mas porque *quanto mais vazio tanto mais enfastiado me sentia.* Por isso minha alma não tinha saúde, e, ulcerosa, lançava-se para fora, ávida de se *roçar miseravelmente aos objetos sensíveis*" [57]. Toma consciência, então, de que toda a sua situação é enferma, sem nenhuma solidez e consistência, que sua alma encontra-se perdida, sem um lugar onde apoiar-se: "o meu coração, fútil e *vazio de vossa firmeza*, sentia-se ferido" [58]; "eis onde jaz *enferma* a alma que ainda *não aderiu à solidez da Verdade.* Avança e volta, retrocede e torna a retroceder, como os sopros das línguas que ventam dos pulmões dos sentenciosos" [59].

Não tinha ainda uma noção clara de Deus como substância imutável, o que adquirirá no contato com o neoplatonismo, e por isso não podia ainda apoiar-se nele para adquirir firmeza: "a vós, Senhor, sabia que devia *elevar* 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*

---

55 *Confessionum* IV,XII,18: "Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur".

56 *Sermo* 142,2 (= Wilmart 11): "Recedere enim ab illo simplici et singulari bono in istarum multitudines voluptatum, et in amorem saeculi corruptionesque terrenas accedere, hoc est fornicari a Domino".

57 *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".

58 *Confessionum* IV,XIV,23: "Sauciaretur cor vanum et inane soliditatis tuae".

59 *Confessionum* IV,XIV,23: "Ecce ubi iacet anima infirma nondum haerens soliditati veritatis. Sicut aurae linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur".

não podia afastar-me"[60]. Adquirirá pouco a pouco, porém, a consciência de que a sua alma só poderia estabilizar-se em Deus, único firme e estável, e, embora se identificasse com os amigos que gastavam seus bens na busca de prazeres efêmeros, ouve já a chamada da voz interior que o convida de volta à casa paterna: os amigos "se maculam longe de Vós (cf. Sl 72,27) amando os efêmeros passatempos, [...] abraçando o mundo que lhes foge e desprezando-Vos, a Vós, que *permaneceis eternamente*, a Vós, que chamais de novo, a Vós, que ofereceis o perdão à alma humana adúltera quando esta, como *pródiga*, se *volta para Vós*" [61]. Seu coração vai sendo preparado para entregar-se a Deus, com a certeza de que só nele se pode estabelecer uma relação com as coisas e as pessoas de forma a que elas não sejam perdidas: "entrega 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*" [62]. Vai adquirindo a certeza de que só em Deus está a firme segurança e de que só nele pode encontrar o objeto próprio de seu desejo, que o sacia sem o perigo da perda, mas ao mesmo tempo mantendo a busca: "onde encontrar a *firme segurança* senão em Vós? A tristeza definha-se com a *perda* dos bens em que a cobiça se deleita – porque desejaria que nada, como a Vós, se lhe pudesse tirar" [63].

Numa palavra, neste primeiro sentido da palavra enfermidade, Agostinho entende-se a si mesmo como efêmero, mutável, volátil, e a Deus como firme, duradouro, imutável e sólido: "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

---

60 *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".

61 *Confessionum* V,XII,22: "*Fornicantur abs te* amando volatica ludibria temporum, [...] amplectendo mundum fugientem, contemnendo te manentem et revocantem et ignoscentem redeunti ad te meretrici animae humanae".

62 *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".

63 *Confessionum* II,VI,13: "Aut ubi nisi apud te firma securitas? Tristitia rebus amissis contabescit, quibus se oblectabat cupiditas, quia ita sibi nollet, sicut tibi auferri nihil potest".

Vós" [64]. Sua fortaleza e firmeza, ele encontrará não em si mesmo, mas na esperança na misericórdia divina: "nossa única esperança, nossa única confiança, nossa *firme* promessa, é a vossa *misericórdia*" [65].

Por outro lado, além de instável e resvaliço, ele se experimenta realmente enfermo, doente, necessitado de cura, e de uma cura que ele mesmo parece não conseguir por suas próprias forças. Este é o segundo sentido da palavra *infirmitas*, significando doença, enfermidade. Toda a sua trajetória de afastamento de Deus, Agostinho a lê também nesta chave medicinal: "ó meu Senhor e meu Deus, olhai para mim, ouvi-me, vede-me, tende *misericórdia* de mim e *curai-me* (cf. Sl 12,3). Sob o vosso olhar transformei-me, para mim mesmo, num enigma que é a minha própria *enfermidade* (cf. Sl 102,3)" [66]. Interpreta toda a sua dificuldade com a superação da concupiscência carnal como uma verdadeira doença. Sente-se como que encarcerado pela necessidade de sempre voltar às mesmas experiências da vida sexual, às quais se vê atado pelo vício do hábito repetido e nunca satisfeito plenamente, de maneira que recebe mal a sugestão de Alípio, quando este tenta desviá-lo da vida matrimonial: "acorrentado à *enfermidade* da carne, arrastava com mortífero prazer a minha cadeia, temendo que se quebrasse, e afastava as palavras deste bom conselheiro, como um *doente* que, ao tocarem-lhe na ferida, repele a mão que lha desliga" [67]. Assim dominado pelo vício da busca de satisfação da concupiscência carnal, quando a sua amante vai para a África, procura outra mulher, já que "não era amante do matrimônio, mas *escravo do prazer*" [68], e interpreta isso como um agravamento da doença: "não sarara ainda aquela chaga, aberta pelo

---

64 *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".

65 *Confessionum* X,XXXII,48: "Una spes, una fiducia, una firma promissio misericordia tua".

66 *Confessionum* X,XXXIII,50: "*Domine Deus meus, exaudi, respice et vide et miserere et sana me*, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus".

67 *Confessionum* VI,XII,21: "Deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manus solventis".

68 "E eu, *miserável*, não imitei essa mulher! Impaciente da dilação – porque só depois de dois anos receberia a que pedira em casamento – e porque não era amante do matrimônio, mas escravo do prazer, procurei outra mulher – mas não esposa – para assim manter e prolongar, intacta ou mais prolongada, a doença da minha alma" ("*At ego infelix nec feminae imitator, dilationis impatiens, tamquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator coniugii sed libidinis servus eram, procuravi aliam, non utique coniugem, quo tamquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae*": *Confessionum* VI,XV,25).

corte da primeira mulher. Mas, após a inflamação e após a dor pungentíssima, a ferida gangrenava, doendo-me de um modo mais frio, mas mais desesperado" [69].

Interpreta também a sua busca pela verdade, que o levou a passar pelas doutrinas dos maniqueus, e depois dos acadêmicos, e mesmo posteriormente pelo neoplatonismo – onde reconhecerá, no entanto, o grande valor de ter entendido a Deus como substância espiritual – como um errar por caminhos equivocados, que não poderiam curar-lhe a alma: "recusava-me terminantemente a confiar *a cura da enfermidade* da minha alma a esses filósofos que desconheciam o *nome salutar de Cristo*. Por isso, resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja Católica, à qual meus pais me tinham inclinado, até vir alguma certeza a elucidar-me no caminho a seguir" [70]. Compara estas filosofias a médicos desprestigiados, que puderam oferecer-lhe algum remédio à enfermidade da alma que o levava a buscar a cura por toda parte, mas que não puderam oferecer-lhe a cura completa, que só encontraria na fé cristã: "se acreditasse, poderia ter obtido a cura. [...] Costuma suceder ao *doente que consultou um médico desprestigiado*, ter depois receio de um médico bom. Assim acontecia à saúde da minha alma, *que não podia curar-se senão crendo*. Porque temia crer o que era falso, recusava deixar-se curar, resistindo às vossas mãos, ó divino médico, que fabricaste o *remédio da fé* e o derramastes em todas as enfermidades do mundo" [71].

E o próprio deferimento do seu batismo, não realizado na infância, ele o interpreta como uma oportunidade para que a doença de sua alma permanecesse por tanto tempo: "de toda parte chega aos meus ouvidos de um ou de outros: 'deixai-o fazer o que quiser, pois ainda não está batizado'. Mas da saúde do corpo ninguém diz: 'deixai-o, que se fira mais, porque ainda não está curado'! Quanto me era preferível ser logo *curado*, obtendo, pela minha diligência e dos meus, conservar intacta, sob a vossa proteção,

---

69 *Confessionum* VI,XV,25: "Nec sanabatur vulnus illud meum, quod prioris praecisione factum erat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat et quasi frigidius, sed desperatius dolebat".

70 *Confessionum* V,XIV,25: "Quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem".

71 *Confessionum* VI,IV,6: "Et sanari credendo poteram. [...] Sicut evenire assolet, ut malum medicum expertus etiam bono timeat se committere, ita erat valetudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusabat, resistens manibus tuis, qui medicamenta fidei confecisti et sparsisti super morbos orbis terrarum".

a *saúde da alma* que me tínheis concedido!" [72]. E, quando é acometido de uma doença no corpo, por ocasião de sua mudança para Roma, em busca de melhores condições de estudo, isso é ocasião para reconhecer que sua vida foi prolongada, e nem assim ele cuidava da saúde de sua alma: "eis que em Roma sou acolhido pelo flagelo da *doença*. Já ia *descer ao inferno*, levando comigo todas as faltas que tinha cometido contra Vós, contra mim e contra os outros. [...] Crescera em anos para a minha desonra, e na minha loucura, *mofava dos remédios da vossa medicina*, que em tal estado, não me permitiu morrer duas vezes" [73]. Mesmo a recordação do roubo de umas peras na sua adolescência, relato construído de forma a lembrar o pecado original, cometido por Adão ao comer do fruto proibido, ele a termina com o reconhecimento da ação de Deus, que o curou de sua doença: "fui curado da minha doença por Aquele Médico" [74].

E, quando no ápice da dor e da confusão de sua situação, na região longínqua para onde se afastara longe de Deus, está prestes a ser curado, reconhece nesta mesma situação a mão de Deus, que de tão grave enfermidade tiraria tão sadio e apaixonado convertido: "eu, *miserável*, abandonei-Vos e me converti em uma fornalha incandescente, seguindo o ímpeto de minha paixão, [...] [mas] vós estáveis sempre a meu lado, *irritando-Vos misericordiosamente* comigo e aspergindo com amargosíssimos desgostos todos os meus deleites ilícitos. [...] Vós, que 'nos dais a dor como preceito' (Sl 93,20), que *'nos feris para curar'* (Dt 32,39)" [75]. O próprio recrudescimento da doença é interpretado por ele como uma pedagogia divina, que assim o levava ao fundo de um abismo insuportável, que o obrigava então a esboçar alguma reação: "como era *miserável*! Picáveis a parte mais sensível da ferida, para que, deixando tudo, voltasse para Vós, que estais acima de todas as coisas. Sem Vós nada existiria. *Pungíeis a ferida para que*

---

72 *Confessionum* I,XI,18: "Unde ergo etiam nunc de aliis atque aliis sonat undique in auribus nostris: 'Sine illum, faciat; nondum enim baptizatus est'. Et tamen in salute corporis non dicimus: 'Sine vulneretur amplius; nondum enim sanatus est'. Quanto ergo melius et cito sanarer et id ageretur mecum meorum meaque diligentia, ut recepta salus animae meae tuta esset tutela tua, qui dedisses eam".

73 *Confessionum* V,IX,16: "Et ecce excipior ibi flagello aegritudinis corporalis et ibam iam ad inferos portans omnia mala, quae commiseram et in te et in me et in alios. [...] Sed in dedecus meum creveram et consilia medicinae tuae demens irridebam, qui non me sivisti talem bis mori".

74 *Confessionum* II,VI,15: "Ab eo medico aegrum sanari".

75 *Confessionum* II,II,4: "Sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te, [...] nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas. [...] Domine, praeter te, *qui fingis* dolorem *in praecepto* et percutis, ut sanes".

eu me convertesse e ela curasse. Como era *miserável* e como procedestes para que sentisse a minha *miséria*" [76]. Agostinho experimenta que mesmo na ira Deus é misericordioso, e que mesmo afastando-nos dele, Ele nunca se afasta de nós: "a vossa onipotência está perto de nós, ainda quando erramos longe de Vós" [77]. Toda a trajetória que vai do afastamento de Deus à queda numa situação de profunda miséria e enfermidade, acaba por revelar-se um caminho pedagógico, um aprendizado de ser este um caminho equivocado, e à percepção de como teria sido bom permanecer para sempre na casa do pai e nunca dela ter saído:

> "que agora, já *enferma,* saiba [a alma] ouvir àquele que desprezou quando era sadia; ouça, para *levantar-se,* àquele que desprezou, para *cair;* ouça, perfeitamente consciente da experiência feita, àquele que recusou obedecer quando advertida pelo preceito. Porque aquela que foi negligente quando era feliz, agora foi alertada pela sua própria *miséria* a respeito do grande mal que foi o ter-se *afastado* do Senhor, presumindo de si, e de como é bom aderir a Ele, tendo consciência humilde de si mesma" [78].

No extremo da miséria e da enfermidade, Agostinho experimenta-se absolutamente impotente para sair desta situação, e não pode mais que gritar a Deus por socorro: "ai de mim! Ó Senhor, tem *compaixão* (*miserere*) de mim! (Sl 30,10). Olhai, eu não escondo as minhas feridas. Vós sois o *médico*, e eu o *enfermo*; sois *misericordioso* e eu *miserável*" [79]. Não é por acaso, portanto, que o texto que iluminou finalmente a sua conversão, no jardim de Milão, como contraponto ao primeiro homem, que também num jardim deu um primeiro grito de autossuficiência e independência, consiste num grito de reconhecimento da própria impotência e de súplica de socorro: "recebei o *fraco* na fé (Rm 14,1)" [80]. Não é por acaso também

---

[76] *Confessionum* VI,VI,9: "Quam misera erat! Et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te, *qui es super omnia* et sine quo nulla essent omnia, converteretur et sanaretur. Quam ergo miser eram et quomodo egisti, ut sentirem miseriam meam".

[77] *Confessionum* II,II,3: "Non enim longe est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te".

[78] *Sermo* 142,2 (Wilmart 11): "Discat audire infirma illum, quem contempsit incolumis; audiat ut surgat, quem sprevit ut caderet. Audiat tandem experimento edocta, quod praecepto docta noluit obtinere. Docuit enim eam miseria sua, quam fecit neglegentem felicitas, heu quid sit mali a Domino fornicari, de se praesumendo; o quam bonum sit adhaerere Domino, semper humile sentiendo".

[79] *Confessionum* X,XXVIII,39: "Ei mihi! *Domine, miserere mei*! Ei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum".

[80] *Confessionum* VIII,XII,30: "*Infirmum autem in fide recipite*".

que Agostinho inicia as suas *Confissões* pedindo a Deus que receba com misericórdia a confissão de suas fraquezas, de seus caminhos equivocados, de seus amores desordenados: "examinai, Senhor, estas *fraquezas* com *misericórdia*" [81].

Há ainda outro sentido, bem mais específico, em que é usada a palavra "*infirmitas*" em Agostinho. Trata-se da fraqueza da vontade, que é a pena própria para a concupiscência da soberba, como consequência do pecado original. Com efeito, segundo Agostinho, são três as grandes penas que a humanidade recebeu em decorrência do pecado original, cada uma delas correspondente a uma concupiscência e a uma das dimensões do ser humano, que, por sua vez, estão vinculadas a cada uma das áreas da filosofia, divisão que Agostinho recebeu da filosofia grega: a mortalidade (*mortalitas*), pena correspondente à volúpia (*voluptas*), no nível do ser (área da Física); a ignorância (*ignorantia*), pena correspondente à curiosidade (*curiositas*), no nível do conhecimento (área da Lógica); e a fraqueza (*infirmitas*) da vontade, pena correspondente à soberba (*superbia*), no nível do querer (área da Ética) [82]. Claramente se pode perceber o lugar próprio de cada uma das três penas nas três faculdades da alma: memória, inteligência e vontade, respectivamente. Agostinho descreve de maneira clara em que consiste essa fraqueza da vontade no livro VIII das *Confissões*: "donde provém este prodígio? Qual a causa? A alma manda ao corpo, e este imediatamente lhe obedece; a alma dá uma ordem a si mesma, e resiste! Ordena a alma à mão que se mova, e é tão grande a facilidade, que o mandado mal se distingue da execução; [...] a alma ordena que a alma queira, e, sendo a mesma alma, não obedece" [83]. Ou seja, Agostinho percebe que a alma manda facilmente ao corpo, mas não é capaz de mandar eficazmente a si mesma. Logo perceberá que isso ocorre porque, decaída por causa do pecado original, a vontade já não é mais íntegra, já não é mais capaz de mandar a si mesma com potência de ação, porque está dividida, em parte

---

81 *Confessionum* I,x,16: "*Vide* ista, *Domine*, misericorditer".

82 Agostinho estabelece essa distinção mais detalhadamente no *De Vera Religione* (XXXVIII,69-LIV,106), e trata do mesmo assunto de forma mais geral no livro X das *Confessionum*, onde se analisa especificamente as três concupiscências. Cf. BOCHET, I., "Animae Medicina: la libération de la triple convoitise selon le *De Vera Religione*", in: 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. 333-359.

83 *Confessionum* VIII,ix,21: "Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium; [...] imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen".

quer e em parte não quer: "não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria" [84]. É a expressão mais clara do drama que experimenta São Paulo: "não faço o bem que quero e faço o mal que não quero" (Rm 7,14), versículo ao qual Agostinho volta constantemente em sua obra. Noutras palavras, a vontade decaída não pode mais fazer o que quer; experimenta um abismo entre o querer e o poder fazer; experimenta grande dificuldade para agir livremente, quando a sua meta própria, a sua forma específica de ser, é ser livre, de forma a realizar o "desejo de agir com facilidade" ("*appetitus agendi cum facilitate*" [85]). Essa situação da vontade, segundo Agostinho, não era a original, mas é consequência do pecado: "não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas *doença da alma.* Com efeito, esta, sobrecarregada pelo hábito, não se levanta totalmente, apesar de socorrida pela verdade" [86]. O próprio Agostinho havia experimentado isso em sua vida: embora socorrido pela verdade, que descobrira de maneira seminal desde a leitura do *Hortênsio*, de Cícero, não conseguira, no entanto, dar o passo da entrega de si mesmo com todas as energias para possuir essa verdade, porque ainda tinha uma vontade dividida, que em parte queria e em parte não queria. Somente uma década depois da leitura daquele livro ele será capaz de dar o passo da conversão, envolvendo todo o seu ser, especialmente a liberdade da sua vontade, socorrida pela graça [87].

É importante notar que Agostinho concede uma atenção bem maior em sua obra à pena da fraqueza da vontade, se comparada com as outras duas penas: mortalidade e ignorância. Isso não é difícil de compreender quando se pensa no papel que ocupa a vontade em seu pensamento, seja em sua potência para dar origem ao mal, por meio do pecado original, contando para isso unicamente com as suas próprias forças, seja em sua impotência para, contando somente consigo mesma, restaurar o homem de sua queda, o que torna absolutamente necessário o socorro da graça.

---

84 *Confessionum* VIII,IX,21: "Non ex toto vult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa".

85 Cf. *De Vera Religione* LII,101. A meta própria da *voluptas* é a saúde e a eternidade (a plenitude do ser), e a meta da *curiositas* é a contemplação da verdade (a plenitude do conhecimento). Para isso ver: *De Vera Religione* LIII,102.

86 *Confessionum* VIII,IX,21: "Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus".

87 Cf. *Confessionum* VIII,V,10-11.

Por isso mesmo, Agostinho concede papel preponderante à soberba, concupiscência correspondente à faculdade da vontade, com relação às outras duas concupiscências, uma vez que ela está na origem do pecado original, como sua causa [88]. Da mesma forma, a fraqueza, pena própria à faculdade da vontade, correspondente à concupiscência da soberba, tem papel preponderante com relação às outras duas penas. O não poder fazer o que quer, não poder agir livremente, com facilidade, é a pena apropriada para o pecado de Adão, cuja vontade era plenamente livre, e poderia ter obedecido ao que fora mandado por Deus, se quisesse, pois tinha plenas condições para isso; podia fazer o bem, se quisesse.

Podemos dizer, enfim, que o caminho de afastamento da casa do Pai por parte do filho mais jovem consistiu numa queda que o distanciou irremediavelmente da sua condição original. Ele adquiriu uma situação de miséria, que é descrita por Agostinho como a aquisição de uma doença, uma enfermidade (*infirmitas*), em três sentidos: a) ele perde a firmeza que tinha na casa do Pai, aderido ao imutável e eterno, e torna-se fútil, vazio, confuso, perdido, por ter o seu amor vinculado desordenadamente aos bens deste mundo, também eles voláteis, efêmeros, dispersos na multiplicidade; b) ele experimenta a sua vida como enferma, doente, carente de bem-estar, de saúde, de plenitude; experimenta o seu desejo como algo insaciável, escravo das paixões a que se entrega, e o seu pensamento insatisfeito com as doutrinas que encontra e não lhe oferecem a plenitude que busca; c) ele experimenta a sua vontade fraca, incapaz de abraçar o bem que ele entrevê como algo que não deve ser apenas pensado, mas, sobretudo, possuído; sabe já o que é a verdade e o bem, mas é incapaz de entregar-se a eles, porque possui uma vontade dividida, que não consegue querer de forma plena. Desta situação, Agostinho chega à conclusão que, a exemplo do filho pródigo, não pode sair por si mesmo. Ambos estão prostrados, e só podem ser levantados por alguém que pudesse descer até eles e, permanecendo em pé, os levantasse para tomar o caminho de retorno à casa do Pai [89].

---

88 Cf. GREEN, W. M., *Initium omnis peccati superbia. Augustine on pride as the first sin.* Berkeley: University of California Press, 1949. Sobre o tema da soberba no itinerário spiritual de Agostinho, ver: TESTARD, M., "La *superbia* dans les *Confessions* de Saint Augustin", in: MAYER, C., *Homo spiritalis. Festgabe für L. Verheijen.* Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, pp. 136-170.

89 "O Verbo feito carne desceu para nos elevar; não caiu para ficar prostrado" ("*Verbum caro factum descendit ut levaret, non cecidit ut iaceret*": *In Evangelium Ioannis Tractatus* CVII,6).

b) A confissão *(confessio)* como meio que possibilita o caminho de retorno à casa paterna

Reconhecida a miséria e a fraqueza, pela própria ação da graça de Deus no mais profundo do coração, o próximo passo no itinerário de retorno do filho pródigo será a *confissão*, a expressão explícita desse reconhecimento. Para que este reconhecimento e a posterior confissão acontecessem, no entanto, era necessário primeiramente que ele entrasse em si mesmo, no recôndito escondido de sua consciência. A parábola diz que o filho pródigo, "caiu em si", e Agostinho interpreta: "'entrando em si...', primeiramente, *voltou-se para si* e só assim pôde *voltar para o pai.* Dizia talvez: 'o meu coração me abandonou (isto é: saí de mim mesmo)' (Sl 40,13). [...] 'Voltai, *pecadores*, ao coração! (isto é: voltai, pecadores, a vós mesmos!)' (Is 46,8)" [90]. Perder a adesão a Deus havia significado um cair de si e ser precipitado para longe dele, mas significou também um tornar-se estranho a si mesmo, um estar perdido de si mesmo: "se não permanecer nele, também não poderei continuar em mim" [91]. O início do retorno para o lugar de onde havia caído deveria começar, então, pelo retorno a si mesmo: "se voltou a si mesmo, é porque havia saído de si. Posto que havia caído longe de si e se tinha distanciado de si, regressa primeiro a si para voltar ao lugar de onde havia caído longe de si" [92]. Isso significava para o filho pródigo, antes de tudo, afastar-se das coisas exteriores, múltiplas e dispersas, com as quais se identificara por um desejo avaro e possessivo, tornando-se ele mesmo disperso e dividido: "*entrou em si mesmo,* isto é, fez com que a sua vontade retornasse, sã e salva, desde as realidades periféricas, lisonjeiras e sedutoras, mas frustrantes, à *intimidade da conciência*" [93]. O cair em si, entrar no mais profundo do coração, lugar onde os sentidos se encontram todos reunidos no sentido interior, e onde a alma, em sua parte superior (a *mens*), eleva-se racionalmente unificando a realidade conhecida, possibilita a ele um conhecimento amplo e unificado de toda a sua situação: "por fim,

90 *Sermo* 112A,4 (= Caillau 2,11): "*Et reversus est ad se*; prius ad se, et sic ad patrem. Dixerat enim forte: *Cor meum dereliquit me.* [...] *Redite, praevaricatores, ad cor*". As observações entre parêntesis são do tradutor, Jean Lauand (cf. http://www.monergismo.com/textos/sermoes/agostinho_prodigo.htm).

91 *Confessionum* VII,XI,17: "Si non manebo in illo, nec in me potero".

92 *Sermo* 96,2: "Si reversus est ad se, exierat a se. Quia ceciderat a se, et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se".

93 *Quaestionum Evangeliorum* II,xxxiii,2: "*In se autem reversus,* iam scilicet ab eis quae forinsecus frustra illiciunt et seducunt in conscientiae interiora reducem faciens intentionem suam".

tomou consciência do lugar em que tinha caído, do quanto tinha perdido, quem tinha ofendido e a quem se tinha submetido" [94].

Agostinho viveu essa experiência. A totalidade de suas *Confissões* é expressão de uma volta a si mesmo, ao centro da unidade interior, o coração: "*concentro-me* [diz ele], livre da dispersão em que me dissipei e me reduzi ao nada, afastando-me de vossa unidade para inúmeras bagatelas" [95]. Ele reconhece neste entrar em si a graça do próprio Deus, que o inspira e o move: "aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por Vós. Pude fazê-lo, porque Vos tornastes meu auxílio" [96]. E assim Deus o tirava da posição de costas em que se havia colocado, o que o tornava estranho a si mesmo, como que a habitar numa terra de sombras: "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" [97]. Descobre no mais íntimo de si mesmo a presença do próprio Deus, como que sustentando toda a sua existência, e percebe que nada pode ocultar a seus olhos, uma vez que Deus mesmo era a luz de seus olhos interiores: "Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo" [98], "vós, a cujos olhos está patente o abismo da consciência humana. Para vós, Senhor, o que haveria em mim oculto, ainda que Vo-lo não quisesse confessar? Poder-Vos-ia ocultar a mim mesmo, mas não poderia esconder-me de Vós" [99]. Iluminado por essa presença de Deus no mais profundo de si mesmo, ele se vê com toda a verdade, com toda a transparência, como que diante de um espelho: "me vi nu diante de mim, e minha consciência me repreendia" [100]. E, assim como o filho pródigo, que "voltando para si mesmo, encontrou-se *miserável* ('encontrei, diz ele, a tribulação e a dor e invoquei o nome do Senhor': Sl 116,3-4)" [101], também Agostinho se vê desfeito,

---

94 *Sermo* 112A,4 (= Caillau 2,11): "Tandem aliquando vidit ubi esset, quid perdidisset, quem offendisset, et in quem irruisset".

95 *Confessionum* II,I,1: "Colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui".

96 *Confessionum* VII,x,16: "Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam *factus es adiutor meus*".

97 *Confessionum* VIII,vii,16: "Retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere".

98 *Confessionum* III,vi,11: "Tu autem eras interior intimo meo".

99 *Confessionum* X,ii,2: "Et tibi quidem, Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi".

100 *Confessionum* VIII,vii,18: "Quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea".

101 *Sermo* 112A,4 (= Caillau 2,11): "Reversus ad se, invenit se miserum: *Tribulationem,* inquit, *et dolorem inveni, et nomen Domini invocavi*".

miserável, enfermo: "colocáveis-me perante o meu rosto, para que visse como andava torpe, disforme, sujo, manchado e ulceroso. Via-me e horrorizava-me" [102]. A consciência da própria miséria é o resultado global e unificado do exercício de concentração que executa sobre si mesmo: "por uma análise profunda, arranquei do mais íntimo toda a minha *miséria e a reuni perante a vista do meu coração*"[103].

Com tal consciência da própria miséria, este olhar para si mesmo poderia tornar-se repugante e desesperador, se não fosse acompanhado de um olhar para o pai, de uma recordação do quanto ele era bom: "mesmo no fundo desse abismo, sim, desse abismo, amei-Vos. 'Errei, mas *recordei-me de Vós*. Ouvi atrás de mim a vossa voz' a exortar-me a que voltasse" [104]. Na verdade, a mudança que se produzia em seus desejos havia começado quando da leitura do livro *Hortensio*, de Cícero, do qual Agostinho diz o seguinte: "ele mudou o alvo das minhas afeições, [...] *transformando as minhas aspirações e desejos*. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal" [105]. Mas, a verdadeira e completa mudança dos desejos da vontade acontece nele pela ação do próprio Deus que, dilatando o seu coração, o leva a clamar por socorro: "invoco-Vos, '*ó meu Deus, misericórdia minha*', que me criastes e não Vos esquecestes de quem Vos esqueceu. Chamo-Vos à minha alma, que *preparastes para Vos receber, inspirando-lhe esse desejo*. [...] Vós *me prevenistes antes de Vos invocar*, e instastes comigo de tantos e repetidos modos para que de longe Vos escutasse, me convertesse e chamasse por Vós, que chamáveis por mim" [106]. O grito de pedido de socorro, dado por Agostinho no Jardim de Milão, momento ápice e simbólico de sua conversão, é descrito de forma dramática no livro VIII das *Confissões*, expressando não só a consciência de sua própria miséria, mas também a dor

---

102 *Confessionum* VIII,VII,16: "Constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam".

103 *Confessionum* VIII,XII,28: "A fundo arcano alta consideratio traxit et congessit totam miseriam meam in conspectu cordis mei".

104 *Confessionum* XII,X,10: "Sed hinc, etiam hinc adamavi te. *Erravi et recordatus sum tui. Audivi vocem* tuam *post me*, ut redirem, et vix audivi".

105 *Confessionum* III,IV,7: "Ille vero liber mutavit affectum meum, [...] et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam".

106 *Confessionum* XIII,I,1: "Invoco te, *Deus meus, misericordia mea*, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. Invoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei. [...] Priusquam invocarem praevenisti et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer et vocantem me invocarem te".

do arrependimento do coração, que clama pela dor no coração do próprio Deus, pela sua misericórdia: "prorromperam em rios de lágrimas os meus olhos. [...] Soltava gritos lamentosos: 'por quanto tempo, por quanto tempo andarei a clamar: amanhã, amanhã? Por que não há de ser agora? Por que o termo das minhas torpezas não há de vir já, nesta hora?'. Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga *dor do coração*" [107]. Dor no coração do homem pela miséria e arrependimento, dor no coração de Deus pela compaixão com a dor e a miséria do homem, eis um resumo das *Confissões*, que são ao mesmo tempo uma confissão da miséria humana e da misericórdia divina: "que a minha alma Vos louve para que Vos ame; que *confesse as vossas misericórdias* para que Vos louve" [108].

A recordação da bondade e misericórdia de Deus e a mudança do desejo no coração, não mais apegado aos prazeres efêmeros e arrependido do caminho feito, animam Agostinho a empreender o mesmo trajeto de volta do filho pródigo, que disse a si mesmo: "*levantar-me-ei,* pois estava postrado, *e irei,* pois se havia distanciado muito, *à casa de meu pai,* pois estava ao serviço do senhor dos porcos" [109]. E, ainda quando apenas pensava interiormente neste projeto de retorno ao pai, depois de considerar a sua bondade, já aí, em seu coração contrito e humilhado, o filho pródigo experimentava a misericórdia de Deus, perdoando-o:

> "diz em outro Salmo: 'Eu disse: confessarei minha iniquidade ao Senhor' (Sl 32,5). Vede como se trata ainda de algo interior a ele, de um mero projeto e, contudo, acrescenta imediatamente: 'e tu já perdoaste a impiedade de meu coração' (Sl 32,5). *Quão próxima está a misericórdia de Deus daquele que se confessa!* Não, Deus não está longe de quem tem um coração contrito, como está escrito: 'Deus está próximo dos que trituram seu coração' (Sl 34,19). E neste triturar seu coração no país da penúria, retornava ao coração para moê-lo" [110].

---

107 *Confessionum* VIII,XII,28: "Proruperunt flumina oculorum meorum. [...] Iactabam voces miserabiles: 'Quamdiu, quamdiu': 'cras et cras'? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?".

108 *Confessionum* V,I,1: "*Te laudet anima mea,* ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te".

109 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,2: "*Surgam,* quia iacebat, *et ibo,* quia longe abierat, *ad patrem meum,* quia sub principe porcorum erat".

110 *Sermo* 112A,5 (= Caillau 2,11): "Dicitur in alio psalmo: *Dixi, proloquar adversus me delictum meum Domino.* Videte quemadmodum adhuc quid apud, se dixerit, quid disposuerit; et, statim subiecit: *Et tu remisisti impietatem cordis mei.* Quam proxima est Dei misericordia confitenti! Non enim longe est Deus a contritis corde; sic enim habes scriptum: *Prope est Dominus eis, qui obtriverunt cor.* Iam ergo iste obtriverat cor in regione egestatis; redierat enim ad cor, ut obtereret cor".

Agostinho, meditando a vida dos santos, encontra difundida abundamente em suas vidas essa mesma misericórdia, que lhes animara a voltar corajosamente para os braços do Pai, e diz, então, a si mesmo: "por que te apoias em ti, ficando assim *instável*? Lança-te nele e não temas! Ele não fugirá de ti, e tu não cairás. Lança-te confiadamente, e Ele, recebendo-te, *curar-te-á*" [111]. Decide, então, também ele levantar-se, confessar seus pecados, e como o filho pródigo, empreender o caminho de volta à casa do pai: "comecei a *levantar-me* para voltar para Vós" [112]; [...] a Ele se *confessa* minha alma, a Ele, o *Médico*, pois contra Ele pecou (cf. Sl 40,5). [...] Será possível que, depois da descida da vida, não queirais subir e viver?" [113].

O entrar em si não tem como finalidade, portanto, o permanecer em si, mas exatamente o contrário, o sair de si, o extrapolar-se, ir além de si, acolher a vontade de outro, olhar para o Pai e esperar de sua misericórdia: "só na grandeza da vossa *misericórdia* coloco toda a minha esperança" [114]. Permanecer em si, num olhar obcessivo sobre a própria miséria, equivaleria a novamente cair de si, a não permanecer numa correta visão de si mesmo, miserável sim, mas objeto de um olhar misericordioso de quem o criou: "assim como, caindo longe de si, se havia estagnado, da mesma maneira, voltando a si, não deve permanecer em si para não cair de novo longe de si" [115]. Por isso, o "cair em si" para "voltar ao Pai" deve ser precedido de um "negar-se a si mesmo", reconhecer a própria fragilidade e a impotência para sair dessa situação contando somente com as próprias forças da vontade: "volte a ti mesmo e dirija-te a teu pai, onde pode refugiar-te com toda segurança. Se, pois, havia saído de si e de seu pai, ao voltar a si para ir ao pai, *negue-se a si mesmo*. O que significa: 'negue-se a si mesmo'? Não presuma de si; advirta que és homem!" [116]. Negar a si mesmo não significa, portanto, negar a própria realidade criatural, feita por Deus de forma excelente, mas negar o que fez o homem por suas prórias forças com essa realidade dada por Deus; não significa negar a natureza, originalmente

111 *Confessionum* VIII,XI,27: "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".

112 *Confessionum* III,IV,7: "Et surgere coeperam, ut ad te redirem".

113 *Confessionum* IV, XII,19: "Cui confitetur anima mea, et sanat eam, quoniam peccavit illi. [...] Numquid et post descensum vitae non vultis ascendere et vivere?".

114 *Confessionum* X,XXIX,40: "Et tota spes mea non nisi in magna valde misericordia tua".

115 *Sermo* 96,2: "Sicut enim cadendo a se, remansit in se: sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se".

116 *Sermo* 96,2: "Redit ad se, et pergit ad patrem, ubi tutissime servet 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".

boa, mas o vício que nela se instalou: "tudo o que tens de bom, atribua-o àquele por quem foste feito; tudo o que tens de mal, foi feito por ti mesmo. Não foi Deus quem fez o que de mal há em ti: perca o que fez por si mesmo aquele que se apartou de Deus: *negue-se a si mesmo*" [117]. Negar-se a si mesmo não é, então, um exercício masoquista de culpabilização, o que levaria a permanecer estagnado em si, mas o reconhecimento humilde da verdade a respeito de si mesmo e a afirmação piedosa de que outro é quem o levanta: "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*" [118].

Considerado a partir do pecador, o processo de seu retorno começa pela humildade e nela se apoia; é pela humildade que se chega à confissão dos próprios pecados e ao arrependimento: "certamente, é indício dessa ira [contra si mesmo], o bater no peito: o que a mão faz externamente, a consciência o faz internamente: golpeia-se nos pensamentos, ou melhor, produz a morte em si mesmo. E, matando-se, oferece a Deus o 'sacrifício de um espírito atribulado. *Deus não despreza um coração contrito e humilhado'* (Sl 51,19)" [119]. A humildade é o ponto de apoio que sustenta o homem em seu levantar-se, e é ao mesmo tempo a predisposição necessária para que se deseje de novo o aconhego do pai na própria casa: "se a alma não começa a ter vergonha de suas deteriorações, jamais apetecerá os castos abraços de Deus. Que esta confusão, pois, a disponha para o retorno, porque *é a soberba que a detém*" [120]. Foi essa humildade que, segundo Agostinho, faltou aos neoplatônicos em sua busca de um caminho de retorno a Deus; eles chegaram a ver de longe a pátria, mas se recusaram a reconhecer o caminho que poderia levá-los a ela. Nas páginas de seus livros, segundo ele, não se encontra "a fisionomia daquela *piedade,* 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

117 *Sermo* 96,2: "Quidquid boni habet, illi tribuat a quo factus est: quidquid mali habet, ipse sibi fecit. Deus quod in illo malum est, non fecit: perdat quod fecit, qui inde defecit. *Abneget,* inquit, *se*".

118 *Confessionum* III,VIII,16: "Pietate humili reditur in te, et purgas nos a consuetudine mala et propitius es peccatis confitentium".

119 *Sermo* 112A,5 (= Caillau 2,11): "Certe omnia haec indicia sunt hominis saevientis in se, et irascentis sibi. Quod facit forinsecus manus, hoc facit intrinsecus conscientia; in cogitationibus percutit se, caedit se, et, ut verius dicamus, occidit se. Offert enim occidendo se *sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non spernit*".

120 *Sermo* 142,3 (Wilmart 11): "Sed nisi de corruptione erubuerit, ad amplexus illos castos redire non concupiscit. Confundatur ut redeat, quae se iactabat ne rediret. Superbia ergo impediebat animae reditum".

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)" [121]. É conhecida a metáfora da navegação utilizada por Agostinho para representar o processo de retorno do homem decaído a Deus: envolto nas ondas agitadas do mar deste mundo, longe da pátria de onde veio, ele não pode empreender por si mesmo o caminho de volta; deve tomar o barco feito com a madeira da cruz de Cristo. Foi essa humildade de reconhecer a necessidade dessa nau como caminho de retorno a Deus que faltou aos neoplatônicos; eles reconheceram a pátria, mas não foram capazes de aceitar o caminho que leva a ela. Cristo é, portanto, o "médico humilde" [122] que, pelo abaixamento de sua encarnação e, especialmente, por sua obediência – contraposta à desobediência de Adão – que o leva à paixão e à cruz, é a "via" [123], o caminho de retorno à pátria originária [124].

c) A conversão *(conuersio)* e o retorno à casa do Pai: a encarnação do Verbo como caminho para a volta do homem a Deus

Como acabamos de ver, de forma surpreendente, Agostinho identifica o filho pródigo, em seu caminho de retorno à casa do Pai, como sendo o próprio Cristo. Se o caminho de afastamento (*auersio*) do Pai foi o empreendido pelo primeiro Adão, o caminho de retorno (*conuersio*) é feito pelo segundo Adão, o Cristo. Se no primeiro caminho, o da queda, o homem caiu por si mesmo, ainda que seduzido pelo diabo, no segundo, o do retorno, ele é levantado e carregado pelo Cristo [125]. É assim que Agos-

---

121 *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".*

122 Cf. 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; ASBERMANN, R., "The concept of 'Christus Medicus', in St. Augustine", in: *Traditio* 10 (1954), pp. 1-28.

123 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.

124 Fundamental para entender este tema em Agostinho é a obra de 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.

125 Agostinho identifica Jesus com o samaritano que leva o homem ferido até a hospedaria a fim de ser curado (cf. *Quaestiones Evangeliorum* II,19).

tinho interpreta o gesto do Pai de colocar o braço sobre o ombro do filho pródigo, quando de seu retorno, como se lhe desse o próprio Cristo como carga, ou seja, como se ele devesse carregar o próprio Cristo. Carregar o Cristo, no entanto, é deixar-se carregar por ele, empreender o seu caminho, ser por ele conduzido:

> "Ora, o braço do Pai é o Filho; deu-lhe, portanto, Cristo para carregar: uma carga que não pesa, mas alivia. 'Meu jugo é suave, diz Cristo, e meu fardo é leve' (Mt 11,30). [...] Considerai as aves; [...] toda ave carrega o peso de suas asas: não reparastes como, quando descem ao chão, recolhem as asas para poder descansar e como que as levam nos costados? Julgais que estão oprimidas pelo peso das asas? Tirai-lhe este peso e cairão: quanto menos pesarem as asas, menos pode a ave voar. Alguém que, a título de *misericórdia*, as privasse deste peso, não estaria sendo *misericordioso. A verdadeira misericórdia está em poupar-lhes esta privação.* [...] Assim, o peso do braço do pai sobre o pescoço do filho não o sobrecarregou, mas o aliviou; foi-lhe honroso e não oneroso. Como é, pois, o homem capaz de carregar consigo a Deus se não é porque o está carregando o Deus que ele carrega?" [126]
>
> Se no caminho de afastamento, o homem construíra uma via acidentada e tortuosa, Cristo, em seu caminho de retorno, atravessou, ele mesmo, esta via, percorrendo os passos do caminho do calvário, e transformando-o em caminho plano e reto: "áspero é o caminho que o homem construiu, mas este caminho já foi trilhado pelo Cristo em seu regreso ao Pai" [127].

Para que pudesse trilhar esse caminho, trazendo consigo o homem de volta a Deus, Cristo precisava colocar-se do lado do homem, prostrado na miséria. Para isso, ele precisava descer de sua condição divina à humana, o que acontece precisamente na encarnação. Muito diferente, no entanto, é o seu processo de descida em comparação com a queda de Adão: *"há*

---

[126] *Sermo* 112A,6 (= Caillau 2,11): "Brachium Patris, Filius est: dedit ut Christum portaret; quae sarcina non onerat, sed sublevat. *Iugum meum,* inquit, leve *est, et sarcina mea levis est.* [...] Advertite hoc in avibus; [...] omnis avis portat pennas suas: attendite, et videte quemadmodum complicent alas suas, cum descendunt in terram, ut requiescant, et imponant eas quodam modo lateribus suis. Oneratas putas? detrahant onus, et cadent; quanto minus sarcinam illam avis portavit, tanto minus volavit. Ergo deponis eis sarcinam illam quasi misericors; si vis esse misericors. [...] Quod ergo incubuit pater super collum filii, sublevavit, non pressit; honoravit, non oneravit. Quomodo est enim homo idoneus ad portandum Deum, nisi quia portat portatus Deus?".

[127] *Sermo* 96,3: "Asperatum est quod sibi homo fecit, sed contritum est quod Christus redeundo calcavit".

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"*[128]; "a um o força a falta, a outro o leva a compaixão" [129]. Ele não deixou a divindade ao assumir a nossa humanidade, e só assim pôde levantá-la do lodaçal em que jazia prostrada. Agostinho interpreta o gesto de abaixar-se do Cristo para lavar os pés dos discípulos, depois de ter se despojado de seu manto e se ter cingido com o avental do serviço, como um símbolo da encarnação, na qual o Cristo não se apega ao seu ser divino e, escondendo-o, assume a fraqueza da humanidade (cf. Fl 2,5-11) [130]: "por meio desta [a sua humanidade], *rebaixa* e atrai para si os que deseja submeter. Cura a soberba e alimenta o amor, para que, cheios de confiança em si mesmos, não se *afastem* para mais longe. Pelo contrário, *humilham-se* ao presenciar a seus pés a divindade tornada humilde pela coparticipação da 'túnica da nossa carne' (Gn 3,21), e cansados prostram-se-lhe diante d'Ele, que, *erguendo-os*, os exaltará" [131]. Na verdade, Agostinho interpreta toda a existência terrena de Cristo como um grande processo de descida, em que ele vai assumindo passo a passo a fragilidade humana; o seu tornar-se homem foi verdadeiramente um vir-a-ser, um "tornar-se", em que cada passo foi assumido em sua novidade e surpresa: "Ele, a nossa vida, *desceu até nós*, suportou a nossa morte. [...] *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" [132]. Desceu para ele-

---

128 *Enarrationes in Psalmos* 119,2: "Multum autem interest inter descendere et cadere. Nam quia cecidit Adam, ideo descendit Christus: ille cecidit, ille descendit; ille cecidit superbia, ille descendit misericordia".

129 *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus* II,10: "Illum causa premit, illum humanitas adduxit".

130 Albrect Verwilghein demonstrou a fundamental importância deste texto na Cristologia agostiniana na obra: VERWILGHEN, A., *Christologie et Spiritualité selon Saint Augustin: l'hymne aux Philippiens*, Paris: Beauchesne, 1985, 556 p.

131 *Confessionum* VII,XVIII,24: "Per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos".

132 *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 virginalem 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".

var o homem que jazia prostrado na condição miserável do pecado e de suas consequências. Desceu assumindo a humanidade para que o homem não sentisse receio de entrar no caminho por ele trilhado, "caminho por onde, *descendo de si mesmos (ao Salvador), podiam subir por Ele até Ele*" [133], ou seja, identificados com a sua fraqueza humana, poderiam aceder por Ele mesmo à divindade que Ele possuía junto ao Pai, em sua própria casa, a eternidade.

Somente ele era firme o suficiente para levantar o homem que perdera toda a firmeza ao abandonar a fonte de sua firmeza; não perdendo a divindade, pela qual ele permanece para sempre aderido ao Pai em unidade indissolúvel, ele adquiriu, no entanto, em sua natureza humana, a fraqueza pela qual pôde solidarizar-se com o homem decaído, e levantá-lo: "foi o Deus eterno que assumiu o homem, e 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*" [134]. Assumiu a fraqueza humana porque, decaído e prostrado em sua condição de miséria, o homem era incapaz de levantar por si mesmo e empreender o caminho de retorno: "tua *fraqueza* te oprimia rigurosa e sem remédio, e isto fez com que viesse a ti um *Médico excelente.* Porque, se tua enfermidade fosse tal que ao menos te permitisse ir ao médico por ti mesmo, então ela pareceria tolerável; mas como não pudeste ir a ele, veio ele a ti" [135]. Ele assumiu a fraqueza humana, em primeiro lugar, para que o homem se reconhecesse nele, se visse nele como que em um espelho, ainda que ele carregasse em si somente as consequências do pecado do primeiro homem e não a sua causa: "sendo Deus, *se fez homem, para isto: para que o homem se conhecesse.* Magna medicina! [...] 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*

133 *Confessionum* V,III,5: "Viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum".

134 *De Agone Christiano* XI,12: "Sit aeternitas Dei, quae hominem assumpsit; et quid ipsa humana creatura, quae mutationibus suis in pristinam firmitatem revocabatur, ut disceremus, docente ipso Domino, infirmitates quas peccando collegimus, recte faciendo posse sanari". Cf. AGUER, H., *Infirmitas Christi.* La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano de los Salmos, in: *Teología* 15 (1978), pp. 101-146; SREFANO, F., Lordship over weakness: humanity as locus of divine power in Augustine's Tractatates on the Gospel of John, in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 1-19.

135 *Sermo* 142,2 (= Wilmart 11): "Valde enim et irremediabiliter te obsidebat infirmitas; et haec res fecit ut veniret ad te tantus medicus. Si enim vel sic aegrotares, ut tu posses ire ad medicum, poterat tolerabilis videri ipsa infirmitas; sed quia tu ire non potuisti ad eum, ille venit ad te".

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" [136].

Ele assumiu a humanidade enferma como médico que se apresenta para a sua cura, mas que, de maneira surpreendemente misericordiosa, assume ao mesmo tempo a enfermidade, torna-se ele mesmo enfermo: "ele, médico, absolutamente não necessitado de tal remédio, tomou-o, no entanto, para animar o enfermo; foi um modo de linguagem para vencer a resistência do enfermo e reanimar o decaído" [137]. Ou seja, não só assumiu a humanidade em sua condição original, o que já seria para ele um decair, um descer na ordem graduada dos seres – já que ele era Deus, pelo Verbo que assumia a carne – mas assumiu também a humanidade decaída, com todas as consequências advindas do pecado original, especialmente o sofrimento e a morte. "Aquele que não conhecera pecado, Deus o fez pecado (2Cor 5,21)" [138]; pagou o preço para resgatar o homem das ataduras a que viera a ser preso por causa do primeiro pecado, bebendo o amargo cálice do sofrimento e da morte: "Ele que era livre, e não estava atado, 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*" [139].

---

136 *Sermo* 127,VII,11: "Medico Deo, qui propter hoc, cum Deus esset, homo factus est, ut se homo hominem cognosceret. Magna medicina. [...] 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".

137 *Sermo* 142,6 (= Wilmart 11): "Ipse ergo medicus nihil tali indigens medicamento, tamen ut exhortaretur aegrotum, bibit quod opus non erat, tamquam alloquens recusantem, et trepidum erigens, bibit prior".

138 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 sacrífico de Cristo para apagar os nossos pecados fez com que ele fosse chamado de "pecado": "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 pecados.* Na antiga Lei, os sacrifícios pelos pecados eram chamados pecados; verdadeiro sacrifício foi feito o Cristo, de quem eram figura aqueles antigos" ("*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*").

139 *In Evangelium Ioannis Tractatus* III,14: "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". Cf. BREVENT, P. La croix, véritable sacrifice: Saint Augustin, in: *Résurrection* 21 (1962), pp. 110-116; CAPÁNAGA, V. Las dimensiones de la cruz en la existencia cristiana según S. Agustín, in: *Revista de Espiritualidad* 35 (1976), pp. 237-250.

E, no entanto, o remédio que oferecia não era, sobretudo, o sofrimento e a morte em cruz, que apagava as consequências do pecado, e sim a sua obediência ao Pai até às últimas consequências, em contraposição à desobediência de Adão, que dera origem ao pecado. Assim oferecia remédio não apenas para os sintomas da doença, mas a matava em sua causa. Diz com propriedade o Cristo agostiniano: *"eu não vou sofrer a morte como castigo do meu 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"* [140]. 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 havia sido aí que acontecera o primeiro pecado, dando origem à vontade má, haveria de ser também aí que ocorreria 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"* [141]. Ora, a libertação do livre-arbítrio da vontade é em primeiro lugar obra da graça, do dom do Espírito na alma, que fortalece e dilata a própria vontade [142]. Esta graça não é outra coisa 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

---

140 *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".

141 *De Perfectione Iustitiae Hominis* IV,9: "Sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. [...] Tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta o libertas".

142 Cf. *In Evangelium Ioannis Tractatus* XCII,2.

sua morte em cruz crucificando com os pregos da abstinência às paixões ainda não submetidas" [143].

Mas, para vencer estas paixões, obedecendo ao que é exteriormente prescrito pelo mandato exterior, a vontade agora não conta apenas com as suas próprias forças, pois a graça lhe é comunicada como dom que torna a obediência algo espontâneo. Ao mandado exterior se segue agora a força interior para cumpri-lo, de maneira que se possa dizer com segurança: *"dai-me o que ordenais, e ordenai o que quiserdes"*[144]. A pretensão que o homem tinha de maneira velada na concupiscência da soberba, a capacidade de agir livremente e sem dificuldade, 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) [145]. É assim que a vontade fraca e dividida, em constante luta interna entre querer e não querer, vai chegando paulatinamente a uma ordem e paz interior, que só será alcançada plenamente na libertação final do corpo corruptível. É de Deus que Agostinho espera a paz como dom, tal como ele expressa em suas *Confissões: "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" [146]. 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

---

143 *Sermo* CCVII,2: "Magister humilitatis humiliavit semetipsum, factus subditus usque ad mortem crucis. Imitemur eius crucem, abstinentiae clavis edomitas concupiscentias configentes".

144 *Confessionum* X,XXIX,40: "Da quod iubes et iube quod vis".

145 Cf. *Confessionum* VIII,XII,29-30.

146 *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)".

não ser *reabsorvendo essa inquieta inchação,* pela qual se antojava grande a si mesma, enquanto para ti estava ainda enferma" [147].

Para Agostinho, o inchaço (tumor) da soberba é a causa da enfermidade radical da condição humana após a queda, e é essa a explicação para o fato de a encarnação acontecer sob a forma do aniquilamento e da humildade: ele "veio ensinando-nos a humildade, por onde voltamos à vida, porque a soberba era obstáculo invencível para isso, já que havia sido por ela que o coração humano *apartou-se* da vida levantando-se contra Deus, e foi desdenhando as normas de sua higiene, quando ainda estava sadia, que a alma caiu na enfermidade" [148]. A soberba estava na raiz da perda de adesão e do afastamento do homem com relação a Deus, e era ela também que agora impedia o seu retorno a Ele: "o tumor da soberba impedia o nosso retorno a Deus; por isso deu aos indignos a sua morte, fez-se humilde para exaltar ao remontado. Fez isso para que o teu inchaço regredisse. [...] O Senhor diminui o inchaço dando-lhes a bebida amarga, remédio contra o inchaço!" [149]. Agostinho interpreta a soberba como uma elevação, como um pretender ser mais do que verdadeiramente se é, o que aconteceu na raiz do pecado original quando o homem pretendeu "ser como Deus"; essa elevação, amor de si que fez o homem cair de si, agora o estorvava a tomar o caminho de retorno, caminho estreito trilhado pelo Cristo em sua encarnação, de maneira que era necessário que lhe fosse oferecido algum remédio que abaixasse esse inchaço: "inchado pela soberba, este mesmo inchaço o estorvava a voltar pelo caminho estreito. Quem, com efeito, se fez caminho por nós, clama: *Entrai pela porta estreita* (Mt 7,3). [...] Tens, pois, que desinchar-te. Como? *Tomando o medicamento da humildade*; que beba esta poção amarga, mas saudável, a poção da humilhação" [150]. O caminho de retorno do Filho Pródigo é, portanto, trilhado pelo Cristo,

---

147 *De Sancta Virginitate* XXXV,35: "Non enim aliter invenitur requies animae nisi inquieto tumore digesto, quo magna sibi erat, quando tibi sana non erat".

148 *Sermo* 142,2 (= Wilmart 11): "Venit docens humilitatem, qua redeamus. Quia superbia nos redire non sinebat ad vitam, et ipsa fecerat a vita recedere exaltatum humanum cor adversus Deum, et neglegens in ipsa sanitate praecepta salutaria, decidit anima in infirmitatem". Cf. FERLISI, G. Il mistero di Cristo, l'umile Gesù, in: *Presenza Agostiniana* 6 (2003), pp. 10-21; 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.

149 *Sermo* 142,10 (= Wilmart 11): "Tumore superbiae non redibamus, inde indignis praestitit mortem suam; humilis factus est, ut exaltaretur excelsus. Hoc egit, ut detumesceret morbus tuus. [...] Deprimit eos Dominus, et dat calicem amarum, de quo paulo ante locutus sum, contra tumorem".

150 *Sermo* 142,5 (= Wilmart 11): "Tumuerat autem superbia, et ipso tumore per angustum redire non poterat. Clamat ille, qui factus est via: *Intrate per angustam portam.* [...] Ergo

e mais que isso, é ele mesmo que se oferece ao homem como caminho, como remédio, especialmente através de sua humildade: "o caminho é Cristo humilde. Andando sobre as pegadas de Cristo humilde, chegarás ao cume; se a tua fraqueza não despreza suas humilhações, chegarás ao cume, onde serás irrepreensível. *Qual é, com efeito, a causa da humilhação de Cristo senão a tua fraqueza?*" [151].

O filho pródigo retorna à casa do Pai por meio do Cristo, via, caminho estreito e humilde. Esse foi o meio mais conveniente que Deus encontrou para expressar sua misericórdia e o seu amor pelo ser humano: "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*" [152]. Na verdade, toda a encarnação, e especialmente a forma como ela acontece sob a égide da humildade, do esvaziamento, não é mais que uma grande manifestação do amor de Deus por sua criatura, da sua condescendência para com a fraqueza da humanidade decaída, da sua misericórdia para com a miséria por ela adquirida em virtude da queda: "ouça como foste amado quando eras desprezivel; ouça como foste amado quando eras torpe e feio; antes, enfim, de que houvesse em ti alguma coisa digna de amor. Foste amado primeiro para que te fizesses digno de ser amado" [153]. Olhando para o Verbo feito homem, para o crucificado carregando em si as consequências do pecado de toda a humanidade, o homem afastado de Deus vê ao mesmo tempo a própria miséria em que caiu e a misericórdia com que é amado; só isso faz com que ele possa não se desesperar e, então, empreender o caminho de volta: "era mister que os homens se persuadissem do quanto Deus nos amou e do que éramos

detumescat, si cupit ingredi. Unde autem detumescat? Accipiat humilitatis medicamentum. Bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre; bibat poculum humilitatis".

151 *Sermo* 142,2 (= Wilmart 11): "Via Christus, humilis Christus. Si ambules in humili, pervenies ad excelsum; si infirmus humilem non asperneris, in excelso fortissimus permanebis. Quae enim causa humilitatis Christi, nisi infirmitas tua?".

152 *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".

153 *Sermo* 142,5 (= Wilmart 11): "Audi quomodo amatus es non amandus, audi quomodo amatus es turpis, foedus, antequam esset in te quod amari dignum esset. Amatus es prius, ut dignus fieres qui amareris".

quando nos amou: o 'quanto', para que não nos desesperemos; *e o 'que éramos', para não nos ensoberbecermos'"* [154]. O importante é perceber como a encarnação, acontecida sob a forma da fraqueza, do esvazimento e da humildade, foi a grande expressão da misericórdia do Pai, o *"modo mais conveniente e mais oportuno para curar a nossa miséria"* [155].

E a encarnação foi o modo mais conveniente encontrado por Deus para expressar a sua misericórdia porque nela se expressa melhor a sua absoluta gratuidade, própria à sua essência, que consiste em amor. De fato, se na criação do homem Deus manifestava a sua grandeza, maior expressão de seu ser ainda é redimir o ímpio através da encarnação: "se numa e noutra há o mesmo poder, na *justificação dos ímpios há maior misericórdia*" [156]. 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"* [157]. 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"* [158]. 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 gratuitamente; isso é a verdadeira graça" [159]; "a graça não seria graça se os méritos a precedessem.

---

154 *De Trinitate* IV,1,2: "Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit Deus et quales dilexerit: quantum ne desperaremus, quales ne superbiremus".

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

156 *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXII,3: "Si aequalis est utrumque potentiae, hoc maioris est misericordiae".

157 *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXII,4: "Neque enim illam susceptionem hominis ulla merita praecesserunt, sed ab illa susceptione merita eius cuncta coeperunt".

158 *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".

159 *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXVII,3: "Non natura, quae tota fuerat per liberum arbitrium in ipsa radice vitiata: sed gratuita, hoc est vera gratia".

Mas a graça é graça. Não encontrou méritos, foi a causa dos méritos" [160]. E assim se manifesta em que consiste a justiça de Deus, a verdadeira justiça, que é uma 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"* [161].

Há ainda, segundo Agostinho, um aspecto bem peculiar no entendimento da fraqueza como elemento de cura da vontade decaída pela soberba. Trata-se de um elemento que está não na fraqueza assumida pelo Cristo na encarnação, mas na própria fraqueza experimentada por todo homem. Consiste em que a fraqueza, diferentemente das outras penas advindas do pecado original, adquire, após a queda, um papel positivo [162]. Isso se deve ao fato de que a soberba é a única concupiscência que afeta até mesmo às boas obras [163]. Para que o homem não se ensoberbecesse em suas boas obras, crendo que, por meio delas, por sua própria força, se pudesse salvar, a Providência divina o põe em situação de fraqueza. Age como médico, 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" [164]. Assim agiu o Cristo com Paulo, a quem queria dar uma sólida firmeza, dizendo-lhe que a "'virtude se aperfeiçoa na fraqueza' (2Cor 12,9), e apesar da insistência de suas orações, não lhe tirou o aguilhão da carne, que diz ter-lhe sido dado para que não se ensoberbecesse com a magnitude de suas revelações" [165]. Experimentando fortemente a

---

160 *In Evangelium Ioannis Tractatus* LXXXVI,2: "Non est enim gratia, si praecesserant merita: est autem gratia; haec igitur non invenit, sed effecit merita".

161 *De Trinitate* IV,ii,4: "Merito quippe mors peccatoris veniens ex damnationis necessitate soluta est per mortem iusti venientem ex misericordiae voluntate".

162 Cf. *De Natura et Gratia* 30-31.

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

164 *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.

165 *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". Cf. MARTIN, T. F. Paul, the pacient: Christus Medicus and the "stimulus carnis" (2Cor 12,7). A consideration of Augustine's Medicinal Christology, in: *Augustinian Studies* 32 (2001), pp. 219-256.

fraqueza na própria pele, Paulo naturalmente cede espaço à humildade, e assim estabelece fundamento sólido e firme para edificar a sua vida espiritual. Assim, bem enraizado na virtude oposta ao vício capital, ele pode progredir no caminho trilhado primeiramente pelo próprio Cristo: "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?*"[166].

Voltemos ao filho pródigo. Ele, agora, levantado de sua prostração e miséria pelo verdadeiro Filho, pode empreender o caminho de volta à casa do Pai. Ele é carregado pelo Cristo homem, caminho e médico humilde, e isso de forma muito precisa, tendo a sua liberdade recuperada, os desejos do seu coração dilatados pela graça daquele cuja vontade foi dócil e obediente ao Pai até ao extremo da morte em cruz: "dilatar o desejo não é negá-lo. E, porque o dilata? Para dilatar a capacidade da alma. [...] Vede quantos bens outorga aos ímpios e quantos favores aos indignos. Também a estes? Também, *porque faz nascer o sol para bons e maus* (Mt 5,45)" [167]. Dilatados pela ação da graça, os desejos da alma são atraídos como que por uma espécie de ímã pelo Pai, seu criador, que os depositou no centro mais profundo e íntimo da alma, e que por isso mesmo só podem ser satisfeitos quando se dirigem para a sua fonte, e do contrário permanecem em busca inquieta: "assim, pois, animemo-nos e arda em nós a chama do desejo. Ter-nos dilatado o desejo não significou arrancá-lo. Avancemos para essa meta sublime: ali encontraremos a abundância, a fonte da vida; essa fonte da vida que veio revestir-se de nossa carne e é o ímã de nossos desejos. Indignos, deu-nos sua morte; dignos, reservou-nos sua vida" [168]. Feito homem e assumindo a nossa fraqueza e miséria, ele se fez Caminho humilde; como Verbo, que permanece eternamente em Deus, ele é a Verdade e a

166 *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* III,VII,18: "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?".

167 *Sermo* 142,8 (= Wilmart 11): "Differt, non aufert. Et in differendo quid agit? Desiderio dilatat sinum animae. [...] Videte quanta dat impiis, et quanta donat indignis. Quare et ipsis? Quia: *Facit solem suum oriri super bonos et malos*".

168 *Sermo* 142,9 (= Wilmart 11): "Ergo erigamur, inflammemur, inardescamus, desideremus. Et si differimur, non auferimur. Teneamus tantum viam; ibi erit satietas nostra, ibi erit fons vitae. Venit ipse fons vitae, indutus est carne, fecit ut desideremus. Praestitit indignis mortem suam, servat dignis vitam suam".

Vida, meta de nossos caminhos, a partir de onde, de junto do Pai, atrai os nossos desejos [169]. E, mesmo em humanidade fraca e humilde, ensina acima de tudo a caridade, a mesma que é dilatada em nosso interior pela ação da graça: "o que convém, portanto, que aprendamos? *Que sou,* diz, *manso e humilde de coração* (Mt 11,29); e assim nos recomenda a caridade; uma caridade puríssima, sem confusão, sem presunção, sem arrogância, sem engano" [170].

E, assim, com o coração dilatado, retorna o filho pródigo à casa paterna. O Pai o vê de longe e, conhecendo os seus pensamentos, antecipa-se correndo ao seu encontro: "o que significa sair-lhe ao encontro senão *antecipar-se por sua misericórdia*? E o que o moveu à *misericórdia*? O estar já o filho consumido (*confectus*) pela miséria [171]". E, antes que o filho externasse qualquer pensamento ou desse qualquer explicação sobre o vivido longe de casa, o pai o acolhe com caloroso abraço. O filho, de fato, "*considera que é filho e que, como tal, tem direito a reivindicar a misericórdia do Pai.* E diz de si para si: 'Direi a meu Deus isto e aquilo; não temo que, em lhe dizendo isto, e chorando, não seja eu atendido pelo meu Deus'" [172]. Ele conhecia o Pai e sabia que Ele era misericordioso, mas certamente não esperava que o Pai se antecipasse em tão grandes manifestações de amor; é que antes que ele manifestasse qualquer expressão de arrependimento, o Pai já conhecia o seu coração e os seus pensamentos: "é dele que fala o Salmo: 'entendeste meus pensamentos de longe' (Sl 139,2). Que pensamentos? Aqueles que o filho tinha em seu interior; [...] Deus já o estava atendendo quando ele diz

---

169 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. 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.

170 *Sermo* 142,12 (= Wilmart 11): "Quid ergo prodest ut discamus? *Quoniam mitis sum,* inquit, *et humilis corde.* Caritatem inserit, et germanissimam caritatem, sine confusione, sine inflatione, sine elatione, sine fallacia".

171 *Sermo* 112A,6 (= Caillau 2,11): "Quid est: occurrere, nisi misericordiam praerogare? [...] Quare ille motus misericordia? Quia iam iste confectus miséria". A tradução brasileira, de Jean Lauand, traduz "*confectus*" por "confessado" ("porque o filho tinha *confessado* sua miséria"). O sentido do texto, no entanto, é outro: a misericórdia do pai não se move pela confissão do filho que retorna à casa, mas pela miséria de sua condição. Ele sente compaixão por ver o seu filho amado em tão deprimente condição; o seu coração é movido gratuitamente, por puro amor, e não pelo mérito da confissão do filho.

172 *Sermo* 112A,5 (= Caillau 2,11): "Tamquam iure suo filius exigens misericordiam patris. Et dicit apud se: Dicam Deo meo hoc et illud; non enim vereor, cum hoc dixero, cum ita flevero, non me exauditurus est Deus meus".

estas coisas; e mesmo antes, quando as cogita, pois mesmo o pensamento não está oculto ao olhar de Deus" [173]. O fato de o filho não ter podido sequer chegar a apresentar os pensamentos e o arrependimento que traz no coração acentua, porém, algo muito mais importante, que o perdão lhe é concedido gratuitamente, sem nenhum merecimento de sua parte: "e não pronuncia em sua totalidade o breve discurso que trazia bem ensaiado, mas se detem na frase: *não sou digno de que me chames teu filho.* Quer que seja por graça aquilo que reconhece não merecer por falta de méritos. Não acrescenta o que na reflexão prévia havia pensado: *recebe-me como a um dos teus empregados.* Quando lhe faltava o pão, desejava ser pelo menos empregado; mas, após receber o generosíssimo beijo paterno, já despreza ser isso" [174]. O que o filho pródigo ainda compreenderia é que para o Pai ele nunca havia deixado de ser filho, que nunca o havia abandonado quando ele empreendeu o seu caminho de afastamento da casa paterna, mas que o acompanhava sempre, com o coração atento e os braços abertos para acolhê-lo; que ele era Pai que administra a misericórdia, mais que juiz que aplica a justiça:

> *"Se [Deus] está longe de ti, é porque te afastaste dele. Foste tu que dele caiste, não foi Ele que de ti se ocultou. [...] Deus, com efeito, acompanha àqueles que lhe viram as costas e ilumina o rosto daqueles que lhe viram a cara. Ó fugitivo! Aonde fugirás de Deus? Aonde irás fugindo daquele que nenhum espaço circunscreve e que de nenhuma parte se acha ausente? Aquele que dá liberdade ao convertido, vingar-se-á do fugitivo? Quem ao fugir tinha um juiz, ao voltar encontra um Pai"*[175].

---

173 *Sermo* 112A,5 (= Caillau 2,11): "Eius enim vox est in psalmo: *Tu cognovisti cogitationes meas de longínquo.* Quas cogitationes? Quibus apud se ipsum. [...] Haec dicentem plerumque iam exaudit; neque enim, quando ista cogitavit, abscondit cogitationem suam ab oculis Dei".

174 *Quaestionum Evangeliorum* II,XXXIII,3: "Nec dicit omnia quae dicturum se esse promiserat, sed usque ad illud: *Non sum dignus vocari filius tuus.* Hoc enim vult fieri per gratiam, quo se indignum esse per merita fatetur. Non addit quod in illa meditatione dixerat:*Fac me sicut unum de mercenariis tuis.* Cum enim panem non haberet, vel mercenarius esse cupiebat, quod post osculum patris generosissime iam dedignatur".

175 *Sermo* 142,4 (= Wilmart 11): "Aversus est, quia tu te avertisti; tu ab illo fecisti casum, non ipse a te fecit occasum. [...] Fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat. Quo enim fugies, a Deo fugiens? Quo fugies, fugiens ab illo, qui nullo loco continetur, et nusquam absens est; qui conversum liberat, punit aversum? Quem habes iudicem fugiens, hunc patrem habeto rediens".

Ou seja, quando o filho pródigo partira, levando consigo a parte da herança injustamente extorquida, pois o pai ainda estava vivo, tinha nele um juiz que lhe acusava a injustiça cometida; quando volta, trazendo consigo a miséria de sua condição enferma e um coração arrependido, encontra um pai que não consegue ser indiferente à miséria, e por isso o perdoa misericordiosamente e cura-lhe as feridas.

Agostinho também se viu como um fugitivo, que virou as costas para Deus, na expectativa de que pudesse por si mesmo ter luz própria, como outrora pretendera por vez primeira aquele que com razão passou a ser chamado Lúcifer [176]: "vagava, de cabeça altiva, *afastando-me para longe* de Vós, amando os meus caminhos, e não os vossos, *amando a liberdade de um escravo fugitivo*"[177]. Ele reconhece também que, como outrora Lúcifer, acabou por querer tornar-se como Deus, imitando sua absoluta autonomia, e chegou a "uma *tenebrosa* semelhança de onipotência" [178], que lhe cegou os olhos interiores, mas que foi curado de sua soberba pelo médico humilde: "o meu tumor decrescia ao contato da *mão oculta da vossa medicina. A vista perturbada e entenebrecida* da minha inteligência melhorava, dia após dia, com o colírio das minhas dores salutares" [179].

Não há dúvida, portanto, que para Agostinho o filho pródigo é ao mesmo tempo o homem decaído em situação de fraqueza e miséria, em virtude do pecado original, e o Filho único do Pai, que desce a esta situação do homem para levantá-lo e reconduzi-lo à casa do Pai: "porque o Pai não abandonou a seu Filho único, em cuja presença correu e desceu, inclusive até o lugar longínquo em que peregrinávamos, posto que em Cristo estava Deus reconciliando o mundo consigo (cf. 2Cor 5,19)" [180]. Isso se confirma claramente pelo que se diz da veste nova que o Pai manda trazer e revestir o filho: "o melhor traje é a dignidade que Adão perdeu" [181]. Se grande havia sido a bondade de Deus ao nos criar por meio da divindade

---

176 "Por que se chama Lúcifer? Porque, iluminado, resplandecia" *("Unde lucifer? Quia illuminatus lucebat": In Evangelium Ioannis Tractatus* III,7).

177 *Confessionum* III,III,5: "Vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem".

178 *Confessionum* II,VI,14: "Tenebrosa omnipotentiae similitudine".

179 *Confessionum* VII,VII,11-VIII,12: "Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur".

180 *Quaestionum Evangeliorum* II,xxxiii,3: "Non enim Pater unigenitum Filium deseruit, in quo usque ad nostram longinquam etiam peregrinationem cucurrit atque descendit, quia Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi".

181 *Quaestionum Evangeliorum* II,xxxiii,3: "Stola prima est dignitas quam perdidit Adam".

do Filho, muito maior foi a sua misericórdia ao nos salvar por meio de sua humanidade. Se a bondade e a justiça de Deus se revelaram tão bem em sua criação cuidadosamente ordenada, tendo seu ponto mais alto na criatura espiritual, especialmente em sua liberdade; se grandes foram os dons que ele confiou ao homem como herança própria; muito maior foi a sua misericórdia em recuperar o homem decaído depois de ele ter usado mau dos dons a ele confiados: "fostes Pai bondoso, porque lhe destes a fortuna, e fostes mais carinhoso ainda para com ele, ao voltar necessitado" [182].

Digamos, como uma espécie de excurso, uma palavra sobre o filho mais velho da parábola. Deixamos de lado a maior parte da reflexão agostiniana, que se detém em identificá-lo com o povo de Israel – que, em vez de se opor à acolhida dos pagãos (representados pelo filho mais novo), deveria ter se alegrado pela misericórdia do Pai que os acolhe e perdoa. Chamamos a atenção apenas para algumas reflexões que Agostinho faz, no livro XII das *Confissões*, sobre o fato do filho mais velho ter permanecido sempre em casa e nunca dela ter-se afastado. Agostinho diz que feliz é a alma que, nunca se afastando daquele que é firme e estável e, nunca tendo perdido a sua unidade no meio da dispersão das criaturas diversas e mutáveis, permanece firme junto daquele que unicamente pode preencher o seu desejo de possuir um bem que não se pode perder: "é feliz [a alma] por estar unida à vossa Felicidade, tendo-Vos como seu eterno habitador e iluminador!; [...] contempla as vossas delícias sem nenhum defeito que a arraste para outra parte. Ela é alma pura, entranhadamente unida, por um laço de paz, aos Santos Espíritos, cidadãos da vossa cidade" [183]. Nenhuma vantagem significou para a alma que partiu o ter-se afastado da casa do Pai e ter perdido a adesão a Ele, único que permanece em meio às mudanças do tempo e à multiciplidade das coisas; na verdade o que ela aspira é habitar sempre nessa casa: ela "pede e busca unicamente a graça de habitar em vossa casa todos os dias durante toda a sua vida. E quem é a sua vida senão Vós? Que são os vossos dias senão a vossa eternidade, ou que são os vossos anos que não acabam em razão de serdes sempre o mesmo? Essa alma compreenda, se pode, como é que sois eterno, inteiramente superior

[182] *Confessionum* I,XVIII,28: " Quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior".

[183] *Confessionum* XII,XI,12: "O beata, si qua ista est, inhaerendo beatitudini tuae, beata sempiterno inhabitatore te atque illustratore suo!; [...] domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae".

a todos os tempos" [184]. A alma que permanece sempre na casa do Pai desfruta do gozo dos bens imutáveis, que não se deixam perder, e como tal, não lhe trazem angústia e sofrimento: ela, "que nunca se afastou de Vós, apesar de não ser eterna como Vós, não sofre as vicissitudes do tempo, pelo fato de Vos estar incessante e indefectivelmente unida!" [185]. Para o filho mais velho, portanto, maior era a alegria de estar na casa do Pai do que peregrinar longe dela; muito melhores eram os bens de que ele desfrutava nela do que os que poderia adquirir longe dela. O próprio Agostinho, em oração célebre, lamenta ter voltado tão tardiamente a esta casa:

> "*Tarde Vos amei*, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que *habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos!* Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. *Estáveis comigo, e eu não estava convosco!* Retinha-me *longe de Vós* aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brilhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora *tenho fome e sede de Vós.* Tocastes-me e *ardi no desejo* da vossa paz" [186].

Um pouco mais adiante, neste trecho das *Confissões*, Agostinho identifica esta "casa de Deus" com a sabedoria criada, o espírito racional e intelectual que há em nós e que procede da Sabedoria incriada – o Verbo de Deus, segunda pessoa da Trindade, o Filho, que cohabita a morada eterna, com o Pai e o Espírito – e que desde o mais profundo de nós mesmos clama pela volta à morada da Sabedoria: "ó casa resplandecente e pura, amei a tua beleza e o lugar da habitação da glória do meu Senhor, que te criou e possui. *Por ti suspiro no meu exílio*, pedindo ao teu Criador que também me possua dentro de ti, porque também a mim me criou. *Andei errante como a*

---

184 *Confessionum* XII,XI,13: "Si iam petit *a te unam et hanc* requirit, ut inhabitet *in domo* tua *per omnes dies vitae* suae? Et quae vita eius nisi tu? Et qui dies tui nisi aeternitas tua, sicut *anni tui*, qui non deficiunt, quia *idem ipse es*? Hinc ergo intellegat anima, quae potest, quam longe super omnia tempora sis aeternus".

185 *Confessionum* XII,XI,13: "Quae peregrinata non est, quamvis non sit tibi coaeterna, tamen indesinenter et indeficienter tibi cohaerendo nullam patitur vicissitudinem temporum".

186 *Confessionum* X,XXVII,38: "Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam".

ovelha desgarrada, mas espero ser reconduzido, para dentro de ti, aos ombros d'Aquele que é o meu Pastor e teu arquiteto" [187]. Como filho adotado no Filho, a habitação natural do homem é a "casa do Pai", a habitação da Trindade; ele é filho, com direito à herança própria do Filho, e não empregado que habita como hóspede na casa do Pai. Isso faltou ao filho mais velho perceber. Ele era filho a quem tudo do Pai pertencia gratuitamente, e não empregado que deveria conquistar o seu salário por mérito. Ele deveria reconhecer no fato de não ter gastado a sua parte da herança numa vida desenfreada, como o filho mais novo, uma obra da graça de Deus nele, e não um mérito seu: "reconheça a graça daquele a quem deves o não haver consentido [ao pecado]. Este [o filho mais novo] deve o que lhe fiz, perdoando-lhe os pecados, como viste; tu me deves, por sua vez, o que não fizeste. Não existe pecado, com efeito, que cometido por um homem, não possa ser cometido por outro, se lhe falta como guia aquele que fez o homem" [188]. O filho mais velho deveria ter a humildade de reconhecer que ele bem poderia estar no lugar do filho pródigo, não fosse a graça de Deus que sempre o acompanhava. Isso faltou aos judeus: atribuir a Deus a fidelidade à lei, que eles atribuíam a si mesmos, pois tal fidelidade era fruto da graça e não mérito deles.

É interessante notar como, no livro XIII das *Confissões*, ao interpretar o relato genesíaco da criação, entendendo-o como um processo em que a Trindade imprime a sua marca em toda a obra criada, Agostinho compara a ação da Trindade na Criação à sua ação na salvação da humanidade. Assim como, por meio do Filho, o Pai dava forma (*formatio*) à criação, antes imersa nas trevas, e pelo Espírito a fazia voltar a Ele (*conuerio*) completamente ordenada, de "invisível e desordenada" que era, da mesma forma, pela encarnação do Verbo ele vem às nossas trevas e nos ilumina para que nos reconheçamos em nossa miséria e, confessando-a, empreendamos, pela ação do Espírito, o caminho de retorno à casa do Pai, ordenando os nossos afetos:

> "Estávamos enterrados nas *trevas da ignorância*, porque castigastes o 'homem pela sua iniquidade', e 'os vossos justos juízos são como *abismos*

---

187 *Confessionum* XII,xv,21: "O domus luminosa et speciosa, *dilexi decorem* tuum *et locum habitationis gloriae* Domini mei, fabricatoris et possessoris tui! Tibi suspiret peregrinatio mea, et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me. *Erravi sicut ovis perdita*, sed in umeris pastoris mei, structoris tui, spero me reportari tibi".

188 *Sermo* 99,6: "Agnosce ergo gratiam eius, cui debes et quod non admisisti. Mihi debet iste quod factum est, et dimissum vidisti: mihi debes et tu quod non fecisti. Nullum est enim peccatum quod fecit homo, quod non possit facere et alter homo, si desit rector a quo factus est homo".

> *profundos*'. Mas, porque o vosso Espírito 'pairava sobre as águas', *a vossa misericórdia não abandonou a nossa miséria*, e dissestes: 'faça-se a luz'; 'fazei penitência, pois se aproximou o reino dos céus'. [...] Desagradaram-nos as nossas trevas. *Voltamo-nos* para Vós e fez-se a luz. Fomos 'outrora trevas; agora, porém, somos *luz* no Senhor'" [189].

Da mesma forma como a criação é obra trinitária, também o é a obra da salvação, e assim como era obra do Filho na criação a impressão da *forma*, da visibilidade, da luz e beleza, e obra do Espírito o estabelecimento da *ordem* e do *retorno* ao fundamento, da mesma forma o homem pecador pode se reconhecer no Cristo que assumiu a nossa fraqueza, e tomar o caminho de retorno à casa paterna por meio do seu Espírito, que não é outra coisa que a força que lhe possibilitou ser obediente até a morte de cruz, força que foi derramada em nossos corações como libertação de nossa liberdade. Assim dirige-se Agostinho a Deus: "começastes a executar no tempo o que tínheis predestinado, a fim de manifestardes os vossos planos misteriosos e *coordenardes as nossas desordens*, pois sobre nós pesavam os nossos pecados. *Longe* de Vós, *precipitamo-nos* na voragem das *trevas*. O vosso *misericordioso Espírito* pairava sobre nós, para vir em nosso auxílio, em tempo oportuno" [190]. Desta forma, Agostinho lê a história da salvação da humanidade não só à luz do relato do Filho Pródigo, mas também à luz do próprio relato da criação dessa mesma humanidade.

Conclusão:

Como vimos ao longo deste estudo, a misericórdia em Agostinho é entendida como compaixão, ou como uma dor no coração provocada pela miséria e sofrimento alheio, o que move a alma daquele que sente essa dor a socorrer o que sofre. Para que ela seja autêntica, é necessário que haja tanto o sentimento de compaixão, o que dignifica o outro como semelhante, como a ação promovida em vista de sua cura, para que a misericórdia não se reduza a sentimento ineficaz.

---

189 *Confessionum* XIII,XII,13: " ignorantiae tenebris tegebamur, quoniam *pro iniquitate erudisti hominem*, et *iudicia tua sicut multa abyssus*. Sed quia *spiritus* tuus *superferebatur super aquam*, non reliquit miseriam nostram misericordia tua, et dixisti: *Fiat lux*; *paenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*. [...] Displicuerunt nobis tenebrae nostrae, et conversi sumus ad te, *et facta est lux*. Et ecce fuimus *aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*".

190 *Confessionum* XIII,XXXIV,49: "Ubi autem coepisti praedestinata temporaliter exequi, ut occulta manifestares et incomposita nostra componeres (quoniam super nos erant peccata nostra et in profundum tenebrosum abieramus abs te, *et spiritus tuus bonus* superferebatur ad subveniendum nobis *in tempore opportuno*".

Dentro dos limites de nossa linguagem para falar de Deus, podemos dizer que a misericórdia se encontra de maneira autêntica e fontal em Deus. Pois é por meio dela que Deus se compadece da humanidade decaída em situação miserável, por causa do pecado original, e se encarna, assumindo essa mesma situação miserável, vencendo-a em sua raiz e restituindo ao homem a possibilidade de retorno à condição original.

Agostinho serve-se do relato bíblico da parábola do Filho Pródigo como de um referencial para mostrar o desenrolar desta manifestação da misericórdia de Deus. Este referencial serve para ele de parâmetro tanto para a análise de sua própria trajetória espiritual, como para a análise da história da relação da humanidade com Deus. Ele o faz, sobretudo, através de uma chave medicinal.

O afastar do filho pródigo para uma região longincua consiste numa queda da condição original e na consequente aquisição de uma condição miserável, entendida principalmente como doença, enfermidade. Trata-se de uma condição enferma, em primeiro lugar, porque sem firmeza, já que orientando o seu amor de forma possessiva para os bens passageiros e fugazes, o homem se torna semelhante a estes mesmos bens: torna-se disperso, perdido, sem consistência. Num segundo sentido, a enfermidade é entendida realmente como doença, caracterizada, sobretudo, pela carência, pela falta de bem-estar e plenitude em todos os níveis: a carência afetiva e a falta de complemento humano (desde o aspecto mais exterior, o sexual, até os níveis mais profundos); a carência de entendimento e de satisfação na busca da verdade; a falta de plenitude existencial. Num último sentido, mais preciso, a enfermidade é entendida como fraqueza da vontade, pena própria para a concupiscência da soberba, que foi a causa do pecado original; como consequência deste pecado, a vontade se experimenta incapaz de fazer o que quer, não tem o poder para agir livre e facilmente, sem nenhuma dificuldade.

Tal situação miserável e enferma começa a ser superada pela tomada de consciência de tal situação, o que se faz por um processo de interiorização, de concentração e unificação do eu, antes perdido e disperso na multiplicidade das criaturas exteriores. Tal processo levaria a uma situação de angústia, culpabilização e desespero se não fosse acompanhada de um olhar rememorativo para a condição original, a bondade do Pai, que anima para o empreendimento do caminho de retorno. Todo este processo de reconhecimento e confissão da própria condição e da bondade do Pai é suscitado pelo próprio Deus, presente no interior mais íntimo de todo homem.

O processo de retorno é possibilitado por uma outra presença de Deus, não mais interior ao homem, mas exterior a Ele, um evento da história por meio do qual Deus assume a humanidade decaída, com toda a sua miséria e enfermidade. Trata-se da encarnação do Verbo. Ele, firme e estável em sua divindade, ao descer até o lugar onde o homem jazia decaído, assume por meio de sua humanidade toda a fraqueza humana e, existindo nele, em perfeita união, o divino e o humano, estabelece base sólida para que o homem pudesse se levantar. O homem infirme, volátil, pode agora agarrar-se ao eterno no tempo, sem medo de resvalar. Ele assume, ademais, toda a fraqueza do homem carregando todas as penas que lhe adviera da queda: a mortalidade, a ignorância, o sofrimento, a morte... Mas, o que possibilita realmente o retorno do homem à casa do Pai é uma mudança do desejo, o que acontece pela comunicação da graça de Cristo, aquela graça que o levou a ser obediente até à morte de cruz, e que foi comunicada ao homem pelo Espírito Santo. Tal graça dilata a vontade do homem, fazendo-a capaz de novamente agir espontânea e facilmente na prática do bem. Ela volta, então, a poder fazer o quer, não de forma acabada e plena, mas como um processo. A plenitude, que será a paz final, só virá na condição final da humanidade.

Bibliografia:

Agostinho, A., *Sermo* 112A (= Caillau 2,11).

– *Quaestionum Evangeliorum* II,xxxiii,1-7.

– *Sermo* 142 (= Wilmart 11).

Lauand, J., Nota introdutória ao Sermão sobre o Filho Pródigo (112A) de Santo Agostinho, in: http://www.monergismo.com/textos/sermoes/agostinho_prodigo.htm

Blumenkranz, B., "La Parabole de l'Enfant Prodigue chez Saint Augustin e Saint Cesaire d'Arles", in: *Vigiliae Christianae* 2 (1948), pp. 102-105.

Rondet, H.-Chevallier, L., "L'idée de vanité dans l'oeuvre de Augustin", in: *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957), pp. 221-234.

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.

Berrouard, M. F., "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.

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.

AGUER, H., *"Infirmitas 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 Tractatates on the Gospel of John", in: *Augustinian Studies* 16 (1985), pp. 1-19.

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.

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

waltersonvargas@yahoo.com.br