

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Adriano São João

O verdadeiro sacrifício no livro X de *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho

SÃO PAULO

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC/SP

Adriano São João

O verdadeiro sacrifício no livro X de *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência para obtenção do título de DOUTOR, em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine e coorientação do Prof. Dr. Luiz Marcos Silva Filho

SÃO PAULO

2024

Banca Examinadora

São Paulo, ____/____/____.

AGRADECIMENTOS

Ao término desta tese, quero expressar os meus agradecimentos às instituições e pessoas que tornaram possível esses anos de estudo:

- à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na pessoa dos seus professores e funcionários, por me oferecer as condições para realizar este estudo;
- ao Prof. Luiz Marcos Silva Filho, por ter sido o primeiro orientador desta tese; pelas aulas, textos e esclarecimentos sobre Santo Agostinho; pela afabilidade, atenção, observações, sugestões e comentários dispensados a esta pesquisa;
- ao Prof. Dr. Marcelo Perine, pela dedicação e disponibilidade em assumir a orientação desta tese e em oferecer precisas orientações filosóficas;
- ao seminarista Miguel Soares dos Reis, da Diocese da Campanha, pela disposição em corrigir e formatar o texto final;
- aos amigos e benfeitores pelo auxílio a mim dispensado.

RESUMO

SÃO JOÃO, Adriano. **O verdadeiro sacrifício no livro X de *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho**. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP, 2024.

Agostinho é um dos poucos pensadores da Antiguidade Tardia a oferecer uma reflexão profunda e densa sobre o sacrifício. A nossa pesquisa se propõe a desenvolver uma leitura crítica do livro X da obra *De Civitate Dei*, analisando a noção agostiniana de *verum sacrificium*. Também procura examinar o modo como Agostinho compreende o verdadeiro culto e o verdadeiro sacrifício no cristianismo, em confronto com a religião pagã e com a filosofia neoplatônica. Ao mesmo tempo, analisa a relação que existe entre sacrifício e cidade, religião e política. Queremos mostrar que, na visão de Agostinho, o sacrifício visível é o sacramento, ou seja, o *sacrum signum* do sacrifício invisível. Deus não quer o sacrifício de animal sacrificado, mas o sacrifício de coração contrito. O verdadeiro sacrifício é toda obra que o cristão pratica para se unir a Deus em santa união, quer dizer, toda obra relacionada com o supremo bem, princípio único da verdadeira felicidade. Mas o fundamento do sacrifício visível que, segundo a verdadeira religião, deve ser oferecido a Deus único e invisível é Jesus Cristo. O supremo e verdadeiro sacrifício é efetuado pelo Mediador entre Deus e os homens. Na forma de Deus, ele recebe o sacrifício com o Pai, com quem é Deus Uno; na forma de escravo, preferiu ser sacrifício a recebê-lo, a fim de ninguém pensar que se deve oferecer sacrifícios a qualquer criatura. Por isso, Ele é o sacerdote, o ofertante e a oblação. Cristo quis que de semelhante realidade fosse cotidiano o sacrifício da Igreja, de quem Ele é a Cabeça e que se oferece a si mesma por intermédio dele. Somente os cidadãos da Cidade de Deus realizam o verdadeiro sacrifício na eucaristia. Os sacrifícios da religião pagã são falsos. O caminho de purificação da alma proposto pelo neoplatonismo é ilusório.

Palavras-chave: Sacrifício; Culto; Mediação; Cristo; Igreja; Eucaristia.

ABSTRACT

SÃO JOÃO, Adriano. The true sacrifice in book X of St Augustine's *Civitas Dei*. Doctoral thesis. São Paulo: PUC-SP, 2024.

Augustine is one of the few thinkers of late Antiquity to offer a profound and dense reflection on sacrifice. Our research aims to develop a critical reading of Book X of the work *De Civitate Dei*, by analyzing the Augustinian notion of *verum sacrificium*. It also seeks to examine how Augustine understands true worship and true sacrifice in Christianity, in comparison with pagan religion and Neoplatonic philosophy. At the same time, it analyzes the relationship between sacrifice and the city, religion and politics. We want to show that, in Augustine's view, the visible sacrifice is the sacrament, that is, the *sacrum signum* of the invisible sacrifice. God does not want the sacrifice of a sacrificed animal, but the sacrifice of a contrite heart. The true sacrifice is every work that the Christian does to unite himself to God in holy union, that is, every work related to the supreme good, the only principle of true happiness. But the foundation of the visible sacrifice which, according to true religion, must be offered to the one invisible God is Jesus Christ. The supreme and true sacrifice is made by the Mediator between God and man. In the form of God, he receives the sacrifice with the Father, with whom he is One God; in the form of a slave, he preferred to be the sacrifice rather than receive it, so that no one would think that sacrifices should be offered to any creature. That is why he is the priest, the offerer and the oblation. Christ wanted this to be the daily sacrifice of the Church, of which he is the Head and which offers itself through him. Only the citizens of the City of God make the true sacrifice in the Eucharist. The sacrifices of pagan religion are false. The path of purification of the soul proposed by Neoplatonism is illusory.

Keywords: Sacrifice, Worship, Mediation; Christ, Church, Eucharist.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Am	Amós
At	Atos dos Apóstolos
cf.	Conferir
1Cor	1Carta aos Coríntios
Dt	Deuteronômio
Ex	Êxodo
Fl	Filipenses
Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Hebreus
Ibid.	Ibidem, mesmo autor e obra citados anteriormente
Id.	Idem, mesmo autor
Is	Isaías
Jo	João
1Jo	1Carta de João
Jr	Jeremias
Js	Josué
Lc	Lucas
Lv	Levítico
Mt	Mateus
Nm	Números
Os	Oséias
Rm	Romanos
Sb	Sabedoria
Sl	Salmos
1Sm	1Samuel
s/p	sem página
Trad.	Tradução

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A RELIGIÃO DA SALVAÇÃO	17
1.1 A verdadeira religião como tema central do livro X	17
1.2 O livro X na obra <i>A Cidade de Deus</i>	39
2 O SACRIFÍCIO PRESTADO APENAS AO VERDADEIRO DEUS	56
2.1 O eudemonismo agostiniano (capítulo I)	56
2.2 A iluminação do alto em Plotino (capítulo II)	68
2.3 O verdadeiro culto a Deus (capítulo III)	75
2.4 O sacrifício ao Deus uno, único e verdadeiro (capítulo IV)	84
3 SOBRE O VERDADEIRO SACRIFÍCIO E AS SUAS FORMAS	97
3.1 Sacrifícios não exigidos por Deus (capítulo V)	97
3.2 O sacrifício verdadeiro e perfeito (capítulo VI)	107
3.3 O amor dos anjos pelos homens (capítulo VII)	117
4 AS PRÁTICAS ILÍCITAS DA RELIGIÃO PAGÃ	131
4.1 Os milagres de Deus no Antigo Testamento (capítulo VIII)	131
4.2 Porfírio diante da teurgia (capítulo IX)	139
4.3 A invocação dos demônios (capítulo X)	151
4.4 Carta de Porfírio a Anebo (XI)	156
5 NOVAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O SACRIFÍCIO	163
5.1 Milagres que o verdadeiro Deus realiza (capítulo XII)	163
5.2 O Deus invisível se mostrou algumas vezes visível (capítulo XIII)	170
5.3 Só o Deus único deve ser cultuado (capítulo XIV)	173
5.4 Os anjos como instrumentos da providência de Deus (capítulo XV)	177
5.5 Os anjos e a vida eterna e feliz (capítulo XVI)	181
5.6 Sobre a arca da aliança, os milagres e a autoridade da Lei (capítulo XVII)	187
5.7 Os livros eclesiásticos e os milagres (capítulo XVIII)	190
5.8 Fundamento do sacrifício visível (capítulo XIX)	194
6 JESUS CRISTO: VERDADEIRO E SUPREMO SACRIFÍCIO	198
6.1 <i>Mediator, quia homo</i> (capítulo XX)	198
6.2 O sacrifício dos mártires (capítulo XXI)	219
6.3 O poder dos santos contra os demônios (capítulo XXII)	227
7 SOBRE A PURIFICAÇÃO DA ALMA NOS PLATÔNICOS	234

7.1	Purificação da alma através dos princípios (capítulo XXIII).....	234
7.2	Encarnação, humildade e purificação (capítulo XXIV).....	242
7.3	A purificação dos santos do tempo da fé de Cristo (capítulo XXV)	249
7.4	O reconhecimento do verdadeiro Deus (capítulo XXVI)	258
7.5	Sobre a impiedade de Porfírio (capítulo XXVII).....	263
8	SOBRE A PURIFICAÇÃO DA ALMA EM CRISTO	269
8.1	Jesus Cristo: verdadeira sabedoria (capítulo XXVIII)	269
8.2	A soberba dos neoplatônicos (capítulo XXIX)	274
8.3	Porfírio e o pensamento platônico (capítulo XXX)	284
8.4	A alma não é coeterna com Deus (capítulo XXXI)	289
8.5	O caminho universal para a libertação da alma (capítulo XXXII).....	294
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	308
	REFERÊNCIAS	317

INTRODUÇÃO

Do sacrifício cruento ao sacrifício espiritual

O culto e o sacrifício cruento são um dos temas centrais da história geral das religiões. Os homens da Antiguidade Tardia guardavam uma reverência visceral pelas celebrações litúrgicas. O *cultus* era uma parte essencial da cultura de muitos povos. Para o povo de Israel, por exemplo, o sacrifício é um ato religioso por excelência da relação do homem com Deus. É gesto de oferta, de entrega, de dom. Não é uma ação onerosa, como uma privação, renúncia ou perda de alguma coisa, mas sim de alegria, de agradecimento, de gratidão, de festa. O elemento comum em todos os ritos de sacrifício é a presença do sangue. Visto que essa prática é universal, muito provavelmente exprime o elemento essencial do simbolismo do sacrifício. O sangue é derramado sobre o altar ou jogado em sua base ou aspergido nos seus chifres. No pensamento do Antigo Testamento, o sangue é sinônimo de vida. O ritual do sangue é o ato simbólico preciso da oblação. A vida do animal é oferecida à divindade. A mera matança do animal não é, neste sentido, um ato ritualmente significativo. Outro ato ritual comum, presente na religião judaica, é a imposição das mãos sobre a vítima. É um ato por meio do qual o ofertante declara que aquela é a sua oferenda.

No mundo pagão, especialmente na religião romana, o sacrifício também está no centro dos seus ritos. Sacrificar significa comer com os deuses. A oferta sacrificada às divindades é mais do que um banquete. Sacrificar significa, no decurso de uma cerimônia festiva, para a qual os deuses são convidados a participar, dividir a oferta em duas partes: uma pertencente às divindades e a outra ao ser humano. O sacrifício estabelece e representa, através dessa divisão da oferta entre deuses e seres humanos, a superioridade e a imortalidade dos primeiros e a condição mortal dos segundos. O sacrifício constitui, na verdade, uma oportunidade de o homem se encontrar com os seus interlocutores divinos, de definir os seus respectivos estatutos e de tratar de questões pendentes. Em outras palavras: os seres humanos aproveitam deste momento para se desculpar de uma ofensa voluntária ou necessária à dignidade da divindade, para apresentar um pedido ou um agradecimento ou então para concluir votos. O sacrifício constitui assim o ponto culminante de diversas celebrações romanas pagãs.

Aprofundando o sentido do sacrifício cruento, podemos dizer que essa ação religiosa exerce uma função de comunicação e de troca entre o mundo do homem e a esfera do sagrado, o mundo de Deus ou dos deuses. O que está em jogo é a relação do ser humano com o divino.

Sacri-ficar, *sacrum facere*, significa, em linhas gerais, tornar sagrado, colocar um objeto à disposição do divino. O modo concreto de fazer isso está na renúncia do seu uso. O objeto que serve como dom ao ser supremo é destruído, imolado, se se trata de um animal, tornando-se uma vítima em substituição do próprio homem. Para exprimir a sua obediência ao divino, o ser humano sacrifica qualquer coisa que possui, adota uma atitude com que reconhece a existência de um poder superior ao qual se submete. O estatuto dos deuses e dos homens é assim definido pelo sacrifício. Nesse ato do homem em direção ao divino, acredita-se que haja um ato do divino em relação ao homem, uma benevolência, uma proteção, uma paz. Há, portanto, no sacrifício uma troca de dons. O homem oferece algo ao divino para obter dele um favor.

Nos ritos dos sacrifícios, não somente a ação de matar a vítima é o momento central da cerimônia, mas também aqueles que estão à frente deles assumem funções sempre mais específicas e atribuições particulares. Além do contato com o divino, o sacrifício assume outras funções, com dimensões materiais, a saber: econômica, enquanto as vítimas, especialmente na idade imperial, depois da imolação, são vendidas no mercado; alimentar, enquanto os destinatários das carnes são os cidadãos e o exército; e, enfim, bélico, enquanto a comida das tropas, enriquecida com as carnes, se vê numa situação superior em relação àqueles exércitos que não podiam contar com uma dieta proteica.

A prática da matança de animais para o sacrifício era justificada através de duas motivações profundamente diversas, mas quase sempre convergentes: a primeira é de caráter político e sócio-cultural, segundo a qual o sacrifício é aceito porque é necessário respeitar as tradições citadinas ou porque a maioria dos homens possui apenas esse meio de se comunicar com os deuses; a segunda é de natureza filosófico-teológico, para a qual o sacrifício faz parte da ordem estabelecida pelos deuses ou dirigidas aos deuses que presidem a matéria em vista da completude do culto, sem prejuízo da participação imaterial do divino na materialidade das ofertas.

Apesar de o sacrifício cruento continuar a ocupar um lugar central na vida do povo romano, na Antiguidade Tardia, o fenômeno do sacrifício sofreu uma espécie de espiritualização, de interiorização. Impõe-se assim um novo sentido de sacrifício. Porfírio, por exemplo, na qualidade de vértice do paganismo, acreditava que o filósofo deveria realizar o sacrifício de modo correto, abstendo-se da matança de animais. Nem todas as divindades necessitam do derramamento de sangue. Para cada hipóstase da realidade inteligível era necessário oferecer um sacrifício adaptado: ao Primeiro deus, que está acima de tudo e de todos, não se pode sacrificar nada de material, pois tudo o que é corpóreo é impuro. Agrada ao Primeiro deus apenas o silêncio puro e o pensamento puro. Já aos deuses inteligíveis, é

necessário oferecer somente a palavra, que é, na verdade, um sacrifício racional e um agradecimento, e oferecer também os bons pensamentos. À Alma do Mundo, o homem deve oferecer sacrifício de coisas interiores. Para os deuses fixos e errantes, Porfírio ensina que é necessário oferecer seres inanimados. Apenas os demônios malvados são os destinatários de um sacrifício cruento, já que eles se misturam com os homens, enquanto mediadores entre os deuses e o gênero humano.

Para fazer frente ao culto e à prática dos sacrifícios dos pagãos, bem como à ideia de mediação própria do neoplatonismo, Agostinho desenvolve uma reflexão profunda sobre o sacrifício no livro X da obra *A Cidade de Deus*. É um texto explicitamente dedicado ao culto e à inteligência do sacrifício cristão, uma reflexão detalhada e original sobre a centralidade desse rito, não considerado como meramente alegórico e dissolvido num processo de espiritualização do ser humano, mas reconhecido como uma realidade que determina a sociedade e a vida do ser humano.

Em termos mais precisos, o livro X é a conclusão da primeira parte da obra *A Cidade de Deus*, na qual Agostinho refuta a vida mundana da *civitas* idolátrica, fundada na necessidade do culto sacrificial aos demônios em vista do sucesso secular (livros I-V) e da felicidade eterna (livros VI-X). Ao refutar essa ideia, o bispo de Hipona contrapõe a eficácia e veracidade do sacrifício de Cristo e dos cristãos ao abominável e falaz sacrifício dos pagãos. Nota-se assim uma relação íntima entre o âmbito sócio-político e o ambiente religioso, evidenciada sobretudo no termo *civitas*. A cidade de Deus é a única que reconhece a transcendência de Deus e realiza o verdadeiro culto sacrificial. O *amor Dei*, fundante da cidade de Deus, guarda um resplendor vivo em Cristo, que é igualmente o mediador dos homens. Divina em seu princípio, é também divina em seu meio ou mediação, que é Cristo. Ele é a via universal da graça que faz a cidade de Deus avançar em direção ao seu destino. A Igreja peregrina, caminha, mas é Deus que a guia. Cristo é o seu alimento e força. Os homens se reconciliam com Deus pela virtude do salvador.

Neste sentido, o caminho que conduz o ser humano para a vida feliz se encontra no cristianismo, a religião verdadeira de toda a raça humana, como a “via universal” da salvação. Através dela, o único Deus é adorado com piedade pura e reconhecido como o princípio de todas as coisas. Na concepção de Agostinho, o erro dos pagãos está justamente aí: em vez de adorarem o único verdadeiro Deus, Senhor, origem, aperfeiçoador e coesão de todo o universo, preferem adorar muitos deuses através da mediação dos demônios. Muitos filósofos neoplatônicos também incorrem no mesmo erro. Mesmo sendo críticos à prática dos sacrifícios

cruentos, não deixaram de observar as suas tradições religiosas. O respeito e a preservação dos costumes imemoriais do povo romano prevaleceram sobre qualquer tipo de contestação.

Dada a importância do tema do sacrifício para a configuração do pensamento agostiniano, muitas têm sido as pesquisas desenvolvidas no ambiente historiográfico, filosófico e teológico sob as mais diversas óticas e perspectivas. A bibliografia sobre essa temática é muito vasta e variada. Não consta, porém, haver até o momento um estudo sistemático, em nível de investigação acadêmica, sobre a questão do sacrifício em todo o livro X d'A *Cidade de Deus*. Quase sempre as pesquisas se limitam aos primeiros sete capítulos do livro, considerados por muitos autores como suficientes para uma compreensão do sacrifício em Agostinho. Deixam, no entanto, de lado os demais capítulos, os quais não apenas enriquecem a reflexão sobre o verdadeiro sacrifício, como também apontam como elemento agregador do pensamento agostiniano a figura e a pessoa de Jesus Cristo e a sua função de mediador e de único *sacerdos* do Deus altíssimo. A visão que Agostinho guarda do sacrifício e a sua crítica aos ritos do paganismo e à filosofia neoplatônica da salvação só podem ser realmente compreendidas a partir da encarnação, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, quer dizer, a partir de seu cristocentrismo. Por isso, o ponto culminante da reflexão de Agostinho sobre o sacrifício se encontra justamente no capítulo XX do livro X, que trata do supremo e verdadeiro sacrifício efetuado pelo único e verdadeiro Mediador entre Deus e os homens.

Agora, situar a pesquisa sobre o sacrifício no interior da cristologia agostiniana não significa relativizar a polêmica do bispo de Hipona contra a religião dos romanos, contra o sacerdócio pagão ou, então, contra os sacrifícios judaicos do Antigo Testamento. O fato é que a pessoa de Jesus Cristo é central para o modo de o bispo de Hipona pensar e agir, e desenvolver uma reflexão sobre o lugar que Deus ocupa na vida do ser humano e como pode haver uma relação entre ambos. Apesar de Agostinho não dispor de uma obra voltada apenas para Cristo, como faz com a Trindade, com a graça de Deus, as discussões sobre ele são muito numerosas e importantes, por isso não podem ser colocadas de lado. Cristo perpassa toda o pensamento de Agostinho. Mais do que um objeto de estudo e de especulação, Cristo é para o bispo de Hipona a fonte, a condição e o método de acesso à Verdade, a chave de que necessitava a religião pagã e a filosofia neoplatônica. A função de Cristo como *magister interior*, a ciência e a sabedoria de Deus, corrobora com a ideia de que a cristologia garante a unidade do pensamento agostiniano. “Se a totalidade da divindade está presente em Cristo, se por sua encarnação, morte

e ressurreição, ele salvou todas as pessoas, unindo-as à sua divindade, e se a Igreja é seu corpo, como podemos pensar ou falar sobre qualquer coisa no céu e na terra separada de Cristo?”¹

O objetivo principal desta pesquisa é, portanto, fazer uma abordagem da noção que Agostinho guarda de sacrifício e da sua relação com Jesus Cristo, a Igreja e o ser humano. Na verdade, queremos, com esta investigação acadêmica, responder às seguintes perguntas: para Agostinho, o verdadeiro sacrifício é um conceito inteiramente interior, espiritual? A noção agostiniana de sacrifício tem uma origem bíblica e/ou neoplatônica? Na visão de Agostinho, o sacrifício possui um conteúdo político? A compreensão agostiniana de sacrifício está inseparavelmente unida ao conceito de cidade de Deus? Qual é para Agostinho o alcance ético e ontológico de sacrifício?

Para atingirmos esse objetivo, vamos desenvolver uma análise detalhada dos 32 capítulos que compõem o livro X, o qual é uma conclusão da primeira parte d’*A Cidade de Deus*. Como sabemos, do livro I ao X, Agostinho se propõe a refutar os pagãos que sustentavam a necessidade do culto politeísta e que afirmavam que a proibição de tal culto por parte do cristianismo foi a causa dos diversos males que afligiram a partir daí a humanidade. A refutação que o bispo de Hipona faz às críticas do paganismo abre-lhe a porta para, na segunda parte d’*A Cidade de Deus* (do livro XI ao XXII), apresentar a doutrina cristã relativa à religião cristã como a única via que conduz o homem à libertação. Somente ela é capaz de inserir, através de Cristo e da sua Igreja, as vicissitudes temporais numa história universal da salvação. O resultado deste esforço intelectual de Agostinho é um itinerário espiritual desejoso de levar o não crente ao coração do próprio mistério de Cristo e da sua Igreja e a tornar o fiel cada vez mais partícipe da esperança da salvação, ao inserir sua história pessoal numa história universal teleológica e providencialmente orientada.

Além do livro X, vamos também recorrer na nossa pesquisa aos demais livros d’*A Cidade de Deus* e a outras obras do bispo de Hipona, bem como ao texto crítico latino e às traduções e edições em língua portuguesa e em língua latina. Vamos igualmente nos valer de alguns estudos sobre o sacrifício desenvolvidos por filósofos, teólogos e historiadores. Não é, porém, nosso interesse tratar, de forma exaustiva, o sacrifício na história das religiões ou na vida do judaísmo e do cristianismo. As vezes em que isso se der, será para contextualizar e elucidar o pensamento de Agostinho sobre o sacrifício.

Em relação à estrutura da tese, dividimos o texto em oito capítulos. Cada capítulo, com exceção do primeiro, vai analisar, seguindo a ordem estabelecida pelo próprio bispo de Hipona, um conjunto de textos denominados pela obra *A Cidade de Deus* como “capítulos”. Ao todo, o

¹ DROBNER, H.R. “Estudando Agostinho. Panorama da pesquisa recente”, p. 52.

livro X compreende 32 capítulos referentes ao culto que se deve prestar ao verdadeiro e único Deus. Neles, é possível perceber o estilo próprio de Agostinho escrever, mudando constantemente os seus argumentos, passando da exortação pastoral de conforto à instrução exegética, da ostentação apologética à reflexão filosófica. Isso se deve ao fato de *A Cidade de Deus* buscar oferecer um conforto ou uma *consolatio* aos cristãos e dar um sustento aos duvidosos. Deseja, ao mesmo tempo, com os meios que considera eficazes, defender o cristianismo minado quase sempre por uma possível reação do paganismo. Com sabedoria e maestria, o bispo de Hipona evoca o seu conhecimento histórico-literário da Antiguidade, comprovando a sua erudição história e valorizando a sua capacidade retórica. Todavia, não esquece a relevância filosófica das posições dos adversários. Por isso, adota argumentos filosóficos capazes de demonstrar que o cristianismo não é irracional. Como os antigos apologistas, Agostinho usa as armas dos seus inimigos para combater o culto dos deuses. A fim de provar a verdade do cristianismo e do seu culto a Deus, ele coloca em evidência que a religião cristã acolheu em si os elementos intelectuais de crítica da religião herdados da filosofia antiga.

Estrutura dos capítulos

Levando em consideração esses elementos, o primeiro capítulo da presente pesquisa aborda o sentido filosófico do tema do sacrifício e o lugar que ele ocupa na polêmica de Agostinho contra os pagãos. É um olhar global sobre a obra *A Cidade de Deus* e, ao mesmo tempo, uma introdução ao livro X, tendo como referência os livros VI e VII, os quais tratam do diálogo que o bispo de Hipona estabelece com Varrão e com Sêneca sobre a religião romana e os seus ritos. Na Antiguidade, não havia cidade sem culto. A religião era uma realidade inseparável da religião. A vida da cidade era essencialmente religiosa. O cidadão era, por definição, uma pessoa ligada aos deuses nacionais. O sacrifício aos deuses garantia a estabilidade, a concórdia e a paz da *civitas*.

Depois desta introdução à obra *A Cidade de Deus*, iniciamos, no segundo capítulo, a análise dos primeiros capítulos do livro X. Agostinho procura mostrar que somente Deus é capaz de garantir ao ser humano a verdadeira felicidade. Os platônicos também aceitam esta doutrina. A questão é saber se os anjos querem que os homens realizem sacrifícios apenas para Deus. Apesar de os platônicos reconhecerem a Deus como criador do universo, apartaram-se dele tributando honras divinas aos anjos bons e maus. O sacrifício é devido unicamente ao Deus uno e verdadeiro.

Na sequência, tratamos, no terceiro capítulo, do tema do verdadeiro sacrifício e das suas formas. Na visão de Agostinho, Deus não quer sacrifício de animais, mas do coração contrito. O sacrifício que Deus não quer é, todavia, figura do sacrifício que quer. O verdadeiro sacrifício é toda obra praticada para unir o homem a Deus, toda obra relacionada com o supremo bem, princípio único da verdadeira felicidade. É este o desejo dos santos anjos. O amor deles pelos homens se expressa neste desejo: que sejam adoradores somente de Deus e façam da própria existência um sacrifício, morrendo para o mundo e vivendo para Deus.

No quarto capítulo, abordamos os milagres que Deus se dignou acrescentar às suas promessas, para confirmar a fé das pessoas piedosas através do ministério dos anjos. Tais milagres não tiveram outro objetivo que não fosse estabelecer o culto ao verdadeiro Deus e proibir o tributado aos deuses e demônios. Este é, para Agostinho, o caso da teurgia, cuja finalidade era comover e perturbar essas entidades, desencadeando uma catarse da alma com a invocação dos demônios. Essas práticas sacrílegas despertaram o interesse de Porfírio, aprovando algumas e outras aparentemente condenando.

Até aqui, analisamos os onze capítulos que formam a primeira parte do livro X e que mostram que o verdadeiro culto se dá naquela que é a religião da salvação, no caso, o cristianismo. Nessa primeira parte, Agostinho coloca em evidência os conceitos de religião, de piedade, de culto, de mediação e união entre Deus e o homem e consequentemente de salvação, de espírito comunitário e universal da verdadeira religião, de prodígios, de milagres e de substâncias angélicas.

A partir daqui, inicia-se a segunda parte do livro X, na qual Agostinho procura demolir a base do politeísmo defendido pelos neoplatônicos e sobretudo por Porfírio. O bispo de Hipona confirma os argumentos tratados na primeira parte, apelando para o testemunho dos milagres, das profecias, do martírio cristão e da mensagem de salvação dirigida aos homens por Jesus Cristo, o mediador entre Deus e os homens.

Neste contexto, o quinto capítulo da nossa pesquisa se concentra nas novas considerações que Agostinho faz sobre o sacrifício. Ao Deus verdadeiro se deve um culto não apenas pelos bens eternos, mas também pelos terrenos, pois tudo está sob o poder da sua providência. Os anjos são os instrumentos da providência divina. Para alcançar a vida feliz, os homens não precisam acreditar nos anjos que exigem se lhes rendam culto com honras divinas, mas sim naqueles que mandam servir, com o coração contrito e humilde, somente a Deus. A própria lei de Deus, promulgada por ministério dos anjos, ordena o culto ao único Deus com exclusão de qualquer outro. O ser humano não pode ser o sacrifício do verdadeiro Deus enquanto oferece sacrifício ímpio a qualquer outro ser.

O sexto capítulo discute a questão da mediação de Jesus Cristo. *Mediator* é, na realidade, o título cristológico preferido de Agostinho. A ideia de mediação se encontra por detrás de todos os temas fundamentais da teologia agostiniana. O verdadeiro e supremo sacrifício foi cumprido pelo mediador entre Deus e os homens. Ele é o sacerdote, o ofertante e a oblação. Aquele que reconcilia o gênero humano com Deus. Ele quis que de semelhante realidade fosse sacramento cotidiano o sacrifício da Igreja, de quem ele é a cabeça e que se oferece a si mesma por intermédio dele. Por isso, todos os sacrifícios dos pagãos desaparecem diante do verdadeiro e supremo sacrifício. Até mesmo os sacrifícios do Antigo Testamento cedem lugar ao verdadeiro sacrifício. Eis a mediação de que necessitam os homens. Ela não vem nem dos anjos, nem dos demônios, mas daquele que é Deus e homem ao mesmo tempo. Os mártires são aqueles cristãos que, enquanto cidadãos da cidade divina, permanecem fiéis a Deus, fazendo da vida uma hóstia agradável ao Senhor. É pela virtude da verdadeira piedade que os homens de Deus combatem o poder do mal.

O próximo capítulo discute os princípios em que, de acordo com os platônicos, está a perfeição e a purificação da alma. Agostinho critica a linguagem dos filósofos acerca de tais princípios, pois não se preocupam com os ouvidos religiosos. Os cristãos, ao contrário, falam dessas coisas seguindo determinadas regras, para que assim a liberdade das palavras não engendre uma opinião ímpia sobre o seu conteúdo. Na verdade, existe apenas um princípio capaz de purificar e renovar a natureza humana. Porfírio não reconhece em Jesus Cristo esse princípio, cuja encarnação purifica o ser humano e lhe garante a felicidade. Com efeito, não é a carne o princípio, nem o é a alma do homem, mas o Verbo criador de todas as coisas. Logo, a carne não purifica por si mesma, e sim pelo Verbo que a assumiu quando se fez carne e habitou entre os homens. Todos os santos, quer no tempo do Antigo Testamento, quer nos primeiros séculos, foram justificados no mistério e na fé de Cristo.

O oitavo e último capítulo da nossa pesquisa, ressalta as críticas que Agostinho faz a Porfírio por ser vacilante entre confessar o verdadeiro Deus e celebrar o culto dos demônios. Na opinião do bispo de Hipona, a impiedade de Porfírio supera até mesmo o erro de Apuleio. Escravo de certas ideias, não reconheceu a verdadeira sabedoria que é Jesus Cristo. Apesar de amar a sabedoria e a virtude, leva as pessoas ao erro, não se envergonhando, em nenhum momento, de tal erro. A impiedade dos platônicos se deve ao fato de não aceitarem a encarnação do Verbo de Deus, por meio do qual a salvação chegou à humanidade. A resistência em aceitar esse mistério se deve à soberba dos platônicos. Muitas convicções cegaram Porfírio, impedindo-o de conhecer a graça de Deus comunicada aos homens através de Jesus Cristo. O caminho universal da libertação da alma somente a religião cristã possui. Para que ninguém buscasse

uma purificação para a parte a que Porfírio chama intelectual, outra para a que denomina de espiritual e outra para o corpo, o verdadeiro e poderoso Purificador e Salvador assumiu o homem todo, estabelecendo o sacrifício que todo ser humano precisa tributar a Deus. É um sacrifício espiritual que se renova e se fortifica na eucaristia, sacramento da humanidade, cuja realização definitiva é o próprio Jesus Cristo.

1 A RELIGIÃO DA SALVAÇÃO

1.1 A verdadeira religião como tema central do livro X

A nossa pesquisa sobre o sacrifício no livro X da obra *A Cidade de Deus*² exige, antes de tudo, uma análise sobre o significado filosófico do tema e o lugar que ele ocupa no debate de Agostinho contra os pagãos³. Para isso, vamos nos deter nos livros VI e VII, pois é justamente neste contexto que o bispo de Hipona desloca o eixo das suas argumentações sobre o sacrifício, de um plano histórico e literário para um mais teórico e especulativo, travando um longo diálogo crítico com Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.) e com Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C.-65 d.C.)⁴. Deste modo, lançamos as bases para a discussão sobre a noção de sacrifício no livro X⁵.

O ponto de partida da nossa análise é a clássica afirmação de que no mundo antigo não existe cidade sem culto: a cidade é, acima de tudo, uma realidade substancialmente política e religiosa. Enquanto a religião mantém a unidade da cidade, a política garante o *status quo* da religião. De acordo com o historiador Paul Veyne, “um povo sem religião não era considerado civilizado, um homem sem devoção era um ser incompleto”⁶. O cultivo da devoção religiosa “estimulava muitas pessoas a buscar por um ideal, o sentimento de perfeição do ser humano, exigências requeridas tanto pela religião quanto pela moral”⁷. Até mesmo a virtude da justiça

² A obra pode ser entendida como uma grande apologia do cristianismo contra os ataques dos pagãos que acusavam os cristãos de serem os responsáveis pelos males que acometiam o Império Romano, por causa da invasão e do saque de Roma pelo rei visigótico Alarico no ano 410. Nos dez livros da primeira parte da obra, o bispo de Hipona refuta o paganismo e nos demais livros da segunda parte expõe as verdades da fé cristã. Apesar de ser um texto ocasional, a obra atende a um projeto originário. O desejo de tratar do tema das duas cidades nasceu muito cedo na mente de Agostinho. Já se encontra esboçado na obra *A Verdadeira Religião*, escrita em 390; enunciada de forma mais explícita, dez anos depois, no texto *Primeira Catequese aos Não Cristãos*; e confirmada em *Comentário ao Gênesis*.

³ O que distingue Agostinho dos precedentes escritores eclesiásticos da África romana é ter associado o termo “pagão” à tradição religiosa greco-romana, excluindo a mais antiga distinção entre militar (*miles*) e civil (*paganus*). O bispo de Hipona deixa de lado o sentido político e militar romano de termo *paganus*, para abraçar um sentido religioso, como sinônimo de politeísmo. Vale, porém, ressaltar que tal sentido foi sendo gestado antes de Agostinho. O testemunho mais antigo que utiliza o termo *paganus* para indicar os gentios é a *Relatio ad Gratianum et Valentinianum imperatores directa* do Sínodo da Igreja de Roma celebrado em 378. O bispo de Hipona vai, na verdade, sacramentalizar um sentido que já circulava entre os cristãos (cf. UBALDO CORTONI, C. “I conflitti religiosi al tempo di Agostino”, p. 17-33).

⁴ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 51.

⁵ Para os livros I a X d’*A Cidade de Deus*, vamos utilizar a tradução dos professores João Carlos Nogueira e Luiz Marcos da Silva Filho. Já para os livros XI a XXII, vamos nos valer da tradução do professor Oscar Paes Leme. Os textos bíblicos serão conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém.

⁶ VEYNE, P. *O Império greco-romano*, p. 238.

⁷ VEYNE, P. *O Império greco-romano*, p. 238.

dependia da prática da religião, pois “quem não respeita os deuses não respeita a justiça humana”⁸.

Outro pensador que também ressalta o sentido religioso da cidade é Gustave Bardy. Para ele, “as religiões antigas estão ligadas, de maneira indissolúvel, à vida familiar e cívica. Todo homem livre, pelo próprio fato de pertencer a uma família e a uma cidade, presta honra aos deuses protetores”⁹. A vida da cidade é essencialmente religiosa. Culto e política estão entrelaçados. Tanto no momento de declarar guerra, quanto no de estabelecer um tratado, devem ser celebrados, em nome da cidade e para a propiciação da divindade, ritos e cultos fixados por uma tradição da qual os sacerdotes são os guardiães¹⁰.

Ao escrever *A Cidade de Deus*, Agostinho entra na discussão sobre a questão dos cultos politeístas, da sua abolição pelo poder da República e da difusão do culto e do sacrifício cristão, definindo assim o tema da obra a partir do culto prestado unicamente a Deus¹¹. A *polis* de Deus é o lugar do verdadeiro culto e do *vivum sacrificium*.

Mas não somente o lugar de culto e sim o próprio culto. O bem para o ser humano é viver unido a Deus. “Disso resulta que toda a cidade redimida, quer dizer, a reunião e a sociedade dos santos, é como o sacrifício universal que se oferece a Deus pelo Magno Sacerdote que, sob a forma de servo, em sua Paixão se ofereceu por nós para que fôssemos o corpo de tão excelsa cabeça”¹². Na opinião de Joseph Ratzinger, este culto é, por essência, culto do coração, pois coloca o ser humano no verdadeiro lugar da sua *civitas*, uma cidade que pertence aos céus. Isso tem o seu *signum* concreto na celebração em que ressoa o *sursum corda: in sacrificio corporis Christi*”¹³.

Nesta perspectiva, o problema da cidade coincide com aquele da *vera religione*, ou seja, com a questão da razão enquanto tal: uma cidade não pode ser fundada nem regida se a religião sobre a qual se apoia não se dá na ordem da verdade que, para Agostinho, é o próprio Filho de

⁸ VEYNE, P. *O Império greco-romano*, p. 238.

⁹ BARDY, G. *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, p. 17.

¹⁰ Cf. BARDY, G. *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, p. 18.

¹¹ No tempo de Agostinho, a religião pagã ainda continuava viva, não, porém, com o fervor de outrora. Na obra *A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona não está lutando contra um fantasma. Muitas pessoas ainda acreditavam em deuses. Por mais fabulosa que fosse a religião romana, ela não cessou, durante séculos, de conquistar adeptos, sobretudo na classe intelectual. O próprio fato de pagãos dizerem que Roma caiu porque deixou de cultuar os deuses é uma prova de que o paganismo ainda mantinha aqui e ali, especialmente em Roma, muitos simpatizantes (cf. MANDOUZE, A. “Saint Augustin et la religion romaine”, p. 200).

¹² “[...] *tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6).

¹³ Cf. RATZINGER, J. “Procedencia y sentido de la doctrina de San Agustín sobre la *civitas*”, p. 375.

Deus, aquele que “assumindo o homem, não consumindo a Deus estabeleceu e fundou a fé, para que o homem tivesse no Homem-Deus caminho até o Deus do homem”¹⁴.

A verdadeira cidade é a celeste e a eterna, é aquela que adora o verdadeiro Deus e pratica a verdadeira justiça. O seu fundador e rei é Jesus Cristo. Diferentemente de Roma, que “levantou templo e nele rendeu culto a seu fundador (Rômulo) como a deus”¹⁵, a “nova Jerusalém, para ser construída e dedicada, pôs seu Fundador, Cristo Deus, por fundamento de sua fé. A primeira, por amor a Rômulo, acreditou-o deus; a segunda, porque Cristo era Deus, amou-o”¹⁶.

Este argumento apologético de Agostinho se baseia na distinção entre mito de fundação pagã e fé em Cristo. Enquanto os pagãos acreditam que Rômulo é um deus por amor de Roma, os cristãos ensinam que da fé em Cristo como Deus procede o amor, do qual é possível obter uma salvação superior àquela que a *res publica* terrena é capaz de oferecer. Mais uma vez, o bispo de Hipona desconstrói a teologia política pagã, substituindo-a pela vontade onipotente de Deus, cuja realização se estende no âmbito histórico-político¹⁷.

Por isso, qualquer cidade idólatra não é uma cidade real. O culto e a religião dos pagãos aparecem aos olhos de Agostinho não somente como uma lamentável aberração humana, como uma massa informe e ridícula de fábulas e contos infantis, próprios de uma sociedade primitiva e pueril, incapaz de sofrer o menor exame crítico da razão, mas também como uma fonte fecunda de desmoralização, degradação e depravação morais, de desregramento dos costumes e do cultivo dos vícios, catástrofes e calamidades¹⁸.

O saque de Roma em 410 não é culpa dos cristãos, mas sim da religião pagã, da sua moral decadente e do seu politeísmo. Os deuses adorados pelos romanos, ao invés de cuidarem dos seus cultores, preocupam-se apenas consigo mesmos e se comprazem em suas próprias velhacarias¹⁹. Jamais quiseram viver com o povo que os adorava e o deixaram viver mal, sem ensiná-lo a bem viver²⁰. O culto dos pagãos nunca protegeu ou consolou Roma dos males. Nem

¹⁴ “[...] *homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 2).

¹⁵ “*Roma conditorem suum iam constructa et dedicata tamquam deum coluit in templo*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXII, 6, 1).

¹⁶ “[...] *haec autem Hierusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento. Illa illum amando esse deum credidit; ista istum Deum esse credendo amavit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXII, 6, 1).

¹⁷ Cf. PRINZIVALLI, E. “Lettura del libro XXII del *De Civitate Dei*”, p. 125.

¹⁸ Cf. VEGA, A.C. “Estructura literaria de la ‘Ciudad de Dios’”, p. 40.

¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 29, 2.

²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 22, 2.

mesmo a duração do Império romano deve ser atribuída aos deuses, já que eles são demônios malvados e enganadores, falsos e mentirosos, buscam apenas os próprios interesses²¹.

Na visão do bispo de Hipona, o cristianismo não leva o ser humano à ruína e à destruição. Pelo contrário. Ele cumpre a aspiração universal à felicidade, realiza o próprio fim do homem, seu *télos*, que é a união com Deus, e o liberta das superstições pagãs e da escravidão do pecado. É um caminho de salvação para toda a humanidade²². “Este é, portanto, o caminho universal para a libertação da alma, o que foi concedido a todos os povos pela misericórdia divina”²³. “Esse caminho não é de um só povo, mas de todos os povos. A lei e a palavra do Senhor não permaneceram em Sião e Jerusalém, mas dali procederam para difundir-se por todo o mundo”²⁴. “Esse caminho purifica o homem todo e prepara o mortal para a imortalidade de todas as partes de que se compõe”²⁵.

A relação que Agostinho estabelece entre a cidade de Deus e o verdadeiro culto lhe permite situar o tema do sacrifício no âmbito da filosofia e da política. *Cultus*, *beatitudo* e *sacrificium* explicam o modo de o ser humano se relacionar com Deus. Para alcançar o fim da vida beata, o homem precisa prestar a Deus um culto de adoração, o qual se exprime numa dimensão sacrificial de toda a vida.

Na obra *A Cidade de Deus* não há espaço para a divinização da *polis*, para a canonização dos costumes religiosos dos romanos ou para a sacralização do poder da República. Se para Roma o direito era norma e fonte da religião, para Agostinho Deus é Aquele que garante ao ser humano a verdadeira felicidade, “é o único Deus verdadeiro, distribui os reinos da terra a bons e maus, nem faz isso de modo temerário e fortuito, porque é Deus, não Fortuna”²⁶.

A libertação da tradição romana representa para o bispo de Hipona a emancipação do poder dos demônios, os quais estão na base da religião pagã. Os demônios são os responsáveis pelo erro do paganismo. Agostinho elenca uma série de traços desta entidade enganadora:

²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 24, 1.

²² Cf. MADEC, G. “Le *De Civitate Dei* comme *De vera religione*”, p. 31.

²³ “*Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 2).

²⁴ “*Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium; et lex verbumque Domini non in Sion et Hierusalem remansit, sed inde processit, ut se per universa diffunderet*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 2).

²⁵ “*Haec via totum hominem mundat et immortalitati mortalem ex omnibus quibus constat partibus praeparat*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 2).

²⁶ “*Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, 33).

maldade intrínseca, natureza mentirosa, desejo de honra, amor pela obscenidade, desejo de serem deuses e de tornar os homens seus escravos, alegria pelo erro etc²⁷.

O sacrifício de Cristo e dos cristãos é como “redenção”, ou seja, libertação do poder demoníaco, pois elimina o culto político oposto ao do verdadeiro Deus e no lugar dele coloca o serviço à verdade, à liberdade. Nasce assim um conceito de religião totalmente oposto ao da cultura romana e um culto não atrelado aos interesses da cidade. O cristianismo não é uma realidade idêntica à *polis*, mas uma força que relativiza todas as realidades imanentes ao mundo, indicando e direcionando a vida do ser humano para o único Deus absoluto e para o único mediador entre Deus e o homem: Jesus Cristo²⁸.

É justamente isso que Agostinho tenta explicitar ao travar um diálogo com Varrão, “homem da inteligência mais penetrante de todas e, sem dúvida, o mais douto”²⁹, “doutíssimo e agudíssimo”³⁰, “de tão insigne e excelente saber”³¹, “o mais sábio dos romanos”³². Este filósofo romano representa para o bispo de Hipona uma fonte para o seu aprofundamento crítico sobre a religião romana. Através dela, Agostinho procura mostrar a incapacidade da religião romana tradicional de garantir aos seus fiéis a felicidade, já que o sistema cultural e sacrificial romano é uma invenção humana, ou melhor, uma instituição da cidade de Roma³³.

Na obra *Antiquitates Rerum Humanarum et Divinarum*³⁴, Varrão estuda as instituições romanas, dividindo-as em duas seções: a primeira, a mais longa, com 29 livros, diz respeito às *res humanae*; a segunda, formada por 16 livros, refere-se às *res divinae*. Assim, nos seis primeiros livros escreveu sobre os homens; nos seis segundos, sobre os lugares; nos seis terceiros trata dos tempos; e nos seis últimos, das coisas. Quatro vezes seis são vinte e quatro. Mas à frente colocou um especial que, de modo geral e introdutório, fala de todos. Nas coisas

²⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 27, 28, 33, 22, 35.

²⁸ Cf. RATZINGER, J. *Il posto di Dio nel mondo. Potere, politica, legge*, p. 195.

²⁹ “[...] *homine... omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 2).

³⁰ “[...] *vir doctissimus et acutissimus Varro*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VII, 28).

³¹ “[...] *vir tantus ingenio tantusque doctrina*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 2).

³² “[...] *doctissimus Romanarum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIX, 22).

³³ Agostinho não se serve das obras de Varrão como um historiador e sim como um polemista. E ele não critica essas fontes, pois elas são acolhidas por aquilo que dizem, mesmo não acreditando totalmente nelas, por exemplo, nas fábulas convencionais referentes à história pré-romana e à romana antiga. Agostinho, na verdade, combate o tradicional uso paradigmático dessas fábulas, as quais, para os antigos, eram a história romana das origens. O uso que dela fez Cícero e Varrão tinha sido restaurado no século IV d.C. pelos intelectuais do círculo de Símaco. O bispo de Hipona tem em mira essa restauração cultural e religiosa e supersticiosa, como é possível ver no ano 410 (cf. POLVERINI, L. “La storia romana nel *De Civitate Dei*”, p. 26-27).

³⁴ Varrão provavelmente publicou essa obra em 47 a. C., dedicando-a a César, pontífice máximo. É uma obra monumental, uma enciclopédia da religião romana, infelizmente perdida. Só é possível conhecê-la parcialmente através dos registros de Agostinho em *A Cidade de Deus*.

divinas, conservou a mesma divisão, no tocante ao que se deve dedicar aos deuses. Os homens prestam-lhes culto em determinados lugares e tempos³⁵.

Para estruturar a ciência das “coisas divinas”, ou seja, a teologia, Varrão se faz valer da chamada “teologia tripartida”³⁶. “Que sentido tem a afirmação, pergunta Agostinho, de que há três gêneros de teologia, ou seja, da razão que busca elaborar um conhecimento a respeito dos deuses e dá o nome de mítico ao primeiro gênero, de físico ao segundo e de civil ao terceiro”³⁷. Na língua latina, “se o uso admitisse, chamaríamos ‘fabular’ o primeiro gênero, mas vamos chamá-lo fabuloso, pois mítico se denominou o que vem das fábulas, porque *mythos* em grego significa fábula. O segundo gênero, porém, chama-se natural, conforme o admite o próprio costume da língua. Já o terceiro enunciou o que em latim se chama civil”³⁸.

Vejamos, então, cada uma destas teologias, tomando como referência quatro determinações: sujeito, lugar, conteúdo e o tipo de realidade do conteúdo³⁹.

A primeira determinação trata dos teólogos que estão por detrás de cada uma destas teologias. A teologia mítica é usada principalmente pelos poetas, aqueles que compuseram os cânticos sobre os deuses; a física é manuseada pelos filósofos, pelos sábios, pelos pensadores que, indo além dos costumes, indagam a realidade e a verdade; e a civil é empregada pelos povos, os quais não aderiram aos filósofos, mas aos poetas, às suas visões poéticas, às suas formas e imagens⁴⁰. Esta classificação dos sujeitos mostra que não existe uma relação de equilíbrio entre os três grupos. Também indica que o terceiro grupo, os povos, não goza nem

³⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 3. A subdivisão da obra de Varrão responde ao saber que deriva da ciência jurídica, segundo o qual, as *res*, as “coisas”, distinguem-se fundamentalmente em duas categorias: as *res divini iuris*, de um lado, e as *res humani iuris*, de outro (cf. DE SANCTIS, G. *La religione a Roma*, p. 68).

³⁶ A teologia tripartida não é uma criação de Varrão, mas faz parte da tradição romana. O pontífice máximo Quinto Múcio Cévola (140-82 a.C.), muito antes de Varrão, dividiu os deuses tradicionais em três categorias: uma, dos poetas; outra, dos filósofos e uma terceira, dos chefes políticos. A primeira é frívola, já que inventa coisas indignas dos deuses. A segunda não convém às cidades, pois contém superfluidade e coisas cujo conhecimento é prejudicial aos povos (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IV, 27). A grande novidade de Cévola em relação ao tradicional sistema da teologia tripartida consiste em ter introduzido neste ordenamento uma estrutura hierárquica, cujo ponto de referência é a religião civil. O primeiro tipo de teologia, a dos poetas, é rejeitada por Cévola, pois o teatro é um lugar onde os deuses são ridicularizados. A teologia filosófica também é descartada, uma vez que é inútil que o povo conheça esta teologia e pratique este tipo de religião. O terceiro tipo, o principal, é útil ao povo. A religião oficial da cidade, inspirada, controlada e transmitida pela elite política, constitui um fator de coesão do sistema político (cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 121-124).

³⁷ “*Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile?*” (AGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 1).

³⁸ “*Latine si usus admotteret, genus, quod primum posuit, fabulare appellaremus; sed fabulosum dicamus; a fabulis enim mythicon dictum est, quoniam μῦθος graece fabula dicitur. Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit. Tertium etiam ipse latine enuntiavit, quod civile appellatur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 1).

³⁹ Cf. RATZINGER, J. *Fé, verdade, tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo, p. 153-155.

⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 5, 1-3.

de autonomia, nem de uma posição idêntica aos poetas e filósofos. Por isso, ele só adquire peso se estiver ligado aos demais⁴¹.

A segunda determinação refere-se ao lugar da realidade a que cada teologia está ordenada. A teologia mítica corresponde ao teatro, o qual está voltado para a religião e para o culto sagrado. Acreditava-se que as próprias representações teatrais teriam sido instituídas por indicação dos deuses. A teologia civil tem como lugar próprio a *urbe*, a cidade. E o espaço da teologia natural é o cosmos⁴².

Nota-se aqui uma desarmonia na divisão, já que a teologia natural recebe uma posição totalmente diferente das demais. O espaço da primeira é determinado a partir da divindade, da qual fala o teólogo, ao passo que o espaço das duas últimas tem a ver com o homem que observa as práticas da religião⁴³.

A terceira determinação se encarrega do conteúdo das três teologias: a teologia mítica tem como objeto as fábulas divinas criadas pelos poetas; a teologia estatal, o culto; e a teologia natural trata de responder à pergunta sobre quem são os deuses, se são eternos, se constam de fogo, como diz Heráclito, de número, como propõe Pitágoras, ou de átomos, como ensina Epicuro, ou ainda outras coisas que os ouvidos podem suportar melhor entre paredes, na escola, que fora, no foro⁴⁴. De acordo com Agostinho, estes elementos particulares do divino não foram censurados por Varrão, o qual “apenas lembrou as controvérsias havidas entre eles, que deram origem à pluralidade de seitas que se contrastam entre si. Afastou, todavia, este gênero das praças públicas, quer dizer, do povo, e fê-lo recluso entre as paredes das escolas”⁴⁵.

A quarta e última determinação quer saber de que tipo de realidade é o conteúdo da teologia mítica, civil e física. A teologia natural se ocupa da *natura deorum*, enquanto que a teologia mítica e a civil tratam da *divina instituta hominibus*, as instituições divinas dos homens⁴⁶. Deste modo, toda a diferença fica reduzida à metafísica teológica, por um lado, e à religião e culto, por outro. A teologia civil não possui, em última análise, nenhuma divindade, apenas religião; e a teologia natural não tem religião, mas somente uma divindade⁴⁷.

Aos olhos de Varrão, existem, neste caso, duas esferas separadas: o culto da *civitas*, considerada por ele como religião no sentido genuíno, e a doutrina filosófica sobre a realidade,

⁴¹ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 275.

⁴² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 5, 1-3.

⁴³ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 275.

⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 5, 1-3.

⁴⁵ “Nihil in hoc genere culpavit, quod physicon vocant et ad philosophos pertinet, tantum quod eorum inter se controversias commemoravit, per quos facta est dissidentium multitudo sectarum. Removit tamen hoc genus a foro, id est a populis; scholis vero et parietibus clausit” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 2).

⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 5, 1-3.

⁴⁷ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 275-276.

voltada para a doutrina da natureza, da natureza universal, que é Deus. Isto não quer dizer que a teologia física não pode ser um corretivo da religião civil. O que ele defende é que a religião não depende fundamentalmente dela, pois é uma realidade autônoma que recebe a sua justificação da política, enquanto instituição de que a República precisa para a sua sobrevivência. O culto é uma ordenação positiva sem nenhuma correspondência com a questão da verdade⁴⁸.

Tendo presentes estes elementos, não é difícil perceber o papel central que a teologia civil exerce no pensamento de Varrão. Afinal, “quando o mencionado autor se esforçava por distinguir, com um terceiro gênero à parte, a teologia civil da fabulosa e da natural, quis que fosse entendida como resultado da mistura das duas, antes que separada delas”⁴⁹. De fato, apesar de a teologia civil conter muitas coisas absurdas e inconvenientes, junto com a teologia mítica; apesar de ela ser falsa em relação à teologia natural dos filósofos, Varrão mantém uma visão positiva em relação à teologia civil, já que ela exerce um papel imprescindível na vida do cidadão⁵⁰.

Aqui está a essência do questionamento de Agostinho:

Que dizer do próprio Varrão, que deploramos tenha arrolado os jogos cênicos entre as instituições divinas, embora o não fizesse por convicção pessoal? Quando, como homem religioso, exorta, em muitas passagens, ao culto dos deuses, não estaria dessa forma confessando que as instituições da cidade romana não seguiam o seu critério? Tanto é verdade que declara sem nenhuma hesitação que se viesse a constituir uma nova cidade escolheria os deuses e os seus nomes de preferência segundo a regra da natureza? Mas se diz obrigado a conservar, tal como fora transmitida, a história dos nomes e cognomes recebida dos ancestrais, pois vivia no meio de um povo antigo. É com essa finalidade que escrevia e investigava cuidadosamente a respeito dos deuses, para que o povo estivesse mais disposto a cultuá-los do que a desprezá-los⁵¹.

Varrão considera como elemento próprio da religião contemplada pela teologia civil a capacidade de expressar valores e tradições de um povo, a manifestação do seu *éthos*. A religião da cidade, com os seus ritos e cultos transmitidos pela tradição e conservados e mantidos pelo

⁴⁸ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 275-276.

⁴⁹ “*Denique cum memoratus auctor civilem theologian a fabulosa et naturali tertiam quamdam sui generis distinguere conaretur, magis eam ex utraque temperatam quam ab utraque separatam intellegi voluit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 6, 3).

⁵⁰ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, p. 238.

⁵¹ “*Quid ipse Varro, quem dolemus in rebus divinis ludos scaenicos, quamvis non iudicio proprio, posuisse, cum ad deos colendos multis locis velut religiosus hortetur, nonne ita confitetur non se illa iudicio suo sequi, quae civitatem Romanam instituisse commemorat, ut, si eam civitatem novam constitueret, ex naturae potius formula deos nominaque eorum se fuisse dedicaturum non dubitet confiteri? Sed iam quoniam in vetere populo esset, acceptam ab antiquis nominum et cognominum historiam tenere, ut tradita est, debere si dicit, et ad eum finem illa scribere ac perscrutari, ut potius eos magis colere quam despicere vulgus velit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, 31, 1).

poder político, goza de um valor sagrado. A história da cidade está ligada à religião. A unidade política e cultural da *civitas* depende da conservação dos ritos e das tradições⁵².

Apesar disso, não se pode afirmar categoricamente que o objeto do culto religioso ocupa um lugar central na religião dos romanos. De acordo com alguns estudiosos da cultura e da religião romana, a existência e a verdade sobre os deuses, aos quais os cidadãos devem sacrificar, não era muito relevante para o povo. A prática religiosa dos pagãos também não levava em conta a adesão interior dos participantes do culto e, muito menos, a moralidade que o culto pode promover. A religião romana, sobretudo na Antiguidade Tardia, reduz-se à repetição fiel do ato exterior transmitido pelos antepassados. Ser religioso era uma questão de fazer e não de crer. A fé, enquanto conjunto de verdades reveladas às quais os fiéis devem aderir amorosamente, é um conceito que não pertence ao universo religioso romano. O fundamental para os pagãos era o rito. Mais do que fé ou doutrina, o paganismo se entende, em essência, como culto. E por dois motivos: primeiro, pela sua debilidade doutrinária. A religião pagã era muito tolerante com outras crenças, desde que elas não pretendessem possuir exclusivamente a verdade. Segundo, os cultos públicos, com os seus sacrifícios, eram considerados como necessários para a conservação do poder político⁵³. “Se os deuses são reverenciados, se lhes oferecemos sacrifícios, não é preciso dizer que acreditamos neles e que se considera inútil empregar um verbo que o evidencie”⁵⁴. Daí a necessidade de o culto ser praticado e conservado escrupulosamente. O erro religioso consiste numa concreta infração dos preceitos do culto ou na negligência da tradição, resultando para a comunidade uma ruptura da *pax deorum*⁵⁵.

Na citação que Agostinho faz de Varrão, a teologia civil ou o terceiro gênero, é “aquele que, nas cidades, os cidadãos e sobretudo os sacerdotes devem conhecer e praticar. Nele se encontra indicado a quais deuses é preciso cultuar publicamente e quem deve realizar os ritos e oferecer os sacrifícios”⁵⁶. Não se faz aqui nenhum aceno à fé interior, mas apenas referência a um ato público que deve ser administrado com toda atenção e cuidado. A religião romana é uma realidade de caráter meramente político e prático. Agostinho coloca em evidência esta questão ao citar uma frase de Cícero, na qual este “[...] célebre e eloquente artífice da forma de governar a república”⁵⁷ tece um grande elogio ao seu amigo Varrão:

⁵² Cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 8-9; DE SANCTIS, G. *La religione a Roma*, p. 30-31.

⁵³ Cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 8-9; DE SANCTIS, G. *La religione a Roma*, p. 30-31.

⁵⁴ VEYNE, P. *O Império greco-romano*, p. 230.

⁵⁵ Cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 8-9.

⁵⁶ “[...] *tertium genus est, inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes, nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice colere, [quae] sacra ac sacrificia facere quemque par sit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 3).

⁵⁷ “[...] *disertus ille artifex regendae rei publicae*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, III, 30).

“peregrinando errantes como estrangeiros em nossa cidade, os teus escritos reconduziram-nos como à nossa casa, para que pudéssemos, uma vez pelo menos, conhecer quem éramos e onde estávamos. Declaraste-nos a idade de nossa pátria, descreveste-nos os tempos, fizeste-nos conhecer as normas dos ritos religiosos e dos sacerdotes, proclamaste-nos a disciplina pública e a doméstica, a posição das regiões e dos lugares, abriste-nos o conhecimento dos nomes, das origens, dos deveres, das causas de todas as realidade divinas e humanas”⁵⁸.

Neste texto, Cícero exalta Varrão por ter reconstruído a história civil de Roma, tendo a religião como valor social e primordialmente político, ao lado das leis que regem a vida das casas e das cidades. Em *De Natura Deorum*, Cícero recorda que a eliminação do culto aos deuses acarreta em desordem e desorientação no meio do povo. Uma vez eliminada a piedade pelos deuses, desaparece também todo tipo de lealdade nas relações sociais, sobretudo aquela que é considerada como a mais excelsa entre as virtudes, a justiça⁵⁹. E o que é uma cidade sem justiça? Uma realidade em ruínas, já que a justiça é a *conditio sine qua non* de uma república⁶⁰.

A *civitas* romana goza, portanto, de um valor absoluto, de uma condição de imortalidade. A glória de Roma tem a ver com o caráter sagrado da sua fundação sob os auspícios dos deuses. Rômulo recebeu deles a autoridade para fundar Roma. Aqui está a origem de toda autoridade. Cada ação remete ao início sagrado da história romana; cada momento singular da *polis* mantém relação com o passado. Através da tradição, o passado sagrado da *res publica* é conservado e transmitido, e os homens reatam os liames religiosos de um início “autoritário”⁶¹.

Cabe, neste caso, à religião ligar o cidadão ao passado da cidade e, ao mesmo tempo, prestar culto àquilo que a própria cidade divinizou. O divino fica assim determinado pelo secular: “O motivo que Varrão alega quando reconhece que escreveu primeiro sobre as coisas humanas e depois sobre as divinas, pois estas foram instituídas pelos homens, é a seguinte: ‘Como o pintor vem antes do quadro pintado, o construtor vem antes do edifício, assim também as cidades vêm antes das instituições por elas criadas’”⁶².

⁵⁸ “Nos, inquit, in nostra urbe peregrinantes errantesque tamquam hospites tui libri quasi domum reducerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedem regionum locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 2). Cf. também: CICERO, *Academica Posteriora*, I, 3, 9.

⁵⁹ Cf. CICERO, *Della natura degli dei*, I, 3-4.

⁶⁰ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. A definição de *populus* n’A Cidade de Deus de Agostinho, p. 41. Id. *Filosofia Política em Agostinho*, p. 82-90; p. 265-266.

⁶¹ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. A definição de *populus* n’A Cidade de Deus de Agostinho, p. 30-31. Id. *Filosofia Política em Agostinho*, p. 73.

⁶² “Varronis igitur confitentis ideo se prius de rebus humanis scripsisse, postea de divinis, quia divinae istae ab hominibus institutae sunt, haec ratio est: Sicut prior est, inquit, pictor quam tabula picta, prior faber quam aedificium: ita priores sunt civitates quam ea, quae a civitatibus instituta sunt” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 4, 2).

Segundo o parecer de Agostinho, a religião romana, enquanto produto da estrutura política, é um engano operado pelos potentes em detrimento do bem do povo.

Diria alguém: por acaso acreditas nisso? Não, não acredito nessas coisas. De fato, o próprio Varrão, homem doutíssimo entre os romanos, confessa, embora não corajosa nem seguramente, quase confessa que havia certa falsidade nessas crenças. Mas diz ser útil às cidades, apesar de ser falso, que os homens valorosos se creiam gerados por deuses, para que, dessa forma, o ânimo humano, sentindo orgulho da sua estirpe divina, arme-se de mais audácia para empreender grandes feitos, realize-os com maior veemência e os conduza com a mesma segurança com mais felicidade. Essa opinião de Varrão, que expressei como pude com minhas palavras, como podes ver, abre larga passagem para a falsidade, pois é fácil entender que podem ser inventadas muitas coisas a respeito da religião e seus ritos, quando se pensa que a mentira acerca dos deuses, possa ser vantajosa aos cidadãos⁶³.

No que tange às genealogias dos deuses, Agostinho recorda que Varrão ressalta que os povos se inclinaram mais aos poetas do que aos filósofos. Este é o motivo pelo qual os antepassados romanos admitiram o sexo e a genealogia dos deuses, assim como a atribuição de suas uniões matrimoniais. Por detrás desta realidade, está o interesse de pretendidos homens sábios e prudentes em enganar o povo em matéria de religião, servindo e imitando os demônios, cuja máxima paixão é difundir o erro e a mentira e seduzir o homem para a prática do mal⁶⁴.

Com efeito, assim como os demônios só conseguem possuir as pessoas enganadas por eles com falácia, do mesmo modo os poderosos, não certamente os justos, mas os parecidos com os demônios, inculcavam nos povos, sob o nome de religião verdadeira, crenças que eles mesmos tinham por falsas, ligando-os, deste modo, mais estreitamente à sociedade civil e tornando-os seus súditos⁶⁵.

Pelo fato de estar estreitamente ligada ao poder político, a religião romana se torna um *instrumentum regni*. Os que dominam a cidade terrena – demônios ou os príncipes perversos – afirmam o seu poder e a sua autoridade a partir da mistificação religiosa, levando o povo a crer que está participando do sagrado, do culto aos deuses, quando, na realidade, está sendo escravizado por falsas imaginações. De acordo com Agostinho, na religião romana, estudada pela teologia civil de Varrão, não existe nenhum traço do verdadeiro Deus, mas apenas a

⁶³ “*Dixerit aliquis: Itane tu ista credis? Ego vero ista non credo. Nam et vir doctissimus eorum Varro falsa haec esse, quamvis non audacter neque fidenter, paene tamen fatetur. Sed utile esse civitatibus dicit, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus velut divinae stirpis fiduciam gerens res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius. Quae Varronis sententia expressa, ut potui, meis verbis cernis quam latum locum aperiat falsitati, ut ibi intellegamus plura iam sacra et quasi religiosa potuisse confingi, ubi putata sunt civibus etiam de ipsis diis prodesse mendacia*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, III, 4).

⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IV, 32.

⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IV, 32.

divinização da ordem constituída – da cidade e das suas estruturas de poder – e o engano da massa pelos poderosos e dos homens pelos demônios⁶⁶.

Ao contrário da religião dos romanos, a religião cristã, considerada por Agostinho como a “verdadeira religião”, não foi instituída por nenhuma cidade terrena. Pelo contrário. “Ela é que funda cidade verdadeiramente celeste, a que inspira e doutrina o verdadeiro Deus, que a seus verdadeiros adoradores dá a vida eterna”⁶⁷.

Na opinião do bispo de Hipona, Varrão, ao querer “não tanto antepor as coisas humanas às divinas quanto não antepor as coisas falsas às verdadeiras”⁶⁸, deu sinais de que os deuses são, na verdade, criações dos homens e das instituições. Ademais, o filósofo romano não separou a teologia do teatro e a teologia da cidade. Pois “Vemos, com efeito, de imediato que nem sempre o que é próprio da cidade pode pertencer também ao mundo, apesar de vermos que as cidades se encontram no mundo”⁶⁹. É possível, sem dúvida, “acontecer que, na cidade, as pessoas, seguindo opiniões falsas, creiam e cultuem entidades cuja natureza não existe em nenhum lugar do mundo nem fora dele. O teatro, ao contrário, onde se encontra senão na cidade? Quem o instituiu, senão a cidade? Para que o instituiu, senão para os jogos cênicos?”⁷⁰.

Seguindo a forma de Varrão tratar a instituição religiosa dos romanos, Agostinho mostra que não existe, na realidade, uma diferença entre a teologia mítica e a teologia civil: “a teologia fabulosa, própria do teatro e dos jogos cênicos, que está repleta de indignidades e de torpezas, a qual, reputada com razão digna de censura e de rejeição, é inteiramente parte daquela que é considerada merecedora de respeito e de observância”⁷¹.

Neste contexto, “parte” não significa realidade incongruente e estranha ao corpo total, unida e dependente dele, como se estivesse fora de seu lugar, mas sim parte que guarda com

⁶⁶ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, p. 241. As críticas de Varrão à teologia mítica não o tornam, de maneira alguma, um ateu. Ele não nega a existência do divino. Pelo contrário. Adere à doutrina estoica do *logos* imanente, de um divino que permeia todo o universo. Deus é a alma do mundo. O próprio mundo é deus (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 6).

⁶⁷ “*Vera autem religio non a terrena aliqua civitate instituta est, sed plane caelestem ipsa instituit civitatem. Eam vero inspirat et docet verus Deus, dator vitae aeternae, veris cultoribus suis*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 4, 1).

⁶⁸ “[...] *et satis probavit homines se praeposuisse institutis hominum, non naturam hominum naturae deorum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 4, 2).

⁶⁹ “*Videmus enim non continuo, quod est urbis, pertinere posse et ad mundum, quamvis urbes esse videamus in mundo*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 3).

⁷⁰ “[...] *fieri enim potest, ut in urbe secundum falsas opiniones ea colantur et ea credantur, quorum in mundo vel extra mundum natura sit nusquam: theatrum vero ubi est nisi in urbe? Quis theatrum instituit nisi civitas? Propter quid instituit nisi propter ludos scaenicos? Ubi sunt ludi scaenici nisi in rebus divinis, de quibus hi libri tanta sollertia conscribuntur?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 5, 3).

⁷¹ “*Revocatur igitur ad theologian civilem theologia fabulosa theatrica scaenica, indignitatis et turpitudinis plena, et haec tota, quae merito culpanda et respuenda iudicatur, pars huius est, quae colenda et observanda censetur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 7, 1).

ele absoluta harmonia e a mais proporcionada união, como membro do corpo⁷². É isso que colocam em relevo as estátuas, as figuras, as idades, os sexos e os ornamentos dos deuses. Os poetas têm Júpiter barbado, e Mercúrio, imberbe; o mesmo têm os pontífices. Aquele que se ergue nos lugares sagrados para adoração e o que sobe ao palco para irrisão são a mesma pessoa. Os histriões encarnam a pessoa do velho Saturno ou do Apolo tal como os representam as estátuas dos templos⁷³.

A teologia civil e a teologia teatral são assim a mesma coisa. “Por isso, porque ambas se assemelham na torpeza, na absurdidade, na indignidade e na falsidade, longe esteja das pessoas autenticamente religiosas esperar a vida eterna tanto de uma, como de outra”⁷⁴.

O culto aos deuses é, para o bispo de Hipona, inútil para o ser humano ser plenamente feliz na terra e na eternidade. A teoria de divindade, sobre a qual os filósofos e sábios discursaram, também não garante a vida eterna, ou seja, não pode oferecer a felicidade nem nesta vida nem na outra:

De tudo o que se disse, penso que ninguém vai querer pôr em dúvida que não poderá, em absoluto, dar a felicidade nenhum desses deuses aos quais se rende culto com tantas torpezas e que, se não são cultuados assim, mais torpemente ainda se zangam, confessando com isso a sua condição de espíritos absolutamente imundos. Finalmente, como pode dar a vida eterna quem não pode dar a felicidade? Damos o nome de vida eterna à vida na qual a felicidade não tem fim. E se a alma vive nas penas eternas, nas quais os próprios espíritos imundos são atormentados, a vida eterna, em vez de vida, torna-se morte eterna. Certamente, nenhuma morte é maior ou pior do que aquela em que a morte não morre. Mas, visto que a natureza da alma, porque criada imortal, não pode existir sem alguma forma de vida, para ela a morte suprema consistirá no afastamento da vida de Deus no suplício eterno. A vida eterna, por conseguinte, ou, em outras palavras, a vida feliz e sem fim, somente a dá quem pode dar a verdadeira felicidade. Uma vez que já ficou comprovado que os deuses, que a teologia civil cultua, não podem concedê-la, precisamente por isso não só não se deve prestar-lhes culto em vista das coisas temporais e terrenas [...], mas também muito mais em razão da vida eterna que virá após a morte [...]⁷⁵.

⁷² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 7, 1.

⁷³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 7, 1.

⁷⁴ “Unde, quia sunt ambae similis turpitudinis absurditatis, indignitatis falsitatis, absit a veris religiosis, ut sive ab hac sive ab illa vita speretur aeterna” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 9, 4).

⁷⁵ “Non autem esse datorem felicitatis quemquam istorum deorum, qui tanta turpitudine coluntur et, nisi ita colantur, multo turpius irascuntur atque ob hoc se spiritus immundissimos confitentur, puto ex his, quae dicta sunt, neminem dubitare oportere. Porro qui non dat felicitatem, vitam quo modo dare posset aeternam? Eam quippe vitam aeternam dicimus, ubi est sine fine felicitas. Nam si anima in poenis vivit aeternis, quibus et ipsi spiritus cruciabantur immundi, mors est illa potius aeterna quam vita. Nulla quippe maior et peior est mors, quam ubi non moritur mors. Sed quod animae natura, per id quod immortalis creata est, sine qualicumque vita esse non potest, summa mors eius est alienatio a vita Dei in aeternitate supplicii. Vitam igitur aeternam, id est sine ullo fine felitem, solus ille dat, qui dat veram felicitatem. Quam quoniam illi, quos colit theologia ista civilis, dare non posse convicti sunt: non solum propter ista temporalia atque terrena [...] sed multo magis propter vitam aeternam, quae post mortem futura est, quod isto uno etiam illis cooperantibus egimus, colendi non sunt” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 12).

Deste modo, Agostinho reforça mais uma vez a inconsistência do aparato da erudição da religião pagã e a incapacidade dos deuses de oferecer e garantir ao ser humano a verdadeira felicidade, a qual não consiste em gozar do corpo ou da alma, mas em gozar de Deus sobretudo pela adoração e pelo sacrifício. Tanto os bem-aventurados quanto os que peregrinam nesta terra devem prestar culto apenas ao verdadeiro e único Deus. De fato, “tanto os seres imortais e bem-aventurados quanto nós mortais e infelizes, para poder ser imortais e bem-aventurados, devíamos cultuar o único Deus dos deuses, que é tanto nosso como deles”⁷⁶. Pois os deuses são ídolos inúteis, espíritos imundos, demônios funestos, criações dos homens, incapazes e indignos de administrar, conservar ou dar a mortais reinos mortais e muito menos de mortais fazer imortais⁷⁷.

Agostinho também lembra que Varrão “não mostrou nem nomeou deus algum a que se deva pedir a vida eterna, que é o único motivo pelo qual somos propriamente cristãos”⁷⁸. Por isso pergunta o bispo de Hipona: “quem é tão tardo de mente que não entenda que este homem, ao expor e explicar com tanto esmero a teologia civil, ao demonstrar a sua semelhança com a teologia fabulosa, indigna e ignominiosa, e ao ensinar, com evidência suficiente, que essa é parte daquela, quem é, repito, tão tardo de mente que não entenda que ele não procurava senão preparar nas almas um lugar para a teologia dos filósofos?”⁷⁹

Varrão censura a fabulosa, mas não se atreve a reprovar a civil, ainda que ao desmascará-la, mostra ser repreensível e, desse modo, reprovadas ambas pelo juízo dos homens prudentes, a escolha fatalmente recai na teologia natural. Assim, Agostinho coloca às claras a incapacidade de Varrão de ser especulativamente explícito sobre esta exclusão e sobre as suas reais razões⁸⁰.

De fato, Varrão não se atreve a reprovar e atacar a teologia civil, mesmo dando conta de que, na realidade, não era diferente em nada da fabulosa. A liberdade que faltou a Varrão para repreender abertamente a teologia civil, tão semelhante à fabulosa, não lhe faltou em tudo, ainda

⁷⁶ “[...] *et illis immortalibus ac beatis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 1).

⁷⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, Prólogo.

⁷⁸ “[...] *qua universa diligentia nullos demonstravit vel nominavit deos, a quibus vita aeterna poscenda sit, propter quam unam proprie nos Christiani sumus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 9, 5).

⁷⁹ “*Quis ergo usque adeo tardus sit, ut non intellegat istum hominem civilem theologian tam diligenter exponendo et aperiendo eamque illi fabulosae, indignae atque probrosae, similem demonstrando atque ipsam fabulosam partem esse huius satis evidenter docendo non nisi illi naturali, quam dicit ad philosophos pertinere, in animis hominum moliri locum, ea subtilitate, ut fabulosam reprehendat, civilem vero reprehendere quidem non audeat, sed prodendo reprehensibilem ostendat, atque ita utraque iudicio recte intellegentium reprobata sola naturalis remaneat eligenda?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 9, 5).

⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 9, 5.

que sim em parte, a Sêneca, o qual floresceu no tempo dos apóstolos, segundo consta em alguns documentos. Ele gozou desta liberdade nos seus escritos e não em sua vida⁸¹.

No livro *De superstitione*⁸², Sêneca critica, com muito maior profusão e com muito maior veemência, a teologia civil e a urbana. “Ao tratar das estátuas dos deuses, diz: ‘Representam os seres divinos, imortais e invioláveis numa matéria vilíssima e inerte, revestem-nos com corpos e roupas diversos: de homens, de animais, de peixes, e fazem alguns com sexo misto. Chamam-nos divindades, as quais, se subitamente recebessem o sopro de vida e viessem ao nosso encontro, as tomaríamos por monstros’”⁸³.

Em relação à teologia natural, Sêneca lhe tece vários elogios e, ao mesmo tempo, afirma que “Não se deve prestar culto de qualquer gênero que seja a deuses que exigem tais coisas. Tão grande furor é próprio de uma mente perurbada e fora de si, que pensa agradar os deuses de um modo como nem mesmo os homens mais brutais, de crueldade que se tornou proverbial, o fazem contra os outros”⁸⁴.

Toda forma de devoção que estivesse em desacordo com a sua pessoal concepção filosófica dos deuses merecia da parte de Sêneca repreensão e condenação. A sua preocupação de pensador e estadista girava em torno daquelas experiências religiosas que iam além dos limites e dos confins do controle social⁸⁵.

Mas a coragem em denunciar as mazelas destes dois tipos de teologia é apenas de escritor e não de homem. Para Agostinho, é uma coragem de fachada. Sêneca, que atacou a teologia da cidade com decisão e determinação, revelando os seus aspectos obscuros de violência e imoralidade, quanto ao próprio comportamento, aconselhou o sábio a observar as práticas religiosas pagãs para assim obedecer à lei e à tradição⁸⁶. Sêneca, “que o estudo dos filósofos

⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 10, 1.

⁸² Esta obra não chegou até nós. As notícias que temos sobre ela nos vem de Agostinho, em *A Cidade de Deus*.

⁸³ “Cum enim de simulacris ageret: Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt; numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur” (Augustinus, *De Civitate Dei*, VI, 10, 1).

⁸⁴ “Dii autem nullo debent coli genere, si et hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quem ad modum ne quidem homines saevius taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 10, 1).

⁸⁵ Agostinho também registra uma crítica de Sêneca à religião judaica, especialmente em relação à observância do sábado como dia de repouso. Segundo o filósofo romano, o repouso semanal faz perder um sétimo dia da vida e prejudica os negócios e os trabalhos. O bispo de Hipona também destaca que Sêneca não teceu nenhum comentário sobre os cristãos, nem para falar bem nem para falar mal, porque não os louvaria, contra a velha usança romana, nem os repreenderia talvez contra a própria vontade (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 11).

⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 10, 3.

tornou de algum modo livre, todavia, porque era ilustre senador do povo romano, cultuava o que criticava, fazia o que censurava, adorava o que inculpava”⁸⁷.

Ele não soube aproveitar aquilo que a filosofia lhe ensinou: não ser supersticioso no mundo. Mas as leis civis e os costumes humanos, sem conseguir arrastar Sêneca ao palco, transformaram-no, dentro do templo, em imitador dos histriões, imitador mais criminoso ainda, porque a personagem por ele representada aos olhos da multidão podia passar por sincera⁸⁸.

Apesar de terem sido praticantes devotos dos ritos pagãos, tanto Varrão como Sêneca são considerados por Agostinho como representantes, no mundo romano, de um movimento de pensamento que tende a demitologizar a religião, na tentativa de estabelecer uma unidade entre religião e razão. Para o filósofo italiano Gaetano Fidelibus, somente isso pode salvar a religião romana da sua utilização para fins políticos e ideológicos. Não está, neste caso, em discussão a capacidade de verdade das religiões no mundo pagão, mas sim a verificação do potencial racional que o mundo da filosofia é capaz de iluminar, com a luz da verdade, o irracional mundo das religiões dos povos e das cidades. A atenção não recai sobre a irracionalidade, já abundantemente documentada, dos cultos politeístas e sim sobre a racionalidade filosófica que o paganismo sustenta no plano histórico e que pretende justificá-lo, fundamentando-o por vias teóricas e especulativas⁸⁹. No entanto,

no tocante aos ritos da teologia civil, Sêneca aconselhou ao sábio fazer como o ator, fingir nos gestos que os executa com a devoção da alma. Diz ele assim: “O sábio observará todas essas prescrições como se fossem ordenadas pelas leis, não por serem do agrado dos deuses”. E um pouco depois: “Por que nos casamentos dos deuses unimos, sem a mínima expressão de piedade, irmãos com irmãs? A marte unimos Belona, a Vulcano Vênus, Salácia a Netuno. Deixamos, porém, alguns solteiros, como se lhes tivesse faltado oportunidade, especialmente quando algumas deusas são viúvas, como Populônia, Fulgora e a deusa Rumina, para as quais não me admira ter faltado pretendentes. Toda essa ignóbil turba de deuses, que por longo tempo a longa superstição acumulou, devemos cultuá-la para lembrarmos de que o seu culto pertence mais aos costumes do que à realidade”⁹⁰.

⁸⁷ “[...] *ed iste, quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia illustris populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat [...]*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 10, 3).

⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 10, 3.

⁸⁹ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 57.

⁹⁰ “Unde in his sacris civilis theologiae has partes potius elegit Seneca sapienti, ut eas in animi religione non habeat, sed in actibus fingat. Ait enim: *Quae omnia sapiens servabit tamquam legibus iussa, non tamquam diis grata*. Et paulo post: *Quid quod et matrimonia, inquit, Deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum! Bellonam Marti collocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen caelibes relinquimus, quasi condicio defecerit, praesertim cum quaedam viduae sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina; quibus non miror petitoem defuisse. Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congegessit, sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 10, 3).

A religião dos *mores* (teologia civil) e a da *res* (teologia natural) não formam um todo. Isso coloca o sábio numa posição de ficção, de mentira em relação à primeira, sem precisar interpelar a verdade reconhecida na segunda. O próprio Varrão compartilhava a visão estoica de Deus e do mundo, ao definir Deus como “*animam motu ac ratione mundum gubernantem*” (“alma que governa o mundo através do movimento e da razão”), ou como alma do mundo, que os filósofos gregos denominam de cosmos: *Hunc ipsum mundum esse deum*. Só que esta alma não é objeto de culto ou de religião. Consequentemente, verdade e religião, razão e culto situam-se em dois planos totalmente estranhos e diversos. O mundo concreto da religião, com as suas doutrinas, regras e liturgia, não pertence à realidade como tal, mas aos costumes e tradições. Não foram os deuses que criaram a cidade, mas a cidade que estabeleceu os deuses e a adoração aos mesmos como essencial para a ordem e a vida da cidade e para o comportamento correto dos cidadãos⁹¹.

Agostinho está convencido de que a filosofia, em decorrência de um tipo de heteronomia dos fins, na sua competência teológico-natural, não liberta a razão da dependência da religião civil dos romanos, mas a faz regredir nas formas mítico-fabulosas da religião dos teatros. Plotino, Jâmblico, Porfírio, Apuleio e o próprio Platão foram do parecer que se deve oferecer sacrifícios a muitos deuses⁹².

Embora estejam em desacordo conosco em muitas e grandes questões, todavia, no tocante ao que há pouco expus, que não é assunto de pouca importância e torna-se agora objeto de questionamento, indago deles a quais deuses primeiramente julgam deva-se prestar esse culto, aos bons, aos maus ou a ambos? Ora, temos uma afirmação de Platão em que se diz que todos os deuses são bons e não há em absoluto nenhum deus mau. Deve-se consequentemente entender que a obrigação é de prestar culto aos deuses bons, porque só assim se presta culto aos deuses, pois nem deuses seriam se não fossem bons. Se assim é (pois a respeito dos deuses que outra coisa convém acreditar?), claramente se esvazia a opinião de alguns segundo a qual é preciso aplacar com sacrifícios os deuses maus para que não nos prejudiquem e invocar os bons para que nos ajudem. Como não há deuses maus, consequentemente a honra dos sacrifícios, como dizem, se há de tributar aos bons⁹³.

⁹¹ Cf. RATZINGER, J. *Fé, verdade, tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo, p. 152-153.

⁹² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 12. Aos olhos de Agostinho, a filosofia de Platão é superior à dos demais filósofos e a mais próxima da verdade da fé cristã, pois concebe a Deus como a causa do ser, o princípio do conhecer e a regra do viver. Esta postura positiva não impede, porém, o bispo de Hipona de criticar a filosofia platônica pela sua condescendência ao politeísmo, aos demônios e ao culto aos deuses.

⁹³ “*Quamquam ergo a nobis et in aliis multis rebus magnisque dissentiant, in hoc tamen, quod modo posui, quia neque parva res est et inde nunc quaestio est, primum ab eis quaero, quibus diis istum cultum exhibendum arbitrentur, utrum bonis an malis an et bonis et malis. Sed habemus sententiam Platonis dicentis omnes deos bonos esse nec esse omnino ullum deorum malum. Consequens est igitur, ut bonis haec exhibenda intellegantur; tunc enim diis exhibentur, quoniam nec dii erunt, si boni non erunt. Hoc si ita est, (nam de diis quid aliud decet credere)? Illa profecto vacuatur opinio, qua nonnulli putant deos malos sacris placandos esse, ne laedant, bonos autem, ut adiuvent, invocandos. Mali enim nulli sunt dii; bonis porro debitus, ut dicunt, honor sacrorum est deferendus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 13).

Aquele ideal teológico de sabedoria proposto e perseguido pela teologia natural, não é mais a do filósofo, mas a do mundo do teatro, subvertendo assim o quadro epistêmico dos saberes antigos. A filosofia imita a arte teatral num lugar que não lhe é apropriado: o templo. O filósofo deixa a sua veste de sábio para endossar a de ator. Deste modo, a teologia civil fica reabsorvida pela mítico-fabulosa graças à falsa mediação filosófica da teologia natural. A estrutura tripartida da teologia de Varrão se vê assim totalmente destruída⁹⁴.

Agora, se, de fato, a teologia civil não dispõe de uma *res* que, por outro lado, é inerente à teologia natural, deve-se então reconhecer, com Agostinho, que a *res* reconhecida como verdadeira no contexto da teologia-natural, próprio pela mediação filosófica, sofre, ao mesmo tempo, de um certo abalo da vida religiosa da *civitas*. A redução do mundo pagão, com os seus cultos e ritos, a um tipo de ficção teatral filosoficamente recitada e celebrada, carregada de sentido mítico-irracional, resulta consequente para a racionalidade filosófica. Por isso, o bispo de Hipona não encontrou dificuldade em mostrar a fragilidade do ordenamento cultural (politeístico) da religiosidade pagã⁹⁵.

O próprio Varrão endossa esta postura crítica de Agostinho, ao rejeitar a opinião e a crença do povo e ao se mostrar partidário do culto prestado a um só Deus, mesmo não tendo chegado ao conhecimento do Deus verdadeiro e único. Em diversas passagens dos seus escritos, o filósofo romano exorta o povo a prestar culto aos deuses e oculta o fato de não estar de acordo com todas estas instituições criadas por Roma. Chega inclusive a afirmar que se tivesse que fundar de novo a cidade, consagraria outros deuses e lhes imporia outros nomes, seguindo um critério fundado sobretudo na natureza⁹⁶.

Agindo assim, Agostinho acredita que Varrão dá a entender suficientemente que existem muitas verdades religiosas que não devem ser reveladas ao povo e outras que, ainda que sejam falsas, é conveniente que o povo tenha por elas estima⁹⁷. “Foi por isso que os gregos fecharam, no silêncio de quatro paredes, as iniciações aos mistérios. Dessa forma, tornou ele manifesto todo o artifício dos pretensos sábios que governam os povos e as cidades”⁹⁸. Atrás desse segredo e silêncio, os pagãos escondem muitas mentiras, falsidades e superstições. O objetivo é enganar o povo por meio da religião e nela não apenas cultuar, mas também imitar

⁹⁴ Cf. FIDELIBUS, G. Pensare de-civitate. *Studi sul De Civitate Dei*, p. 58-59.

⁹⁵ Cf. FIDELIBUS, G. Pensare de-civitate. *Studi sul De Civitate Dei*, p. 58-59.

⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, IV, 31, 1.

⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, IV, 31, 1.

⁹⁸ “[...] ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse. Hic certe totum consilium prodidit velut sapientium, per quos civitates et populi regerentur” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, 31, 1). Cabe ressaltar que Agostinho utiliza o termo mistério no singular (*mysterium*) para indicar o culto cristão, ao passo que para se referir aos cultos pagãos ele se faz valer do termo mistério no plural (*mysteria*).

os demônios, cuja máxima apetência é seduzir o ser humano e afastá-lo do culto ao verdadeiro Deus⁹⁹.

A crítica que Agostinho dirige a Varrão pelo uso ideológico e irracional das celebrações dos mistérios de iniciação não se estende, porém, à figura de Sêneca. O testemunho de Sêneca em relação ao culto judaico é um elemento chave para o bispo de Hipona tratar da razoabilidade da religião cristã. Falando sobre os judeus, Sêneca afirma: “Eles, todavia, conhecem as razões de seus ritos, enquanto a maior parte de nosso povo faz coisas que ignora por que as faz”¹⁰⁰.

Sobre os “sacramentos dos judeus”, Agostinho assevera que a mesma autoridade divina que os instituiu, também os retirou do povo escolhido, para o qual se revelou o mistério da vida eterna¹⁰¹. Ou seja: no Antigo Testamento estão contidas as promessas relativas às realidades temporais, enquanto que a promessa da vida eterna e do reino dos céus diz respeito ao Novo¹⁰². “*Mysterium*, neste contexto, indica, como sua especificação direta, aquela *vita aeterna* que está no centro da discussão de Agostinho com os pagãos, os quais afirmam que os seus cultos místéricos são necessários para alcançar a vida eterna”¹⁰³.

Na opinião do bispo de Hipona, os mistérios pagãos nada mais são do que epifania da mistura irracional entre a religião civil dos povos e das cidades e a mítica-fabulosa dos poetas. “São ambas torpes e condenáveis, mas aquela, a dos teatros, professa publicamente a torpeza, e esta, que é própria da cidade, orna-se com a torpeza daquela. É possível esperar a vida eterna de uma teologia que macula a nossa breve vida temporal?”¹⁰⁴ A resposta de Agostinho é totalmente negativa. O culto aos deuses não serve para a vida eterna, ou seja, não é capaz de dar ao ser humano a felicidade nesta vida e muito menos na outra. Só Deus é o doador da felicidade. Ele é o “Deus verdadeiro, com quem somente, em quem somente e por quem somente pode ser feliz a alma humana, isto é, racional e intelectual”¹⁰⁵. Por isso os que com

⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IV, 32. A relação entre mistério pagão e segredo é corroborada pela historiadora Marta Sordi, segundo a qual no conceito grego de mistério o elemento fundamental é o segredo, o ocultamento, o silêncio. “O raciocínio de Varrão chega a mesma conclusão de Festo, segundo o qual *tesca* indica os *mysteria*, não apenas porque são sagrados, mas porque são *reclusa* e acontecem em lugares afastados” (SORDI, M. “Da ‘*mysterium*’ a ‘*sacramentum*’”, p. 67), não acessíveis a todos, mas apenas a um grupo especial de iniciados.

¹⁰⁰ “Ait enim: *Illi tamen causas ritus sui noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 11).

¹⁰¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 11. Agostinho trata do culto judaico e da sua substituição pelo culto cristão na obra *Contra Fausto Maniqueu*.

¹⁰² Cf. AGOSTINO, *Contro Fausto manicheo*, IV, 2, 1.

¹⁰³ FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De Civitate Dei*, p. 61.

¹⁰⁴ “*Ambae turpes ambaeque damnabiles; sed illa, quae theatra est, publicam turpitudinem profitetur; ista, quae urbana est, illius turpitudine ornatur. Hincine vita aeterna sperabitur, unde ista brevis temporalisque polluitur?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VI, 6, 2).

¹⁰⁵ “[...] *vero deo, cum quo solo et in quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IX, 2).

piebosa caridade amam a vida eterna devem consagrar a vida apenas a Deus. Os mistérios pagãos, além de serem ações vazias, escondidas, mantêm o povo na obscuridade e na mentira¹⁰⁶.

Frente aos mistérios do mundo pagão, considerados por Agostinho como uma exclusão irracional do *mysterium vitae aeternae*, os mistérios da verdadeira religião, no caso, o cristianismo, através do culto e do sacrifício prestados ao único e verdadeiro Deus, são uma realidade ligada à razão. O portador deste mistério não é um pequeno grupo de sábios, mas o povo cristão. Surge, deste modo, um sujeito novo em relação à teologia tripartida indicada por Varrão (poetas, cidade e filósofos). Enquanto o povo pagão ignora a verdade dos mistérios celebrados pelos sacerdotes, o povo cristão não desconhece a razão do que faz¹⁰⁷.

Por isso, no contexto pagão, a posição do filósofo é totalmente contraditória: apesar de não aceitar interiormente os conteúdos da teologia civil, se vê obrigado a simular exteriormente determinadas práticas religiosas. O sacrifício de Cristo, celebrado na eucaristia, não simula, mas atualiza o ato do verdadeiro culto, enquanto sacrifício agradável a Deus oferecido pelo corpo ao qual se une o cristão. Assim toda a situação religiosa da *civitas* pagã é abalada, tornando-se duvidosa diante do pensamento. A *res* da teologia natural não experimenta o conteúdo dos *mysteria* através de uma revelação. O dualismo teológico entre a ordem da *res* e a dos *mores* pertence, portanto, à racionalidade filosófica pagã, antes que ao seu ordenamento cultural cívico-teatral. Carecendo de uma *res*, o *mysterium* deixa de indicar o conteúdo de uma *revelatio*, para expressar o de uma *fictio*, cujo palco de atuação não é o do teatro, e sim o dos templos da teologia civil. O regime da *fictio* se mostra como o único ao qual está submetida a racionalidade filosófica. Agostinho revela, com isso, a natureza crítica da escravidão da racionalidade filosófica pagã bem antes do ordenamento cultural tradicional¹⁰⁸.

Neste esforço de desconstruir a religião pagã, o bispo de Hipona procura colocar em relevo que aqueles que introduziram, nos vários povos, o culto aos ídolos eliminaram o temor e aumentaram o erro¹⁰⁹. Agostinho está pensando nos “mistérios da doutrina”, graças aos quais os iniciados conseguem ver, com o espírito, a alma do mundo e as suas partes, ou seja, os deuses verdadeiros¹¹⁰. Os “mistérios da doutrina” justificariam, em poucas palavras, uma visão de divindade de tipo antropomórfico, baseado numa substancial forma de divinização da alma como *anima mundi*. Se os *mysteria doctrinae*, com os seus cultos idolátricos, eliminaram o

¹⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 12.

¹⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 6, 2. Ver também: FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 63.

¹⁰⁸ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 63.

¹⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IV, 9.

¹¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 5.

medo dos povos, mas lhes aumentaram o erro, Agostinho não consegue ver o motivo de Varrão querer buscar nestes mistérios uma *res* pela via filosófico-naturalista¹¹¹.

Dirigindo-se ao filósofo romano, o bispo de Hipona afirma:

Pois se também os mais antigos tivessem cultuado as estátuas, talvez toda essa percepção do dever de não constituir ídolos, verdadeira nesse caso, tu terias reprimido no silêncio do temor e, com artifícios vãos e perniciosos, terias anunciado os mistérios da doutrina da maneira mais loquaz e orgulhosa. No entanto, a tua alma foi feita erudita e engenhosa (motivo pelo qual te lastimamos tanto) não foi capaz de elevar-se, por esses mistérios da doutrina, ao seu Deus, ou seja, Àquele por quem tua alma foi feita, não com quem foi feita. Nem é ela parte dele, mas é Ele seu fundamento. Nem é Ele a alma de todas as coisas, mas o criador de toda alma. Por Ele somente, com sua iluminação, é que a alma se torna absolutamente feliz, o que não pode acontecer de modo algum se ingrata for à sua graça¹¹².

Não é, portanto, multiplicando os *mysteria doctrinae* que a racionalidade filosófica vai conseguir alcançar uma *res* da ordem da verdade e do pensamento. Trata-se de passar do regime do quantitativo ao do qualitativo, de descobrir outro nível da *res* em relação ao da racionalidade filosófica da antiga teologia natural, de colocar, em outros termos, a racionalidade filosófica sobre o terreno do *logos* e não apenas sobre o da *physis*. O próprio Agostinho convida Varrão a se prender à verdade intrínseca do seu juízo e a não buscar, na história romana, consensos e aprovações. Os “mistérios da doutrina” estão presos ao regime da ficção e não da revelação. O problema para a razão, todavia, não nasce da irracionalidade da religião civil dos *mores*, mas da subordinação escravizada e conivente da teologia natural em relação à teologia da cidade¹¹³.

No dizer do bispo de Hipona, “Varrão, enquanto tenta relacionar os seus ritos com as causas naturais, procurando tornar honestas ações vergonhosas, não consegue descobrir como dar-lhes forma adequada e concordante, porque as origens daqueles ritos não são as que acredita ser, ou antes, as que deseja fazer acreditar”¹¹⁴. Ao lado dessas justificativas, poderia haver outras do mesmo gênero, ainda que não se relacionassem com o Deus verdadeiro e a vida eterna, a qual deve ser buscada na religião cristã. E dada alguma explicação sobre a natureza das coisas,

¹¹¹ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 64.

¹¹² “*Nam si et illi antiquissimi simulacra coluissent, fortassis totum istum sensum de simulacris non constituendis, interim verum, timoris silentio premeres et in huiusce modi perniciosis vanisque figmentis mysteria ista doctrinae loquacius et elatius praedicares. Anima tua tamen tam docta et ingeniosa (ubi te multum dolemus) per haec mysteria doctrinae ad Deum suum, id est a quo facta est, non cum quo facta est, nec cuius portio, sed cuius conditio est, nec qui est omnium anima, sed qui fecit omnem animam, quo solo illustrante anima fit beata, si eius gratiae non sit ingrata, nullo modo potuit pervenire*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VII, 5).

¹¹³ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 65.

¹¹⁴ “*Quorum sacra Varro dum quasi ad naturales rationes referre conatur, quaerens honestare res turpes, quo modo his quadret et consonet non potest invenire, quoniam non sunt ipsae illorum sacrorum causae, quas putat vel potius vult putari*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VII, 33).

aliviaria, de certo modo, a ofensa causada nos mistérios em decorrência de alguma torpeza ou disparate não entendido¹¹⁵.

A racionalidade filosófica da teologia natural, ao reclamar para si uma *res* no confronto com a teologia mítico-fabulosa e com a teologia civil, nada mais faz do que diminuir a repugnância causada à alma humana em decorrência de tantas infâmias. A teologia natural não é capaz de lançar alguma luz de verdade sobre a irracionalidade dos *mysteria doctrinae*. A dualidade de planos entre verdade e religião se resolve sujeitando ideologicamente a verdade à irracionalidade da religião. Isso justifica o ordenamento cultual pagão, sobre o qual se apoia a própria estrutura da *civitas* politeísta grega e o sincretismo religioso romano¹¹⁶.

Se na religião pagã os mistérios eram para o pensamento um fator de escravidão e de ficção, no cristianismo o culto e o sacrifício dirigidos ao verdadeiro Deus criam vínculos de salvação. Os mistérios do paganismo não puderam elevar a alma de Varrão ao Deus do qual é criatura, não com o qual foi feita, não daquele de que é parte, mas daquele de quem é criatura, não o que é alma de tudo, mas aquele que fez toda alma e é a única luz que torna bem-aventurada a alma, quando não se mostra ingrata à graça de Deus. Só Deus é capaz de tornar a alma feliz¹¹⁷.

Dessa maneira, o supremo e verdadeiro Deus com o seu Verbo e o Espírito Santo, que são um só Deus em três pessoas, Deus uno, onipotente, criador e feitor de toda alma e de todo corpo. Pela participação na sua felicidade, são felizes todos os que são felizes pela verdade e não pelas ilusões. Ele fez o homem como animal racional formado de corpo e de alma. Quanto este caiu em pecado, não o deixou sem punição, nem o abandonou sem misericórdia. Aos bons e aos maus deu o ser compartilhado com as pedras, a vida seminal compartilhada com as árvores, a vida sensitiva compartilhada com os animais e a vida intelectual compartilhada somente com os anjos. Dele provém toda regra, toda forma, toda ordem; dele igualmente a medida, o número e o peso. Dele provém tudo o que existe naturalmente, seja de que gênero for, qualquer que seja o valor que tenha. Dele procedem as sementes das formas, as formas das sementes, as mudanças das sementes e das formas. Ele deu também à carne nascimento, beleza, vigor físico, fecundidade para a propagação, proporção dos membros, sapude harmoniosa. À alma irracional deu memória, sentidos, apetite, à alma racional, além de tudo isso, deu a mente, a inteligência e a vontade. Não deixou sem um equilíbrio conveniente das suas partes e certo tipo de paz entre eles, nem o céu e a terra, nem os anjos e os homens e nem mesmo os órgãos do menor e mais desprezível dos animais, nem a pena de uma ave, a florzinha de uma erva ou a folha de uma árvore. Por isso não se deve de nenhum modo acreditar que Deus tenha querido deixar que os reinos dos homens, as suas dominações e servidões, ficassem alheios às leis de sua Providência¹¹⁸.

¹¹⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 33.

¹¹⁶ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 66.

¹¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 5.

¹¹⁸ “*Deus unus omnipotens, creator et factor omnis animae atque omnis corporis, cuius sunt participatione felices, quicumque sunt veritate, non vanitate felices, qui fecit hominem rationale animal ex anima et corpore, qui eum peccantem nec impunitum esse permisit nec sine misericordia dereliquit; qui bonis et malis essentiam etiam cum lapidibus, vitam seminalem etiam cum arboribus, vitam sensualem etiam cum pecoribus, vitam intellectualem cum solis Angelis dedit; a quo est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum*

A relação de Deus com o ser humano não depende do poder de alguma *civitas* terrena, mas somente do próprio Deus. Para Agostinho, a verdadeira religião não provém de nenhuma cidade terrena. É Deus precisamente quem dá origem à cidade celeste. Seu inspirador e seu mestre é o Deus verdadeiro, que outorga a vida eterna a seus adoradores¹¹⁹.

Deste modo, o bispo de Hipona realiza uma inversão na relação entre *civitas* e culto. Nesta inversão, os próprios adoradores não são os senhores do culto, mas destinatários, pertencentes a um Deus que é, em si mesmo, verdadeiro. A instituição da *civitas* não só não precede ao culto, como também recebe dele a sua verdade. Ademais, esta instituição é fruto da benevolência divina para com o ser humano. A vida eterna é assim a verdadeira *ratio essendi* da religião cristã, como também da sua *civitas*¹²⁰. Indo mais além, Agostinho chega a identificar o mistério cristão com Jesus Cristo. A *res* do mistério cristão não é, portanto, uma prática, mas uma pessoa. “*Non est aliud ‘Dei mysterium’, nisi Christus*”¹²¹. Ora, “*Christus autem vitam promittit aeternam*”¹²².

1.2 O livro X na obra *A Cidade de Deus*

A grande obra agostiniana *A Cidade de Deus* constitui uma síntese do pensamento filosófico e teológico deste exímio pensador da Antiguidade Tardia. É também um dos livros fundamentais da literatura patrística. Nela, o bispo de Hipona consegue se deslocar, com categoria e propriedade, do mundo clássico ao mundo cristão, construindo uma arquitetura especulativa rigorosa e aprofundada, sem dizer nada de supérfluo e sem deixar de lado o que é

formae seminum motus seminum atque formarum; qui dedit et carni originem pulchritudinem valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae; qui et animae irrationali dedit memoriam sensum appetitum, rationali autem insuper mentem, intellegentiam, voluntatem; qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera nec avis pinnulam, nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, V, 11).

¹¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 4, 1.

¹²⁰ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De Civitate Dei*, p. 78.

¹²¹ AUGUSTINUS, *Epistola*, 187, 11, 34.

¹²² AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 10, 27.

necessário¹²³. Ele a define com a expressão ciceroniana de *magnum opus et arduum*¹²⁴. É um empreendimento complexo que exigiu de Agostinho um período relativamente longo de elaboração, entre os anos 413 e 426. O plano desta magna obra é exposto pelo bispo de Hipona, com clareza, na *Carta 1/A* e nas *Retratações*¹²⁵.

A ocasião e as motivações circunstanciais da elaboração da obra estão ligadas aos fatos ocorridos na cidade de Roma. Aos 24 de agosto de 410, o rei visigótico da dinastia dos Baltos, Alarico, entrou em Roma, ao som das trombetas e dos cantos de guerra. O saque durou três dias e três noites. Somente as basílicas de São Pedro e a de São Paulo foram poupadas, servindo de abrigo para a população. Palácios foram destruídos, casas incendiadas, vidas destruídas. Mulheres, moças e religiosas foram violentadas. A tortura era o meio mais utilizado pelos conquistadores para chegar aos tesouros das famílias. A miséria também podia ser vista nas crianças abandonadas. A morte rondou a todos. A maior potência do mundo tremeu de terror diante dos visigodos¹²⁶.

Muitos romanos buscaram refúgio na África. Eram homens e mulheres que levavam na fisionomia os reflexos das catástrofes. Eram patrícios, famílias senatoriais, nobres cheios de bens, mas reduzidos à mendicância. Eram viajantes sem bagagem, portando consigo apenas as joias, o ouro e a prata que puderam transportar¹²⁷.

No momento do saque de Roma, Agostinho não se encontrava em Hipona, mas sim em Cartago. Essa ausência irritou alguns membros da sua comunidade. Através de uma carta endereçada ao clero e aos fiéis de Hipona, Agostinho busca explicar as razões da sua ausência nestes termos: “Acredito que vós tendes a plena certeza de que eu não posso estar longe de vós com o espírito e com o afeto do coração, apesar de que talvez eu esteja mais entristecido do que

¹²³ Cf. FORTIN, E.L. “Civitate Dei”, p. 234-240. Cabe ressaltar que a obra *A Cidade de Deus* não é uma filosofia da história. Agostinho jamais pretendeu tal coisa. Talvez seja melhor falar de uma teologia da história ou então de uma filosofia cristã. Isso não significa afirmar que a obra não trata também de filosofia, já que Agostinho fez uso da filosofia que conhecia, da história que em sua época estava a seu alcance e das ciências que, no seu tempo, eram parte da filosofia. Uma filosofia da história é impossível pela simples razão de o ser humano ignorar o começo e o fim da história. O mesmo não se dá com a teologia. A revelação judaico-cristã informa o início e o fim da história, enquanto criação e parusia. Todavia, acima de tudo isso, o que interessa é saber a finalidade pretendida pelo Criador: elevar o ser humano à ordem sobrenatural, a fim de que possa habitar a Cidade de Deus. Historicamente, contudo, a obra inspirou o que hoje se chama de filosofia da história (cf. GILSON, É. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo, p. 43-74).

¹²⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, Prólogo. Parte I.

¹²⁵ Cf. O'DALY, G. J. P. “Civitate Dei”, p. 973-974.

¹²⁶ Cf. HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*, p. 271; ROSEN, K. *Agostino. Genio e santo*. Uma biografia storica, p. 213-214. Sobre a invasão de Roma por parte de Alarico, confira: GIBBON, E. *Declínio e queda do Império Romano*.

¹²⁷ Cf. HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*, p. 273.

vós mesmos, já que a minha saúde precária não me permite atender a todas as incumbências que os fiéis exigem de mim”¹²⁸.

Depois de um longo período de ausência, Agostinho retornou a Hipona, no esforço de reassumir o controle da sua comunidade. Os cristãos estavam desorientados com os acontecimentos. A queda de Roma havia abalado profundamente os cristãos que tinham assimilado a ideologia comum da *civitas aeterna*, confiando na proteção dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo e nos mártires que tinham derramado o sangue por causa da fé¹²⁹.

Inflamado de zelo pelo povo, Agostinho interveio, antes de tudo, com novas cartas e sermões, exortando os cristãos a serem fortes e perseverantes diante dos problemas¹³⁰. O bispo de Hipona sublinha a natureza transitória das instituições humanas, inclusive as de Roma. Os cristãos precisam focar o pensamento na durabilidade dos valores espirituais, já que a paz eterna só poderá ser alcançada não neste mundo, mas na cidade celeste. O destino do cristianismo não está condicionado ao destino histórico de Roma¹³¹.

A sensibilidade de Agostinho para com a catástrofe que assolou a cidade de Roma não impediu, porém, que um número significativo de pagãos lançasse severas e duras críticas e ataques aos cristãos. Em decorrência do saque de Roma, muitos pagãos, adversários do cristianismo, passaram a acusar a religião cristã de ser a culpada pelos infortúnios sofridos por Roma¹³². Eles alegavam que a catástrofe seria decorrente do fato de os deuses terem sido esquecidos e substituídos pelo Deus dos cristãos. Assim a ira dos deuses teria recaído sobre a cidade. A calamidade seria um ato de vingança por parte dos deuses, um juízo de Júpiter, uma punição infligida pelos deuses, cujo culto tinha sido rejeitado e proibido pela religião cristã. Assim, a antiga acusação de que o cristianismo era inimigo do bem-estar do Império, sobretudo por não aceitar oferecer sacrifícios aos deuses e aos demônios cultuados pelos romanos, voltou a circular entre a população pagã¹³³.

¹²⁸ “*Nam spiritu et cordis affectu puto vos non dubitare nullo modo me a vobis posse discedere; quamvis me amplius contristet, quam forte vos ipsos, quod infirmitas mea sufficere non potest omnibus curis, quas de me exigunt membra Christi*” (AUGUSTINUS, *Epistola* 122, 1).

¹²⁹ Cf. BARDY, G. “Introduction Générale a la Cité de Dieu”, p. 13-14.

¹³⁰ Cf. TRAPÈ, A. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico, p. 340. Nas cartas, Agostinho não trata apenas do saque de Roma, mas também de problemas mais elevados, como a credibilidade da fé cristã, a realidade da encarnação, a pedagogia da Revelação, a eficácia social do cristianismo. Acerca da crise que o saque de Roma causou na vida da Igreja da África, especialmente na de Agostinho, veja: BROWN, P. *Per la cruna de un ago*. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo.

¹³¹ Cf. O'DALY, G.J.P. “Civitate Dei”, p. 971-972.

¹³² Cf. O'DALY, G.J.P. “Civitate Dei”, p. 971.

¹³³ Cf. BARDY, G. “Introduction Générale a la Cité de Dieu”, p. 15. Na iminência da queda de Roma, houve inclusive uma tentativa por parte dos pagãos de reverter a situação. Eles se dirigiram ao prefeito de Roma, buscando obter autorização para voltarem a oferecer os sacrifícios aos deuses. O papa Inocêncio I até consentiu que realizassem o culto aos deuses, desde que fosse privadamente e sem solenidade exterior. Esta restrição levou os pagãos a abandonar a ideia. Na concepção da religião dos romanos, um sacrifício que não fosse feito diante do

Como se sabe, a questão dos sacrifícios não foi central apenas na última e na mais dura das perseguições que o Império Romano perpetrou contra os cristãos aos 24 de fevereiro de 303, mas também em outros períodos. Tanto Décio (249-251) como Valeriano (253-260) já tinham imposto aos cristãos a lei de sacrificar. Em 250, Décio impôs aos seguidores da religião cristã a obrigação de realizarem o sacrifício na presença de uma comissão de juízes. Uma vez cumprido o rito, o fiel recebia um *libellus* atestando o fato. O elemento central do sacrifício não era, porém, a convicção do oferente e sim o ato em si. Por detrás desta medida, havia o desejo de a classe dirigente enquadrar o cristianismo no complexo religioso do Império Romano, transformando-o numa simples seita sob o regime da cidade¹³⁴.

A resistência dos cristãos à prática dos sacrifícios aos deuses podia minar as bases da sociedade imperial e desprezar a comunhão entre a tradição e o tempo presente. Para os romanos, o valor político do sacrifício, enquanto fator de coesão social, jamais conheceu uma separação do seu significado filosófico-religioso. Através dos sacrifícios colocava-se em cena um inteiro sistema de valores e de conhecimento, reafirmando assim a própria identidade cultural tanto no plano sincrônico quanto diacrônico. O monoteísmo dos cristãos era um ataque direto a tudo isso¹³⁵.

Os decretos promulgados por Valeriano em 257 e 258, apesar de acrescentarem ao dever do sacrifício a proibição de os cristãos se reunirem para celebrar a fé, e em caso de descumprimento da lei, a confisca dos bens, estavam, na verdade, centrados na necessidade de os cristãos participarem dos ritos sacrificiais promovidos pelo Império. Já o período que vai de 260, ano da morte de Valeriano, até aos primeiros anos do século IV, além de conhecer uma rápida difusão da religião cristã, é caracterizado por uma certa tolerância dos romanos em relação à Igreja. Existe uma única exceção para essa tendência: o decreto anticristão de Aureliano (270-275), rapidamente decaído depois de sua morte. Depois desse tempo de paz, os cristãos vão sofrer a última ação sistemática e cruenta da história perpetrada por Diocleciano (284-305)¹³⁶.

Durante o inverno de 302-303, ocorre a planificação da política religiosa imperial, culminando no *consilium principis* de Nicomédia, uma assembleia para a qual foram convocados os maiores homens da cultura da época. Nesta fase, os santuários oraculares

Senado não seria capaz de proteger Roma dos seus infortúnios e tragédias. Depois da tomada da cidade, os pagãos voltaram a pedir às autoridades constituídas a liberação dos sacrifícios e culto aos deuses (cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 296, 7).

¹³⁴ Cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 70-71.

¹³⁵ Cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 76.

¹³⁶ Cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 71-72.

tiveram um papel determinante, especialmente pela importância do oráculo de Apolo a Dídima que, em 303, se declarou *divinae religionis inimicus*. Segundo uma tradição, o oráculo teria afirmado não ser capaz de vaticinar por causa da presença dos “justos sobre a terra”. A condenação do cristianismo por parte do oráculo teria convencido Diocleciano a iniciar a perseguição em massa¹³⁷.

Os quatro decretos de condenação do culto cristão (303) colocam-se no quadro do esforço de restaurar a unidade estatal, ameaçada na sua coesão religiosa, pelo incessante crescimento do cristianismo. O primeiro determinava a destruição das igrejas, a entrega e destruição dos livros sagrados e a destituição dos cristãos de cargos públicos. O segundo decreto ordenava a prisão dos cabeças das comunidades cristãs e a obrigação do sacrifício. O terceiro edito prescrevia uma anistia para os cristãos que tivessem realizado um sacrifício aos deuses. O quarto decreto impunha a todos os cristãos o dever de sacrificar. Deste modo, a perseguição se tornou geral, superando também a severidade dos decretos anticristãos de Valeriano¹³⁸.

Com o edito de tolerância promulgado por Galério em 311, coloca-se um fim oficial às perseguições anticristãs. A Igreja pode voltar à vida normal e à prática do culto. O texto do decreto justifica o uso da violência contra o cristianismo em nome da utilidade das coisas públicas, já que os cristãos se afastaram das tradições dos antigos e por soberba e ignorância criaram para si novas leis. Ao cristianismo é agora imposta a oração *pro salute imperii* e *pro salute imperatoris*, sendo para sempre dispensados do sacrifício. Cabe, porém, ressaltar que nas zonas controladas pelo imperador Maximino Daia (Síria, Egito, Ásia Menor) as perseguições duraram até 313, ano em que ele foi vencido por Licínio Augusto¹³⁹.

Em fevereiro de 313, em Milão, Constantino se encontrou com Licínio e juntos selaram um acordo para conceder liberdade de culto aos cristãos e restituir-lhes os bens confiscados. Além da tolerância, também multiplicou os favores à Igreja: isenções fiscais ao clero, doações em dinheiro etc. A partir de 318, lançou as bases para a criação do império cristão: proibição dos sacrifícios nos lares, autorização para os bispos julgarem processos judiciais quando as partes estivessem de acordo. Anos depois, proibiu o prognóstico do futuro através das entranhas dos animais e fechou templos no Líbano e na Fenícia¹⁴⁰.

Ao subir ao trono, em 361, o sobrinho de Constâncio, Juliano, faz novamente do cristianismo objeto de perseguição por parte do Império Romano. Juliano fez vir à tona a sua

¹³⁷ Cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 74.

¹³⁸ Cf. SIMONETTI, M. *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, p. 188-189.

¹³⁹ Cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 75.

¹⁴⁰ Cf. MONDONI, D. *História da Igreja na antiguidade*, p. 49-50.

aversão profunda aos cristãos, a quem atribuía a culpa pelo fim cruento de sua família efetuado por seus parentes imperiais. Em razão disso, aboliu os privilégios dos cristãos, sendo obrigados a deixar os altos cargos. Também vetou a explicação dos clássicos pagãos por parte dos mestres cristãos. Para enfraquecer a Igreja, favoreceu sobretudo a heresia ariana e o cisma donatista. Contudo, o grande empenho de Juliano foi renovar a antiga religião romana, aprofundando-a com a ajuda do neoplatonismo. Na tentativa de elevar a moralidade do povo, copiou algumas instituições e obras cristãs (asilos, abrigos), prescrevendo instrução religiosa para o povo e insistindo na necessidade de os sacerdotes pagãos cultivarem uma conduta moral exemplar. Todos esses intentos provocaram, sem dúvida alguma, um certo abalo no cristianismo, mas não foram capazes de restaurar a religião pagã na sua grandeza¹⁴¹.

Com o Decreto de Tessalônica, promulgado aos 27 de fevereiro de 380, e dirigido ao povo de Constantinopla e também a todos os súditos do império, Teodósio proclamou o cristianismo como religião do Estado, assumindo o lugar ocupado anteriormente pelo paganismo. Em 392, Teodósio dá mais um passo no favorecimento da fé cristã, interditando todos os cultos pagãos e decretando o fechamento e a destruição de seus templos. Todos os povos colocados sob a autoridade do imperador devem agora professar a religião que o Apóstolo Pedro transmitiu aos romanos. Somente terão direito de se chamar cristãos católicos os que se submeterem a essa nova lei. No século VI, Justiniano ordenou que todos os pagãos se fizessem cristãos pelo batismo, sob pena de privação total dos direitos civis e da perda dos bens¹⁴².

Como reação a essa vertiginosa ascensão da religião cristã no Império Romano, deu-se uma série de momentos de resistência protagonizados pelos últimos baluartes do paganismo em Roma, sobretudo a aristocracia senatorial pagã e os intelectuais da época. Com intervalos mais silenciosos, a reação dos pagãos prolonga-se de 384 (primeira reação contra as medidas promulgadas por Graciano em 382) até 410, quando então o saque de Roma por Alarico proporciona aos pagãos um último pretexto para procurar um novo retorno. Os partidários do paganismo passaram a questionar a capacidade de a nova religião salvar a *civitas* da destruição. O cristianismo é criticado como *vera religione*, já que não conseguiu salvar a grandeza política de Roma¹⁴³.

Aos olhos dos pagãos, a queda de Roma não tem um significado apenas político, mas também religioso. Subsistia ainda na cultura pagã o pressuposto relativo à conexão entre

¹⁴¹ Cf. MONDONI, D. *História da Igreja na antiguidade*, p. 51-52.

¹⁴² Cf. MONDONI, D. *História da Igreja na antiguidade*, p. 53-54.

¹⁴³ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 17.

verdade, autenticidade de um culto religioso e a sua eficácia histórico-política medida pela sua capacidade de salvar as instituições e as estruturas do Império¹⁴⁴. A difusão da moralidade cristã teria produzido uma diminuição do ardor do povo por Roma. O cristianismo, ao chamar as pessoas para o serviço de uma “cidade elevada e nobre”, através do preceito de amar aos inimigos e da estima pela mansidão e paciência, teria dividido a população e enfraquecido a adesão incondicional que Roma exigia de seus cidadãos¹⁴⁵.

No contexto da invasão de Roma pelos visigodos, as reações contra o cristianismo tomaram forma sobretudo na África. Em Cartago, havia um grupo de pagãos refugiados (um tipo de neopaganismo filosófico), que se reunia na casa do procônsul na África, chamado Volusiano¹⁴⁶. Eles eram profundamente religiosos, mas consideravam a religião cristã como incompatível com os pressupostos naturais de uma cultura inteira. Levantavam sérias objeções à doutrina cristã, sobretudo a questão da imutabilidade das decisões divinas e da incompatibilidade do cristianismo com a moral da cidade¹⁴⁷.

Para estes pagãos cultos, Plotino e Porfírio eram a fonte de inspiração para a vida e para o pensamento. Esses homens não eram conservadores obstinados e isolados. Pelo contrário! Representavam o centro de uma profunda intelectualidade que estava se espalhando por todas as províncias do Ocidente. Aqui estava o verdadeiro perigo para o cristianismo e não tanto o saque de Roma. Esse grupo de intelectuais seria capaz de consolidar uma tradição de prestígio contra o crescimento dos cristãos. Agostinho certamente tinha consciência do efeito que teria a liderança deles em toda a província¹⁴⁸.

Diante das várias acusações oriundas do paganismo, Marcelino¹⁴⁹ solicitou a Agostinho uma explicação sobre o sentido de tudo o que estava acontecendo em Roma e da relação dessas

¹⁴⁴ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 17.

¹⁴⁵ Cf. FORTIN, E.L. “Civitate Dei”, p. 234-240.

¹⁴⁶ Cf. BARDY, G. “Introduction Générale a la Cité de Dieu”, p. 7. Volusiano era o integrante de maior peso do grupo e com apenas 30 anos já era procônsul na África. Era pagão e cético. Pertencia a uma família romana de prestígio político e seguia obedientemente a orientação de seus antepassados pagãos. Todavia, encontrava-se num dilema, já que vivia num mundo pós-pagão e servia a imperadores cristãos, além de ser filho de uma cristã devota. Atraído pela fama de Agostinho, expôs-lhe as suas dificuldades em relação à doutrina cristã. Tais dificuldades eram recorrentes na boca dos pagãos cultos. Agostinho procurou respondê-las através de duas cartas e sugeriu a Volusiano que lesse as Sagradas Escrituras, começando pelos textos do Novo Testamento (cf. BROWN, P. *Santo Agostinho*. Uma biografia, p. 374).

¹⁴⁷ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 8.

¹⁴⁸ Cf. BROWN, P. *Agostinho*. Uma biografia, p. 374-375. Nem todos os historiadores estão de acordo com o argumento segundo o qual a reação pagã ao cristianismo no século IV, representada principalmente pelo círculo de Símaco, seria o verdadeiro perigo para a fé cristã.

¹⁴⁹ Marcelino era amigo de Volusiano e de Agostinho. Também participava do círculo de Volusiano. Em 411, presidiu a Conferência de Cartago, pondo fim ao cisma donatista. Por causa do seu interesse por questões teológicas e religiosas, Marcelino aproximou-se de Agostinho, dirigindo-lhes várias cartas com perguntas referentes à fé cristã. Não satisfeito com as respostas do bispo de Hipona, Marcelino pediu a Agostinho que escrevesse uma obra de grande envergadura (cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica, p. 225). Foi a Marcelino que o bispo de Hipona dedicou a obra *A Cidade de Deus*, procurando defendê-la contra os

catástrofes com o cristianismo. O pedido de Marcelino foi a centelha que colocou em movimento a elaboração da extensa obra apologética intitulada *A Cidade de Deus*¹⁵⁰, não constituindo, portanto, a causa primeira da sua elaboração. A lembrança desta tragédia cristaliza as objeções pagãs antigas contra o cristianismo, sendo praticamente o seu desfecho visível¹⁵¹.

Na sua amplitude, a obra atende a um projeto originário. Ela é o resultado de uma longa maturação. O desejo de tratar do tema das duas cidades nasceu muito cedo na mente de Agostinho. Está enraizado na sua experiência pastoral e expressa o desejo de afirmar definitivamente a identidade cristã diante do Império em declínio. Tal identidade já era reconhecida juridicamente pelas autoridades políticas, mas continuava a ser questionada pela comunidade pagã. Ao escrever esta obra, Agostinho pretende resolver o litígio entre cristianismo e paganismo. A queda de Roma é o ponto de apoio prático que lhe permitiu destruir para sempre todas as formas de paganismo e, ao mesmo tempo, expor em toda a sua riqueza e amplitude o mistério da cidade de Deus¹⁵².

Dispondo de uma complexa estrutura, *A Cidade de Deus* é uma obra unitária e orgânica, com uma construção literária e doutrinal coerente, articulada em duas partes bem distintas, mas não separadas, com frequentes e repetidas digressões, acompanhada de amplos repertórios de erudição¹⁵³. Ao todo, compreende 22 livros elaborados em etapas, ao largo de quatorze anos (413-426): no ano 413 estavam prontos os livros I-III; em 415, IV e V; em 417, VI-X; 418, XI-XIV; e finalmente no ano 426, os livros XV-XXII¹⁵⁴.

A primeira parte é mais apologética, constituída de 10 livros divididos em duas partes de cinco livros. Está voltada para a refutação da pretensão do paganismo de querer oferecer ao ser humano o caminho da salvação e da felicidade. A segunda, mais didática, formada por 12 livros subdivididos em três partes de quatro livros, busca afirmar a fé do cristianismo e a sua condição de verdadeira religião, por meio de uma narração exegética e especulativa da história¹⁵⁵.

homens que a seu divino fundador preferem as divindades. Trata-se de trabalho imenso e árduo (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, Prólogo. Parte I).

¹⁵⁰ Cf. MEER, F. VAN DER. *San Agustín. Pastor de almas*, p. 69. Quanto ao título da obra, Agostinho buscou inspiração na Sagrada Escritura, especialmente no Salmo 45,5-6 (“O correr das águas alegra a Cidade de Deus, o Altíssimo consagra a sua morada”) e no Salmo 87,3 (“Que anúncio glorioso para você, ó Cidade de Deus!”). Também a oposição bíblica entre Babilônia e Jerusalém sugeriu a Agostinho a ideia de uma cidade terrena formada por pessoas contrárias à autoridade de Deus e de uma cidade divina composta por aqueles que vivem segundo os preceitos sagrados e sob a autoridade de Deus.

¹⁵¹ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 6.

¹⁵² Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 10. Já se encontra esboçado na obra *A verdadeira religião*, escrita em 390; enunciada de forma mais explícita, dez anos depois, no texto *Primeira catequese aos não cristãos*; e confirmada em *Comentário ao Gênesis*.

¹⁵³ Cf. PIERETTI, A. “Introduzione”, p. XXXV.

¹⁵⁴ Cf. CATAPANO, G. *Agostino*, p. 194.

¹⁵⁵ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 12.

Duas evidências iniciais parecem oferecer a Agostinho material útil para a construção de *A Cidade de Deus*: em primeiro lugar, o pressuposto arraigado na cultura pagã, segundo o qual a cidade constitui um fato político, cujo fundamento é o culto prestado a Deus em vista de obter bens temporais e eternos. A *civitas* é uma realidade político-religiosa. O culto religioso visa ao bem-estar espiritual e material do ser humano. Em segundo lugar, a certeza conquistada pela experiência e filosoficamente potenciada pela leitura do *Hortensius* de Cícero, para o qual o homem é, por natureza, um ser que aspira à beatitude¹⁵⁶.

Quanto à estrutura da obra, G. Bardy oferece a seguinte possibilidade¹⁵⁷:

PARTE I Livros I-X <i>Polêmica contra os pagãos</i>	1ª seção: livros I-V <i>Argumentam contra os que afirmam que a adoração dos demônios beneficia a felicidade nesta vida.</i>
	2ª seção: livros V-X <i>Argumentam contra os que sustentam que os deuses devem ser adorados através de ritos e sacrifícios em vista da vida que está por vir depois da morte.</i>

PARTE II Livros XI-XXII <i>Explicação cristã da história</i>	1ª seção: livros XI-XIV <i>Descreve a gênese das duas cidades, as quais se especificam pela escolha de vida e pela relação entre o homem e Deus.</i>
	2ª seção: livros XV-XVIII <i>Descreve o desenvolvimento das duas cidades no curso da história, do início dos tempos até o advento de Cristo na terra.</i>
	3ª seção: livros XIX-XXII <i>Descreve o destino da beatitude eterna à qual o homem é chamado enquanto ser criado à imagem de Deus.</i>

Esta estrutura demonstra, a priori, uma contraposição clara entre as duas partes da obra: por um lado, Agostinho pretende refutar as vãs pretensões e projetos dos pagãos (livros I-X); por outro lado, busca demonstrar que a religião cristã é o único caminho universal de salvação capaz de garantir ao ser humano a felicidade e a paz (livros XI-XXII). De fato, o bispo de

¹⁵⁶ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 19.

¹⁵⁷ Cf. BARDY, G. "Introduction Générale a la Cité de Dieu", p. 39-40. Para a estruturação da obra *A Cidade de Deus* e o aprofundamento do tema do sacrifício, também nos valem do seguinte autor: NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*. Esta obra é uma dissertação de mestrado em teologia. É uma contribuição significativa para o estudo do conceito de *verum sacrificium* no livro X d' *A Cidade de Deus*.

Hipona “orienta sua retórica e argumentação não só à simples refutação, mas ao esclarecimento da verdade por meio do descobrimento de camadas de inconsistências em teorias, práticas, costumes e tradições que cultivam uma ‘vida segundo a mentira’”¹⁵⁸. Ele procura “elucidar em vários planos a identidade e a contradição a que se encaminham “respectivamente” a cidade de Deus e os pagãos”¹⁵⁹.

Os partidários da religião pagã “não realizam aquilo que projetam, porque a grandeza da virtude que almejam não pode ser obtida pelo modo como a buscam nem no lugar em que a buscam”¹⁶⁰. Trata-se de “demovê-los da ilusão de que a iniciativa humana, terrena, seja capaz de alcançar a celsitude, de que um projeto de grandeza possa ter êxito numa realidade marcada pela dispersão”¹⁶¹. A verdadeira virtude “não pode ser conquistada pelo homem por si mesmo, pois ela apenas pode ser dada a ele, gratuitamente, a partir da iniciativa divina”¹⁶².

Mas refutação e demonstração não se opõem nem se excluem. Na verdade, existe uma ligação estreita entre eles¹⁶³. O complexo caminho que Agostinho desenvolve na primeira parte da obra (I-X), ao refutar os diversos modos de paganismo, revela que o cristianismo dá origem a um novo modo de interpretar a vida e a história, uma nova sabedoria, uma nova criatura, oposta à antiga. Este mesmo caminho desemboca na segunda parte (XI-XXII), a qual trata do papel central de Cristo como único mediador na história d’*A Cidade de Deus*¹⁶⁴.

Deste modo, é possível afirmar que a refutação é uma via de acesso à demonstração da veracidade da fé cristã, já que, ao concluir a primeira parte, Agostinho oferece os elementos fundamentais da segunda: existe a Igreja e ela é o sacrifício total da humanidade, pois ela é a Igreja de Cristo, único e perfeito mediador. Se no momento da refutação, o cristianismo é apresentado do modo como aparece diante da religião pagã, como capaz de resolver os problemas colocados por ela, sem, porém, oferecer diretamente uma resposta, na demonstração ele é proposto a partir do interior da fé cristã e da revelação, tal como é em si mesmo¹⁶⁵.

Além de colocar em evidência a orientação que Agostinho dá à obra, através da refutação e da demonstração, a estrutura d’*A Cidade de Deus* em duas partes também coloca em relevo a unidade de toda a obra. Desde o início da redação, o bispo de Hipona demonstra querer tratar da história das duas cidades, partindo da sua origem até chegar à consumação final. Isso é muito

¹⁵⁸ SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 47.

¹⁵⁹ SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 47.

¹⁶⁰ SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 47-48.

¹⁶¹ SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 48.

¹⁶² SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 48.

¹⁶³ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 13.

¹⁶⁴ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 13.

¹⁶⁵ Cf. GUY, J.C. *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, p. 13.

evidente no próprio prefácio da obra. Assim, através do prefácio, é possível constatar que, ao concluir e publicar os livros I-III, Agostinho dá sinais de delinear a estrutura e a extensão globais da obra, antecipando sinteticamente os temas que são tratados ao longo do conjunto da obra¹⁶⁶.

O'Daly analisa o prefácio do seguinte modo¹⁶⁷:

A. "Gloriosissiman civitatem Dei... defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt... suscepi..."	Síntese da primeira parte da obra: livros I-X.
B. "...civitatem Dei sive in hoc temporum cursu... sive in illa stabilitate sedis aeterna..."	Antecipação do tema central da segunda parte: livros XI-XXII.
C. "... peregrinatur ex fide vivens..."	Condição do cristão como peregrino, um residente temporário neste mundo. A categoria dos "estrangeiros residentes" perpassa toda a obra.

Além destes principais temas, no prefácio, através das palavras *patientiam*, *iustitia*, *pace perfecta*, *virtus humilitatis*, Agostinho indica outros assuntos relativos à cidade de Deus e à cidade terrestre. Introduce igualmente a antítese entre a *terrena civitate* e a sua *dominandi libido dominatur*. Finalmente, no capítulo trinta e cinco do livro I, apresenta o conteúdo da segunda parte da obra: a origem (XI-XIV), o progresso (XV-XVIII) e o fim (XIX-XXII) de ambas as cidades¹⁶⁸, pois "as duas cidades encontram-se mutuamente entrelaçadas neste século e misturadas até a separação no juízo final"¹⁶⁹. No capítulo trinta e seis, ainda do livro I, o bispo de Hipona insere o leitor nos temas que vai discutir nos livros subsequentes¹⁷⁰.

Com efeito, depois de manifestar o propósito de tratar da incapacidade do paganismo em assegurar os bens deste mundo e do vindouro, Agostinho ressalta que é necessário se colocar contra os homens obstinados em sustentar que os deuses devem ser cultuados não em vista da vida presente e sim da vida que sucede à morte¹⁷¹. Para o bispo de Hipona, esta questão é

¹⁶⁶ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 22. "O prefácio do livro I do *De Civitate Dei* é também o prólogo de toda a obra, sendo uma das suas páginas mais célebres. O prefácio faz uma passagem absolutamente natural e significativa para o capítulo primeiro, tanto no que se refere à unidade conceitual e estilística, como no que tange à sua gênese" (POLVERINI, L. "I libro del *De Civitate Dei*", p. 34).

¹⁶⁷ Cf. O'DALY, G.J.P. "Civitate Dei", p. 979. Para uma análise do prólogo a partir de uma estrutura sintático-estilística, ver: SILVA FILHO, L.M. da. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 41-54.

¹⁶⁸ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 22-23.

¹⁶⁹ "Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur" (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, 35).

¹⁷⁰ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 24.

¹⁷¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, 36,

laboriosa e sutil, digna de ser travada contra os filósofos platônicos, os quais “resplendem de glória excelente e concordam conosco em muitos pontos, tais como a imortalidade da alma, a criação do mundo pelo verdadeiro Deus, a providência pela qual rege o universo que criou”¹⁷².

Mas, pelo fato de eles defenderem convicções contrárias às do cristianismo, é preciso refutá-los. Agostinho acredita que “Não devemos faltar a esse dever para poder, após refutar as suas ímpias contradições na medida das forças que Deus nos conceder, proclamar a cidade de Deus, a verdadeira piedade e o culto divino, em que unicamente a felicidade eterna é verdadeiramente prometida”¹⁷³. Através deste propósito, Agostinho consegue sintetizar os objetivos e os conteúdos da segunda seção da 1ª parte (os livros VI a X). O livro V, neste caso, torna-se a conclusão da resposta à questão da utilidade do culto pagão.

De acordo com Jean-Claude Guy, a segunda seção da 1ª parte pode ser estruturada da seguinte forma:

Livro VI	Introdução
	A. As teologias mítica e civil
	1. Primeira refutação sumária
Livro VII	2. Aprofundamento da refutação da teologia civil
Livro VIII	B. A teologia natural: contestação com os filósofos
	Preâmbulo
	1. Primeira refutação da demonologia platônica
Livro IX	2. Segunda refutação da demonologia platônica
Livro X	Conclusão geral da 1ª parte

Esta estrutura permite perceber que através do livro VI Agostinho inicia a discussão contra os que pensam que os deuses pagãos devem ser venerados não em função da vida presente e sim daquela futura *post mortem*. Em particular, o bispo de Hipona assume como referência a classificação da religião romana proposta por Varrão no texto *Antiquitates* e, em particular, a subdivisão da teologia em três gêneros: mítico, civil e natural, demonstrando as inadequações e contradições das suas explicações filosóficas relativas ao fenômeno religioso.

¹⁷² “[...] *qui apud illos excellentissima gloria clari sunt et nobiscum multa sentiunt, et de animae immortalitate et quod Deus verus mundum condiderit et de providentia eius, qua universum quod condidit regit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, 36).

¹⁷³ “*Sed quoniam et ipsi in illis, quae contra nos sentiunt, refellendi sunt, desse huic officio non debemus, ut refutatis impiis contradictionibus pro viribus, quas Deus inpertiet, asseramus civitatem Dei veramque pietatem et Dei cultum, in quo uno veraciter sempiterna beatitudo promittitur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, 36).

Neste sentido, Agostinho equipara a teologia mítica à civil, ressaltando os seus ritos e mitos. Ao mesmo tempo, coloca-se a favor de Sêneca ao sustentar que nenhum deus fabricado pelos homens é capaz de garantir ao ser humano a felicidade¹⁷⁴.

No livro VII, o bispo de Hipona trata dos vinte deuses enumerados por Varrão selecionados e apresentados no último livro das *Antiquitates*, interpretando-os em sentido naturalístico, como personificações da alma do mundo e das suas partes. Tal interpretação é avaliada por Agostinho como falida, pois se baseia numa errônea concepção teológico de sentido panteístico. Por isso, como interlocutor, o bispo de Hipona escolhe não mais Varrão e sim Platão com os seus seguidores, os quais merecem da parte de Agostinho o título de filósofos, ou seja, de amantes da sabedoria, pois a sabedoria é Deus¹⁷⁵.

O livro VIII examina as escolas filosóficas gregas, o pensamento de Sócrates e em particular do seu mais célebre discípulo, Platão, cuja filosofia é julgada pelo bispo de Hipona como superior à filosofia de todos os demais pensadores e a mais próxima à verdade da fé cristã, quer no conceito de ser imaterial, quer na sua noção de bem. Agostinho, todavia, não deixa de criticar a tendência platônica de tolerar o politeísmo, com o seu culto às divindades, e a sua demonologia como mediação entre os deuses e os homens. Os demônios são inferiores aos homens e não devem ser imitados ou venerados. São falsos mediadores¹⁷⁶.

No livro IX, o bispo de Hipona, depois de apresentar a posição dos filósofos estoicos e platônicos sobre os sentimentos, as paixões e os turbamentos do ânimo, destacando os pontos de contato e diferença entre uns e outros, volta a tratar do tema dos deuses e dos demônios e da sua relação com os homens. Neste ponto, o centro do discurso se desloca para Jesus Cristo, igual a Deus Pai na divindade, e semelhante aos homens na humanidade, o único capaz de ser o mediador entre Deus e os homens. A vida feliz não tem necessidade da intercessão dos demônios. Os anjos, imortais e felizes, não pretendem para si algum sacrifício da parte dos homens¹⁷⁷.

Por fim, o livro X faz um balanço de toda a obra. Ao mesmo tempo, trata dos fundamentos da religião, do culto e do verdadeiro sacrifício prestado a Deus. Existe somente um Deus, que é o criador de todos os seres e de todas as coisas, Aquele que é capaz de garantir ao ser humano a vida beata e a paz. Há um único culto legítimo, uma só providência, um único sumo e verdadeiro sacrifício que substituiu os antigos sacrifícios de Israel e que se realiza no

¹⁷⁴ Cf. O'DALY, G.J.P. "Civitate Dei", p. 987; CATAPANO, G. *Agostino*, p. 198.

¹⁷⁵ Cf. O'DALY, G.J.P. "Civitate Dei", p. 988; CATAPANO, A. *Agostino*, p. 199.

¹⁷⁶ Cf. O'DALY, G.J.P. "Civitate Dei", p. 988-989; CATAPANO, A. *Agostino*, p. 199-200.

¹⁷⁷ Cf. BARDY, G. "Introduction aux livres VI-X", p. 20; CATAPANO, A. *Agostino*, p. 201.

mediador, o homem Cristo Jesus, no qual se compendia o mistério da encarnação e da salvação, a oferta da misericórdia divina a todos os povos¹⁷⁸.

Ao interno desta análise, Agostinho também individua, entre falsidade, erros e contrastes, dois pontos de convergência entre os platônicos e os cristãos: não pode existir vida feliz se a alma racional ou intelectual, incapaz de ser luz para si mesma, não participa da luz de Deus, que ilumina os homens a partir do alto através do conhecimento da verdade; estes três princípios são assimiláveis ao conceito de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, do Deus Uno e Trino¹⁷⁹.

A estrutura da segunda seção da 1ª parte d'A *Cidade de Deus* proposta por J.C. Guy, além de mostrar que a obra agostiniana não é circunstancial, como se fosse destinada apenas a demonstrar que o cristianismo não é o responsável pelo saque de Roma, mas é resultado de uma longa reflexão sobre o mistério da cidade de Deus. Dividida em duas partes, a obra procura refutar todos os modos de paganismo, sobretudo os seus cultos e sacrifícios, e apontar Jesus Cristo como único mediador, caminho para a vida bem-aventurada, cujo mistério se revela e se realiza no mistério da Igreja. Neste horizonte, o livro X é crucial para unir as duas grandes partes da obra, sendo, ao mesmo tempo, uma conclusão da segunda seção da 1ª parte e uma introdução da primeira seção da 2ª parte¹⁸⁰.

Da mesma forma que o conjunto d'A *Cidade de Deus* dispõe de um caráter magistralmente composto e fortemente unificado, assim também se pode dizer em relação ao seu livro X. Lendo atentamente este livro, é possível perceber que um novo desenvolvimento começa com ele. Isso é suficiente para mostrar que Agostinho está neste momento fazendo um balanço de toda a sua obra. Além disso, o objetivo deste novo momento é claramente anunciado ao final do livro IX.

Para compreendê-lo, é útil recordar que o bispo de Hipona, depois de afirmar o seu acordo com os platônicos sobre a natureza e a fonte da bem-aventurança futura, aborda o tema do culto pelo qual o ser humano obtém a felicidade e o da mediação que permite alcançá-lo. O propósito de Agostinho é demonstrar que somente Deus tem direito a esta adoração e que Jesus Cristo é o mediador pelo qual se pode prestar culto a Deus¹⁸¹.

¹⁷⁸ Cf. BARDY, G. "Introduction aux livres VI-X", p. 20; CATAPANO, A. *Agostino*, p. 201.

¹⁷⁹ Cf. BARDY, G. "Introduction aux livres VI-X", p. 21; CATAPANO, A. *Agostino*, p. 201-202.

¹⁸⁰ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 27-28.

¹⁸¹ Cf. MADEC, G. "Le livre X du *De Civitate Dei*": le sacrifice des chrétiens", p. 238.

Como conclusão geral da 1ª parte, o livro X pode ser dividido em duas partes distintas, mas complementares, dispondo cada uma das suas respectivas seções¹⁸²:

<p>PARTE I</p> <p>Capítulos I-XI</p> <p><i>Expositiva</i></p> <p><i>Conceitos referentes à verdadeira religião</i></p>	<p>1ª seção: capítulos I-XI</p> <p><i>O verdadeiro sacrifício e as suas formas</i></p>
<p>PARTE II</p> <p>Capítulos XII-XXXII</p> <p><i>Demonstrativa</i></p> <p><i>Apologética da verdadeira religião</i></p>	<p>2ª seção: capítulos XII-XXI</p> <p><i>Novas considerações sobre o verdadeiro sacrifício</i></p>
	<p>3ª seção: capítulos XXII-XXXII</p> <p><i>A purificação da alma em Cristo</i></p>

Na primeira parte, o bispo de Hipona coloca em evidência os conceitos de religião, de piedade, de culto, de sacrifício, de participação e mediação entre Deus e o mundo. Consequentemente, trata da questão da salvação, do espírito comunitário e universal da verdadeira religião, do prodígio, da substância angélica nas duas categorias de espíritos que reconhecem somente a Deus o culto e são imortais e felizes, e de espíritos que se arrogam o culto nas práticas de magia e teurgia como são expostas pelo platônico Porfírio¹⁸³.

Na segunda parte, Agostinho, a fim de fundamentar a demonstração da verdadeira religião, aborda o conceito de providência, a qual concilia a imutabilidade de Deus com a sua intervenção no mundo e na história da salvação do homem. Deste modo, o bispo de Hipona destrói a base do politeísmo, defendido também pelos neoplatônicos e sobretudo por Porfírio, e rejeita a multiplicidade dos deuses e as práticas da magia e da teurgia¹⁸⁴.

Agostinho confirma a questão com o testemunho dos milagres, das profecias, do martírio cristão e da mensagem universal da salvação dirigida aos homens por Cristo mediador. Polemicamente, ele denuncia as incoerências da doutrina neoplatônica, especificamente a porfiriana, sobre as três hipóstases, sobre a angelologia, sobre a metempsicose e metemsmáticos (excluído por Porfírio) e sobre a pré-existência das almas. A mesma crítica é dirigida ao esoterismo e ao orgulho que induz os neoplatônicos a rejeitar a encarnação e a

¹⁸² Cf. PIERETTI, A. “Libro X”, p. 454; MADEC, G. “Le livre X du *De Civitate Dei*”: le sacrifice des chrétiens”, p. 236.

¹⁸³ Cf. PIERETTI, A. “Libro X”, p. 453.

¹⁸⁴ Cf. PIERETTI, A. “Libro X”, p. 453.

ressurreição, os verdadeiros elementos de uma religião da salvação¹⁸⁵. O bispo de Hipona fecha o livro com uma exortação dirigida aos filósofos para que reconheçam e sigam a via universal da redenção do mal e da morte, desejada e esperada por Porfírio, mas realizada e concretizada somente na verdadeira religião¹⁸⁶.

Neste contexto, o tema do sacrifício assume a centralidade do debate de Agostinho contra os pagãos. A diferença entre platonismo e cristianismo não é, neste caso, de natureza metafísica, mas cultural. Os platônicos, diferentemente daqueles filósofos que não podiam ir além dos limites deste mundo, entendiam que Deus é transcendente e causa do ser, a razão da inteligência e a ordem da vida. O problema consistia em saber se os sacrifícios deveriam ser prestados apenas a Deus ou a uma multidão de deuses, ou de anjos ou de demônios¹⁸⁷.

Logo no início do livro X, o bispo de Hipona manifesta a sua concordância com o pensamento dos filósofos platônicos acerca da fonte da verdadeira felicidade. Tanto para os homens quanto para os seres imortais e felizes, a bem-aventurança se encontra na luz do Deus criador. Dado que esta participação na luz divina se alcança por meio da verdadeira religião e da piedade cristã, torna-se clara a divergência entre a crença platônica, a qual professa a necessidade de render culto a uma multiplicidade de deuses, e o cristianismo, que professa a exclusividade do culto ao Deus único e verdadeiro. A partir desta divergência, e assumindo a ideia de que os deuses cultuados pelos pagãos são os seres imortais e bem-aventurados chamados de anjos pelos cristãos, surge a questão que serve de mote para Agostinho saber como é que os anjos querem que seja a prática da religião e da piedade¹⁸⁸.

Ao longo do livro X, Agostinho quer ressaltar que somente Deus tem o direito à adoração e ao sacrifício e que Jesus Cristo é o mediador pelo qual o ser humano pode prestar culto a Deus. Tanto os seres imortais e bem-aventurados, chamados de anjos, como os seres imortais, mas infelizes, denominados de demônios, não podem ser intermediários. Os primeiros estão duplamente separados dos homens em razão de sua condição de imortais e felizes. Os segundos correm o risco de invejar a felicidade humana. Ademais, os espíritos de bondade e, por isso, imortais e bem-aventurados, espíritos que a religião pagã acredita dever honrar sob o nome de deuses e através de cerimônias e de sacrifícios, para obter a felicidade depois da vida terrena, querem que semelhante culto seja tributado apenas ao único Deus, princípio de seu ser e fonte de sua felicidade. Os seres imortais e bem-aventurados, independentemente do nome

¹⁸⁵ Cf. PIERETTI, A. “Libro X”, p. 453.

¹⁸⁶ Cf. PIERETTI, A. “Libro X”, p. 454.

¹⁸⁷ Cf. MADEC, G. “Le livre X du *De Civitate Dei*”: le sacrifice des chrétiens”, p. 238.

¹⁸⁸ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 181-185.

que se lhes dê, foram feitos e criados por Deus. Por isso não podem servir de mediadores nem podem conduzir à felicidade eterna os infelizes mortais dos quais estão duplamente separados. O sacrifício é devido ao Deus uno e verdadeiro¹⁸⁹.

Em relação à pergunta sobre o desejo dos anjos de ter um culto prestado a eles mesmos, Agostinho responde que estes espíritos imortais querem que o homem se submeta àquele a quem também eles estão submetidos. Se não se presta culto a Deus, então não pode alcançar a felicidade, já que está privado de Deus. No entanto, se eles rendem culto a Deus, então não querem ser cultuados pelos homens. Por isso através deste culto, as criaturas racionais podem alcançar o bem eterno, o qual consiste na união com o divino. Tal culto inclui simultaneamente os ritos externos e a atitude interior de oferta de si mesmo¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 3.

¹⁹⁰ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 181-185.

2 O SACRIFÍCIO PRESTADO APENAS AO VERDADEIRO DEUS

2.1 O eudemonismo agostiniano (capítulo I)

O livro X de *A Cidade de Deus* está centrado na temática global do culto divino, através do qual homens e anjos alcançam o sumo bem e a eterna felicidade. O objetivo principal de Agostinho consiste em mostrar que o culto é devido somente a Deus e que os anjos compartilham desta vontade. Para isso, o bispo de Hipona usa um vocabulário muito variado. A pergunta que move Agostinho logo no início do livro é esta: os anjos, que reconhecem o culto prestado a Deus, também desejam para si um culto? Em outras palavras: os anjos realmente amam os seres humanos? Se os amam e querem que sejam abençoados, desejam também que os homens sejam abençoados da mesma fonte de onde alcançam a felicidade?¹⁹¹

Agostinho vai buscar a resposta para estas questões na Sagrada Escritura, analisando com detalhes os termos que o texto bíblico usa para falar do verdadeiro culto que os homes devem tributar a Deus. Este fato da linguagem implica, aos olhos do bispo de Hipona, um conteúdo doutrinal que precisa ser discutido e aprofundado. Dentro da unidade literária do livro X, o capítulo primeiro abre a discussão sobre o sacrifício, afirmando que os platônicos ensinaram que somente do único Deus vem a felicidade dos anjos e dos homens¹⁹².

Mas, para Agostinho, esta afirmação não é suficiente. Ele quer, de fato, examinar se os demônios¹⁹³, que na opinião dos platônicos, devem ser adorados, querem realmente que os sacrifícios sejam dirigidos somente a Deus ou também a eles. Em vista disso, o bispo de Hipona inicia a sua reflexão com uma premissa geralmente aceita e inspirada no *Hortensius*¹⁹⁴ de

¹⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1.

¹⁹² Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 187.

¹⁹³ Os demônios são mencionados em todas as obras de Agostinho. As principais são a *A Cidade de Deus*, sobretudo dos livros VIII-X, e *O poder adivinhatório dos demônios*. Na primeira obra, Agostinho trata dos filósofos romanos e pagãos que negociavam com os demônios maus, com o objetivo de obter deles bens temporais ou eternos. Na segunda obra, o bispo de Hipona aborda a questão da capacidade dos demônios de prever eventos futuros. É possível também colher outros dados sobre os demônios nos sermões e nos comentários aos salmos e em muitas outras obras agostinianas. Em linhas gerais, Agostinho utiliza a palavra *daemon* desde as primeiras obras, misturando o *daimon* grego com os bíblicos *daemonium* ou *demonium*. A influência da Bíblia na demonologia agostiniana é bem mais evidente que a da filosofia grega (cf. FLETEREN, F. VAN. “Demônios”, p. 321-322).

¹⁹⁴ A leitura do *Hortensio* fazia parte do programa escolar da época de Agostinho. Nesse texto, Cícero apresentava uma concepção de filosofia como sabedoria e arte de viver. A chave da felicidade não estaria na retórica, mas no “amor à sabedoria”. Infelizmente, da obra ciceroniana restam apenas fragmentos. Graças à leitura da obra, Agostinho conseguiu se afastar do amor pelas coisas fúteis e passageiras iniciando assim a sua larga e atormentada evolução interior. A única frustração do jovem Agostinho em relação à obra foi a de não ter encontrado nela o nome de Cristo (cf. ROSEN, K. *Agostino. Genio e santo*, p. 36-37).

Cícero: todos os homens almejam uma vida feliz. De fato, “É opinião geral dos que, de qualquer modo, podem fazer uso da razão, que todos os homens desejam ser felizes”¹⁹⁵.

Como é possível perceber, este axioma manifesta, antes de tudo, o processo de conversão de Agostinho a Deus no seio do cristianismo¹⁹⁶ e enquadra o tema do culto e do sacrifício na realização de uma vida feliz. O único fim do ser humano, o seu *finis boni*, para o qual deve orientar todas as suas ações, é o próprio Deus. A cidade de Deus encontra o seu fim último em Deus, pois Ele é, em si mesmo, a fonte da felicidade e o termo total da aspiração do homem¹⁹⁷.

Ao abrir o livro X com a sentença da vida feliz, o bispo de Hipona situa o tema do culto e do sacrifício numa perspectiva universal, a partir de uma análise da condição humana, cuja base é propriamente um dinamismo existencial. Agostinho dá como pressuposto a unidade de todos os seres humanos, ainda que esta unidade seja precária e esteja em permanente realização¹⁹⁸.

A afirmação de que todos os homens desejam ser felizes implica num percurso no tempo. Não é apenas pura aspiração, mas uma certeza discutida e pensada por variados filósofos. Como ato da insuficiência do ser humano, as questões *Qui autem sint, vel unde fiant*¹⁹⁹ colocam o problema do sujeito (*qui*) que é feliz e do objeto (*unde*) que o torna feliz. Com isso, Agostinho se une à filosofia pagã para mostrar que aquilo que caracteriza o específico da natureza humana – a busca da felicidade – se coloca, na realidade, em termos problemáticos em relação ao pensamento e a *civitas*. Felicidade e cidade são duas realidades inseparáveis no caminho que a natureza humana percorre em direção de uma vida feliz. Tudo isso desemboca nas perguntas sobre o sujeito que é feliz e sobre o lugar onde pode encontrar a felicidade²⁰⁰.

Ao longo dos séculos, a fraqueza humana tem provocado discussões sobre a questão da vida feliz, a ponto de consumir os esforços e o tempo dos filósofos. Agostinho, logo no início do capítulo primeiro do livro X, evita digressões inúteis, por isso não os cita nem os explicita.

¹⁹⁵ “*Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines vele*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1). O problema da felicidade acompanha Agostinho desde antes de sua conversão. No início da obra *Contra os acadêmicos* apresenta a felicidade como uma verdade que nenhuma razão pode negar. Em *A vida feliz* oferece uma visão abrangente da felicidade e da sua relação com a sabedoria, na qual são exercitadas as virtudes que conduzem o homem à plenitude e medida da felicidade.

¹⁹⁶ P. Courcelle é do parecer que o grande esforço apologético da obra *A Cidade de Deus* consiste para Agostinho em meditar sobre o seu processo de conversão e conduzir os discípulos de Porfírio à religião cristã (cf. COURCELLE, P. *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, p. 168).

¹⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3.

¹⁹⁸ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 12.

¹⁹⁹ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 1.

²⁰⁰ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 19-20.

Apenas recorda o que falou no livro VIII²⁰¹, ao seleccionar os filósofos com os quais se poderia discutir acerca do problema da felicidade que será alcançada depois da morte. Na verdade, Agostinho quer saber se é possível chegar à vida feliz através do culto prestado ao único Deus ou através do culto dirigido à multidão dos deuses²⁰².

Neste caso, os platônicos são os principais interlocutores do bispo de Hipona, de cujos livros ele procura extrair o “ouro de Deus”²⁰³, já que reconheceram que a alma humana pode alcançar a felicidade apenas participando da luz do Deus criador de todas as coisas²⁰⁴. Ao contrário daqueles filósofos aprisionados no mundo das sensações²⁰⁵ e incapazes de transcender os limites das coisas terrenas, os platônicos foram além do universo de todos os corpos em busca de Deus. Compreenderam que o mutável não é o supremo Deus e que o corpo do mundo inteiro e a vida em todas as suas formas (vegetativa, sensível, intelectual) recebem o seu ser apenas do Ser absoluto, cujo próprio ser se confunde com a vida, a inteligência e a felicidade²⁰⁶. Na sabedoria platônica, nota-se a ideia do Deus uno, como ser transcendente na filosofia física, como luz e verdade na lógica e como bem e fim na ética²⁰⁷.

Por isso todos os filósofos devem ceder àqueles que professaram que a felicidade do homem não consiste no gozo do corpo ou da alma, mas no gozo de Deus, o único que deve ser desejado por si mesmo e em relação ao qual tudo o mais deve ter apenas função de uso²⁰⁸. “Na

²⁰¹ O resumo que o bispo de Hipona faz da filosofia platônica, seguindo as suas três partes (física, lógica e ética), manifesta, acima de tudo, que ele não está preocupado com um platonismo ou neoplatonismo de estrita observância. Além disso, tudo indica que ele não tinha um conhecimento profundo destas filosofias. O próprio Agostinho faz a seguinte observação ao se dirigir a Porfírio: “*Se tivesses conhecido a graça de Deus por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor, terias podido ver que a sua encarnação, pela qual assumiu a alma e o corpo de homem, foi o exemplo supremo da graça. Mas o que fazer? No tocante a ti sei que é inútil falar a um morto. No tocante, porém, aos que te têm em grande conta e te amam, seja por amor à sabedoria, seja pela curiosidade em relação àquelas artes que não devias ter estudado, é a estes que, ao interpelar-te, dirijo minha palavra, quiçá não inutilmente*” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 1).

²⁰² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 1.

²⁰³ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 15, 9. Por filosofia platônica entende-se o platonismo num sentido geral, como o próprio Agostinho compreendia. “Quando ele fala em ‘ler alguns’ livros platônicos’ (mencionados pela primeira vez nas *Confissões*, em 7.9.13), ele não quer dizer os livros do próprio Platão, mas as obras dos sucessores de Platão, posteriormente conhecidas como ‘neoplatônicas’, que tentaram produzir uma visão harmonizada e integrada do mundo a partir das declarações díspares de Platão em seus diálogos. Eles também tendiam a adaptar as ideias de Aristóteles, que eram muito diferentes, ao sistema platônico. Agostinho em nenhum momento especifica exatamente quais ‘livros platônicos’ leu, embora nos diga que eles foram ‘traduzidos do grego para o latim’ e isso tem sido um tópico de intenso debate acadêmico. O que parece claro é que ele foi influenciado sobretudo por uma seleção de obras de Plotino, filósofo do século III, cujos escritos foram reunidos e editados por seu aluno Porfírio, sob o título de *Enéadas*, que significa apenas ‘grupo de nove’, pois existem nove ensaios em cada um dos seus seis livros” (CONYBEARE, C. *Confissões*. Uma chave de leitura, p. 132-133).

²⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 1.

²⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 5.

²⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 6.

²⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 6-8.

²⁰⁸ A distinção que Agostinho faz entre *uti* e *frui* passa a impressão de que, enquanto o amor a Deus é um fim em si mesmo, o do próximo é um instrumento ou um meio para se alcançar outra coisa. Isso é claramente o que Hannah Arendt pensa do conceito agostiniano de amor (cf. *O conceito de amor em Santo Agostinho*). Mas, na verdade, o bispo de Hipona está querendo ressaltar que amar o próximo no registro do “gozar” é fazer do ser humano algo

filosofia agostiniana, reside aí a distinção entre usar (*uti*) e gozar (*frui*): desejar alguma coisa por si mesma guarda o nome de ‘gozo’ ou ‘fruição’, diferentemente de desejar legitimamente algo como meio ou instrumento, como algo útil na busca do fim dos bens ou do soberano bem”²⁰⁹. Em termos práticos, o bispo de Hipona está dizendo que nenhum ser humano deve ser amado como se fosse Deus. Não deve ser tratado como se a relação com ele pudesse assegurar a *beata vita*, uma vida feliz e bem-aventurada, ou então como se não fosse imagem de Deus. É necessário dar prioridade a Deus, já que Ele não pode ser um rival do amor humano²¹⁰.

Partindo deste princípio, Agostinho recorda que Platão estabeleceu que o bem supremo do ser humano, o seu *finis boni*, o seu *telos*, consiste em viver em conformidade com a virtude. A ética platônica consiste em individuar o bem do homem não no gozo do corpo ou no da alma, mas no de Deus. A verdadeira felicidade não se mede apenas pelas condições que a humanidade impõe ao homem durante a história. Agostinho interroga o desejo de felicidade a partir do ponto de vista da finalidade da vida humana. Os meios que estão à disposição do homem não são suficientes para torná-lo feliz. O determinante é o fim que ele reconhece para a sua existência. A procura da felicidade é um movimento para um fim, o que implica a escolha dos meios adequados para alcançar tal fim. Somente pode alcançar a vida feliz quem tem o conhecimento de Deus e quem procura imitá-lo. Não existe outra causa que possa tornar o ser humano feliz que não seja o próprio Deus²¹¹.

O bispo de Hipona insiste aqui na verdade de um pensamento e não na sua proveniência étnica, religiosa ou política. O impulso de qualquer tipo de pensamento nasce como tentativa de responder ao desejo de felicidade que o ser humano carrega dentro de si. Não é nada casual o fato de Agostinho ter escolhido este ponto e esta conquista do pensamento pagão como tema do debate da primeira parte da obra *A Cidade de Deus*. O que está realmente em jogo é a felicidade do homem e não o sucesso histórico desta ou daquela filosofia. Esta norma também afeta a experiência religiosa. A religião só consegue atender à sua razão de ser se for capaz de corresponder ao desejo natural de felicidade do homem²¹².

que ele não é. Todo sujeito é *res* e *signum*, ou seja, uma realidade subsistente verdadeira e um sinal do criador. Se alguém nega tratar o outro como um sinal de Deus, quita-lhe algo de sua complexidade e dignidade ontológica real, elevando tal dignidade a um nível que o outro não é capaz de manter. Por isso somente Deus deve ser “saboreado” sem reservas. Para Agostinho, o amor ao próximo sempre precisa levar em conta o que a pessoa é: sinal do criador. A intenção é libertar o outro dos nossos planos ou da nossa própria realização, e de fortalecer a convicção de que o amor ao próximo, na sua contingência e mortalidade, é o veículo para amar a Deus e não algo que, de uma forma aberta e cruelmente instrumental, se descarta uma vez que se alcança determinado propósito (cf. WILLIAMS, R. *Sobre San Agustín*. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano, p. 294.

²⁰⁹ SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 157.

²¹⁰ Cf. WILLIAMS, R. *Sobre San Agustín*. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano, p. 292.

²¹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 8.

²¹² Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 21-22.

Neste horizonte, o ofício do filósofo passa necessariamente pelo conhecimento de Deus. A filosofia é uma sabedoria humana. Agostinho traduz o termo “filosofia” conservando o paralelismo com o grego, com o termo *amor sapientiae*. Mas como a sabedoria é Deus, o verdadeiro filósofo é o *amator Dei*. Deus é a sabedoria autêntica. Na visão do bispo de Hipona, somente Platão responde a esta exigência. A sua filosofia leva à perfeição a filosofia antiga. “Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude e somente podereá alcançá-lo quem conhece e imita Deus, causa única e total da sua felicidade”²¹³. Neste sentido, filosofar é *amare Deum*, cuja natureza é incorpórea²¹⁴. “Daqui se depreende que o amante da sabedoria, isto é, o filósofo, será feliz quando começar a gozar de Deus”²¹⁵.

Muitas pessoas são miseráveis e infelizes por amar o que não deve ser amado e mais miseráveis ainda se chegam a desfrutar delas. Todavia, ninguém é feliz se não goza daquilo que ama. Portanto, quem goza daquilo que ama, e ama o verdadeiro e supremo bem, então é feliz²¹⁶. “Platão, porém, afirma que é o próprio Deus o verdadeiro e sumo bem. Por isso, quer que o filósofo seja amante de Deus, para que, uma vez que a filosofia tende à vida feliz, gozando de Deus, seja feliz quem o tiver amado”²¹⁷.

Na medida em que reconhece num único Deus transcendente o princípio imutável de todas as coisas, a luz das mentes e o sumo bem, a filosofia platônica se torna afinada com teologia cristã. Deste modo, a convergência entre platonismo e cristianismo não se explica através de um presumido encontro entre Platão e o profeta Jeremias no Egito ou com uma leitura da Bíblia em grego da parte do filósofo pagão. Esta hipótese que Agostinho considerava como provável na obra *A doutrina cristã* (II, 28,43), atribuindo-a erroneamente a Ambrósio²¹⁸, é agora, por razões cronológicas, rejeitada pelo bispo de Hipona.

Mesmo assim, Agostinho não deixa de acreditar que existem indícios que comprovam que Platão teve um conhecimento oral da Sagrada Escritura: a semelhança entre o livro do *Gênesis* (1,1-2) e o *Timeu* (31b); a ideia do filósofo como amante de Deus; a revelação do nome

²¹³ “[...] Platonem determinasse finem boni esse, secundum virtutem vivere, et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem; nec esse aliam ob causam beatum” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 8).

²¹⁴ Cf. MORESCHINI, C. “Il libro VIII del *De Civitate Dei*, p. 197-198.

²¹⁵ “Unde utique colligitur, tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum Deo frui coeperit. Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruatur quod amat” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 8).

²¹⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 8.

²¹⁷ “[...] ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 8).

²¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *Retratações*, II, 6, 2.

divino em *Gênesis* 3,14 e a concepção de Deus como verdadeiro ser em contraposição ao relativo não-ser das coisas mutáveis²¹⁹.

Apesar de acreditar na aproximação entre estes dois mundos, Agostinho não deixa de mostrar que os platônicos se afastam profundamente do cristianismo quando justificam o culto e os sacrifícios dirigidos aos deuses. A fé, na visão do bispo de Hipona, é necessária para atingir a felicidade última. Somente a religião cristã é capaz de chegar ao cumprimento e à realização do desejo de uma vida feliz. Ela dispõe do meio que garante para o ser humano o encontro com a verdade: Jesus Cristo, o *Logos*, o *Verbum* que se fez carne. A filosofia, ao permanecer fechada em si mesma, fracassa nas suas pretensões²²⁰.

Além de ser a verdadeira religião, o cristianismo também é a verdadeira filosofia e, ao mesmo tempo, o cumprimento do platonismo. A religião cristã “não apenas reivindica com legitimidade participar da história da filosofia, mas sobretudo é o ponto culminante desta história, realizando plenamente as aspirações presentes, de uma forma ou de outra, em todas as filosofias”²²¹. Agora, ser a verdadeira filosofia não se contrapõe ao fato de ser também a verdadeira e única religião. “Isto é, não se trata apenas de debater a natureza do mundo, a existência e a natureza de Deus, mas também de cultivar o verdadeiro Deus”²²².

Dentre os erros que Agostinho detecta nas religiões e nas filosofias pagãs está a questão da dissociação entre o culto e a compreensão da natureza divina, a incoerência entre teoria e prática, conhecimento de Deus e idolatria. Tal separação é inaceitável para a fé cristã. Existe apenas um Deus verdadeiro e imutável, objeto tanto da filosofia quanto do culto religioso²²³. Por mais que os platônicos sejam exaltados por Agostinho, eles, porém, conseguiram ver a Pátria que deve ser alcançada pelo humano e também ajudaram o bispo de Hipona a vê-la, mas não conheceram a via que conduz à Pátria e não foram capazes de mostrá-la a Agostinho. A via é Jesus Cristo, a Verdade de Deus à qual o bispo de Hipona se submeteu plenamente²²⁴.

²¹⁹ Cf. CATAPANO, A. *Agostino*, p. 199-200.

²²⁰ Cf. BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 133.

²²¹ NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 94-95.

²²² NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 96.

²²³ Cf. NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 96.

²²⁴ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino, p. 41. Sobre a influência platônica no pensamento de Agostinho, sobretudo na sua doutrina trinitária, Olivier du Roy lançou a suspeita de que a doutrina agostiniana sobre a Trindade está mais baseada em conceitos filosóficos do que na fé cristã. Agostinho teria descoberto a inteligência da Trindade, a priori, através dos filósofos neoplatônicos. Em resposta a essa consideração, G. Madec sustenta que o encontro do bispo de Hipona com a filosofia foi somente um “encontro incoativo”. O fato de os filósofos terem algum conhecimento de Deus não impede que o Verbo feito carne seja a fonte reveladora do mistério da Trindade, uma vez que para Agostinho a pessoa de Cristo é o centro da sua concepção de Deus e de homem. Na teoria agostiniana do conhecimento é o Verbo eterno de Deus que ilumina a mente do ser humano e lhe permite descobrir a verdade (cf. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin*; MADEC, G. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino, p. 212-216). Ver

O grande problema do platonismo diz respeito à incapacidade de se libertar do politeísmo, do paganismo, da falsa religião. A linha divisória entre o cristianismo e os filósofos interlocutores de Agostinho é a mediação religiosa. Eles não aceitavam o fato de haver apenas um mediador entre Deus e os homens. Foram vítimas do orgulho e da soberba, denunciadas por São Paulo na Carta aos Romanos: “Porque, conhecendo a Deus não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos, e se lhes obscureceu o coração insensato. Pretendendo-se sábios, tornaram-se estultos” (1,21-22). De acordo com o Apóstolo dos gentios, os pagãos “Mudaram a majestade de Deus incorruptível em representações e figuras de homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,23). Ao invés de prestarem culto ao Criador, “Trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura” (Rm 1,25).

Esta perícopa paulina acompanha a trajetória intelectual e espiritual de Agostinho desde quando escreveu o texto *A verdadeira religião*: “Não sirvamos, pois, melhor as criaturas do que o Criador (Rm 1,25), nem nos dissipemos em vãos pensamentos, e a nossa religião será perfeita”²²⁵. O bispo de Hipona estima que o platonismo, em sua prática, não fazia jus à sua teoria. Na antiguidade, as seitas filosóficas não mediam esforços em exhibir as suas diferenças doutrinárias. O mesmo não ocorria em relação às suas práticas idolátricas. Por isso pergunta Agostinho: “Que autor, não importa de que escola, há tão acatado na cidade demoníatra, que condene os demais que opinam coisas adversas e diversas?”²²⁶ O próprio Sócrates, apesar de criticar as práticas supersticiosas e encorajar os seus discípulos a buscarem o Deus único, transcendente e criador, não descuidou de reverenciar os ídolos com o povo. Quanto a Platão, o seu pensamento é mais agradável do que persuasivo²²⁷.

Na linguagem do bispo de Hipona, “Esses filósofos não foram feitos para levar a crença de seus compatriotas do culto supersticioso dos ídolos e da vaidade deste mundo ao culto verdadeiro do Deus verdadeiro”²²⁸. Eles pensaram ou quiseram que o povo pensasse que os altares levantados em honra da pluralidade dos deuses eram necessários para o bem-estar da cidade. Alguns até foram do parecer que os sacrifícios são devidos aos demônios²²⁹. Graças à

também: BENTO DE SOUZA, L. *A fé trinitária e o conhecimento de Deus*. Estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho, p. 208-211.

²²⁵ “*Non ergo creaturae potius quam Creatori serviamus, nec evanescamus in cogitationibus nostris, et perfecta religio est*” (AUGUSTINUS, *De vera religione*, X, 19).

²²⁶ “*Quis autem sectae cuiuslibet autor sic est in hac daemonicola civitate approbatus, ut ceteri improbarentur, qui diversa et adversa senserunt?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XVIII, 41).

²²⁷ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, I, 1-2.

²²⁸ “*Non enim sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri Dei, a simulacrorum superstitione atque ab huius mundi vaine converterent*” (AUGUSTINUS, *De vera religione*, II, 2).

²²⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1. Ao contrário da cultura e da religião grega e romana, Agostinho tem uma concepção negativa dos demônios. Para o paganismo, os demônios se colocam entre o plano humano e divino.

sua sublime santidade, nenhum deus se comunica com o homem, obrigando assim os demônios a se tornarem intermediários entre os deuses e os homens.

Preclara santidade essa de um deus que não se mistura com o homem suplicante e se junta com o demônio arrogante; que não se mistura com o homem penitente e se junta com o demônio sedutor; que não se mistura com o homem que se refugia na divindade e se junta com o demônio que se finge de divindade! Preclara santidade essa de um deus que não se mistura com o homem que implora o perdão e se junta com o demônio que excita à malícia; que não se mistura com o homem que, nos seus livros filosóficos, desterra da cidade bem ordenada os poetas obscenos e se junta com o demônio que exige dos chefes e dos pontífices da cidade os escárnios dos poetas nos jogos cênicos; que não se mistura com o homem que proíbe as ficções dos crimes dos deuses e se junta com o demônio que se regala com as suas fingidas patifarias; que não se junta com o homem que pune pela justiça das leis os delitos dos magos e se junta com o demônio que ensina as artes mágicas. Preclara santidade essa de um deus que não se mistura com o homem que foge da imitação do demônio e se junta com o demônio que se põe à espreita para enganar o homem!²³⁰

Há assim um prejuízo platônico em relação aos deuses, já que eles não podem se misturar (*miscetur*) com as vicissitudes humanas e a impossibilidade de auxiliar os homens na busca de uma vida feliz. A filosofia platônica adoece de uma fratura epistemológica entre verdade e método, razão e experiência religiosa, uma divisão teórica e prática, a qual acaba por escravizar o desejo humano de felicidade às práticas irracionais mágicas e teúrgicas. Tudo fica reduzido à demonologia e à superstição: o homem e a sua relação com o mundo caem nas mãos da infelicidade. Uma divindade que abandonou o ser humano e a história exige do próprio homem um ato de fuga do mundo. Com isso, o destino da *civitas* pagã também é traçado: ela vive somente sob a égide de demônios maléficos e enganadores, que legitimam um poder praticado como exercício de prevaricação da liberdade. O mal teológico do pensamento pagão

A sua função é a de assegurar a comunicação entre os dois planos da realidade. Sócrates, nos diálogos platônicos, fala do seu *daimon* como de uma presença importante para a vida do conhecimento das coisas divinas. No *Simpósio*, em particular, Platão expõe com clareza a sua doutrina relativa aos demônios como seres intermediários entre o céu e a terra, o sensível e o suprassensível. De um lado, eles recebem e transmitem as orações dos homens aos deuses; por outro lado, transmitem aos homens as recomendações dos deuses. No médio e tardo-platonismo, dá-se uma verdadeira e própria proliferação dos demônios e do seu culto. De acordo com Plutarco, nem todos os demônios possuem o bem de forma igual. Agora, a palavra definitiva sobre os demônios veio com o filósofo Apuleio: os demônios podem ser, além de espíritos intermediários entre os deuses e os homens, também almas encarnadas e espíritos maléficos (cf. MORESCHINI, C. “Il demone nella cultura pagana dell’età imperiale”, p. 75-110).

²³⁰ “*Praeclara igitur sanctitas Dei, qui non miscetur homini supplicanti, et miscetur daemone arrogante; non miscetur homini paenitenti, et miscetur daemone decipienti; non miscetur homini confugienti ad divinitatem, et miscetur daemone fingenti divinitatem; non miscetur homini petenti indulgentiam, et miscetur daemone suadenti nequitiam; non miscetur homini per philosophicos libros poetas de bene instituta civitate pellenti, et miscetur daemone a principibus et pontificibus civitatis per scaenicos ludos poetarum ludibria requirenti; non miscetur homini deorum crimina fingere prohibenti, et miscetur daemone se falsis deorum criminibus oblectanti; non miscetur homini magorum scelera iustis legibus punienti, et miscetur daemone magicas artes docenti et implenti; non miscetur homini imitationem daemone fugienti, et miscetur daemone deceptionem hominis aucupanti!*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 20).

se converte em mal político gerando práticas coniventes com a escravidão, ficções sacrílegas, perversas e criminosas, artes mágicas e supersticiosas²³¹.

Daqui se depreende a pergunta que Agostinho faz logo no início do livro X: que piedade os imortais e bem-aventurados espíritos, que habitam nas celestes moradas, dominações, principados e potestades, querem dos seres humanos?²³² “Para dizê-lo o mais claramente possível: porventura agrada aos anjos que cultuemos com sacrifícios e lhes consagremos, com os ritos da religião, algo nosso ou nós próprios, ou, ao invés, que ofereçamos esses atos cultuais unicamente ao seu Deus, que é também nosso Deus?”²³³.

Para explicitar o querer dos anjos em relação ao culto que se deve prestar à divindade e evitar todo tipo de ambiguidade terminológica, o bispo de Hipona recorre à Sagrada Escritura e apresenta, com muita precisão, os termos que permitem definir o verdadeiro sacrifício. Agostinho evidencia que a linguagem cultual latina (*cultus, religio, pietas*) e os vocábulos gregos que lhe correspondem (λατρεία, θρησκεία, θεοσέβεια), mesmo tendo acepções diferentes de acordo com o contexto cultural e religioso, no âmbito da Sagrada Escritura, visam quase sempre ao serviço exclusivo de Deus²³⁴.

O termo latreía, que os nossos escritores, nos passos onde ocorre nas Escrituras santas, traduziram como “serviço”. Mas o serviço devido aos homens, segundo o qual ordena o Apóstolo que os servos devem submetem-se aos seus senhores, que estabeleceram para nós a palavra divina indica sempre, ou quase sempre, o serviço que se refere ao culto devido a Deus. Por isso, quando se diz simplesmente culto, não parece que se esteja referindo àquele que é devido exclusivamente a Deus. De fato, dizemos também cultuar pessoas que cercamos de honra, pessoalmente ou por recordação²³⁵.

Como se pode perceber, Agostinho, ao procurar tratar do “culto devido à divindade, ou se se deve dizê-lo mais expressivamente, à deidade”²³⁶, recorre ao termo grego λατρεία traduzido pela Sagrada Escritura como “servidão” (cf. Ex 12,25; Dt 6,13; Mt 4,10; Lc 4,8; Rm

²³¹ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De Civitate Dei, p. 22-23.

²³² Estes imortais e bem-aventurados espíritos são denominados pelos platônicos de deuses ou demônios bons e pelos cristãos de anjos.

²³³ “[...] *quo modo credendi sint velle a nobis religionem pietatemque servari; hoc est, ut apertius dicam, utrum etiam sibi, an tantum Deo suo, qui etiam noster est, placeat eis ut sacra faciamus et sacrificemus, vel aliqua mostra seu nos ipsos religionis ritibus consecremus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 1).

²³⁴ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 29.

²³⁵ “Λατρεία quippe nostri ubicumque sanctarum Scripturarum positum est, interpretati sunt Servitutem. Sed ea servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus, servos dominis suis subditos esse debere (Eph 6,5), alio nomine graece nuncupari solet: λατρεία vero secundum consuetudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut paene semper, ea dicitur servitus quae pertinet ad colendum Deum. Proinde si tantum modo Cultus ipse dicatur, non soli Deo deberi videtur. Dicimur enim colere etiam homines, quos honorifica vel recordatione vel praesentia frequentamus” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 2).

²³⁶ “Hic est enim divinitati vel, si expressius dicendum est, deitati debitus cultus” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 2).

1,25; Hb 9,12). A λατρεία não é apenas uma questão de amor puro e santo ao único bem supremo que é o Deus imutável, mas também uma questão de adoração correta. Agostinho dedica algumas linhas do capítulo primeiro para tratar da questão de como traduzir λατρεία para o latim e não encontra nenhum termo que transmita todo o seu significado. Ele não quer que a servidão devida aos homens seja chamada de λατρεία e sim de δουλεία²³⁷.

O bispo de Hipona também não acredita que o vocábulo *cultus*, quando considerado em si mesmo, seja adequado para expressar a ação litúrgica dirigida a Deus, já que o verbo *colere* possui muitos sentidos: “habitar”, “proteger”, “honrar”, “cultivar”. O nome de culto também não se refere apenas aos seres a que o homem se submete com religiosa humildade, mas também às coisas que lhe estão sujeitas²³⁸.

Realmente, do verbo *colere* tomam seu significado palavras como agricultores, colonos, íncolas. Os próprios deuses são chamados celícolas, porque vivem no céu, não porque o veneram, mas como se fossem os colonos do céu. Não, porém, no sentido em que se dizem colonos os que se acham ligados à terra, pela condição nativa, para cultivarem-na sob o domínio dos seus proprietários, mas no sentido que lhe dá um grande autor da língua latina: “Houve uma antiga cidade que os colonos de Tiro ocuparam”. Chamei-os colonos em virtude do habitar (*incolendo*), não da agricultura. Daqui deriva igualmente o fato de as cidades fundadas pelas cidades mais importantes receberem o nome de colônias, como se fossem um enxame de povos.²³⁹

Ao enumerar os vocábulos derivados de *cultus*, Agostinho consegue justificar o uso do termo grego λατρεία para o serviço religioso prestado a Deus. O culto, no significado originário da palavra, é devido somente a Deus, mas pelo fato de o termo *cultus* significar também outros objetos, não se pode em latim, com uma só palavra, indicar o culto em sentido próprio e íntimo²⁴⁰.

²³⁷ Cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capitulo I*.

²³⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 2. Agostinho está falando dos objetos que estão sujeitos ao homem. Neste caso, é preciso ressaltar que *colere* também significa “tratar”, “praticar”. O ser humano “cultiva” tudo aquilo de que se ocupa: letras, armas, jogos, terra e coisas semelhantes. É também “habitar” (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capitulo I*).

²³⁹ “*Nam ex hoc verbo et agricolae et coloni et incolae vocantur: et ipsos deos non ob aliud appellant caelicolas, nisi quod caelum colant; non utique venerando, sed inhabitando; tanquam caeli quosdam colonos: non sicut appellantur coloni, qui conditionem debent genituli solo propter agriculturam sub dominio possessorum; sed, sicut ait quidam latini eloqui magnus auctor, Urbs antiqua fuit, Tyrii tenuere coloni. Ab incolendo enim colonos vocavit, non ab agricultura. Hinc et civitates a maioribus civitatibus velut populorum examinibus conditae, coloniae nuncupantur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 2). Colonos são os que cultivam um campo alheio; inquilinos, os que vivem em casas alugadas. Também são colonos os agricultores que cultivam suas próprias terras e as pessoas que são enviadas a se estabelecer em outra parte. Deste último, derivam as colônias fundadas especialmente pelos romanos. As cidades que enviavam os contingentes humanos se chamam metrópoles de suas colônias (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capitulo I*).

²⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 2.

Depois de analisar o termo *cultus*, Agostinho volta a sua atenção para o vocábulo *religio*²⁴¹. Ele levanta um questionamento sobre a viabilidade do uso da palavra *religio* para significar, de modo inequívoco, o culto a Deus²⁴². Apesar de a palavra *religio* significar não um culto qualquer, mas aquele devido a Deus, com ela os autores cristãos traduziram o vocábulo grego θρησκεία.

No entanto, se se atém ao uso do latim nos lábios de doutos e ignorantes, existe a religião do parentesco humano, da afinidade e de outros laços de amizade²⁴³. “Com esse vocábulo não se evita a ambiguidade quando a questão versa sobre o culto à deidade, de modo que possamos dizer, com segurança, que a religião não é senão o culto a Deus, pois assim se tira a esse vocábulo, contra o costume, a significação de respeito ao parentesco humano”²⁴⁴.

Por último, Agostinho se concentra na palavra latina *pietas*²⁴⁵ e ressalta que a *pietas* cristã coincide, em grande parte, com a ευσεβεία²⁴⁶, na medida em que esta exprime o culto que deve ser tributado a Deus. Só que esse culto tem que ser verdadeiro, do contrário não é capaz de proporcionar a *felicitas*, buscada pela religião pagã romana na *pietas*. Se a *impietas* coloca em perigo a *pax deorum*, a *felicitas* garante a benevolência dos deuses, a proteção divina e o

²⁴¹ Não havia nas línguas indo-europeias um termo comum para indicar a noção de religião, já que nessas culturas a religião não existe como conceito separado das demais realidades, como se fosse uma instituição autônoma. A religião era, na verdade, uma “atmosfera” que perpassava a vida social na sua totalidade, a ponto de confundir o destino da pessoa e do grupo com o da cidade. Não era, portanto, expressão de uma fé. Em linhas gerais, o termo *religio* podia significar duas coisas: as atividades religiosas realizadas pelos homens para cultivarem uma relação com os deuses; e o turbamento que nascia da consciência ou da simples intuição de que tal ação religiosa não foi praticamente corretamente pela comunidade ou por um dos seus membros. Visando a alcançar benefícios concretos junto aos deuses, o culto à divindade estava indissoluvelmente ligado à ideia do medo daquilo que poderia acontecer se a ação religiosa não fosse realizada corretamente (cf. DE SANCTIS, G. *La religione a Roma*, p. 22-23).

²⁴² A relação entre religião e felicidade será tratada por Agostinho no capítulo terceiro do livro X. Por enquanto, o bispo de Hipona se detém apenas no sentido do termo *religio*.

²⁴³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 3.

²⁴⁴ “[...] *non eo vocabulo vitatur ambiguum, cum de cultu deitatis vertitur quaestio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse nisi Dei cultum; quoniam videtur hoc verbum a significanda observantia propinquitatis humanae insolenter auferri. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius* (2Par 30,9; Eccli 11,13; Judith 7,20)” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 3).

²⁴⁵ Para a cultura romana, a *pietas* era um dos pilares dos *mores maiorum*, na medida em que apelava ao respeito às origens e aos antepassados e à veneração dos deuses. Um respeito que se estendia à pátria. Também estava associada tanto ao puro e às coisas destinadas ao uso cultural, quanto à ordem das coisas. A *pietas* era definida por uma série de gestos de respeito e de veneração aos deuses, um ato de justiça para com os deuses e um dever e cuidado dos cidadãos dentro e fora da sua *domus*. Em resumo: a *pietas* implicava numa correlação com os deuses e com os semelhantes; era uma virtude relativa, pois não era concebível independentemente dos seres sobre os quais era exercida; o homem *pious* tinha que praticar também as outras virtudes (fé e justiça). Quando o homem cumpria todos os seus deveres na família e na sociedade e no seu *officium*, realizava a *iustitia* e podia ser considerado *pious* (cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”, p. 459-462).

²⁴⁶ No universo linguístico dos gregos, a palavra ευσεβεία apontava sobretudo para o espírito de devoção e para o dever de honestidade em relação à divindade. O homem piedoso era aquele que assumia os seus deveres para com os deuses, estando ao mesmo tempo obrigado à generosidade para com os seus concidadãos. O termo parece frequentemente associado ao que é justo, digno e santo. Com o passar do tempo, o termo foi sendo usado para tratar apenas de questões religiosas: deuses, santuários de culto etc. A ευσεβεία consiste assim no reto exercício da religião, ou seja, no cumprimento das normas e dos atos devidos aos deuses (cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”, p. 457-458).

bem-estar e a prosperidade de Roma. Agostinho acredita que, de fato, a *felicitas* depende da *pietas*, mas não a felicidade presente e temporal, como pensam os pagãos, e sim a bem-aventurança futuro e eterna²⁴⁷.

Por outro lado, a verdadeira piedade consiste no culto do verdadeiro Deus. A natureza desse culto não se refere ao escrupuloso respeito pela tradição corrente, seja a que se refere a leis do culto ou à ordem pronunciada por uma autoridade religiosa, seja simplesmente pela tradição mantida pelos pontífices²⁴⁸, mas tem a ver com a interioridade do ser humano²⁴⁹, expressa no louvor e na adoração a Deus, fonte da própria *pietas*. Compreendida assim, como verdadeiro culto, a *pietas* é identificada com a sabedoria²⁵⁰.

No entanto, tal como nos casos anteriores, o sentido dos termos *pietas* e ευσέβεια pode ir além de um serviço religioso, significando também a piedade para com os pais e as obras de misericórdia. O bispo de Hipona acredita que “isso aconteceu porque Deus ordena insistentemente praticar essas obras e assegura que lhe agradam como os sacrifícios ou mais que os sacrifícios”²⁵¹.

Mas, no modo de entender de Agostinho, os gregos “manifestamente não o chamam eusébeia no sentido de misericórdia”²⁵². Em razão disso, em algumas passagens da Sagrada Escritura, para que a distinção pareça mais clara, preferem usar o termo composto θεοσέβεια, que significa culto a Deus, a usar o vocábulo ευσέβεια, que tem o significado de bom culto²⁵³.

Os latinos não podem expressar com uma palavra apenas nem uma coisa nem outra. Assim, pois, o termo λατρεία se traduz em latim por “servidão” prestada somente a Deus. Igualmente a palavra grega θρησκεία significa, em latim, “religião”, mas somente aquela que o homem tem para com Deus. Porém, mesmo que seja impossível exprimir com um só termo aquilo que os gregos chamam de θεοσέβεια, é necessário chamá-la de culto a Deus. A λατρεία é devida somente a Deus²⁵⁴. De fato,

Aquela, porém, que os escritores bíblicos chamam theosébeia, não podemos exprimi-la numa só palavra, mas designar como culto a Deus, que dizemos ser devido somente a Deus, que é o Deus verdadeiro que torna “deuses” seus cultores. Quaisquer que sejam, por conseguinte, os imortais e bem-aventurados habitantes das moradas

²⁴⁷ Cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”, p. 465.

²⁴⁸ Cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 22.

²⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, 5, 5, 8; *Id.*, *Sobre o espírito e a letra*, 13, 22.

²⁵⁰ Cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”, p. 465.

²⁵¹ “[...] arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue Deus mandat, eaque sibi vel pro sacrificiis, vel prae sacrificiis placere testatur” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 3).

²⁵² “[...] nullo suo sermonis usu εὐσεβεῖν, vocant; quamvis εὐσεβεία pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, 1, 3).

²⁵³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 3.

²⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 3.

celestes, se não nos amam nem querem que sejamos felizes, não devem certamente ser cultuados. Se, porém, amam-nos e querem que sejamos felizes, querem sem dúvida que o sejamos a partir daquele do qual eles também são. Por acaso será uma a fonte a partir da qual eles são felizes e outra a partir da qual nós somos?²⁵⁵.

Por meio deste artifício retórico, Agostinho retoma o diálogo com os platônicos, momentaneamente interrompido pela discussão escriturística, e conclui mostrando que a *religio* só alcança o seu verdadeiro sentido se estiver unida à caridade, na prossecução do destino eterno e feliz do homem. A prática do amor a Deus e ao próximo é a *vera religio*. O que faz do *cultus*, da *religio* e da *pietas* coisas verdadeiras e dignas é a caridade evangélica, a qual une o ser humano ao supremo bem. O amor é a força motriz que conduz o homem à felicidade. Esta, por sua vez, existe somente na adesão a Deus. Mas a *caritas* não é uma emanção da *civitas hominum* e sim um ato divino indevido que funda outra realidade, a “cidade mística”. Enquanto a *civitas terrena* cria o seu deus, a *civitas Dei* presta culto ao Deus único e verdadeiro. Este é o culto que os anjos querem que os homens elevem a Deus. Esta é a prática da religião e da piedade desejada por eles²⁵⁶.

2.2 A iluminação do alto em Plotino (capítulo II)

Agostinho, ao dar prosseguimento à discussão sobre a concordância e a divergência entre platonismo e cristianismo acerca da fonte da felicidade e do modo de alcançá-la, no caso, o culto à Deidade, dedica o capítulo segundo do livro X à doutrina da iluminação²⁵⁷. “Na filosofia de santo Agostinho, entendemos que a iluminação divina se refere à ação de Deus nas

²⁵⁵ “[...] *hanc ei tantum Deo deberi dicimus, qui verus est Deus facitque suos cultores deos. Quicumque igitur sunt in caelestibus habitationibus immortales et beati, si nos non amant nec beatos esse nos volunt, colendi utique non sunt. Si autem amant et beatos volunt, profecto inde volunt, unde et ipsi sunt; an aliunde ipsi beati, aliunde nos?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 1, 3).

²⁵⁶ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 40-41; LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 128-129.

²⁵⁷ A teoria da iluminação de Agostinho despertou muitas discussões e deu origem a muitas interpretações. Infelizmente não temos condições de nos enveredar por esses meandros. As nossas considerações serão breves, uma vez que o bispo de Hipona não dedica muitas páginas da obra *A Cidade de Deus* ao tema da iluminação divina, não sendo, portanto, uma fonte abundante para a teoria agostiniana do conhecimento. Esta lacuna, porém, desaparece quando se leva em consideração a natureza apologética de tal obra. Mesmo não sendo uma fonte abundante para a teoria agostiniana do conhecimento, a obra *A Cidade de Deus* contém passagens que exprimem a essência do seu ensinamento. Cabe também ressaltar que a obra do bispo de Hipona oferece um *locus* clássico para a refutação do ceticismo universal derivada da certeza imediata que uma pessoa tem da sua própria existência percebida de forma intuitiva no ato de pensar (*cogito agostiniano*) (cf. RUSSELL, R. “Introduzione - Filosofia”, p. CXX-CXXI). Outro aspecto a ser considerado é o fato de os conceitos de memória e de iluminação permanecerem por muito tempo presentes, um ao lado do outro, no pensamento de Agostinho, enquanto interpretações do conhecimento a priori. Porém, nas obras do último período, o bispo de Hipona abandonou a doutrina da memória para ficar com a da iluminação. A teoria da iluminação pretendia resolver os mesmos problemas da teoria da memória. Ademais, estava mais de acordo com os dogmas da fé (cf. HORN, C. *Sant'Agostino*, 73-74). Para saber sobre as interpretações da teoria da iluminação, ver: NASH, R.H. “Iluminação divina”, p. 529-532.

criaturas, conforme uma premissa principal: Deus é a luz e as criaturas são iluminadas. Portanto, em linhas gerais, trata-se de uma ação unilateral em que o agente só pode ser Deus e ele tem como correlato o universo criado”²⁵⁸.

No modo de ver do bispo de Hipona, a teoria da iluminação é um dos elementos que une cristianismo e platonismo. Logo no início do capítulo segundo, Plotino é exaltado por ter ensinado que Deus é *intelligentiae dator*, o que supõe a identificação de Deus com a ideia do Bem. Agostinho deixa claro que os cristãos não têm nenhum problema com os platônicos acerca da doutrina da iluminação. “Sobre essa questão, todavia, não há nenhum conflito entre nós e esses excelentes filósofos”²⁵⁹.

Foi visto no tópico anterior que o bispo de Hipona considera os platônicos superiores aos outros filósofos, sobretudo por causa da doutrina relativa à origem do conhecimento intelectual do homem. Agostinho afirma que os platônicos não podem ser comparados nem com os estoicos nem com os epicuristas, os quais fizeram da percepção dos sentidos o critério da verdade. “Mas os filósofos que justamente antepomos a todos os outros distinguiram o que se vê com a mente do que se atinge pelos sentidos. Dessa forma, não retiraram dos sentidos o que de fato podem e nem lhes atribuíram mais do que podem”²⁶⁰. Ademais, sustentaram que “a luz que clareia a mente para aprender as coisas todas é o mesmo Deus que fez todas as coisas”²⁶¹.

O bispo de Hipona descobriu a existência da luz inteligível quando, depois de ter lido determinados livros dos platônicos, foi levado a fazer um retorno para dentro de si mesmo, um movimento para o íntimo do seu coração: “Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus

²⁵⁸ Cf. ABBUD AYOUD, C.N. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, p. 163. A doutrina da iluminação foi formulada por Agostinho no período dos *Diálogos* em Cassiciaco. Ele a manteve até o fim de sua vida. Basta consultar a obra *A predestinação dos santos*. Em *A ordem* estabelece o princípio de que o ato pela qual a mente do homem conhece a verdade é comparável à função que os olhos exercem no corpo. É próprio da mente entender o que toca ao sentido ver (cf. *A ordem*, 2,3,10). Na obra *Soliloquios*, Agostinho dá mais um passo na doutrina da iluminação. Não apenas repete que conhecer para o espírito é o mesmo que ver para os olhos dos sentidos, mas que, servindo-se da metáfora do sol aplicada a Deus, ilustra a função da iluminação divina. Assim como as coisas são iluminadas pelo sol para que possam ser vistas, assim Deus, enquanto sol das almas, ilumina os objetos inteligíveis, tornando-os acessíveis ao espírito (1, 6, 13). “Na magnífica oração com que abre os *Soliloquia*, Agostinho utiliza conceitos metafísicos que, ainda que inspirados na filosofia neoplatônica, não são estranhos ao conceito bíblico de Deus e lhe servem para assentar sobre eles a sua teoria da iluminação divina. Ele é a vida, a bem-aventurança e a origem fontal de tudo isso. Conhecê-lo é uma grandeza. Deus é sumamente comunicativo e dele, como supremo princípio, procede tudo por criação” (MORIONES, F. “De la filosofía a la teología, buscando a Dios”, p. 738).

²⁵⁹ “*Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 2).

²⁶⁰ “*Hi vero, quos merito ceteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur, ab iis quae sensibus attinguntur; nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 7).

²⁶¹ “*Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 7).

olhos e acima de minha própria inteligência, viu uma luz imutável”²⁶². Mas não era uma luz qualquer e também não estava acima da sua mente como o óleo sobre a água ou o céu sobre a terra. Esta luz estava acima dele, porque ela o fez, e ele abaixo dela, já que foi feito por ela²⁶³ “Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece”²⁶⁴. Mas como explicar a presença desta luz na mente humano?

Para expor o seu pensamento, Agostinho se faz valer da tradicional distinção platônica entre mundo sensível e mundo inteligível²⁶⁵. Os seres sensíveis são aqueles que podem ser percebidos pelos órgãos da vista e do tato, e os inteligíveis são apenas os que podem ser entendidos pela vista da inteligência²⁶⁶. Os platônicos conseguem aprofundar a natureza das coisas corpóreas e a sua multiplicidade lhes faz transcender a sua concreção para encontrar a Deus. Mutabilidade e ser supremo são incompatíveis. Além disso, a composição do ser, observado nas coisas, indica-lhes que estas coisas nada mais são do que participação. Na linguagem da metafísica platônica, a participação exprime a relação entre as Ideias e o mundo físico. As realidades sensíveis participam da Ideia inteligível na medida em que a realizam sensivelmente²⁶⁷.

À luz desta doutrina, Agostinho consegue elaborar o seu pensamento sobre a iluminação divina, tomando como regra geral o seguinte princípio: todo bem ou é bem por sua própria natureza e essência, ou é bem por participação. No primeiro caso, é o bem supremo; no segundo, um bem limitado. O mesmo princípio aparece no seguinte enunciado: “Todo bem ou é Deus ou procede de Deus”²⁶⁸.

Contudo, dado que a vida assume uma forma triádica na unidade do espírito humano, ou seja, ser, conhecer e amar, a mesma forma assume também o princípio de participação, o qual enuncia a participação do ser, da verdade e do amor. Desta tríplice forma de participação, procede a noção frequente de Agostinho, segundo a qual Deus é a causa do ser, a luz do conhecer e a fonte do amor²⁶⁹.

Na maioria das vezes, o discurso do bispo de Hipona sobre Deus parte da períclope bíblica que coloca nos lábios de Deus uma afirmação não filosófica e que depois se tornou

²⁶² “*Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem*” (AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 10, 16).

²⁶³ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 10, 16.

²⁶⁴ “*Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam*” (AUGUSTINUS, *Confessiones*, VII, 10, 16).

²⁶⁵ Cf. RUSSELL, R. “Introduzione - Filosofia”, p. CXXI.

²⁶⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 6.

²⁶⁷ Cf. REALE, G. *Platão*. História da filosofia grega e romana, p. 181-184.

²⁶⁸ “*Omne autem bonum, aut Deus, aut ex Deo*” (AUGUSTINUS, *De vera religione*, 18, 35).

²⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 4.

marcante na história da filosofia: *Ego sum, qui sum* (Ex 3,14). Este é o nome de Deus, um nome que diz respeito apenas a Ele. Mas “ser” significa, na opinião de Agostinho, “eterno”, ou seja, imutável, aquele que existe sempre do mesmo modo, idêntico em si mesmo, a *summa essentia*, aquele que tem o ser que possui em toda a sua completude. A eternidade é um caráter fundamental da essência divina. A eternidade é idêntica à essência divina. Por Deus “ser”, Ele é eterno ou o eterno²⁷⁰.

Por poder ser pensado como eterno, Deus é o Ser. Ele não é como são as criaturas, mutáveis e temporais. Deus é como sua fonte de ser: o ser dele é a essência do ser das coisas. Deus não é outra coisa que ele mesmo. Não tem necessidade de algo para ser. Não é por predicação e não tem predicados. Ele é simples: seu “é” não carece de complemento²⁷¹. “Sendo, pois, Deus *summa essentia*, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pode dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é Ele”²⁷².

Enquanto “Aquele que é”, Deus concede livremente existência às criaturas, não como partes da sua própria existência, a qual, por ser absoluta e total, é também única, mas como imitações finitas e parciais do que Ele é eternamente por direito. Este ato de dar existência a alguma coisa que, em si mesma não é, a filosofia cristã concebe como criação²⁷³. “Daqui se conclui que enquanto tudo o que o Deus cristão gera tem necessariamente de comungar da unidade de Deus, tudo o que não comunga da sua unidade tem necessariamente de ser criado e não gerado”²⁷⁴. Neste sentido, as criaturas existem a modo de participação. Existir por participação significa ter recebido do ser por essência, que é Deus, tudo o que há. Deus, que é puro ser, ao criar todas as coisas, participa o ser a elas. Sem esta comunicação do ser, a criatura simplesmente não existiria²⁷⁵.

De modo análogo, pode-se dizer que Deus, na qualidade de Verdade eterna, participa às mentes a capacidade de conhecer a Verdade, a capacidade de julgar o que é verdadeiro, produzindo uma marca metafísica da própria verdade nas mentes. Deus é a fonte da verdade, princípio espiritual de todas as coisas, a causa de sua existência, a luz de seu conhecimento e a

²⁷⁰ Cf. NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 141-143.

²⁷¹ Cf. NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 141-143; BEIERWALTES, W. *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, p. 107.

²⁷² “*Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XII, 2).

²⁷³ Cf. GILSON, E. *Deus e a filosofia*, p. 56. Extrapola os objetivos deste nosso estudo tratar da relação entre essência e existência em Agostinho. Para um estudo sobre este tema, ver: SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*. Estudos sobre *A Cidade de Deus*, p. 120-123.

²⁷⁴ GILSON, E. *Deus e a filosofia*, p. 56.

²⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 26.

regra de seu viver²⁷⁶, a *lux percipiendae veritatis*, a *lux intelligibilis*, “o autor de todas as naturezas, dispensador da inteligência, inspirador do amor e conduz à vida feliz e boa”²⁷⁷.

Através da doutrina da iluminação, Agostinho procura mostrar que a verdade não nasce com o ser humano, apesar de ser anterior à sua origem e que o tenha assistido desde o seu nascimento. Tão pouco vem de dentro do homem, embora seja dentro de si que ele a encontra e por onde ela necessariamente passa. O ser humano apenas participa de um saber imutável e eterno e, ao mesmo tempo, consegue alcançar um conhecimento empírico²⁷⁸.

A iluminação constitui, portanto, uma ação essencialmente de Deus sobre a mente, através da qual lhe mostra a verdade. Com efeito, tal verdade não é resultado de uma operação de abstração, de elaboração de dados fornecidos pelos órgãos dos sentidos. O bispo de Hipona conhece muito bem esses procedimentos, mas a seu juízo eles não dão origem à verdade eterna²⁷⁹.

De fato, o ser da alma, a vida da alma e o conhecimento da alma derivam do ser de Deus, da vida de Deus, do pensamento de Deus. Por isso, para poder conhecer todas as coisas, a alma necessita de uma luz que não vem dela mesma, mas de Deus. Ela não pode ser a sua própria luz. Ela se torna luminosa, na medida em que participa daquela verdadeira luz, que é Deus. Algo pode ser visto graças à luz fornecida por uma fonte luminosa: uma verdade eterna e imutável pode ser entendida e conhecida em virtude da luz proporcionada por Deus²⁸⁰.

A fonte da única luz imaterial é Deus, o qual é tanto Verdade como Bem supremo e Razão em si. Agostinho explica atos ocorrentes de conhecimento como o resultado da influência causal de Deus sobre a mente humana. Isso o ajuda a explicar como é possível chegar ao conhecimento das verdades eternas nesta vida, já que Deus causa o acontecimento delas. Ademais, permite explicar o caráter fenomenológico de aprender verdades eternas, já que parece ser tanto ativo (o esforço do ser humano em compreender a verdade) como passivo (a verdade irrompe no homem como algo descoberto). Por isso, as características ativas do conhecimento são devidas aos esforços cognitivos, enquanto que as passivas são decorrentes da atividade causal de Deus sobre o homem. Possibilita também que o bispo de Hipona distinga a espécie do esforço mental envolvido em lembrar algo a partir da espécie de esforço envolvido em analisar algo²⁸¹.

²⁷⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 160-161.

²⁷⁷ “[...] *neque naturarum omnium auctor nisi Deus visus est, neque intelligentiae dator, neque amoris, quo bene beateque vivitur, inspirator*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 25).

²⁷⁸ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 159.

²⁷⁹ Cf. MONDIN, G.B. *Il pensiero di Agostino*. Filosofia, teologia, cultura, p. 121.

²⁸⁰ Cf. KING, P. “Agostinho sobre o conhecimento”, p. 191-192.

²⁸¹ KING, P. “Agostinho sobre o conhecimento”, p. 191-192.

Mas a presença da luz de Deus na mente do homem não é uma intervenção ocasional e sim constante. Na verdade, é o homem que se serve desta fonte da inteligência de maneira ocasional. O sol ilumina a face tanto de quem o vê quanto de quem é cego, com a diferença de que o cego não pode vê-lo²⁸². O homem pecador também é tocado interiormente pelo fulgor da verdade. Em linha de princípio, a luz interior fala a todos. O gozo da luz divina é concedido a todos os seres capazes de inteligência, apesar de nem todos a perceberem. E também a posse de um conhecimento a priori não significa ainda ter uma percepção da luz divina. A capacidade de distinguir entre um objeto Inteligível e Deus não é óbvia e exige um longo exercício²⁸³.

Tendo como pressupostos estes elementos, Agostinho estabelece uma relação entre os anjos e a luz do conhecimento, que é o próprio Deus. Eles se tornam felizes e luminosos pela mesma razão que o ser humano. A causa da felicidade destes seres é a intuição de certa luz inteligível que para eles é Deus, e é distinta deles e os ilumina para que brilhem e por sua participação sejam perfeitos e felizes²⁸⁴. O bispo de Hipona recorda que, segundo Plotino, até mesmo a *Anima mundi*²⁸⁵ se torna feliz através de uma luz que não é sua, mas daquela pela qual foi gerada²⁸⁶. Para ilustrar a natureza participada e derivada da luz da alma, Agostinho recorre a duas analogias: uma trata da luz física, tomada de Plotino; e a outra, da luz divina, tirada do prólogo do Evangelho de João²⁸⁷.

²⁸² Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 8, 15.

²⁸³ AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 8, 15. Nas produções mais antigas de Agostinho, nota-se que ele distinguia três tipos de conhecimento: ter os olhos, olhar e ver. Tal conhecimento estava ligado à ideia de uma purificação e de apreensão graduais. Apenas uma mente livre de todo tipo de mancha do corpo, purificada e afastada dos desejos das coisas mortais tem a capacidade de se dirigir à inteligência mais elevada. Anos mais tarde, Agostinho redimensiona a parte que nesse processo cabe ao homem, ressaltando o papel da tarefa neste processo. Todavia, deixa sempre para o homem a possibilidade de se fechar livremente à iluminação e à graça (cf. HORN, C. *Sant'Agostino*, p. 77).

²⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 2.

²⁸⁵ Na doutrina plotiniana das processões, a Alma é a terceira hipóstase. Ela deriva do Intelecto, o qual, por sua vez, emana do Uno. Só que a passagem do Intelecto para o universo sensível não se dá de forma direta. Antes é preciso que as Ideias se tornem temporais para assim constituir a Alma universal e a multiplicidade de almas particulares que esta contém. A Alma é a causa da unidade dos corpos, a produtora do mundo corpóreo. Ela dá vida a todas as outras coisas que são, ou seja, a todas as coisas sensíveis, ordenando-as, regendo-as e governando-as. A ação de ordenar, reger e comandar coincide com o gerar e com o fazer viver as próprias coisas. Portanto, a Alma é princípio de movimento, sendo ela mesma um movimento. É também a última realidade inteligível, a realidade que faz fronteira com a sensível, sendo ela mesma a sua causa. Ela é capaz de entrar em todas partes do corpóreo, sem precisar abdicar da unidade do seu ser. Na sua existência plural, a Alma conhece uma gradação hierárquica verdadeira. Em primeiro lugar está a Alma Suprema, a Alma Universal, a Alma na sua totalidade e pureza, como pura hipóstase, em estreita união com o Intelecto e fora das relações com o mundo sensível. Em seguida, existe a Alma do Todo, a Alma do mundo sensível, que coloca, rege e governa o universo. Ela tem uma relação exata com o corpóreo, apesar de não descer nele. Permanece na esfera inteligível e superior, revestindo-se do corpóreo, mas não sendo por ele afetado. Por fim, há as almas particulares, que animam os corpos singulares, sem, porém, criá-los. São as almas das estrelas, dos homens, dos seres vivos particulares que descem nos corpos, tendo com eles relações estreitas (cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*. História da filosofia grega e romana, p. 75-86).

²⁸⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas* V, 1,2-3; V, 1,10.

²⁸⁷ Cf. RUSSELL, R. "Introduzione - Filosofia", p. CXXI.

Na primeira, Agostinho repete a analogia plotiniana: a fonte de felicidade da “alma do mundo” é luz que não é aquela a que deve seu ser e que, iluminando-a inteligivelmente, inteligivelmente brilha. Na tentativa de esclarecer esta realidade imaterial, Plotino faz uma comparação entre aqueles seres incorpóreos e esses corpos celestiais ilustres e grandiosos. Neste caso, Deus é o Sol, e a alma, a Lua, já que, conforme os platônicos, a presença do Sol ilumina a Lua²⁸⁸.

O “grande platônico” diz que a alma racional, ou melhor, a alma intelectual, a qual também compreende as almas dos bem-aventurados imortais que habitam nas moradas celestes, não reconhece como natureza superior à sua senão a Deus, autor do mundo e seu autor, e que esses seres celestes não têm outra fonte de vida feliz e de luz para compreender a verdade do que aquela que têm os seres humanos²⁸⁹.

Na segunda analogia, Agostinho mostra a harmonia que encontra entre a filosofia plotiniana e a doutrina do Evangelho: *consonas Evangelio*. A relação que Plotino estabelece entre o sol e a luz e entre Deus e o homem corresponde a que existe entre o Verbo feito carne e João Batista, precursor de Jesus Cristo: “Houve certo homem enviado de Deus; chamava-se João. Veio como testemunha, para dar testemunho da Luz, a fim de que todos por meio dele cressem. Ele mesmo não era a Luz, mas vinha dar testemunho da Luz. Era a Luz verdadeira que ilumina todo homem que vem a este mundo” (Jo 1,6-10).

De acordo com estas palavras, existe uma luz que ilumina e uma luz que é iluminada, recebida. João Batista pode até ser chamado de luz, mas é luz iluminada pela fonte universal que é Cristo, o “mestre interior” que habita a alma do ser humano e preside interiormente à sua mente. Enquanto Verbo encarnado, Verdade absoluta e Luz eterna, está presente e preside à alma de todo ser humano²⁹⁰. “Portanto, é Ele que, quando falo ou quando falam comigo, torna

²⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 2.

²⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 2.

²⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *O mestre*, XII, 38. Quando a questão é o “mestre interior”, surge sempre a pergunta: o que se deve ao mestre exterior, ao interior e ao discípulo? O mestre humano se serve de sinais, gestos, símbolos para ensinar, sendo, todavia, as palavras o seu sinal ordinário. A partir disso, pode-se dizer que as palavras ensinam ao discípulo algo que antes ignoravam? Ou a palavra do mestre se reduz a um puro *flactus vocis*? Na obra *O mestre*, Agostinho afirma que nada se aprende pelos sinais, pois quando alguém mostra para uma pessoa um sinal e ela não sabe o que significa, não há ensinamento algum. Mas se sabe, o que é que ela aprende através do sinal? Para responder a essa pergunta, o bispo de Hipona usa o exemplo da palavra “sarabare”. Para quem ouve uma língua estranha, a palavra “sarabare” não significa nada. Porém, se se lhe diz que significa pano de cobrir a cabeça, então a entende, porque dispõe de um conhecimento prévio sobre o pano e a cabeça. É, necessário, portanto, ter um conhecimento acerca da coisa significada pela palavra, antes de compreender a palavra. Com esta consideração, Agostinho volta ao dilema inicial: ou se sabe o significado da palavra ou não. Se não se sabe, nada se aprende através dela. Se se sabe, nada se aprende. No máximo, recorda o que já se sabe. Toda esta ginástica mental serve de preâmbulo para o bispo de Hipona apresentar a sua teoria da iluminação. O ensinamento do mestre é uma atividade. O ato de aprender por parte do discípulo é totalmente diferente. O discípulo não é um mero recipiente passivo do conhecimento partilhado pelo mestre. O ensinamento se completa na escola interior da mente, na qual se dá ou se nega o assentimento ao que é ouvido de fora. Aprende-se consultando interiormente a verdade que

manifesto uma única e mesma verdade para o pensamento de quem fala ou de quem escuta”²⁹¹. Todos os homens são condiscípulos de um único e mesmo mestre. Cristo é o mestre interior através do qual torna-se possível a comunhão dos seres humano numa mesma verdade²⁹².

Os olhos dos seres humanos também podem ser chamados de luzes, porém, necessitam da luz para ver, já que “se falta luz em teu aposento fechado, [as luzes] não podem, certamente, abrir-se e luzir para ti”²⁹³. A luz iluminada é por si mesma e para si mesma luz e não necessita de outra luz para iluminar. A dependência que existe dos olhos físicos em relação à luz iluminada se aplica também aos olhos da alma, que é a mente. Do mesmo modo que os olhos do corpo necessitam da luz para ver, assim também se dá com a alma²⁹⁴.

Todas estas considerações são suficientes para Agostinho demonstrar que a alma racional ou intelectual, como aquela de João, não pode ser a sua própria luz, mas é iluminada pela participação naquela Luz verdadeira, que é o *Logos* feito carne²⁹⁵. A Luz que ilumina é luz por si mesma. E ela é para si mesma luz e não tem necessidade de outra luz para poder brilhar e luzir, ao passo que as outras luzes precisam também dela para existir²⁹⁶.

2.3 O verdadeiro culto a Deus (capítulo III)

Depois de tratar do pensamento do platônico Plotino sobre a iluminação soberana, Agostinho mostra, no capítulo terceiro, que a discussão sobre o culto a Deus tem a ver com a questão da felicidade. Na concepção agostiniana, o único fim do homem é o próprio Deus. Um fim que não é apenas individual, mas também social. A cidade de Deus encontra a sua razão de ser em Deus. Daí a necessidade de prestar a Deus um culto de louvor e de sacrifício. Este é o desejo dos anjos. O erro dos platônicos está justamente aqui: ao invés de adorarem a Deus com os anjos, adoram os anjos bons e maus. Assim se desviam do verdadeiro culto a Deus, apesar de desfrutarem da intuição de Deus como criador do universo.

Assim, se os platônicos ou quaisquer outros que tenham pensado essas realidades, conhecendo Deus, como Deus o tivessem glorificado, rendendo-lhe graças e não se houvessem desvanecido em seus pensamentos, nem se tivessem tornado por vezes

habita na mente. O “mestre interior” é o dono das palavras e do verbo interior (cf. MORIONES, F. “De la filosofía a la teología, buscando a Dios”, p. 744-745)

²⁹¹ GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 154-155.

²⁹² Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 155.

²⁹³ “[...] *desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi: non utique possunt*” (AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis*, XXXV, 3).

²⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João - Evangelho*, XIV, 1.

²⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 2.

²⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João - Evangelho*, XIV, 1.

autores dos erros dos povos e outras vezes tivessem tido a coragem de opor-se a tais erros, sem dúvida teriam confessado que tanto os seres imortais e bem-aventurados quanto nós mortais e infelizes, para poder ser imortais e bem-aventurados, devíamos cultivar o único Deus dos deuses, que é tanto nosso como deles²⁹⁷.

Em outras palavras: se a bem-aventurança é única e é um dom de Deus, os anjos estão do lado dos seres humanos quando o assunto é o culto a Deus. Só que, por si mesmos, os anjos não têm direito a isso. Devem somente a Deus. Se os platônicos tivessem prestado o culto de louvor e adoração a Deus, eles teriam compreendido por experiência que a fonte de felicidade é única: o Deus supremo. Ele tem direito a este culto. Tanto os anjos quanto os homens devem adorar apenas a Deus. Esta conclusão permite a Agostino oferecer uma primeira análise do culto de acordo com a perspectiva cristã e mostrar que os anjos se conformam com a sua condição e não querem ser honrados por eles mesmos²⁹⁸.

O culto cristão possui uma dimensão espiritual, vai do exterior ao interior do coração do ser humano. O fim da *vita beata* se identifica com o culto dirigido ao único Deus, o qual se exprime numa dimensão sacrificial da própria vida²⁹⁹.

A ele devemos o serviço chamado *latréia* em grego, seja com alguns ritos sagrados, seja em nós mesmos. Todos em conjunto e cada um em particular somos seus templos, porque ele se digna viver em concórdia com todos e com cada um. Em todos, não é maior do que em cada um porque nem se distende em sua grandeza, nem diminui por divisão. Quando nosso coração a Ele se eleva, torna-se seu altar. Aplacamo-lo por meio do sacerdote que é o seu Filho unigênito. Imolamos-lhe vítimas cruentas quando combatemos pela verdade até a efusão do nosso sangue. Fazemos arder em sua honra suavíssimo incenso quando em sua presença ardemos de amor piedoso e santo. Devolvemos-lhe os dons dele em nós e nós mesmos nos consagramos a Ele. Dedicamos e consagramos a memória de seus benefícios com solenidades festivas em dias estabelecidos para que, com a passagem célere do tempo, não se insinue o ingrato olvido. Sacrificamos-lhe a hóstia da humildade e do louvor no altar do coração com o fogo da fervente caridade³⁰⁰.

²⁹⁷ “*Quae cum ita sint, si Platonici vel quicumque alii ista senserunt cognoscentes Deum sicut Deum glorificarent et gratias agerent nec evanescerent in cogitationibus suis nec populorum erroribus partim auctores fierent, partim resistere non auderent: profecto confiterentur et illis immortalibus ac beatis et nobis mortalibus ac miseris, ut immortales ac beati esse possimus, unum Deum deorum colendum, qui et noster est et illorum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 1).

²⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 1.

²⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 1.

³⁰⁰ “*Huic nos servitatem, quae graece dicitur, sive in quibusque sacramentis sive in nobis ipsis debemus. Huius enim templum simul omnes et singuli templa sumus, quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur; non in omnibus quam in singulis maior, quoniam nec mole distenditur nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum; eius Unigenito eum sacerdote placamus; ei cruentas victimas caedimus, quando usque ad sanguinem pro eius veritate certamus; eum suavissimo adolemus incenso, cum in eius conspectu pio sanctoque amore flagramus; ei dona eius in nobis nosque ipsos vovemus et reddimus; ei beneficiorum eius sollemnitatibus festis et diebus statutis dicamus sacramusque memoriam, ne volumine temporum ingrata subrepat oblivio; ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidam caritatis*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X,3,2). Nesta passagem, aparece a seguinte afirmação: *Eius Unigenito eum sacerdote placamus*. Para o humanista espanhol Juan Luis Vives (1493-1540), a frase não soa bem. No comentário que escreveu sobre a obra *A Cidade de Deus*, a pedido de Erasmo de Roterdã, ele se pergunta se não seria melhor substituí-la por outra

Nesta citação, Agostinho reforça a ideia de que o culto é devido somente a Deus e é um ato de servidão, de doação, de entrega total, de sacrifício de si mesmo, realizado por meio de ritos, celebrações, sacrifícios³⁰¹. O duplo *sive* latino na citação – *sive in quibusque sacramentis, sive in nobis ipsis debemus* – não significa uma alternativa e sim conjunção: o culto autêntico e verdadeiro inclui tanto os ritos como as atitudes interiores da pessoa. Ele se exprime através de mediações simbólicas chamadas de *sacramenta*. A ação sagrada que o homem dirige a Deus se dá quer nos ritos sagrados (*sacramentis*) quer na vida interior da pessoa. Existe uma coordenação entre os *sacramenta* e a expressão *in nobis ipsis*, ou seja, a realidade sacramental não está, portanto, separada da humanidade. Não existe, neste caso, separação, mas distinção entre os ritos sagrados (*sacramenta*) e a oferenda de si mesmo³⁰².

O culto cristão é a celebração da salvação já presente e atuante na vida do ser humano e só então pode proporcionar em retorno a doação pessoal do fiel a Deus. Esta é sempre uma resposta a um dom, sinal do amor de Deus pelo homem. O Apóstolo Paulo, num símbolo que Agostinho vai desenvolver, emprega a imagem do templo para expressar a comunidade cristã. Em 1Cor 3,16, o templo é a Igreja, cuja unidade é garantida pelo dom do Espírito Santo. Assim é afirmada a constituição eclesial do culto, a qual integra e transcende a dimensão pessoal. O verbo *inhabitare*, utilizado pelo bispo de Hipona, testemunha o caráter pessoal e comunitário do culto, manifesta as suas ações exteriores e interiores³⁰³.

De fato, a *pietas* agostiniana sempre inclui a realização de atos de culto exigidos pelos preceitos divinos e, por isso, pode ser equiparada a *cultus Dei*. Como já foi assinalado, não há oposição entre ações exteriores e vida interior³⁰⁴. Agostinho passa com facilidade de uma dimensão para a outra e vice-versa. Em primeiro lugar, apresenta o lugar do culto: a comunidade e cada um dos seus membros, que juntos e individualmente são templos, enquanto o seu coração elevado a Deus é o altar. Depois, mostra o sacerdote, o único Filho de Deus feito carne para salvar a humanidade. Por fim, ressalta os atos de adoração: a imolação sangrenta é

construção: “*Eius unigenito cum sacerdote placemus*”, ou seja, “comprazemos no seu unigênito mediante o sacrifício celebrado pelo sacerdote” (VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capitulo III*).

³⁰¹ Agostinho chama tais gestos de sacramento. São coisas sagradas, de natureza religiosa, por exemplo, a degustação do sal que se dá aos catecúmenos por ocasião do batismo. O bispo de Hipona também dá outros sentidos para a palavra “sacramento”: o modo da celebração dos mistérios da vida de Cristo, os ritos do Antigo Testamento e, sobretudo, os setes sinais da Nova Lei, instituídos por Jesus Cristo, para comunicar a graça de Deus aos cristãos. Este último sentido se tornou determinante para o desenvolvimento da teologia sacramentária. Sobre o sentido de sacramento em Agostinho, ver: GROSSI, V. *I sacramenti nei Padri della Chiesa. L’iter semiologico, storico, teologico*, p. 87-117.

³⁰² Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 26.

³⁰³ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 26.

³⁰⁴ Cf. LANG, U.M. “Augustine’s conception of sacrifice in City of God, Book X, and the Eucharistic Sacrifice”, p. 39.

martírio; o sacrifício de incenso é a caridade ardente; os dons têm por objeto dádivas externas; os sacrifícios pacíficos de humildade e louvor também são oferecidos no altar do coração inflamado por amor³⁰⁵.

Mas para chegar a ver Deus como Ele pode ser visto e para se unir a Ele, Agostinho aponta o caminho da purificação de toda mancha de pecado e dos maus desejos, e a consagração ao nome de Deus. Em termos mais teológicos, o bispo de Hipona está se referindo à necessidade da conversão. O movimento da alma, neste caso, é sinônimo de *conversio*³⁰⁶. É um “voltar-se” “metafísico” para a fonte do ser, para a luz que ajuda a contemplação e iluminação. Na busca dessa configuração, está implícito um “sair” de certas escravidões que maculam o coração do ser humano, de certo abandono de um caminho erroneamente empreendido e, por fim, de certa aproximação a uma pátria pela qual suspira³⁰⁷.

Ao indicar estes dois últimos atos de culto (purificação e consagração), Agostinho assinala a finalidade última das ações sagradas dirigidas a Deus e assim retoma o tema que esteve em curso desde o início da discussão: o vínculo do culto com a felicidade. De fato, é a bem-aventurança que finaliza o culto. Mas para chegar a uma vida de comunhão com Deus, o ser humano precisa se purificar de toda mancha de pecado e maus desejos e se consagrar ao seu nome. Deus é a fonte de uma vida feliz, a meta dos desejos dos homens. Para alcançar a *vita beata*, é necessário dirigir a Deus um culto de adoração e de sacrifício³⁰⁸.

Por isso, quem se religa (*religere*)³⁰⁹ a Deus, já que o perdeu por negligência, caminha em sua direção pelo amor, a fim de descansar quando a Ele chegar. A união com Deus é o bem da vida do ser humano³¹⁰. A religião nada mais é do que o movimento da alma em direção a Deus e a sua religação a Ele somente³¹¹. O bem do ser humano, sobre o qual os filósofos tanto discutiram, é viver em união com Ele³¹². Agostinho denomina a união do homem com Deus

³⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

³⁰⁶ “O termo latino *conversio* corresponde, de fato, a dois termos gregos de sentidos diferentes: por um lado, *epistrophé*, que significa ‘mudança de orientação’ e implica a ideia de um retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, *metanoia*, que significa ‘mudança de pensamento’, ‘arrependimento’ e implica a ideia de uma mutação e renascimento. Portanto, na noção de conversão, há uma oposição interna entre a ideia de ‘retorno à origem’ e a ideia de ‘renascimento’. Essa polaridade fidelidade-ruptura marcou profundamente a consciência ocidental desde o surgimento do cristianismo” (HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, p. 203).

³⁰⁷ Cf. SAETEROS, T. *Amor y conversión en San Agustín*, p. 62.

³⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

³⁰⁹ O sentido etimológico da palavra *religio* não é seguro. No entanto, Cícero o faz derivar dos seguintes verbos: *relegere*, de reler, de repassar as cerimônias do culto divino para realizá-las bem; *religare*, vincular-se ou relacionar-se com Deus, com o conhecimento, o amor, o culto; *reeligere*, reeleger, voltar a Deus depois de se ter separado dele por causa de obras más. Agostinho recorda a opinião de Cícero, mas mostra a sua preferência pelo verbo *religare* (cf. CAPANAGA, V. “Notas complementarias”, p. 833-834).

³¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

³¹¹ Cf. AGOSTINHO, *Retratações*, I, 13, 8.

³¹² A busca do bem final, total ou perfeito, o qual aquietava o apetite do ser humano na posse da felicidade, perfeição e valor último, suscitou polêmicas entre os filósofos. A resposta a esta questão varia muito e depende da concepção

de “abraço incorpóreo”. É uma união que fecunda a alma imortal e a plenifica com verdadeiras virtudes. Tal união é obra de Deus³¹³.

Com estas considerações, Agostinho consegue fazer a transição entre o ato de culto e o que constitui aos seus olhos a intenção interior mais profunda da ação sagrada: o amor *dilectio*. A *religio*, neste sentido, independentemente da sua forma de culto, constitui a *electio* de uma atitude de obediência ao mandamento por excelência da lei evangélica: a *dilectio*. O mandamento do amor, por sua vez, assegura a adesão a Deus e a posse da bem-aventurança³¹⁴.

O amor a Deus e ao próximo são assim realidades inseparáveis. Para o bispo de Hipona, é ilusório qualquer intento de amar ou até mesmo de conhecer algo se tal amor não remete o coração do ser humano a Deus. É impossível amar o outro, como também é impossível amar a si mesmo, sem que Deus esteja implicado como a presença vivificadora diante da qual o homem está sempre presente³¹⁵.

É igualmente ilusório qualquer concepção de culto separado do amor. A única ação sagrada e sensata dirigida a Deus consiste em entregar-se a Ele. Em termos de *dilectio*, o culto a Deus realizado pode ser definido da seguinte forma: “Amar este bem de todo o coração, com toda a alma e com todas as forças é o que nos é prescrito. A esse bem, devemos ser conduzidos por aqueles por quem somos amados e conduzir aqueles que amamos”³¹⁶.

Na tentativa de explicitar o conceito de culto cristão e a sua relação com o amor, Agostinho, partindo dos textos evangélicos que falam do amor a Deus e do amor ao próximo – “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a alma, com todo o espírito; e amarás o próximo como a ti mesmo” –, ressalta que a *dilectio* tem Deus como seu primeiro objeto, como primeiro mandamento. A *dilectio* também tem a ver com o amor da pessoa por si mesmo. O amor verdadeiro de si mesmo se torna assim o protótipo do amor ao próximo. Neste amor verdadeiro de si mesmo, o homem encontra o amor de Deus³¹⁷.

que se tem de ser humano: sentido materialista (Epicuro), naturalista (Diógenes Laércio), espiritualista (Platão, Aristóteles) ou então religioso (Jâmblico).

³¹³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

³¹⁴ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p.191.

³¹⁵ Cf. WILLIAMS, R. *Sobre San Agustín*. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano, p. 293-294.

³¹⁶ “*Hoc bonum diligere in toto corde, in tota anima et in tota virtute praecipimur; ad hoc debemus et a quibus diligimur duci, et quos diligimus ducere*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 2).

³¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2. O preceito do amor ao próximo resulta tão apropriado e congruente com a natureza humana a ponto de os filósofos pagãos lhe outorgarem a aprovação. Com efeito, sustentam que cada homem se encontra pela natureza associado a qualquer outro, de modo que todos são por natureza amigos entre si. Ademais, entre as principais normas da amizade colocam a seguinte: o amigo há de estimar o amigo como a si mesmo, já que crê que ele é outro eu (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capítulo III*). O próprio Porfírio, extremamente hostil ao cristianismo, admirava nos cristãos a prática do amor ao próximo (cf. *Lettera a Marcella*, 14).

Mas, para que o homem possa amar a si mesmo, Deus estabeleceu um fim, uma meta a que refira tudo quanto faz para alcançar a felicidade. A pessoa que ama a si mesmo outra coisa não quer senão ser feliz. Esse fim é a união com Deus³¹⁸. Portanto, “ao que já sabe amar-se a si mesmo, quando se ordena amar o próximo como a si mesmo, que outra coisa se lhe ordena senão recomendar ao próximo que ame a Deus o máximo possível?”³¹⁹.

No fundo, Agostinho está querendo encorajar as pessoas a se unir a Deus pelo amor e pela beatitude. Ele, na verdade, procura transpor a prática do culto para o registro do amor, ressaltando assim a dimensão interior do verdadeiro culto cristão. O culto e a caridade são duas faces de uma mesma atitude religiosa³²⁰. A relação entre ambos encontra a sua mais eloquente expressão no *sursum cor*³²¹ continuamente citado por Agostinho: “É bom ter no alto o coração, não elevado a si mesmo, o que é privativo da soberba, mas ao Senhor, o que é próprio da obediência, exclusiva dos humildes”³²².

O *sursum cor* situa, de uma parte, o altar deste sacrifício no coração dos cristãos e, por outra, torna evidente a ligação do amor do coração com a unidade de amor da comunidade que celebra a eucaristia. A expressão indica, antes de tudo, o conteúdo do culto cristão. No vocabulário agostiniano, *cor* é sinônimo de *homo interior*. Como órgão e âmbito da totalidade humana, o coração responde pela interioridade da pessoa. Vai além do sentido de vida emocional. É aquele espaço, aquele templo, aquela intimidade entranhável que responde pelo desejo de felicidade, de transcendência, pelo anseio de passar para o outro lado, de chegar ao outro e de se encontrar consigo mesmo³²³.

Tudo isso tem um pressuposto: uma familiaridade originária de todo ser, uma consonância que supera toda alienação, toda contradição e até todo “não-dever-ser”. A existência, na sua totalidade, provém de Deus. Está regida pela condição de ser a sua imagem.

³¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

³¹⁹ “*Iam igitur scienti diligere se ipsum, cum mandatur de proximo diligendo sicut se ipsum, quid aliud mandatur, nisi ut ei, quantum potest, commendat diligendum Deum?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 2).

³²⁰ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p.191-192.

³²¹ O *sursum cor* é um termo litúrgico que parece ecoar o diálogo introdutório à oração eucarística. Na igreja de Agostinho, encontra-se “o bispo, de pé, diante do altar, no interior das muretas com correntes. Mais uma vez, ele convida a assembleia para a mais augusta das orações, a que consagra e dá graças. Assim como a confissão de fé, ela retoma os temas da economia da salvação: Que o Senhor esteja convosco! E com o teu espírito! Corações ao alto! Eles estão juntos do Senhor! Demos graças ao Senhor, nosso Deus! O que é justo e digno! Numa grande oração, em nome do povo reunido, sem dúvida de improviso, o bispo dá graças pelas maravilhas de Deus e pela criação da Nova Aliança. Uma longa ação de graças que flui de uma só vez dirigida ao Pai, pela mediação do Filho, no Espírito Santo” (HAMMAM, A.G. *Santo Agostinho e seu tempo*, p. 189-190).

³²² “*Bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 13, 1).

³²³ Cf. GUARDINI, R. *La conversión de Aurelio Agustín*. El proceso interior en sus Confesiones, p. 75.

Deste modo, a existência não está abandonada a uma exterioridade absoluta, mas se encontra numa interioridade objetiva, estando rodeada por um espaço de sentido e de amor³²⁴.

Junto ao termo *cor*, encontra-se a palavra *sursum*. Ela indica que cada pessoa que cumpre retamente o culto cristão não tem necessidade da mediação dos deuses ou demônios do paganismo. Agostinho levou a sério a conotação espacial da relação do homem com Deus. Aquele que tem o coração elevado ao Senhor está, em última análise, no espaço da Cidade de Deus. O verdadeiro lugar de Deus é, em contraposição ao dos deuses, *in alto*, a *civitas superna*, formada especialmente pelos anjos. Ter o coração elevado a Deus significa caminhar em direção à pátria celeste na companhia dos anjos. A meta fixada ao ser humano é aquela de se tornar um anjo³²⁵.

Mas não é uma peregrinação realizada no isolamento. O termo *cor nostrum* lembra que não é só o cristão que se torna o altar, no qual Deus se comunica, mas também o conjunto do corpo da Igreja que é oferecido ao Pai pelo Filho. A oferenda do novo culto espiritual é o testemunho da fé em Deus que habita já o coração, sobretudo quando o homem combate até ao sangue pela sua verdade. O martírio surge como fidelidade à salvação pelo testemunho da fé e o dom da vida. Expressão maior do culto espiritual, o martírio aponta para a meta. Somente a Deus o ser humano deve entregar os dons que Ele lhe fez e a própria vida como prova de amor³²⁶.

De fato, a elevação do coração a Deus é um ato comunitário, uma ação da cidade de Deus, já que a via para se chegar a Ele se dá sempre mediante a inserção no corpo de Cristo³²⁷. Além do mais, a felicidade é um bem universal destinado a todos os homens. Deus, ao criar o ser humano, desejou que não fosse feliz na sua individualidade, mas na sua totalidade³²⁸. “Assim a vontade livre voltada para um bem universal em reverso à vontade má e individual aumenta e garante a possibilidade da felicidade”³²⁹.

O verdadeiro culto a Deus se realiza, portanto, *in ara cordis igne fervidae caritatis*, tornando o culto dos deuses da *civitas terrena* não apenas supérfluo, como também danoso para o ser humano. Somente a cidade que presta culto ao único Deus é justa. Somente aquele que tem o coração elevado a Deus encontra a felicidade. O seu sacrifício consiste no “ser um” em e com Cristo, o qual é a própria vítima que se oferece em holocausto a Deus. Sacerdote e vítima

³²⁴ Cf. GUARDINI, R. *La conversión de Aurelio Agustín*. El proceso interior en sus Confesiones, p. 75.

³²⁵ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, 221.

³²⁶ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, 221.

³²⁷ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 212.

³²⁸ Cf. XAVIER MENDES, M.A. *O problema do mal no pensamento de Agostinho*, p. 54.

³²⁹ XAVIER MENDES, M.A. *O problema do mal no pensamento de Agostinho*, p. 54.

aqui se identificam. O fogo que consome a oferta é o amor, a *caritas*; o altar no qual é realizado o sacrifício é o coração do cristão³³⁰.

Esta metáfora do fogo exemplifica a relação de analogia entre o sacrifício da *civitas Dei* e aquele da *civitas diaboli*. Na primeira, formada pelos anjos e homens, realiza-se o culto de adesão e entrega total a Deus, enquanto o coração dos seus cidadãos arde de amor por Ele. Tal amor destrói o pecado e dilata a alma da criatura à graça da participação na vida do criador. Na segunda, ao contrário, os demônios oprimem os homens, impondo-lhes um ato idolátrico de sacrifício que anula o bem da criatura na fumaça, na vaidade perversa da soberba dos seus falsos senhores³³¹.

Os cidadãos da *civitas Dei* vivem da luz do amor de Deus. O amor é, na verdade, o meio pelo qual eles podem alcançar a verdadeira felicidade, o modo pelo qual se realiza a adesão a Deus e se concretiza na obediência ao mandamento do amor a Deus e ao próximo. Entendida deste modo, a caridade não se identifica com uma simples aspiração do coração do ser humano, mas é o elemento que define a cidade que pertence a Deus, é a alma do novo culto inaugurado por Jesus Cristo Mediador³³².

As obras inspiradas pelo amor, realizada *propter Deum* e em favor do próximo, além de edificarem e fortalecerem a unidade da cidade de Deus, também constituem o verdadeiro sacrifício do cristianismo. Tal sacrifício tem em Jesus Cristo o seu verdadeiro e único sacerdote e na liturgia eucarística o seu lugar celebrativo. Os anjos também participam deste culto, não para alcançar a felicidade que já possuem, mas por aquele amor que os anima a viver unidos aos homens numa única e universal oferenda³³³.

Ao estabelecer uma relação entre o tema do culto e o do amor, o bispo de Hipona não pretende, de forma alguma, excluir os gestos que acompanham o serviço religioso. Nem mesmo a perversão dos pagãos reside na observância de rituais externos, mas no fato de seus ritos estarem ordenados a criaturas inferiores e não ao Deus verdadeiro. O amor é o elemento qualificador do culto.

Com a afirmação “eis o culto a Deus, eis a verdadeira religião, eis a reta piedade, eis o serviço devido unicamente a Deus”³³⁴, o bispo de Hipona consegue não apenas concluir o capítulo terceiro, como retomar o vocabulário de culto utilizado até o momento. Não foi à toa

³³⁰ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 214.

³³¹ Cf. LETTIERI, G. “Sacrifici civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 158.

³³² Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 65.

³³³ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 65.

³³⁴ “*Hic est Dei cultus, haec vera religio, haec recta pietas, haec tantum Deo debita servitus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 2).

que Agostinho se entregou a esta paciente análise do culto cristão, colocando em evidência a sua razão de ser como *dilectio*. Na verdade, o bispo de Hipona, recorrendo à Sagrada Escritura, procura responder à pergunta que ele mesmo colocou no capítulo primeiro sobre a relação entre a vontade dos anjos e o culto. A sua conclusão é muito clara:

Qualquer que seja, por conseguinte, a potestade imortal, qualquer que seja a sua virtude, se nos ama como a si mesma, ela quer, para que sejamos felizes, que nos submetamos Àquele a quem também ela, pela sua submissão, é feliz. Portanto, se não cultua a Deus, é infeliz porque se acha privada de Deus; se, porém, cultua a Deus, não quer ser cultuada no lugar de Deus. Antes sufraga e com as forças do amor aplaude a sentença divina que diz: “Aquele que sacrifica aos deuses e não ao único Senhor será exterminado”³³⁵.

Se os anjos realmente amam os seres humanos, como amam a si mesmos, eles, então, os convidarão a se submeter a Deus como eles se submetem. Aderindo a Deus pela caridade, que é a primeira forma de culto prestado somente a Deus, os anjos ratificam, com toda a força de sua caridade fraterna, a sentença da Lei que pede ao ser humano levar o bem da união com Deus aos que ama³³⁶.

Assim, não só o culto espiritual que os anjos prestam a Deus exclui, por si só, qualquer manifestação de culto a eles, como também implica essencialmente que eles ajudam o ser humano a prestar a Deus o culto que lhe é devido. Os anjos não querem que os homens lhes dirijam um culto de adoração. Se a fonte da bem-aventurança é única, apenas o Deus supremo, criador do céu e da terra, tem o direito de ser adorado, e todas as suas criaturas devem isso a Ele. Não há verdadeira cidade exceto aquela que adora o verdadeiro Deus. A cidade idólatra não é uma cidade real, pois falta-lhe a interioridade. A *civitas Dei* se define e se instaura pelo culto que presta a Deus³³⁷. Ela é uma comunidade cultural que vive da graça revelada por Cristo. Esta graça é a única ideia realmente capaz de distinguir a cidade de Deus e o seu sacrifício, ou seja, o seu sistema cultural e social cristão do pagão³³⁸.

³³⁵ “*Quaecumque igitur immortalis potestas quantalibet virtute praedita si nos diligit sicut se ipsam, ei vult esse subditos, ut beati simus, cui et ipsa subdita beata est. Si ergo non colit Deum, misera est, quia privatur Deo; si autem colit Deum, non vult se coli pro Deo. Illi enim potius divinae sententiae suffragatur et dilectionis viribus favet, qua scriptum est: Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli (Ex 22,20)*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 2).

³³⁶ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p.193; MADEC, G. “Le *De civitate Dei* comme *De vera religione*”, p. 30.

³³⁷ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p.193; MADEC, G. “Le *De civitate Dei* comme *De vera religione*”, p. 30.

³³⁸ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 127-128.

2.4 O sacrifício ao Deus uno, único e verdadeiro (capítulo IV)

Até o momento, a atenção de Agostinho esteve voltada para o tema do culto devido pelos anjos e pelos homens ao único Deus. Os três primeiros capítulos do livro X se encarregam justamente de mostrar que por meio do culto a Deus os anjos e os homens alcançam o sumo bem e a eterna felicidade. Só se pode chegar a essa vida feliz pelo culto religioso e ritual a um único Deus verdadeiro, que é também o criador de todas as coisas. Uma vez resolvida esta questão, o bispo de Hipona parte para a discussão sobre o sacrifício que os cristãos são chamados a tributar a Deus. O capítulo quarto, por sinal muito breve, serve assim de transição para a longa abordagem que Agostinho vai fazer sobre o sacrifício nos capítulos subsequentes.

Convicto de que o verdadeiro culto deve ser dirigido somente ao Deus que o cristianismo propõe como soberano e imutável, o bispo de Hipona volta a se perguntar, agora no capítulo quarto, se algum homem ousaria pretender que o sacrifício seja devido a outro que não Deus. Agostinho está mais do que convicto de que o culto prestado a outros deuses é um ato de pecado, de usurpação do lugar do próprio Deus. “Para dizê-lo em poucas palavras, muitas atribuições do culto divino foram usurpadas para deferir honras aos homens, seja por humildade exagerada, seja por funesta adulação. No entanto, eram considerados homens aqueles a quem são tributadas tais honras, mesmo que se digam merecedores de culto e veneração”³³⁹.

A usurpação do lugar de Deus é um dos nomes que Agostinho dá para a soberba, para a autossuficiência do ser humano diante de Deus³⁴⁰. A soberba é a causa do pecado. Adão quis usurpar, roubar, apropriar-se do ser de Deus, que não lhe pertencia por natureza. Sendo homem, não se contentou com aquilo que lhe era próprio, extorquindo o que era alheio, que pertencia ao outro, no caso, a divindade. Em outras palavras: substituiu o lugar de Deus na ordem da criação, arrogando autonomia, independência e poder sobre todas as coisas criadas por Deus³⁴¹.

³³⁹ “*Multa denique de cultu divino usurpata sunt, quae honoribus deferrentur humanis, sive humilitate nimia sive adulatione pestifera ita tamen, ut, quibus ea deferrentur, homines haberentur, qui dicuntur colendi et venerandi, si autem multum eis additur, et adorandi*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 4).

³⁴⁰ Nos seus escritos, Agostinho trata da soberba na ótica das três concupiscências que o Novo Testamento apresenta: “Por que tudo o que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza – não vem do Pai, mas do mundo” (1Jo 2,16). São os *tria vitia*: *voluptas*, *supervia*, *curiositas*, três males físicos e morais que afligem o homem e também o gênero humano. Estas três concupiscências têm em comum um certo deleite que pertence aos apetites naturais com os seus respectivos fins e, portanto, permanece bom se não se torna um fim em si mesmo. Quando isso se dá, nasce o vício. Em outras palavras: no homem não é originário o *appetitus* desordenado do prazer, mas o *amor sui* de sanidade e de conservação (*salus* e *incolumitas*) (cf. GROSSI, V. “Il libro XIV del *De Civitate Dei*”, p. 105-126. Em relação ao tema das paixões em Agostinho, ver: SILVA FILHO, L.M. DA. *Filosofia política em Agostinho*, p. 133-191; BESNIER, B; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. *As paixões antigas e medievais*, p. 199-226).

³⁴¹ Cf. VARGAS, W.J. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, p. 128-129.

O bispo de Hipona vê a soberba como o máximo obstáculo à união do ser humano com Deus, já que o coloca numa situação de oposição a Ele. Ela é o amor pela própria grandeza, uma perversão que faz a alma amar desordenadamente o seu próprio poder, desprezando o poder mais justo e poderoso. “Por isso quem ama desordenadamente o bem, seja de que natureza for, mesmo conseguindo-o, se torna miserável e mau no bem, ao privar-se do melhor”³⁴². Além de não permitir o aperfeiçoamento do ser humano, a soberba é um vício que Agostinho diz que deve ser mais temido não tanto nos atos maus e sim nos bons³⁴³. Se, de fato, qualquer outro vício leva o ser humano a praticar más ações, a soberba afeta até mesmo as boas ações, a fim de pervertê-las³⁴⁴.

A imitação de Deus é outra forma de o bispo de Hipona nomear a soberba, enquanto um apetite de querer viver nas alturas. “A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo”³⁴⁵. Isso se dá quando a pessoa se agrada em demasia de si mesma e agrada-se de si mesma quando declina do bem imutável. É um declinar espontâneo. Se a vontade tivesse permanecido estável no amor a Deus não teria se afastado dele para agradar a si mesma³⁴⁶.

Ao invés de viver submisso e obediente a Deus e de lhe prestar culto de adoração, o homem soberbo faz de tudo para querer ser igual a Deus, para possuir o ser do próprio Deus. Aquilo que o ser humano tem por dádiva divina, ele quer por direito. Pertence à natureza divina o ser, o viver e o poder em sumo grau. À natureza humana, o ser, o viver e o poder por participação no ser de Deus. O homem não possui nada de próprio, a não ser o pecado. O seu ser, o ser natureza, ele o deve a Deus, seu autor, e a queda de seu ser a ter sido feita do nada. E em sua queda, o ser humano não foi reduzido ao nada absoluto, mas voltado para si mesmo, seu ser veio a ser menos do que quando estava unido a Deus³⁴⁷. “Ser em si mesmo, ou melhor, comprazer-se em si mesmo, abandonando a Deus, não é ser, mas aproximar-se do nada”³⁴⁸.

Em outras palavras: a soberba faz o homem acreditar que é um deus. Com isso, ele é abandonado a si mesmo, comprazendo-se em si mesmo e não obedecendo a Deus. Isso o impede de obedecer a si mesmo. “A sua mais evidente miséria procede daí e consiste em não viver

³⁴² “*Ac per hoc qui perverse amat cuiuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XII, 8).

³⁴³ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 58/2, 5.

³⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *Regra*, 1, 8.

³⁴⁵ “*Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 13, 1).

³⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIV, 13, 1.

³⁴⁷ Cf. VARGAS, W.J. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, p. 134-135.

³⁴⁸ “*Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 13, 1).

como quer. É certo que, se vivesse à sua vontade, se julgaria feliz; na realidade, porém, não o seria, se vivesse torpemente”³⁴⁹.

Agora, se a soberba é uma perversão que leva o homem a querer ser aquilo que não é, a humildade é o reconhecimento da verdade, pois ela ajuda a pessoa a reconhecer que é homem e que está submetido a Deus. Agostinho não se cansa de colocar em evidência que a humildade é o remédio para a enfermidade da soberba, o *altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur*³⁵⁰.

É a humildade que possibilita que o homem reconheça os seus pecados e se encaminhe para o arrependimento e para a confissão. É igualmente a humildade que permite ao ser humano dar conta da sua insuficiência e da necessidade da graça para evitar o mal e fazer o bem. Para o bispo de Hipona, a humildade é o verdadeiro fundamento do *homo interior*, sendo uma virtude especificamente cristã. Nenhum filósofo pagão levou em consideração a humildade ou a propôs para os seus discípulos³⁵¹.

Mas a humildade de que fala Agostinho não é uma humildade qualquer e sim a de Jesus Cristo que assumiu a condição humana, sem perder a divina. Ele se fez humilde: *Deus humilis*. Um dos melhores textos em que o bispo de Hipona celebra a grandeza da humildade e da humanidade de Cristo encontramos no livro *Primeira catequese aos não cristãos*:

Nascido de uma mãe que, apesar de ter concebido sem relação com homem e ter permanecido sempre intacta, virgem concebendo, virgem dando à luz morrendo virgem, mesmo sendo esposa de um carpinteiro, Cristo acabou com toda a vaidade da nobreza carnal. Nascido também na cidade de Belém, tão pequena entre todas as cidades da Judeia que ainda hoje é chamada de vila, não quis que ninguém se orgulhasse da nobreza de qualquer cidade terrena. Tornou-se pobre aquele a quem tudo pertence e por meio de quem tudo foi criado, para que aquele que nele crer não ousasse se orgulhar de suas riquezas terrenas; não quis ser feito rei pelos homens, porque queria mostra o caminho da humildade aos infelizes separados dele pela soberba, apesar de todas as criaturas darem testemunho do seu reino eterno. Teve fome aquele que alimenta a todos; teve sede aquele por meio de quem foi criado tudo o que se bebe; ele que no sentido espiritual é o pão dos que têm fome e a fonte dos que têm sede; aquele que se tornou para nós caminho para o céu, cansou-se andando pelos caminhos terrestres; ficou mudo e surdo diante dos que o insultavam, aquele por quem

³⁴⁹ “*Hinc evidentior miseria, qua homo non vivit ut vult. Nam si ut vellet viveret, beatum se putaret; sed nec sic tamen esset, si turpiter viveret*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 24, 2).

³⁵⁰ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 5, 7. A humildade, no pensamento de Agostinho, vem sempre acompanhada da caridade. A humildade é o fundamento sobre o qual se constrói a caridade. Ela é a única via que deve ser percorrida por quem quer possuir o amor. Para alguém se revestir da caridade, precisa se esvaziar da soberba, que é, por definição, um amor por si desordenado. Não é à toa que no célebre binômio do amor de si (*amor sui*) e do amor de Deus (*amor Dei*) Agostinho faz uma equiparação entre orgulho e humildade. Quem não reconhece Deus como criador, do qual brota todo bem, ou não confessa a gratuidade da graça que salva, ou não olha a Cristo que se oferece a si mesmo como modelo de humildade, não pode ter a caridade no coração. Ora, estes motivos constituem a razão de ser da humildade. No modo de ver de Agostinho, a humildade se identifica com a sabedoria, e a sabedoria, por sua vez, com a caridade. Consiste no conhecimento e na posse do sumo bem (cf. TRAPÈ, A. *Introduzione generale a Sant'Agostino*, p. 239-240).

³⁵¹ Cf. CIPRIANI, N. *Molti e uno solo in Cristo*, p. 276.

o mudo falou e o surdo ouviu; foi amarrado, aquele que soltou as amarras das doenças; foi flagelado, aquele que expulsou dos corpos das pessoas os flagelos de todas as dores; foi crucificado, aquele que acabou com os nossos tormentos; morreu aquele que ressuscitou mortos. Mas também ressuscitou para nunca mais morrer, para que ninguém aprendesse dele a desprezar a morte como se nunca mais fosse viver³⁵².

Neste texto, Agostinho deixa muito claro que a humildade de Cristo consiste no esvaziamento, no aniquilamento, no rebaixamento do grau de ser enquanto Deus humanado. Ao contrário da soberba de Adão, o qual não se contentou com o grau de ser que lhe era próprio, o Filho de Deus escondeu, no seu grau de ser, a divindade, assumindo uma condição de ser que lhe era alheio, a humanidade. Cristo é Deus e se faz homem, deixando de lado a divindade ou, de algum modo, a sequestra, ou seja, oculta o que lhe é próprio e manifesta o que recebeu³⁵³.

A ideia do escondimento da divindade de Cristo por trás da fraqueza da sua humanidade tem em vista a incapacidade do ser humano de reconhecer o Filho de Deus em sua natureza divina. Os homens só seriam capazes de compreender este mistério se ele aparecesse na natureza humana. Os corações enfermos jamais poderiam entender o Verbo inteligível se não fosse pela voz sensível³⁵⁴.

Enquanto estado ontológico de Cristo, a humildade do mistério da encarnação não se limita a alguns momentos de sua vida, mas imprime uma marca em todas as suas ações e palavras. Ele é o *doctor humilitatis sermone et opere*³⁵⁵. A *forma servi* foi assim um princípio habitual dos seus atos humildes e salvíficos. Neste aspecto, a humildade de Cristo é sinônimo de mediação de salvação: “Por isso Cristo se fez mediador, para nos reconciliar, pela humildade, com Deus de quem havíamos nos afastado pela ímpia soberba”³⁵⁶.

³⁵² “*Natus enim de matre, quae quamvis a viro intacta conceperit semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens, tamen fabro desponsata erat, omnem typhum carnalis nobilitatis exstinxit. Natus etiam in civitate Bethleem, quae inter omnes Iudaeae civitates ita erat exigua, ut hodieque villa appelletur, noluit quemquam de cuiusquam terrenae civitatis sublimitate gloriari. Pauper etiam factus est cuius sunt omnia et per quem creata sunt omnia: ne quisquam, cum in eum crederet, de terrenis divitiis auderet extolli. Noluit rex ab hominibus fieri, quia humilitatis ostendebat viam miseris, quos ab eo superbia separaverat: quamvis sempiternum eius regnum universa creatura testetur. Esurivit qui omnes pascit, sitivit per quem creatur omnis potus, et qui spiritaliter panis est esurientium fonsque sitientium: ab itinere terrestri fatigatus est, qui se ipsum nobis viam fecit in caelum: velut obmutuit et obscuruit coram conviciantibus, per quem mutus locutus est et surdus audivit: vinctus est, qui de infirmitatum vinculis solvit: flagellatus est, qui omnium dolorum flagella de hominum corporibus expulit: crucifixus est, qui cruciatus nostros finivit: mortuus est, qui mortuos suscitavit. Sed et resurrexit numquam moriturus, ne ab illo quisquam sic disceret mortem contemnere, quasi numquam futurus*” (AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus*, 22, 40).

³⁵³ Cf. VARGAS, W.J. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, p. 230-231.

³⁵⁴ Cf. VARGAS, W.J. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, p. 230-231.

³⁵⁵ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII, 5, 7. Ao falar da humildade de Cristo, Agostinho observa que ela possui pelo menos três graus: a *humilitas carnis*, que faz parte do mistério da encarnação; a *humilitas passionis*, que se refere aos padecimentos e sofrimentos de Cristo; e, por fim, a *humilitas mortis*, que corresponde à morte de Cristo na cruz. A sua obediência até à morte o fez descer por todos estes degraus de humildade.

³⁵⁶ “*Pro hoc enim mediator effectus est, ut nos reconciliet Deo per humilitatem, a quo per impiam superbiam longe recesseramus*” (AUGUSTINUS, *Epistola*, CXL, 28, 68).

Ademais, a condição humilde de Cristo é a arma que Deus usa para triunfar sobre a soberba do homem. Ela apareceu na forma de servo, contra a soberba dos demônios, da qual estava escravo o gênero humano³⁵⁷. A cura da causa do pecado é Jesus Cristo. Para curar a causa de todas as doenças, isto é, a soberba, o Filho de Deus desceu à terra e se fez humilde. Agostinho entende a humildade de Cristo como um ato de obediência a Deus através do sofrimento. Jesus não veio para fazer a sua vontade, mas a vontade d'Aquele que o enviou. Com efeito, essa é, no dizer do bispo de Hipona, uma recomendação de humildade. A soberba faz, por certo, a própria vontade, ao passo que a humildade faz a vontade de Deus. Cristo veio humilde e veio para ensinar a humildade, *magister humilitatis veni*³⁵⁸.

Na cruz, a obediência de Cristo se torna oferta sacrificial, renúncia de si mesmo levada ao extremo. O sacrifício de Jesus Cristo unifica assim a humanidade fazendo dela o seu próprio corpo. O elemento decisivo deste ato de entrega e oblação não está apenas no fato de Cristo estar diante de Deus como oferta, mas também de que ele entra nessa condição porque a assume por misericórdia e amor ao gênero humano. Deste modo, Cristo inaugura o novo e eterno sacrifício da *civitas Dei*. Ele mesmo se torna altar, sacerdote e cordeiro, tornando os sacrifícios mosaicos ineficazes e obsoletos³⁵⁹.

A compreensão que Agostinho tem de sacrifício funde as suas raízes nos textos da Sagrada Escritura³⁶⁰. Ao se referir à antiguidade do sacrifício, ele recorda o testemunho dos irmãos Caim e Abel, “cujos sacrifícios reprovou Deus o do mais velho e aprovou o do mais novo”³⁶¹. Caim e Abel são a primeira dupla de cidadãos das opostas *civitates*. Eles ofereceram sacrifícios a Deus. Um foi do agrado de Deus; outro, mereceu reprovação. À luz da interpretação alegórica que o bispo de Hipona faz do rito, segundo a qual se deve imolar a Deus “a hóstia da

³⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 20.

³⁵⁸ AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, CXXIV, 25, 16.

³⁵⁹ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 205.

³⁶⁰ Nas línguas de origem latina, “sacrifício” deriva de *sacrum*, “ação sagrada” e *ficium*, de *facere*, “fazer”. Sacrifício significa, neste caso, “uma ação que torna algo sacro”, indicando exatamente a passagem do objeto sacrificado a uma esfera sagrada e a prática de um assassinato. O hebraico bíblico não apresenta um termo unívoco que corresponda diretamente ao sentido geral que o termo “sacrifício” tem em outras línguas. A palavra hebraica que mais se aproxima de sacrifício é *qorban*, derivada da forma causativa do verbo *qarab*, que significa “aproximar-se”, “apresentar”, “oferecer” um dom à divindade. Na versão grega dos Setenta, *qorban* se torna *doron* (dom), que em latim é *munus*. E vice-versa: o termo grego próprio para sacrifício é *thusia*, que nos Setenta serve quase sempre para traduzir o vocábulo hebraico *zebah* e que, por sua vez, nas antigas versões latinas, se torna *sacrificium*. Já São Jerônimo prefere o termo *hostia* (cf. PULCINELLI, G. “L’interpretazione sacrificale della morte di Gesù”, p. 15-18).

³⁶¹ “[...] *quorum maioris Deus reprobavit sacrificium, minoris aspexit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 4). Existem muitos estudos antropológicos e sociológicos sobre o sentido dos sacrifícios praticados por civilizações antigas. Em todos, porém, subjaz a ideia de que o sacrifício é a oferta de um bem ou de uma contribuição em favor de uma esfera diversa, talvez entendida como sagrada, e a execução de uma vítima, sempre em benefício de um mundo ou de um ser transcendente. O traço mais distintivo do sacrifício é que o consagrado serve de intermediário entre o sacrificador e a divindade a que dirige a ação, estabelecendo-se assim uma comunicação entre o mundo sagrado e o meio profano através da vítima (cf. GROTTANELLI, C. *O sacrifício*, p. 10).

humildade e do louvor na ara do coração e com fogo da fervente caridade”, o caso dos sacrifícios de Caim e de Abel criam certa dificuldade, já que o critério que Deus usou para aceitar um e rejeitar outro foi o da materialidade da oferta: a vítima animal oferecida por Abel teve mais valor que a vegetal de Caim (cf. Gn 4,1-5). Assim se expressa Agostinho:

Oferece-se bem o sacrifício, quando se oferece ao verdadeiro Deus, único a quem deve ser oferecido. Mas não se divide bem, quando não se discernem bem os lugares, os tempos, as coisas oferecidas, quem oferece, a quem se oferece ou a quem se distribui a oferenda, para consumi-la. De acordo com isso, por divisão entendemos aqui discriminação. Assim, quando se oferece onde não convém ou o que não convém nesse lugar, mas noutra, ou quando se oferece quando não convém ou o que não convém na ocasião, mas noutra. E, de igual modo, quando se oferece coisa que jamais se devia oferecer, quando o homem reserva para si oferenda mais seleta que a que oferece a Deus ou quando se faz partícipe profano da coisa oferecida a quem não deve sê-lo. Não é fácil determinar em qual desses pontos Caim desagradara a Deus. Nas palavras do Apóstolo São João, que, falando desses dois irmãos, diz: *Não imiteis Caim, que procedia do espírito maligno e matou o irmão. Por que o matou? Porque suas obras eram más e as do irmão, justas*, deixa-se entrever que Deus não se agradou de sua oferenda, justamente por haver dividido mal, dando a Deus algo seu e reservando para si a si mesmo. Isso mesmo fazem todos aqueles que, seguindo a própria vontade, quer dizer, não vivendo de coração reto, mas perverso, a Deus oferecem oferendas, pensando com elas obrigá-lo não a auxiliá-los a curar-se de suas cupidezes, mas a saciá-las. Típico da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses para com seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar da paz terrena, não por amor ao bem, mas por ânsia de domínio. Os bons usam do mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar de Deus para gozarem do mundo. Falo de quem pelo menos crê que Deus existe e cuida das coisas humanas, pois outros há muitos piores, que nem nisso creem³⁶².

A leitura desta passagem deixa claro que, no entender de Agostinho, nem o aspecto material da oferta nem a propriedade do ritual e sim a *intentio*, o amor com que o dom é oferecido. Mas esta dimensão espiritual do sujeito jamais é entendida por Agostinho em sentido estático, como se fosse um “lugar” separado, isolado, uma “fortaleza da alma”. A preocupação substancialista, que leva a identificar em termos ontológicos a interioridade humana, é sempre

³⁶² “*Recte quippe offertur sacrificium, cum offertur Deo vero, cui uni tantummodo sacrificandum est. Non autem recte dividitur, dum non discernuntur recte vel loca vel tempora vel res ipsae quae offeruntur vel qui offert et cui offertur vel hi, quibus ad vescendum distribuitur quod oblatum est, ut divisionem hic discretionem intellegamus; sive cum offertur, ubi non oportet aut quod non ibi, sed alibi oportet, sive cum offertur, quando non oportet aut quod non tunc, sed alias oportet, sive cum offertur, quod nusquam et numquam penitus debuit, sive cum electiora sibi eiusdem generis rerum tenet homo, quam sunt ea, quae offert Deo, sive eius rei, quae oblata est, fit particeps profanus aut quilibet quem fas non est fieri. In quo autem horum Deo displicuerit Cain, facile non potest inveniri. Sed quoniam Ioannes apostolus, cum de his fratribus loqueretur: Non sicut Cain, inquit, ex maligno erat et occidit fratrem suum; et cuius rei gratia occidit? Quia opera illius maligna fuerunt, fratris autem eius iusta: datur intellegi propterea Deum non respexisse in munus eius, quia hoc ipso male dividebat, dans Deo aliquid suum, sibi autem se ipsum. Quod omnes faciunt, qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est non recto, sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant eum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravis cupiditatibus, sed explendis. Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti volunt Deo; qui tamen eum vel esse vel res humanas curare iam credunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 7, 1).

contrabalançada por uma perspectiva histórico-dinâmica. Tal perspectiva compreende a vida interior como equilíbrio entre dois impulsos de efeito de efeito contrário: um de tipo centrífugo, que se encaminha para a distentio na multiplicidade da vida exterior; outro tipo centrípeto, orientado por uma abertura (*extentio*) infinita à unidade superior. O termo *intentio* designa o duplo vetor teleológico que determina este segundo movimento tanto rumo ao exterior quanto em direção do exterior. São dimensões entendidas não como âmbitos separados que necessitam ser ultrapassados e sim como polaridades que devem se superar na dialética interna das suas conexões³⁶³.

A *intentio* é o que distingue a oferenda de Caim da de Abel. Caim quis servir-se (*uti*) do sagrado, quis instrumentalizar Deus. Ele não ofereceu tudo a Deus e sim uma parte material: *Non autem recte dividitur*. Somente na aparência Deus é o destinatário do dom de Caim. Não foi à toa que Caim deu a *civitas* por ele fundada o nome do próprio filho, Enoc, interpretado como *dedicatio*, ou seja, consagração ao mundo: “E Enoc significa Dedicção, pois a cidade terrena está dedicada a este mundo, onde foi fundada e tem o fim que apetece e pretende”³⁶⁴.

Abel, ao contrário, quis gozar, desfrutar (*frui*) autenticamente de Deus, único e verdadeiro destinatário da sua ação sagrada. O sacrifício de Abel agradou a Deus porque ele mesmo se fez sacrifício, oferecendo-se inteiramente a Deus. Em razão disso, Abel se torna prefiguração do sacrifício de Cristo, a primeira vítima dedicada a Deus, o primeiro mártir da *civitas Dei*, a “figura da peregrina Cidade de Deus e mostra que ela há de padecer iníquas perseguições, devidas até certo ponto aos ímpios e terrígenas, quer dizer, aos que amam a origem terrena e gozam da efêmera felicidade da cidade terrena”³⁶⁵.

No seu morrer ao *amor sui* e ao mundo, Abel é a figura do Deus-homem, sacerdote-vítima da *civitas Dei*. Caim (*possessio*) e Abel (*luctus*) revelam assim a identidade espiritual ao prestarem culto a Deus. Na verdade, eles encarnam os dois sacrifícios opostos que fundam as duas *civitates*: o primeiro historicamente e o segundo tipologicamente. Caim é soberbo e homicida, o fundador da *civitas terrena*, cidadão do mundo. Já Abel pertence à cidade de Deus, peregrino no tempo, figura de Cristo, o fundador da *civitas Dei*³⁶⁶.

³⁶³ Cf. ALICI, L. “Intencionalidade”, p. 556-557.

³⁶⁴ “*Enoch vero dedicatio; hic enim dedicatur terrena civitas, ubi conditur, quoniam hic habet eum, quem intendit et appetit, finem*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 17).

³⁶⁵ “[...] *praefigurationem quamdam peregrinantis civitatis Dei, quod ab impiis et quodammodo terrigenis, id est terrenam originem diligentibus et terrenae civitatis terrena felicitate gaudentibus, persecutiones iniquas passura fuerat, primus ostendit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 15, 1).

³⁶⁶ Cf. Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 147-148.

Recorrendo à distinção que Paulo faz entre o “homem carnal” e o “homem espiritual” (1Cor 2,14-16), Agostinho afirma que a primogenitura torna o homem-Caim mais próximo de Adão pecador, enquanto que a posteridade do homem-Abel o aproxima ao homem novo, espiritual, ou seja, Jesus Cristo³⁶⁷. Os arquétipos das duas cidades são, portanto, assimétricos: Caim é arquétipo real, natural do homem carnal, do homem do mundo. Abel é o arquétipo do homem espiritual em sentido prefigurativo, já que encontra o seu valor e a sua razão de ser em Cristo, a medida e a estatura do homem perfeito. Tais diferenças se projetam nas diversas características das duas cidades³⁶⁸.

Para falar destas distinções, o bispo de Hipona recorre ainda a um texto de Paulo (cf. Gl 4,21-31) que explica a alegoria tipológica das relações entre Agar, a escrava, e Sara, a mulher livre. Agar é *imago* da cidade terrena, e Sara, *imago* da cidade celeste. A aplicação da figura das duas mulheres e dos seus respectivos filhos às duas cidades, em razão das suas condições (escravidão e liberdade) e das fontes de geração dos filhos (natural e graça), à primeira vista, pode ser apenas uma das tantas aplicações ao texto do livro do Gênesis, autorizada já por Paulo. Porém, o que realmente constitui um elemento significativo, para dizer de novidade, é o fato de que Agar não significa apenas *imago*, mas também *imago imaginis*, ou seja, imagem da imagem de Sara. Agar é a escrava de Sara. Nesta condição, Agar, cidade terrena, torna-se *imago* parcial da cidade celeste. A relação entre estas mulheres revela que ambas as cidades não vivem isoladas e sim num íntimo contato³⁶⁹.

Apesar de Agostinho jamais utilizar o termo *sacrificium* para tratar das duas *civitates*, é possível dizer, por analogia, que as duas cidades estão fundadas sobre o sacrifício, sobre o derramamento de sangue de uma verdadeira e própria vítima sacrificial. Caim, fundador da *civitas terrena* e a sua grande réplica histórica, Rômulo, fundador de Roma, sacrificam o irmão, banhando com o sangue a construção da cidade³⁷⁰. Os seus primeiros muros foram assim regados pelo sangue fraterno. “Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a história, Rômulo matou o irmão, Remo”³⁷¹. Tanto um quanto outro aspiravam à glória pela fundação de Roma. Todavia, um apenas a alcançou, um apenas teve nas mãos todo o poder, pagando um alto preço: o assassinato do irmão. O pecado de Adão, a vontade de viver

³⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XV, 1, 2.

³⁶⁸ Cf. PIZZOLATO, L.F. “Il libro XV del *De Civitate Dei*”, 130-131.

³⁶⁹ Cf. PIZZOLATO, L.F. “Il libro XV del *De Civitate Dei*”, p. 131.

³⁷⁰ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 148.

³⁷¹ “*Sic enim condita est Roma, quando occisum Remum a fratre Romolo romana testatur historia*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 5).

sozinho sem Deus, repercute assim em Caim e também em Rômulo. Aqui nasce uma cidade totalmente encurvada sobre si mesma, fechada ao transcendente³⁷².

A autêntica divindade para a qual os cidadãos terrestres prestam sacrifícios é o *amor sui*, o desejo de *unitas*, de *potestas* absoluta. Caim e Rômulo querem ser *ab-solutos*, *unus*, *solus*, fundamento que não pode se dar em relação com outra coisa e desejo de ser a origem de cada coisa, com a pretensão de se afirmar como *unus* criador. Fundar é criar, é ato que diviniza, que leva ao poder e à glória. Caim e Rômulo derramam o sangue do irmão. O fratricídio está assim explicitamente conectado com o sacrifício autorreferencial rejeitado. O sentido autêntico do sacrifício de Caim é a *possessio* de si mesmo através da inveja e da eliminação do outro. Já o de Abel é o esvaziamento de si mesmo por meio da humildade³⁷³.

Nas considerações de Agostinho sobre as ofertas de Caim e Abel, o recurso que faz à Sagrada Escritura o leva a afirmar que a prática do sacrifício não se estingue com estes dois irmãos. A história não omite falar sobre os sacrifícios que os patriarcas mais antigos ofereceram a Deus. “Lê-se do próprio Noé que, depois de sair da arca, ofereceu sacrifício a Deus”³⁷⁴. Ou, então, do sacrifício dos filhos de Levi. Todas estas ações rituais faziam parte do âmago da religião de Israel. O sacrifício, por sua vez, está ancorado na ideia de aliança entre Deus e Israel, a qual gozava de uma projeção histórica, já que o pacto sinaítico pressupõe o cumprimento de determinadas normas por parte de Israel e da assistência por parte de Deus.

Mas, em linhas gerais, o que vem a ser o sacrifício no Antigo Testamento? Antes, porém, de se fazer uma descrição dos aspectos principais do sacrifício na história de Israel, é conveniente ressaltar que o bispo de Hipona não reserva na obra *A Cidade de Deus* muito espaço para tratar deste preceito judaico. E quando fala, sempre o relaciona com a pessoa de Jesus Cristo e com a ideia de superação: os ritos dos judeus foram sim instituídos por autoridade divina, mas depois a mesma autoridade divina julgou oportuno retirar do povo escolhido³⁷⁵.

Mesmo fazendo uma leitura cristológica dos sacramentos judaicos, enquanto prefiguração dos ritos do cristianismo, Agostinho não deixa de aceitar que o sacrifício ocupava o coração da fé israelita, e que a vida e a moral deste povo não emergiam de postulados éticos exigidos pela natureza e sociabilidade humana, mas de compromissos históricos do povo para com Deus e do culto a Ele prestado³⁷⁶.

³⁷² Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, p. 225-226.

³⁷³ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 148.

³⁷⁴ “Noe post diluvium, cum de arca fuisset egressus, hostias Deo legitur imolasse” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 16, 3).

³⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VI, 6.

³⁷⁶ Cf. GARCÍA CORDERO, M. “Noción y problemática del pecado en el Antiguo Testamento”, p. 3-4.

Em razão disso, as exigências do Decálogo e os mesmos preceitos de índole puramente ética estão situados na perspectiva geral teocrática da aliança de Deus com Israel. Basta lembrar que a enumeração dos mandamentos de Deus se inicia com a exigência do culto exclusivo a Iahweh, a proibição de criar imagens de Deus, a imposição do descanso sabático etc. Assim, o ético em Israel fica totalmente sacralizado na perspectiva teológica das exigências da aliança. O sacrifício, neste caso, representa a forma cultual por excelência de Israel, o modo de exprimir a sua pertença e entrega total a Iahweh³⁷⁷.

Múltiplas são as ocasiões em que o sacrifício era oferecido, sendo sempre levado a Deus quer por um indivíduo quer por uma coletividade, como sacrifício obrigatório e regular ou espontâneo. Na Sagrada Escritura, o sacrifício é um rito teofânico, celebrado em momentos de aflição ou de alegria. Traduz a aspiração a restabelecer a comunicação com Deus rompida por causa do pecado ou, então, tem por função provocar a vinda de Deus em vista de obter a sua bênção e responder à sua presença no meio do povo israelita³⁷⁸.

Desde os seus primórdios, o povo do Antigo Testamento oferece sacrifícios a Deus, isto é, animais imolados em nome *do* e *para* o criador: o sacrifício de Caim e Abel (cf. Gn 4,2-4), seguido daquele de Noé depois do dilúvio (cf. Gn 8,20-21), passando pela oferta de pão e vinho da parte de Melquisedeque (cf. Gn 14,18), até chegar a Abraão (cf. Gn 22)³⁷⁹ e à libertação dos israelitas da escravidão no Egito (cf. Ex 1-15). A narrativa do Êxodo inicia-se com a figura do cordeiro pascal, o qual, mesmo não tendo nenhum valor sacrificial (o seu sangue sobre as portas tinha uma função apotropaica), vai mais tarde assumir um sentido de sacrifício memorial de libertação e de comunhão (cf. Ex 12,17)³⁸⁰.

³⁷⁷ Cf. GARCÍA CORDERO, M. “Noción y problemática del pecado en el Antiguo Testamento”, p. 3-4.

³⁷⁸ Cf. MARX, A; GRAPPE, C. “Sacrifício”, p. 1582.

³⁷⁹ O sacrifício do animal no lugar de Isaac, filho de Abraão, pode representar a desaprovação de Israel a qualquer tipo de sacrifício humano. Esta reprovação foi mais tarde sacramentalizada pela Lei de Deus: “Quando entrares na terra que Iahweh teu Deus te dará, não aprendas a imitar as abominações daquelas nações. Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha [...]” (Dt 18,9-10). Muitos estudiosos acreditam que o rito de sacrifício humano fez parte do culto javista antes do exílio e que somente foi proibido num momento posterior pelos teólogos deuteronomistas, os quais ligaram esta prática a um culto dedicado a uma deidade cananeia supostamente chamada de Molek e condenada. Em qualquer caso, existem dúvidas acerca da relação entre o sacrifício do primogênito a Iahweh e o sacrifício a Molek, ou seja, se é ou não é o mesmo culto, já que ambas as tradições podem refletir a mesma prática, porém, vista desde perspectivas complementares (cf. SCHMIDT, B.B. “Canaanite magic vs Israelite religion: Deuteronomy 18 and the Taxonomy of taboo”, p. 251).

³⁸⁰ Cf. PULCINELLI, G. “L’interpretazione sacrificale della morte di Gesù”, p. 18. O relato bíblico da saída dos israelitas do Egito fundiu, num único evento, duas festas antigas já celebradas pelo povo descendente de Abraão: a Festa da Páscoa e a Festa dos Pães Ázimos. A origem da Festa da Páscoa judaica remonta ao costume que as tribos nômades tinham de oferecer um animal macho e novo do rebanho, em sacrifício, no tempo da primavera, e passar o seu sangue sobre o cordame das tendas, com a finalidade de neutralizar a influência dos espíritos malignos, e de comer sua carne assada em fogo aberto. Além desta festa, havia também a dos pães ázimos, cuja origem está relacionada com o costume agrário de consagrar os primeiros feixes de cevada à divindade, e de comer pão sem fermento durante sete dias, até se obter um “fermento novo” da farinha da nova colheita. Estas duas festas se

A aliança fundamental que Deus estabelece com Israel, graças à saída do Egito, é estipulada através de um grande sacrifício guiado por Moisés no Sinai: depois de ter lido para o povo as leis que Deus lhes deu e ter recebido a adesão de todos, Moisés estabelece a aliança no sangue (cf. Ex 19-24). A partir daqui a Sagrada Escritura passa a prescrever uma série de normas litúrgicas para a construção do santuário e para a instituição do sacerdócio. Também proíbe, com muita veemência, o sacrifício a outros deuses, com o risco de o ofertante ser entregue ao anátema, à destruição (cf. Ex 22,19). Apresenta igualmente os vários tipos de sacrifícios, com os seus nomes e ritos específicos. Três, pelo menos, regiam a vida do povo israelita: o oferecimento das primícias e dos primogênitos, os holocaustos e os sacrifícios pelos pecados³⁸¹.

A oferta das primícias (cf. Dt 26,1-11) e dos primogênitos (cf. Ex 13,11-16) era uma prestação paga a Deus na qualidade de proprietário do país e, portanto, de suas riquezas e dons. Os primogênitos humanos, em contrapartida, eram resgatados por um animal (cf. Ex 13,13b; Gn 22) ou por uma soma de dinheiro (cf. Nm 18,15s). Os holocaustos (cf. Lv 1) eram sacrifícios nos quais a vítima era inteiramente consumida. A imposição das mãos pelo ofertante era um testemunho solene de que a vítima, apresentada em seguida pelo sacerdote, era realmente o seu próprio sacrifício. Tinha um valor expiatório e também um sentido de ação de graças ou de pedido de um favor a Iahweh. A expiação (cf. Lv 4,1-5,13) era o sacrifício pelo qual o homem, por transgredir a aliança, podia voltar à graça. O animal oferecido em sacrifício foi interpretado como um resgate³⁸².

O sacrifício de expiação ocupa um lugar significativo no sistema religioso israelita e também em alguns autores do Novo Testamento. Este tipo de sacrifício, que servia para a pessoa

converteram assim numa única festa que deveria ser celebrada todos os anos (cf. ADAM, A. *O ano litúrgico*. Sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica, p. 6).

³⁸¹ Cf. HADDAD, P. “Sacrifício”, p. 327-328. A legislação de Israel também estabelecia a distinção entre sacrifícios consumidos exclusivamente no recinto do Templo (sacrifícios santíssimos) e os que podiam ser consumidos em toda a cidade de Jerusalém (sacrifícios leves). E por que Israel sacrificava animais? Primeiro para querer aproximar-se de Deus, oferecendo-lhe uma parte das riquezas da criação; segundo, para poder sacrificar a própria animalidade presente no coração do ser humano. Ademais, a Sagrada Escritura sugere que o sacrifício animal expressa a condenação definitiva de sacrifícios humanos praticados em Canaã em honra do deus Baal (cf. *Ibid.*, p. 327-328). O sangue tinha o poder de remover a impureza: “Porque a vida da carne está no sangue. E este sangue eu vô-lo tenho dado para fazer o rito de expiação sobre o altar, pelas vossas vidas; pois é o sangue que faz expiação pela vida” (Lv 17,11).

³⁸² Cf. MARX, A; GRAPPE, C. “Sacrifício”, p. 1582-1583. O pensamento hebraico é pouco propenso a noções abstratas. Por isso os termos que são aplicados à ideia aproximada que se tem hoje de pecado definem menos ideias abstratas do que situações concretas, tiradas da experiência de Israel com as suas resistências, rebeliões, fracassos, rupturas e faltas espirituais através da história. Sob este aspecto, o termo hebraico mais específico para falar do pecado é *jatá*, derivado da raiz *j t*, que primitivamente significa não alcançar uma meta, não conseguir o que se busca, não chegar a certa medida, não se conformar a certa regra, pisar em falso. Em sentido moral, significa ofender, não cumprir uma norma, infringir determinados direitos, desviar-se do caminho reto (cf. GARCÍA CORDERO, M. “Noción y problemática del pecado en el Antiguo Testamento”, p. 4).

alcançar o perdão dos pecados, podia ser oferecido pelo indivíduo várias vezes ao longo do ano, mas existia um dia especial em que o sumo sacerdote cumpria a expiação por si mesmo e por todo o povo. Trata-se do Yom Kippur, o dia da grande expiação, descrito no livro do Levítico³⁸³.

O ritual deste dia, celebrado até a destruição do Templo de Jerusalém³⁸⁴, ocorrida em 70 d.C., previa o sacrifício expiatório de um vitelo que o sumo sacerdote oferecia a Deus por si e pela própria família. Depois ele tomava dois cabritos, sobre os quais lançava a sorte: um era sacrificado pelos pecados do povo (bode expiatório), com o sangue aspergia a tampa da arca da aliança que se encontrava num recinto do Templo que se chamava santo dos santos. Em seguida, impunha as mãos sobre o animal e, confessando sobre ele todas as culpas dos filhos de Israel, o mandava embora para o deserto, onde encontraria a morte. A aspersão do sangue da vítima representava o momento culminante dos sacrifícios expiatórios. O sangue era espalhado sobre o altar e aspergido sobre o véu do santo dos santos e sobre a base do altar dos holocaustos. Somente neste dia o sumo sacerdote podia entrar no recinto do santo dos santos para fazer a aspersão³⁸⁵.

Através deste quadro panorâmico, percebe-se como o sacrifício cruento perpassava toda a vida de Israel. Eram ações por meio das quais o povo se comunicava com a esfera divina. Os ritos diziam respeito à relação das pessoas com Deus, não estando, porém, ligados a alguma coisa onerosa, como se fosse uma privação, uma renúncia, uma perda de algo. Muitas vezes, o culto até exigia uma atitude de alegria, de ação de graças e de festa (cf. Lv 22,29; Sl 116,17). Outras vezes, pressupunha a pureza do ofertante (holocausto). Outras ainda contribuía para restabelecer a pureza caso ela esteja perdida (sacrifício pacífico ou de comunhão). Em todas, há uma exigência ética, um apelo a uma vida segundo a Lei do Senhor Deus³⁸⁶.

O tema do sacrifício está também presente na literatura profética, sempre acompanhado de uma palavra de contestação e de crítica à exterioridade dos ritos (cf. 1Sm 15,22; Am 5,21-15; Os 6,6; Is 1,10-17; Jr 7,1-10). Diante da multiplicação dos sacrifícios, com o risco de se transformar num gesto mecânico, sem vida e sem espírito, sem o sentido original ou ainda pior de adulterá-lo, os profetas intervêm energicamente para reprovar tais práticas. Quando a oferta

³⁸³ Cf. PULCINELLI, G. "L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù", p. 21.

³⁸⁴ Com a destruição do Templo por parte das forças armadas romanas, deu-se o fim dos sacrifícios de animais, o desaparecimento do sacerdócio e a transformação da vida religiosa do povo de Israel. O centro da vida se tornou a convocação dos fieis para a oração e o estudo dos textos sagrados nas sinagogas, conduzidos por especialistas não sacerdotais (os rabinos). Este processo foi, porém, lento, e uma série de elementos tradicionais continuou: a matança e o consumo do cordeiro por ocasião da páscoa, o consumo dos ázimos e das ervas amargas na mesma ocasião festiva, as proibições alimentares do Levítico etc. (cf. GROTANELLI, C. *O sacrifício*, p. 88-89).

³⁸⁵ Cf. PULCINELLI, G. "L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù", p. 19-20.

³⁸⁶ Cf. GROTANELLI, C. *O sacrifício*, p. 27; PULCINELLI, G. "L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù", p. 21-22.

oculta um pecado do qual não há arrependimento e persistência no mau o sinal da santidade se torna uma máscara da impiedade. Mas a postura dura dos profetas diante dos sacrifícios não significa abolição destas práticas religiosas e sim resgate do seu verdadeiro significado e do seu valor espiritual³⁸⁷.

Também nos escritores sapienciais encontram-se acenos de um sentido mais profundo de sacrifício (cf. Sl 40). Para Deus, o sacrifício dos maus é desagradável, ao passo que o dos bons é agradável. O verdadeiro sacrifício consiste num coração contrito e sincero. Fazer a vontade de Deus é o culto que agrada a Deus. Por isso o sacrifício perfeito é aquele que a própria pessoa realiza ao se entregar a Deus de corpo e alma. Deus não despreza um coração arrependido, desejoso de fazer a vontade do Senhor³⁸⁸.

Seguindo a releitura que a tradição profética e sapiencial faz sobre a prática dos sacrifícios rituais, é possível perceber nos textos da Sagrada Escritura uma progressiva tomada de consciência de que é o coração que deve ser oferecido a Deus, a interioridade da pessoa, a sua intenção, a sua vontade, a sua inteligência, a sua participação pessoa. Numa palavra: o verdadeiro sacrifício que Deus pede é a vida do ser humano. Isso não implica, de forma alguma, na abolição da prática dos sacrifícios em sentido estrito, com os seus aspectos exteriores, mas uma impositação mais interior e espiritual dos ritos realizados em honra de Deus. Isso vai servir de base para Agostinho confrontar a forma de os cristãos conceberem o sacrifício com as práticas rituais exteriores dos pagãos, enquanto ações próprias de uma sociedade sem interioridade³⁸⁹.

³⁸⁷ Cf. HADDAD, P. "Sacrifício", p. 328; MACKENZIE, J.L. "Sacrifício", p. 823. Os profetas recordam que o sacrifício não dispensa a exigência da justiça social. Os sacrifícios devem exprimir a honra de Deus e a atitude espiritual do homem. A oposição do sacrifício ao amor e ao conhecimento de Deus, à obediência, à oferenda dos lábios e ao louvor prepara o caminho para a espiritualização da prática sacrificial. Isso vai se dar na comunidade dos essênios de Qumran.

³⁸⁸ Cf. PULCINELLI, G. "L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù", p. 24-25. Na literatura sapiencial, o pecado cria uma situação desfavorável ao ser humano, já que Deus oculta o seu rosto e nega a sua proteção e benevolência ao pecador. Assim diz Ezequiel: "Pois bem, aquele que pecar, esse morrerá" (18,4s).

³⁸⁹ Cf. PULCINELLI, G. "L'interpretazione sacrificale della morte di Gesù", p. 25-26. Com a destruição do Templo de Jerusalém, os sacrifícios de animais foram, de fato, suprimidos pela religião hebraica. Esta afirmação, porém, não pode ser absolutizada, já que, antes mesmo da destruição do templo, algumas correntes do hebraísmo, por exemplo, a comunidade de Qumran, já tinham elaborado uma religião que não usava tanto essa prática e que previa de não fazer uso dela também na tão esperada terra de Israel purificada e restaurada. Igualmente, o hebraísmo da diáspora, mesmo conservando uma ligação muito forte com o Templo de Jerusalém e com o uso de peregrinações periódicas a Jerusalém, praticava uma religião que não se valia tanto dos sacrifícios de animais.

3 SOBRE O VERDADEIRO SACRIFÍCIO E AS SUAS FORMAS

3.1 Sacrifícios não exigidos por Deus (capítulo V)

Até o momento, foi possível percorrer os quatro primeiros capítulos do livro X da obra *A Cidade de Deus*. Através deles, Agostinho procura mostrar que também os platônicos ensinaram que a felicidade é concedida tanto aos anjos quanto aos homens somente pelo único Deus. Para confirmar este argumento, o bispo de Hipona recorre ao pensamento de Plotino sobre a iluminação divina, segundo a qual a causa da felicidade dos anjos e dos homens é a intuição de certa luz inteligível que, para eles, é Deus. Apesar de aceitarem o criador do universo, os platônicos não foram capazes de tributar ao único e verdadeiro Deus o culto que somente a Ele é devido. Eles adoraram aos anjos bons e maus. O sacrifício, no entender de Agostinho, deve ser prestado apenas a Deus. A felicidade do ser humano está em jogo se ele não adere a Deus por meio da *caritas*.

Todas estas considerações agostinianas são uma preparação para uma reflexão mais densa sobre o sacrifício apresentada a partir do capítulo quinto do livro X. A primeira etapa da sua reflexão consiste em estabelecer o primado da realidade espiritual nos sacrifícios oferecidos a Deus. A ideia central do argumento de Agostinho é a de que Deus não tem necessidade daquilo que lhe é oferecido pelos homens. Daqui nasce a pergunta: “Quem, todavia, é tão desvairado a ponto de considerar que as oferendas usadas nos sacrifícios são necessárias para algum uso por parte de Deus?”³⁹⁰.

De acordo com Agostinho, o testemunho das Escrituras repele qualquer ideia de que os sacrifícios causam uma mudança no ser de Deus, como se Ele precisasse do derramamento do sangue de animais para ser o que é. O próprio salmista atesta a liberdade de Deus diante dos sacrifícios do povo de Israel: “Eu disse ao Senhor: És meu Deus, porque não necessitas de meus bens” (Sl 15,2). Além de não necessitar de um animal ou de outra coisa corruptível e terrena, Deus também não tem necessidade da *iustitia hominis* e, muito menos, da sua misericórdia. O que vale, na verdade, é o contrário³⁹¹.

Realmente, todo culto corretamente prestado a Deus, é útil ao homem, não a Deus. Ninguém, com efeito, poderá dizer ter sido útil à fonte por ter bebido dela e à luz pelo fato de ver por meio dela. Se os patriarcas bíblicos ofereceram sacrifícios de animais como vítimas, sacrifícios que agora o povo de Deus lê nos livros sagrados, mas não

³⁹⁰ “*Quis autem ita desipiat, ut existimet aliquibus usibus Dei esse necessaria, quae in sacrificiis offeruntur?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 5).

³⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 5.

faz, não se há de entender senão que, por aqueles sacrifícios, eram significadas as realidades que agem em nós para unir-nos a Deus e para encaminhar o nosso próximo para o mesmo fim. Consequentemente, o sacrifício visível é o “sacramento, quer dizer, um sinal sagrado, do sacrifício invisível”³⁹².

Os sacrifícios são úteis apenas para os homens e não para Deus. Com a ajuda de dois argumentos coordenados – *Neque enim* e *Nec quod* – Agostinho afirma que Deus realmente não pode desejar os holocaustos e outros presentes que os homens lhe oferecem. Ele nunca precisou de tais oferendas. Além de negar tal necessidade, o bispo de Hipona também estabelece uma relação direta entre os sacrifícios de vítimas de animais prescritos nas Escrituras e o amor a Deus e ao próximo³⁹³. Esta relação, mais do que opor duas formas de culto, uma interior e outra exterior, distingue duas economias sacrificiais: a do Antigo Testamento e a do Novo Testamento³⁹⁴.

Assim, Agostinho consegue mostrar a ineficácia das vítimas de animais oferecidas a Deus pelo povo de Israel, pois elas não tinham a capacidade de realizar o efeito total do sacrifício desejado por Deus. Em outras palavras: os sacrifícios da antiga lei eram apenas sinais da caridade evangélica, uma prefiguração do verdadeiro sacrifício, isto é, da misericórdia para a qual convergem os dois preceitos bíblicos do amor a Deus e ao próximo. À concepção antropomórfica de culto, alimentada por séculos pelos israelitas, Agostinho apresenta outro culto, já pedido pelos profetas: o do coração contrito e humilhado³⁹⁵.

Os sacrifícios de animais abatidos eram, portanto, apenas a figura de outros sacrifícios exigidos por Deus. No entender do bispo de Hipona, “O povo de Deus, que agora é o povo cristão, não está mais obrigado a observar aquilo que era observado no tempo dos profetas, não porque tais ritos foram proibidos, mas sim transformados. E não para que perecessem as

³⁹² “[...] *totumque quo recte colitur Deus, homini prodesse, non Deo. Neque enim fonti se quisquam dixerit consuluisset, si biberit; aut luci, si viderit. Nec quod ab antiquis patribus alia sacrificia facta sunt in victimis pecorum, quae nunc Dei populus legit, non facit, aliud intellegendum est, nisi rebus illis eas res fuisse significatas, quae aguntur in nobis, ad hoc ut inhaereamus Deo et ad eundem finem proximo consulamus. Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 5).

³⁹³ O teólogo reformado Anders Nygren, na obra “Eros e Agape”, trata com propriedade da noção cristã de amor e das suas transformações. Porém, ao abordar o tema em Agostinho, sustenta que o amor ao próximo intervém no contexto da *caritas* do bispo de Hipona como um elemento estranho e que, em todo caso, na determinação de princípio da ideia de *caritas* não existiria nada que torne necessária a introdução do amor ao próximo. De acordo com J. Ratzinger, esta constatação pode valer apenas para o período precedente ao ano de 391. A documentação que Nygren apresenta para sustentar o argumento de que o amor ao próximo seria apenas um degrau para o amor de Deus provém da obra agostiniana *Os costumes da Igreja Católica* e somente a modo de comparação vem citado ainda uma passagem do *A doutrina cristã*. Para Ratzinger, a *caritas*, segundo o seu mais íntimo conteúdo, tem a ver com a eucaristia e com a Igreja e por isso Agostinho entende a comunhão com Deus na comunhão da Igreja, ou seja, numa comunhão de homens. É necessário também observar que o bispo de Hipona distingue também o polo do “eu” em *corpus* e *anima*. É evidente que a inclusão do *corpus* no culto é de elevada importância. Também este culto é visível (cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 224, nota 8).

³⁹⁴ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 196.

³⁹⁵ Cf. QUINOT, B. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice”, p. 161.

mesmas coisas que eram significadas, mas para que os sinais das coisas se realizassem em seu respectivo tempo”³⁹⁶.

Sob o sacerdócio de Cristo, os cristãos não mais observam os ritos do Antigo Testamento. E não observam porque foram mudados. E foram mudados porque foi anunciado que seriam transformados. Não observam as prescrições rituais que o povo de Israel estava obrigado a cumprir, porque realizam aquilo que estava prometido. Por isso, agora e em toda a parte se oferece a oferenda oferecida pelo rei Melquisedeque. Este sacrifício sucedeu aos sacrifícios do Antigo Testamento, mero símbolo do futuro³⁹⁷.

Partindo, então, das duas economias sacrificiais, impõe-se a seguinte pergunta: como pode ser entendida a expressão agostiniana *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est?* Para responder a esta questão, convém, antes de tudo, ressaltar que a distinção que Agostinho estabelece entre visível e invisível evita um duplo perigo: por um lado, o perigo de uma vida moral sem amor, sem a intenção interior da caridade; por outro lado, o perigo de uma vida moral destituída de sentido religioso, sem a necessária entrega de si mesmo a Deus³⁹⁸.

O bispo de Hipona descarta assim a atitude farisaica, que limita o serviço religioso a meras ações externas, mas também a atitude de retidão moral, que prescinde do espírito de gratidão, reconciliação e caridade. Do mesmo modo que o culto deve estar impregnado de uma vida virtuosa, assim também a vida moral deve se identificar a um culto, no qual as imagens simbólicas se tornam indispensáveis para que Deus ocupe o lugar que lhe é devido³⁹⁹.

Na concepção de G. Lafont, a expressão agostiniana “o sacrifício visível é o ‘sacramento, quer dizer, um sinal sagrado, do sacrifício invisível’” é um tanto complexa, devendo, neste caso, ser compreendida pelo menos de duas formas que não se excluem, mas se complementam⁴⁰⁰. A primeira forma identifica o termo *sacrificium visibile* com a liturgia

³⁹⁶ “*Ut populus Dei, qui nunc est populus christianus, iam non cogatur observare quae prophetis temporibus observabantur: non quia damnata, sed quia mutata sunt; non ut res ipsae quae significabantur perirent, sed ut rerum signa suis quaeque temporibus convenirent*” (AUGUSTINUS, *Tractatus adversus Iudaeos*, 3, 4).

³⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVII, 20; ID., *Trattato contro i giudei*, 5, 6.

³⁹⁸ Cf. BROGLIE, G. DE. “La notion augustinienne du sacrifice ‘invisible’ et ‘vrai’”, p. 156.

³⁹⁹ Cf. BROGLIE, G. DE. “La notion augustinienne du sacrifice ‘invisible’ et ‘vrai’”, p. 156.

⁴⁰⁰ Nos escritos de Agostinho, fica pendente de solução a interpretação e o valor do termo *sacramentum* e do seu equivalente grego *mysterium*. A incerteza sobre o alcance conceitual destas palavras é constante não apenas nos textos do bispo de Hipona, mas também no pensamento dos Padres da Igreja ocidental. Só que em Agostinho a dificuldade é maior que nos demais autores, pela simples razão de que sua obra é muito extensa. Os textos a serem revisados estão na mesma proporção que os escritos em que os termos aparecem. Por isso é necessário ser prudente no momento de traduzir o substantivo latino *sacramentum*, não o identificando indiscriminadamente como o sacramento técnico. Apesar disso, é possível chegar a algumas conclusões sobre os termos, como, por exemplo: em não poucos casos, os termos “sacramento” e “mistério” têm um uso equivalente, apesar de que nesta acepção comum cabe estabelecer uma distinção segundo a qual a palavra “sacramento” é normalmente empregada por

abolida do Antigo Testamento e a expressão *sacrificium invisibile* com a intenção da caridade, enquanto elemento necessário para que o culto cristão seja agradável aos olhos de Deus. Assim, visível e invisível possibilitam estabelecer uma ligação alegórica entre os dois testamentos, seguindo as categorias letra-espírito ou sombra-realidade. Os sacrifícios do Antigo Testamento são sombras do verdadeiro sacrifício realizado por Cristo na cruz e atualizado pelos cristãos nas suas celebrações⁴⁰¹.

A segunda forma de compreender a expressão “o sacrifício visível é o ‘sacramento, quer dizer, um sinal sagrado, do sacrifício invisível’” identifica a situação do rito visível com a intenção interior, situação sacramental e subordinada, manifestando suficientemente aquilo que está em questão, ou seja, que Deus, por ser criador e por dispor de todas as coisas, não tem necessidade de realidades materiais oferecidas no rito visível e não as deseja por si mesmas⁴⁰².

Seja qual for o sentido que se dê à expressão, o importante é mostrar que o sacrifício abre ao homem a transcendência. Trata-se de uma realidade sacramental marcada por dois elementos: um externo e outro interno. O primeiro é passageiro; o segundo, permanente. O sinal passa e o significado permanece. O visível são os sinais, e o invisível as coisas divinas (*res divinae*). Enfatizando este duplo elemento, Agostinho consegue chegar ao carnal e ao espiritual, de tal modo que o essencial no sacrifício e no sacramento está radicado no conceito de *spiritualiter* e não de *carnaliter*. Quem entende o sacrifício ou o sacramento carnalmente fica submetido e escravizado por ele, enquanto que quem o entende espiritualmente se vê aberto à liberdade do significado e à plena compreensão. É através desta perspectiva que Agostinho entende os sacramentos do Antigo e do Novo Testamento e, ao mesmo tempo, dá uma solução às suas relações⁴⁰³.

Isso fica mais claro no comentário de Agostinho ao Evangelho de João. O bispo de Hipona faz a seguinte pergunta: por que, enquanto muitos judeus, no deserto, comeram o maná e morreram, Moisés, Aarão e Fineias, também comendo o maná, não morreram? A resposta do

Agostinho em sentido ritual e “mistério” quase sempre em sentido conceitual (cf. ARNAU, R. *Tratado general de los Sacramentos*, p. 73).

⁴⁰¹ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, 197-198.

⁴⁰² Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, 197-198. “Deus não é um ser caprichoso, porque não é feito à imagem do homem e nunca pode ser uma espécie de ‘rival’ do homem. Tanto Irineu quanto Agostinho querem exprimir a ideia de que a vida do homem é a glória de Deus. O sacrifício não é, pois, uma prestação de contas a alguém, mas um dom feito Àquele que deu vida ao homem. Tal é já o testemunho perene do povo de Israel. O Deus único é o Deus da aliança feita com Abraão, Isaac e Jacob: *Deus ego sum et Deus tuus sum*. Pela aliança, dá-se a conhecer ao seu povo pela sua Palavra, como afirma Irineu: ‘Porque é impossível sem a ajuda de Deus conhecer Deus, pelo seu Verbo, ensina os homens a conhecerem Deus’. A Revelação é já uma forma de Kénose, porque é doação divina. Como sublinha Agostinho, àqueles que esperam uma recompensa Deus dá mais, uma vez que se dá a si mesmo: ‘Tu procuravas dons, tens o doador. Eu sou Deus, o teu Deus’” (cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*, 27-28).

⁴⁰³ Cf. MORÁN, J. “La concepción de sacramento en San Agustín”, p. 331.

bispo de Hipona é categórica: “Porque compreenderam espiritualmente aquele alimento visível, sentiram fome espiritualmente, provaram-no espiritualmente, a fim de serem espiritualmente saciados. Também nós hoje recebemos um alimento visível; mas uma coisa é o sacramento; outra, a virtude do sacramento”⁴⁰⁴.

Nesta resposta, Agostinho apresenta um novo conceito que deve ser considerado com atenção. Ele afirma que *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*. Tal distinção também tem a ver com a dimensão visível e invisível dos sacramentos. Agostinho compara os sacramentos a sinais visíveis. O *verbum visibile* tem uma grande importância para a compreensão dos sinais. Toda palavra compreende duas coisas: o *sonus transiens* e a *virtus manens*. O *sonus* desaparece, mas permanece a virtude, ou seja, aquilo que é transmitido pela palavra. Isso também se dá com os sacramentos. A “palavra passageira” faz o ser humano tomar consciência do valor já existente na interioridade. Através dos sacramentos, a pessoa dá conta da graça invisível. Antes se chegava ao *signum sacrum* e agora se chega à *verba sacrosancta*. Todos os sinais são como palavras visíveis⁴⁰⁵.

Que coisa são, de fato, os sacramentos do corpo senão, por assim dizer, determinadas palavras visíveis, sagradas e certas, ou mutáveis e temporais? Deus sim é eterno e não a água. Cada ação material que se cumpre realiza-se e passa quando batizamos; também as próprias sílabas, que ressoam rapidamente e passam num momento quando se diz “Deus”, se não são pronunciadas não se realiza a consagração⁴⁰⁶.

É neste mesmo sentido que Agostinho fala, num outro contexto, de uma santificação visível e invisível. Ao fazer referência a algumas figuras do Novo Testamento que foram santificadas por Deus sem a recepção de algum rito sagrado (por exemplo, Cornélio), o bispo de Hipona ressalta que a santificação visível, produzida pelos ritos visíveis, pode sim existir, mas nem sempre traz algum benefício à pessoa que a recebe. Esta situação, todavia, não diminui o valor dos ritos visíveis, pois se alguém os despreza não pode ser, de algum modo, santificado⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ “*Quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum; sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti*” (AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium*, XXVI, 11).

⁴⁰⁵ Cf. MORÁN, J. “La concepción de sacramento en San Agustín”, p. 332.

⁴⁰⁶ “*Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur cum baptizamus, et fit, et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur, Deus, nisi dicantur, non consecratur*” (AUGUSTINUS, *Contra Faustum manichaeum*, XIX, 16).

⁴⁰⁷ Cf. AGOSTINO, *Questioni sull’Ettateuco*, III, 84.

Seguindo esta linha de reflexão, Agostinho consegue fazer uma distinção, sobretudo como resposta à controvérsia donatista, entre *adesse* e *prodesse*. O fruto e a utilidade dos sacramentos visíveis estão radicados na graça e na santificação invisível. Falar de *fructus* e de *utilitas* é confessar o *prodesse* e não o *adesse*⁴⁰⁸. Mesmo possuindo uma eficácia, os sacramentos nem sempre são recebidos retamente, não chegando a produzir os frutos desejados. Ao se referir ao sacramento do batismo, Agostinho afirma que “os homens se vestem de Cristo às vezes até a recepção do sacramento, outras vezes, até a santificação da vida. O primeiro pode ser comum aos bons e aos maus, o segundo é próprio dos bons e piedosos”⁴⁰⁹. Em relação ao sacramento da eucaristia, o bispo de Hipona ressalta que muitos são os que recebem o sacramento e morrem. Mas não morrem por recebê-lo e sim por receber mal o que é bom. Daí a admoestação de Agostinho: “Vede, pois, irmãos, comei espiritualmente esse Pão do céu. Trazei ao altar vossa inocência”⁴¹⁰.

O sacrifício que se deve tributar a Deus é assim um sinal sagrado, ou seja, não se esgota no significado, já que este também participa daquilo que significa. O seu elemento verdadeiro é transcendente, dado pela realidade da qual é sinal, vale dizer do próprio Cristo, mestre das realidades celestes. Tanto no sacrifício quanto nos sacramentos, o elemento essencial é a *res* que é veiculada pelo sinal e não o sinal enquanto tal. O sinal pertence ao âmbito das mediações⁴¹¹.

Em Agostinho, dada a sua trajetória mental e espiritual, tudo parte de cima para baixo e não de baixo para cima. Parte-se da existência do invisível do qual o visível nada mais é do que uma manifestação. E pelo visível se ascende novamente, com consciência plena, refletida, adulta, ao invisível. O ponto de partida é a existência da santificação invisível e daqui se passa ao sacramento visível, cujo desprezo, como foi visto acima, torna impossível a santificação.

⁴⁰⁸ Estes são os termos mais usados por Agostinho nos escritos contra os donatistas. Aparecem também em outras ocasiões, como, por exemplo, no comentário ao Evangelho de João: “Evidentemente, portanto, meus irmãos, de nada serve a essas pessoas guardar a virgindade, manter continência ou dar esmolas. Todas aquelas obras tão louvadas na Igreja não trazem proveito algum àquelas pessoas, porque rasgam a unidade, isto é, aquela túnica da caridade. Que fazem? Entre eles, há muitos eloquentes, grandes línguas, torrentes de línguas. Falam, por acaso, como os anjos? Que escutem um amigo do Esposo, que zela pelo Esposo, e não por si próprio: ‘Se eu falasse nas línguas dos homens e nas dos anjos, mas se não tivesse a caridade, não seria mais do que um bronze que soa, ou um címbalo que retine’” (AUGUSTINUS, *Comentários a São João - Evangelho*, XIII, 15).

⁴⁰⁹ “Induunt autem homines Christum, aliquando usque ad Sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitae sanctificationem: atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc autem alterum proprium est bonorum et piorum” (AUGUSTINUS, *De baptismo contra donatistas*, V, 24.34).

⁴¹⁰ “Videte ergo, fratres, panem coelestem spiritaliter manducate, innocentiam ad altare apportate” (AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium*, XXVI, 11).

⁴¹¹ Cf. GROSSI, V. *I sacramenti nei Padri della Chiesa*. L’iter semiológico, storico, teologico, p. 108-109.

Tomando consciência do visível, chega-se à inteligência espiritual da santificação invisível, à maturidade da vida cristã⁴¹².

Tais afirmações não tornam, porém, o bispo de Hipona inconsequente consigo mesmo: para a admissão ao mistério do invisível é necessário que haja fé e um pensamento não contrário ao ensinamento acerca do efeito do sacramento. Isso seria colocar obstáculo à graça de Deus. Cabe, todavia, evidenciar que a santificação invisível pode existir sem o sacramento visível. E a santificação visível, que é a recepção do sacramento, também pode se dar sem a santificação invisível, sem nenhum proveito. Isso significa que, na atual economia salvífica, o sacramento visível é a prova de que a pessoa aceitou a santificação invisível, que é a graça, sem méritos, e que se compromete a atualizá-la, ao tomar consciência da necessidade de vivenciá-la constantemente⁴¹³.

Por isso prestar sacrifícios a Deus é mais do que ação externa realizada por um rito prescrito pela lei. Agostinho encontra fundamento para a sua leitura dos sacrifícios realizados no Antigo Testamento na crítica profética do sacrifício e no Salmo 50, do qual cita extensivamente: “Se houvesse querido sacrifício, eu tê-lo-ia, sem dúvida, oferecido; mas não te deleitarás com holocaustos. Sacrifício para Deus é o espírito atribulado; Deus não despreza o coração contrito e humilhado” (Sl 50,18-19). Pelo fato de o cristianismo primitivo e o judaísmo rabínico terem uma relação ambígua com o rito dos sacrifícios cruentos praticados até a destruição do Templo de Jerusalém, o bispo de Hipona observa que o salmista no mesmo lugar em que diz que Deus não deseja sacrifício, mostra que Deus quer sim sacrifício.

Logo, o que Ele não quer, portanto, é o sacrifício do animal trucidado, mas quer o sacrifício do coração arrependido. Pelo sacrifício que diz não querer é significado o sacrifício que afirmou querer. Assim, pois, os sacrifícios que Deus disse não querer são os sacrifícios que os tolos acreditam que quer, como se os quisesse para seu próprio prazer. Com efeito, se os sacrifícios que quer (entre os quais este, o do coração contrito e humilhado pela dor penitencial) não quisesse que fossem significados pelos sacrifícios que se acreditou ter ele desejado como lhe fossem agradáveis, não teria certamente preceituado na lei antiga que lhe fossem oferecidos. Por isso, deviam ser mudados, em tempo oportuno e já determinado, para que não se acreditasse fossem eles agradáveis a Deus ou bem aceitos em nosso favor, e não ao contrário as realidades que foram por eles significadas⁴¹⁴.

⁴¹² Cf. MORÁN, J. “La concepción de sacramento en San Agustín”, p. 341-342.

⁴¹³ Cf. MORÁN, J. “La concepción de sacramento en San Agustín”, p. 341-342.

⁴¹⁴ “*Non vult ergo sacrificium trucidati pecoris, et vult sacrificium contriti cordis. Illo igitur quod eum nolle dixit, hoc significatur, quod eum velle subiecit. Sic itaque illa Deum nolle dixit, quo modo ab stultis ea velle creditur, velut suae gratia voluptatis. Nam si ea sacrificia quae vult (quorum hoc unum est: cor contritum et humiliatum dolore paenitendi) nollet eis sacrificiis significari, quae velut sibi delectabilia desiderare putatus est: non utique de his offerendis in Lege vetere praecepisset. Et ideo mutanda erant opportuno certoque iam tempore, ne ipsi Deo desiderabilia vel certe in nobis acceptabilia, ac non potius quae his significata sunt crederentur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 5).

Para reforçar a oposição entre o sacrifício de sangue e o sacrifício do coração, Agostinho, além do Salmo 50, também cita o Salmo 49: “Se eu tivesse fome não o diria a ti, pois o mundo é meu, e o que nele existe. Acaso comeria eu carne de touros, e beberia sangue de cabritos” (Sl 49,12-13). Por isso “Oferece a Deus um sacrifício de louvores e cumpre teus votos ao Altíssimo; invoca-me no dia da angústia: eu te livrarei, e tu me glorificarás” (Sl 49,14-15). São sacrifícios de louvores que agradam ao Senhor Deus⁴¹⁵. Na opinião de Agostinho, a imolação de sacrifícios de louvores nada mais é do que dar graças a Deus de quem o ser humano recebe tudo o que tem de bom e cuja misericórdia perdoa tudo o que há de mal nele. É um sacrifício gratuito, dom da graça. O homem não precisa comprar o que deve oferecer, pois Deus lhe deu⁴¹⁶.

Nesta oposição entre sacrifícios desejados por Deus e aqueles que Ele não quer, Agostinho consegue demonstrar a natureza sacramental dos sacrifícios prescritos pela Lei de Moisés, mas abolidos e superados pela nova aliança estabelecida entre Deus e a humanidade através de Jesus Cristo. Dá-se assim a passagem da significação à plena realização⁴¹⁷. O que foi prefigurado no Antigo Testamento encontra agora a sua concretização no Novo Testamento.

O texto do profeta Miquéias (6,6-8) serve de argumento para o bispo de Hipona afirmar que Deus não exige os sacrifícios visíveis realizados pelo povo de Israel. Tais sacrifício nada mais são do que figura dos sacrifícios que Deus pede. Pois o profeta pergunta: “Com que me apresentarei a Iahweh e me inclinarei diante do Deus do céu? Porventura me apresentarei com holocaustos ou com novilhos de um ano? Terá Iahweh prazer nos milhares de carneiros ou nas libações de torrentes de óleo? Darei eu o meu primogênito pelo meu crime, o fruto de minhas entranhas pelo meu pecado?” (Mq 6,6-7). Mas foi anunciado ao homem o que é bom e o que

⁴¹⁵ Na concepção vétero-testamentária, a fé é sempre expressão concreta de um sentimento, não consiste numa série de verdades, mas indica algo vivido. Esta expressão concreta fundamental é a raiz de tudo. Pode-se chamá-la com um verbo hebraico, uma palavra hebraica: a *todá*, ou seja, o agradecimento, o louvor. Esta é a primeira expressão normal da religiosidade hebraica: agradecer, louvor, exultar a Deus. A alma hebraica é justamente isso: louvar o Senhor por sua justiça. O termo “justiça” na Sagrada Escritura é global e significa a capacidade de Deus de estar pronto, de estar presente, em situação de perturbação e de turbulências e de intervir poderosamente e de forma decisiva para reabilitar, restaurar, resgatar e devolver a alegria para o ser humano (cf. MARTINI, C.M. *Maria Madalena*. Exercícios espirituais, p. 27-28).

⁴¹⁶ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, XLIX, 21.

⁴¹⁷ Agostinho não desqualifica os ritos, sacrifícios, celebrações do Antigo Testamento, como faziam os maniqueus. Pelo contrário! As ações sagradas do povo de Israel possuíam sim um valor, mas era transitório, enquanto prefiguravam os ritos do povo cristão. Para os maniqueístas, os sacramentos do Antigo Testamento careciam totalmente de sentido e de valor. Esta visão maniqueísta era fruto de uma hermenêutica bíblica que procurava demonstrar a absoluta ruptura entre o Antigo e o Novo Testamento. O bispo de Hipona propõe a tese contrária, sustentando que não existem contradições entre os dois testamentos e sim uma unidade de fundo. A Sagrada Escritura deve ser lida de modo integral e com honestidade intelectual. Isso não significa desmerecer a novidade que o evento Cristo trouxe para a humanidade.

Deus exige dele: praticar o direito, amar a misericórdia e caminhar humildemente com o teu Deus (cf. Mq 6,8).

Além do profeta Miquéias, Agostinho também busca fundamentar o seu pensamento na Carta aos Hebreus⁴¹⁸, na qual se lê: “Não vos esqueçais da beneficência e da comunhão, porque são estes os sacrifícios que agradam a Deus” (13,16). Este mesmo testemunho é oferecido pelo profeta Oséias: “Por que é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (6,6). A partir, portanto, destes textos Agostinho estabelece uma relação de identidade entre sacrifício e misericórdia, a ponto de elaborar a seguinte conclusão:

Por isso, na passagem em que foi escrito: “Quero misericórdia mais do que sacrifícios”, não convém que se entenda senão uma só coisa: o sacrifício antecipado pelo sacrifício, porque aquilo que todos designam como sacrifício é sinal do verdadeiro sacrifício. O verdadeiro sacrifício, porém, é a misericórdia. Por esse motivo é que foi afirmado o que antes recordei: “Destes sacrifícios é que Deus se compraz”. Quaisquer sejam os preceitos divinos que de muitos modos lemos sobre os sacrifícios para o serviço do Tabernáculo ou do Templo são aduzidos para significar o amor de Deus e do próximo. Realmente, como está escrito: “destes dois preceitos dependem toda a lei e os profetas”⁴¹⁹.

Nota-se nestas palavras de Agostinho que o sacrifício desejado por Deus é tudo aquilo que exprime autenticamente o desejo do ser humano se unir a Deus e, ao mesmo tempo, a obediência ao duplo mandamento do amor. Mas Agostinho, ao identificar o verdadeiro sacrifício com as obras de misericórdia – *Misericordia verum sacrificium est* –, não está entendendo por misericórdia apenas as ações do homem voltadas para o socorro do próximo, mas a sua causa, ou seja, o ato de redenção de Deus, que é a graça. O verdadeiro sacrifício coincide sim com o seu alcance, o seu resultado último: tornar o ser humano feliz. Isso, todavia, só se torna real se a pessoa se entregar a Deus. Este movimento de amor para com Deus implica numa ruptura com o pecado e exige uma purificação do pecado pela conversão do coração. Mas esta união com Deus pressupõe que o caminho que conduz ao santuário celeste foi aberto⁴²⁰.

A relação entre sacrifício e misericórdia também não significa para Agostinho uma redução desta prática a uma questão de natureza interior, espiritual, intimista. No Novo

⁴¹⁸ A Carta aos Hebreus exerceu uma influência notável no pensamento de Agostinho acerca do verdadeiro sacrifício. Mas tal influência não pode ser medida pelo número de vezes que ele cita a carta na obra *A Cidade de Deus*. Não se pode perder de vista a admissão tardia do texto no cânon da Igreja latina

⁴¹⁹ “*Ac per hoc ubi scriptum est: Misericordiam volo quam sacrificium nihil aliud quam sacrificium sacrificio praelatum oportet intellegi; quoniam illud, quod ab omnibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Porro autem misericordia verum sacrificium est; unde dictum est, quod paulo ante commemoravi: Talibus enim sacrificiis placetur Deo. Quaecumque igitur in ministerio tabernaculi sive templi multis modis de sacrificiis leguntur divinitus esse praecepta, ad dilectionem Dei et proximi significando referuntur. In his enim duobus praeceptis, ut scriptum est, tota lex pendet et Prophetarum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 5).

⁴²⁰ Cf. QUINOT, B. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion agostinienne du vrai sacrifice”, p. 164.

Testamento, o verdadeiro sacrifício envolve manifestações visíveis, mas já não se trata de vítimas animais. O sacrifício que agrada a Deus não é apenas o coração contrito e humilhado. O sacrifício interior só é possível se for condicionado por uma *pietas* visível e historicamente fundada. Todas as expressões exteriores devem ser atravessadas pela invisível intenção interior, que é a *caritas*. *Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est*. Esta definição agostiniana deixa claro quais são os dois elementos que dão vida a uma ação sacrificial: *signum* visível e *res* invisível. O sacrifício, um sacramento, uma epifania do sagrado, uma representação mundana da *civitas* espiritual (terrena ou celeste). Isso pressupõe a categoria teológica da encarnação: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14)⁴²¹.

A distinção entre *sinal* e *res* permite assim a Agostinho superar a sacramentologia donatista, a qual não fazia uma distinção entre sacramento e graça doada através do sacramento. Permite igualmente combater a eclesiologia donatista, a qual, na conexão entre Espírito e Igreja no sacramento administrado, propunha uma unidade horizontal incapaz de possibilitar uma hierarquia de verdade e uma diversidade nas mediações. A distinção entre sinal significante e coisa significada levou Agostinho a individuar na *caritas* a *res* significada. Esta, por sua vez, torna-se a regra hermenêutica dos sinais da Escritura e a *salus* conferida pelo batismo⁴²².

Sobre esta base emerge, com o bispo de Hipona, uma reinterpretação do valor dos sacramentos, da Igreja que o administra, do papel, enfim, de Cristo como autor da *caritas* doada. A *caritas* faz parte da *res sacramenti*. Na verdade, é o seu fruto. Apesar de não se identificar com a *res*, constitui a sua alma. A *caritas*, portanto, mesmo não sendo o único elemento da *res sacramenti*, coloca os outros elementos num estado potencial, produzindo um sacramento somente ao nível do sinal, não doando aquilo que significa. A intenção da caridade, todavia, não implica aos olhos de Agostinho que o sacrifício do Novo Testamento seja exclusivamente interior e espiritual⁴²³.

⁴²¹ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* de Agostino”, p. 136-137.

⁴²² Cf. GROSSI, V. *I sacramenti nei Padri della Chiesa*. L’iter semiologico, storico, teologico, p. 109.

⁴²³ Cf. GROSSI, V. *I sacramenti nei Padri della Chiesa*. L’iter semiologico, storico, teologico, p. 109. Pode-se tomar como exemplo o sacramento do batismo. Para que o batismo produza frutos, são necessários dois elementos: administração real e a fé. A fé da Igreja confere à água, que lava o corpo, o poder de purificar o coração. Obedecendo a estas duas condições, a pessoa que recebe o batismo conserva sempre a condição de batizado, semelhante ao soldado que, inscrito na ordem militar, jamais cessa de ser soldado. Contra os donatistas, Agostinho ensina que não há necessidade de rebatizar o cristão, mesmo que tenha sido batizado num âmbito herético. O importante é saber se a *caritas*, enquanto dom batismal, alcançou no batizado o fim da instituição daquele sacramento, ou seja, o fruto da salvação. A teologia sacramental posterior ao bispo de Hipona fez sua tal impositação, distinguindo no sacramento a validade da frutuosidade (cf. *Ibid.*, 110).

3.2 O sacrifício verdadeiro e perfeito (capítulo VI)

Depois de tratar da relação sacramental entre o rito exterior do sacrifício, especialmente o bíblico, e a intenção da caridade que o atravessa, cuja plenitude se encontra em Jesus Cristo e na religião cristã, Agostinho se volta, no capítulo sexto, para o modo como esse sacrifício se apresenta.

Verdadeiro sacrifício, por conseguinte, é toda obra que se faz para aderirmos a Deus em santa sociedade, quer dizer, relacionada com aquele bem supremo graças ao qual podemos alcançar a vida verdadeiramente feliz. Daqui se segue que nem mesmo a própria misericórdia, que nos leva a socorrer alguém, se não for feita por causa de Deus não é sacrifício. Embora feito ou oferecido pelo homem, o sacrifício é uma realidade divina. É por isso que os latinos antigos lhe deram esse vocábulo. Donde se infere que o homem consagrado em nome de Deus e a Ele dedicado por meio de votos, enquanto morre para o mundo para viver para Deus, torna-se sacrifício⁴²⁴.

Neste texto, Agostinho retoma, de um certo modo, os dois dativos *inhaereamus Deo* e *proximo consulamus* presentes no capítulo quinto, para mostrar que o sentido geral da noção de *verum sacrificium* parte do cumprimento do preceito do amor a Deus e ao próximo, reconhecendo assim as duas dimensões inseparáveis do sacrifício dirigidas a *Deo et proximo*⁴²⁵.

Por um lado, o verdadeiro sacrifício é toda ação sagrada, religiosa, cuja finalidade consiste em unir o homem a Deus, numa relação direta e pessoal, em vista da vida bem-aventurada do ser humano. Exprime o desejo de o homem se unir a Deus e manifesta a sua obediência ao duplo mandamento do amor. É todo ato de caridade que realiza a comunhão com Deus. Consequentemente, no Novo Testamento, o verdadeiro sacrifício compreende manifestações visíveis, ou seja, as expressões exteriores plasmadas pela intenção interior invisível⁴²⁶.

Por outro lado, para que o culto prestado a Deus não seja despojado do seu caráter de verdadeiro sacrifício, também as obras de misericórdia realizadas em favor do próximo e *propter Deum* são verdadeiros sacrifícios. De acordo com o parecer de Agostinho, o sacrifício sempre implica um *propter Deum*. Apesar de o oferente ser o homem, o sacrifício é coisa divina. O rito sacrificial é, portanto, constituído e definido pelo *propter Deum*. O verdadeiro sacrifício

⁴²⁴ “Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6).

⁴²⁵ Cf. BROGLIE, G. DE. “La notion augustinienne du sacrifice ‘invisible’ et ‘vrai’”, p. 161-162.

⁴²⁶ Cf. BROGLIE, G. DE. “La notion augustinienne du sacrifice ‘invisible’ et ‘vrai’”, p. 161-162.

é *opera... quae referuntur ad Deum*. A verdade de um sacrifício vem de sua relação com Deus. O mesmo vale para a prática da misericórdia. Por isso nem todo ato de misericórdia para com o ser humano é um sacrifício. Só é sacrifício aquela ação que é feita por amor a Deus. É o propósito de finalidade que torna determinada ação um sacrifício. Esta finalidade consiste na união com Deus, bem supremo e fonte de felicidade do ser humano, em *sancta societate*⁴²⁷.

Fora dessa relação com Deus não existe verdadeiro sacrifício. Pois o núcleo central do sacrifício é a comunhão com Deus, fazendo o homem passar de uma vida para si mesmo (*amor sui*) a uma vida para Deus (*amor Dei*). Trata-se de uma passagem, de uma “páscoa”. Este é o ato com o qual o ser humano se dirige a Deus com um movimento feito de adoração e de misericórdia, um ato mediante o qual prefere a Deus a si mesmo e se liberta do orgulho e da soberba. Ora, tal comunhão com Deus se identifica com a felicidade do homem, já que o ser humano foi feito para Deus, para vê-lo e para repousar nele. Sem Deus o coração do ser humano permanece inquieto e angustiado. Comunhão com Deus e felicidade do homem caminham lado a lado: uma e outra não são, porém, possíveis sem o ato da liberdade, a qual responde positivamente ao convite e ao dom de Deus⁴²⁸.

De fato, *Tamen sacrificium res divina est*. Esta afirmação especifica a definição genérica que identifica o sacrifício com qualquer obra capaz de unir o homem a Deus. Na teologia agostiniana, qualquer obra justificante é *opus Dei*. A própria obra justa do homem é resultado da ação da vontade de Deus no ser humano. Daí a importância desta referência a Deus, a qual deve ser entendida em sentido forte: não apenas como inspiração para a ação, mas como elemento intrínseco ao seu desenvolvimento, a ponto de levar o homem a Deus. É aqui que reside, em última instância, a verdadeira felicidade do ser humano: na união com Deus. A realidade consagrada não está mais sob o controle humano, e sim na propriedade de Deus⁴²⁹.

Mas toda esta ação sacrificial só é possível a partir da pessoa de Jesus Cristo, único e verdadeiro cordeiro sem mancha, único sacerdote sem defeito que depois da ressurreição entrou nas alturas celestes, sentando-se à destra do Pai, para interceder pela humanidade. Através do véu rasgado de sua carne, Cristo entrou no verdadeiro Santo dos Santos. O sacrifício por excelência, o mais verdadeiro de todos, é o do Ressuscitado. Pois com a sua morte, que é o

⁴²⁷ Cf. BROGLIE, G. DE. “La notion augustinienne du sacrifice ‘invisible’ et ‘vrai’”, p. 161-162. Muitos autores traduzem *sancta societate* como “comunhão sagrada”. Todavia, tal tradução se torna muito ampla para transmitir as implicações eclesiais da *societas* no contexto da obra *A Cidade de Deus*. A “sociedade sagrada” pode ser identificada com aquela comunidade, cujos cidadãos são totalmente formados pelo amor a Deus (cf. LANG, U.M. “Augustine’s Conception of Sacrifice in *City of God*, Book X, and the Eucharistic Sacrifice”, p. 42).

⁴²⁸ Cf. SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo l’unico mediatore*. Saggio sulla redenzione e la salvezza – I. Problematica e rilettura dottrinale, p. 310.

⁴²⁹ Cf. QUINOT, B. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice”, p. 162; LANG, U.M. “Augustine’s Conception of Sacrifice in *City of God*, Book X, and the Eucharistic Sacrifice”, p. 42.

único e veracíssimo sacrifício oferecido pela salvação da humanidade, purificou e destruiu o que havia de culpa, e que Principados e Potestades reclamavam com direito para a expiação em suplícios. E com sua ressurreição, chamou o ser humano a uma vida nova. Esta é a razão pela qual os sacrifícios judaicos são apenas figuras, sombras das realidades vindouras. E é isso que distingue o sacrifício da religião cristã dos falsos sacrifícios⁴³⁰.

Graças à pessoa e obra de Jesus Cristo, todo ser humano fica englobado na noção de sacrifício, sendo auxiliado por Deus para morrer para o mundo e viver para o alto⁴³¹. O *sacrificium Christi* é aquela *divina miseratio* que permite ao cristão viver *sub venia*, livre da prisão perversa dos ídolos e das paixões desordenadas. O homem consagrado em nome de Deus e oferecido a Deus, enquanto morre para as coisas terrenas a fim de viver para Deus, é sacrifício. “Os bons servem-se do mundo para amar a Deus; os maus, pelo contrário, para amar o mundo querem servir-se de Deus”⁴³².

Com estas considerações, Agostinho retoma as citações feitas no capítulo quinto sobre a relação entre misericórdia e sacrifício. Estes temas estão agora reunidos num texto do livro do Eclesiástico: “Tem misericórdia de tua alma, agradando a Deus” (30,24). O homem tem misericórdia de si mesmo na medida em que vive uma vida devotada a Deus. A consagração da própria vida a Deus é um sacrifício inteiramente espiritual e agradável a Deus. Tal entrega se dá no corpo e na alma⁴³³.

Quando refreamos o nosso corpo pela temperança, se o fizermos como devemos, por causa de Deus, para não oferecer nossos membros como armas da iniquidade para o pecado, mas como armas da justiça para Deus, isso é sacrifício. Exortando-nos a proceder assim, diz o apóstolo: “Rogo-vos assim, irmãos, pela misericórdia de Deus, que ofereçais vossos corpos como hóstias vivas, santas, agradáveis a Deus, como vossobsequio racional”⁴³⁴.

Aqui, Agostinho analisa o ser humano segundo o binômio alma-corpo, seguindo ao mesmo tempo uma antropologia com aspecto “sacramental”. Conforme foi visto, sacramento é tudo aquilo que está escondido em alguma coisa visível e que se torna eficaz na e por meio da

⁴³⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 13, 17.

⁴³¹ O termo “mundo” pode ter no pensamento de Agostinho dois significados: um para designar o universo e outro para significar o amor do mundo enquanto recusa do Criador. É neste último sentido que se refere a expressão “morrer para o mundo”.

⁴³² “*Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XV, 7, 1).

⁴³³ Cf. LETTIERI, G. “*Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel De Civitate Dei di Agostino*”, p. 157; LAFONT, G. “*Le sacrifice de la Cité de Dieu*”, p. 203.

⁴³⁴ “*Corpus etiam nostrum cum temperantia castigamus, si hoc, quem ad modum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo, sacrificium est. Ad quod exhortans Apostolus ait: Obsecro itaque vos, fratres, per miserationem Dei, ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6).

sua realidade visível e sensível. A humanidade de Cristo, por exemplo, é o sacramento da presença e da ação do Verbo. A morte de Cristo na cruz é o sacramento da misericórdia de Deus⁴³⁵.

Seguindo esta linha de reflexão, o bispo de Hipona afirma que o corpo é o sinal e, ao mesmo tempo, o instrumento das intenções da alma. Por um lado, o corpo é sinal do espírito: o ato corporal permite a intenção espiritual de assumir o corpo e de se exprimir. Toda a linguagem passa pela mediação do corpo. Por outro lado, o corpo desenvolve o papel de um instrumento e, neste sentido, de causa: o ato espiritual é realizado através e na ordem corporal. Uma intenção, enquanto não é traduzida na ordem da ação corporal, nada mais é do que uma boa intenção. Não passa disso⁴³⁶.

Por isso, toda a vida cristã, todas as boas obras, até as mais insignificantes, podem se transformar numa oferta sacrificial a Deus, num culto racional⁴³⁷. Do mesmo modo que a vítima do sacrifício é santificada pela oblação, é escolhida sem mácula, assim também o corpo dos cristãos, estando a serviço de Deus, por meio de costumes santos, também se torna uma hóstia viva agradável ao Senhor. A vida do cristão é sacrifício quando, pela justiça e pela obediência, tende ao fim último da união com Deus. A consagração de toda a vida do homem, através do discernimento e do cumprimento da vontade de Deus, torna-se sacrifício⁴³⁸.

Se, por conseguinte, o corpo, porque é inferior, é utilizado pela alma como servo ou como instrumento e quando se faz seu uso bom e reto em referência a Deus, é sacrifício, quanto mais a própria alma torna-se sacrifício quando se volta para Deus para ser abrasada pelo fogo do seu amor. Perde, então, a forma da concupiscência do século e submete-se a Ele como forma imutável para ser reformada, comprazendo-se nele por tudo o que tenha recebido de sua pulcritude! O que o mesmo apóstolo testemunha quando acrescenta: “Não vos conformeis com este século, mas reformai-vos na novidade da vossa mente para perceber qual seja a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito”⁴³⁹.

⁴³⁵ Cf. SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo l'unico mediatore*. Saggio sulla redenzione e la salvezza - I. Problematica e rilettura dottrinale, p. 311-312.

⁴³⁶ Cf. SESBOÜÉ, B. *Gesù Cristo l'unico mediatore*. Saggio sulla redenzione e la salvezza - I. Problematica e rilettura dottrinale, p. 311-312.

⁴³⁷ O termo “culto racional” apresentado por Paulo e reforçado por Agostinho é uma resposta cristã à crise cultural do mundo antigo. A “palavra” é o sacrifício, a palavra orante que o homem eleva a Deus. O ser humano se torna um *logos* e um *logos* através da oração. É este o sacrifício, a verdadeira glória a Deus no mundo. Se a partir da experiência do exílio e da época helenística a palavra orante foi colocada em primeiro plano pelo povo de Israel, como equivalente ao sacrifício exterior, assim agora, através da palavra *logos* é introduzida nesse pensamento toda a filosofia da palavra desenvolvida pelo mundo grego. Foram os Padres da Igreja que definiram a eucaristia como *oratio*, como sacrifício na palavra. Ao fazerem isso, acrescentaram algo na ideia grega do sacrifício do *logos*, e dando uma resposta à questão que ficou aberta no Antigo Testamento: a oração como equivalência ao sacrifício. Mas a ideia do sacrifício do *logos* só se realiza plenamente no *Logos incarnatus*, na palavra que se fez carne. Agora, o *logos* não é mero sentido atrás e acima das coisas. Ele entrou na carne, tornou-se corpóreo (cf. RATZINGER, J. *Introdução ao Espírito da liturgia*, p. 39-40).

⁴³⁸ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 203.

⁴³⁹ “*Si ergo corpus, quo inferiore tamquam famulo vel tamquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est: quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris*

O corpo, por causa da sua fraqueza, é usado pela alma como um servo ou um instrumento. Através desta afirmação, Agostinho faz a passagem do sacrifício do corpo para o sacrifício da alma. O argumento usado é *a fortiori*: a alma é o *locus* da liberdade. Ela preside a relação do ser humano com Deus. A alma também é um sacrifício e para cumpri-lo precisa se converter do pecado. O bispo de Hipona interpreta este sacrifício como um fogo operado pelo Espírito Santo⁴⁴⁰.

Por isso somente a ação do Espírito sacrifica autenticamente. Apenas através da graça, a interioridade atinge uma real expropriação de si mesma. A autêntica dimensão do sacrifício não é agora interior-moral, mas exterior-carismática. A graça expropria o autêntico efeito do sacrifício, suspende, esvazia o sacrifício do seu natural valor idolátrico, ou seja, o seu poder exibir e possuir o divino por meio do rito. Contrariamente ao mecanismo sacrificial pagão, o qual tenta instrumentalizar o divino, o autêntico e verdadeiro sacrifício cristão é aquele no qual quem sacrifica é removido por Deus, torna-se vítima do outro. O Espírito Santo expropria o homem de si, entregando-o ao outro⁴⁴¹.

Deste modo, a única ação autenticamente sacrificial é tirada do poder e do controle do ser humano. De fato, o sacrifício é um evento do Espírito Santo que purifica a impureza da vontade humana perversa, o *amor sui*, a *concupiscentia*, e doa um novo desejo puro e totalmente heterônimo, o *amor Dei*, a *caritas* vivificada pela *Caritas*, pelo fogo do Espírito⁴⁴². A doutrina da interioridade agostiniana se torna assim uma metáfora sacrificial, já que o desejo do homem é holocausto, consumação do próprio eu, expropriação de si mesmo, libertação do egoísmo e assunção direta da pureza interior de Deus. O fogo do Espírito encaminha o ser humano para a conversão, consome o seu pecado e reunifica a sua vontade no amor de Deus⁴⁴³.

eius accensa formam concupiscentiae saecularis amittat eique tamquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium! quod idem Apostolus consequenter adiungens: Et nolite, inquit, conformari huic saeculo; sed reformamini in novitate mentis vestrae ad probandum vos quae sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum” (AUGUSTINUS, De Civitate Dei, X, 6).

⁴⁴⁰ Cf. SESBOUÉ, B. *Gesù Cristo l'unico mediatore*. Saggio sulla redenzione e la salvezza - I. Problematica e rilettura dottrinale, p. 311-312.

⁴⁴¹ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 158-159.

⁴⁴² Para Agostinho, a *caritas* é o nome próprio do Espírito Santo. Isso não significa dizer que o Pai e o Filho também não sejam caridade. Deus é amor. O amor é Deus de Deus. Mas pelo fato de o Filho ser gerado por Deus Pai e o Espírito proceder de Deus Pai, é legítimo saber à qual dos dois pode-se aplicar a palavra “amor”. Somente o Pai é Deus sem ser Deus de Deus; por conseguinte, o amor que é Deus, enquanto é de Deus, é o Filho e o Espírito Santo. Todavia, é o Espírito Santo que faz o ser humano permanecer em Deus e Deus nele. E isso é obra do amor. Portanto, o Espírito Santo é Deus amor (cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XIV, 17, 28-29).

⁴⁴³ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 158-159.

Tal conversão exige a liberdade da criatura e abre o caminho para o serviço do Criador, através dum processo contínuo que Agostinho denomina de *formatio*. A história da salvação é a mediação na qual Deus educa o seu povo (*formatio*) e o chama constantemente à mudança de vida na fidelidade à aliança (*conversio*). Isso permite que o ser humano renovação do homem interior (*reformatio*), enquanto movimento de recuperação da imagem de Deus que o ser humano recebeu desde a sua origem, mas que perde pela aversão ao amor de Deus (*aversio*)⁴⁴⁴. “Deus fez o homem, e o próprio homem se fez a si mesmo pecador; pereça o que fez o homem, seja libertado o que fez Deus”⁴⁴⁵.

A *conversio* e a *reformatio*, todavia, não afetam apenas a relação do homem com Deus, mas também com o próximo. Por isso o sacrifício diz respeito à totalidade do ser humano na sua relação com Deus e com o outro, na medida em que ele foi criado para viver segundo o seu criador na concórdia e na paz com as demais pessoas. O sacrifício da nova aliança é uma ação incondicional de amor a Deus e, ao mesmo tempo, de amor de si e dos outros. Amando o próximo, o cristão realiza a sua corporeidade e, mais ainda, o mistério da sua própria pessoa através desta relação⁴⁴⁶.

Em virtude desta vocação, o ser humano é chamado a realizar obras de misericórdia quer para consigo mesmo, quer para o próximo, como verdadeiros sacrifícios, se referidos a Deus. E como tais obras não têm outro fim que não seja o de livrar a pessoa da miséria e torná-la feliz, assegurando-lhe a posse do bem de que está escrito: “Estar junto de Deus é o meu bem” (Sl 72,28)⁴⁴⁷. O bem, neste caso, constitui para Agostinho uma realidade metafísica capaz de tornar o homem plenamente feliz. É, portanto, o próprio Deus como objeto do amor total. O verdadeiro sacrifício só tem valor se não for praticado por si mesmo. A sua inspiração deve ser *propter Deus* e seu objetivo a união com Deus⁴⁴⁸.

De tal concepção de sacrifício, Agostinho chega a uma conclusão de grande alcance para a vida cristã:

toda a cidade redimida, quer dizer, a reunião e a sociedade dos santos, é como o sacrifício universal que se oferece a Deus pelo Magno Sacerdote que, sob a forma de servo, em sua Paixão se ofereceu por nós para que fôssemos o corpo de tão excelsa cabeça. Ele, com efeito, ofereceu essa forma e nela foi oferecida, porque segundo essa forma é mediador, assim como nessa forma é sacerdote e sacrifício. Desse modo, o apóstolo nos havia exortado que oferecêssemos nossos corpos como hóstia viva, santa,

⁴⁴⁴ Cf. SAETEROS, T. *Amor y conversión en san Agustín*, p. 122-125.

⁴⁴⁵ “*Hominem Deus fecit, peccatorum se ipse homo fecit. Pereat quod homo, liberetur quod fecit Deus*” (AUGUSTINUS, *Sermo* 13, 7, 8).

⁴⁴⁶ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 35-36.

⁴⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6.

⁴⁴⁸ Cf. QUINOT, B. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice”, p. 163.

agradável a Deus, como nosso obséquio racional, e que não nos conformássemos com este século, mas nos reformássemos, transformando nossa mente. Para demonstrar qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito, e que nós próprios somos todo sacrifício, afirma: “Digo, pois, pela graça de Deus que me foi dada, a todos que estão entre vós, não queirais saber mais do que convém saber, mas o fazeis com temperança, conforme a medida da fé que Deus repartiu a cada um. Com efeito, como um só corpo temos muitos membros, apesar de muitos, somos um só corpo em Cristo. Cada um, porém, tendo dons diversos, segundo a graça que nos foi dada, é membro um do outro”. Eis o sacrifício dos cristãos: “muitos em um só corpo em Cristo”. A Igreja celebra continuamente esse mistério no sacramento do altar, bem conhecido dos fiéis, em que se demonstra que ela mesma se oferece naquilo que oferece⁴⁴⁹.

A “cidade redimida” constitui uma oferta a Deus como *universale sacrificium*. A *redempta civitas* significa a humanidade salva pelo mediador. Ela está associada diretamente a uma outra fórmula: *societas sanctorum*. Neste caso, o termo *civitas* está próximo do sentido que Agostinho dá à cidade de Deus. A cidade redimida é a cidade de Deus, a Igreja, “edificada em toda a terra depois do cativeiro em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício”⁴⁵⁰. Enquanto “cidade redimida”, a Igreja é também uma *communio sanctorum*, uma Igreja que vive no tempo da salvação e se alimenta dos sacramentos⁴⁵¹.

A descrição que Agostinho faz do “sacrifício universal” remete, portanto, à assembleia comunitária dos santos. Cada um em particular e todos juntos vivem em estado de sacrifício, ou seja, uma vida santa e consagrada a Deus, cuja caridade fraterna tem por objeto primeiro ajudar os outros a se oferecerem a Deus. Deste modo, o bispo de Hipona apresenta a cidade de Deus como uma comunhão mútua e recíproca, através do exercício da misericórdia, exercício este atravessado pelo grande movimento de referência a Deus⁴⁵².

A ideia de sacrifício como comunhão universal é reforçada por Agostinho através da citação integral da Carta de Paulo aos Romanos 12,3-5: a obediência à vontade de Deus,

⁴⁴⁹ “[...] *profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus esset Apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non conformemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae: ad probandum quae sit voluntas Dei, quod bonum et bene placitum et perfectum, quod totum sacrificium nos ipsi sumus: Dico enim, inquit, per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam; sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis. Hoc est sacrificium Christianorum: Multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6).

⁴⁵⁰ “*Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia, in omni terra post eam captivitatem, qua illos homines, de quibus credentibus in Deum tamquam lapidibus vivis domus aedificatur, captos daemonia possidebant*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, VIII, 24, 2).

⁴⁵¹ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, 41-42.

⁴⁵² Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 203.

admoestada por Paulo nos versículos anteriores, ganha forma na comunhão de todos os cristãos num único corpo de Cristo. Esta comunhão precisa ser vivenciada na humildade da comunidade, na caridade recíproca, no serviço fraterno, na complementaridade dos dons. O “sacrifício universal” é todo o povo de Deus vivendo a comunhão com Deus e com o próximo. Esta descrição do sacrifício evidencia o fato de que para Agostinho o culto sacrificial nunca pode ser reduzido à devoção religiosa interior da pessoa que crê ou então à sua conduta moral pessoal⁴⁵³.

Além deste conceito de sacrifício como comunhão universal, a descrição feita por Agostinho inclui outro elemento fundamental para a compreensão do valor do culto cristão: essa comunhão só é possível através do supremo ato de misericórdia, que é o sacrifício que Cristo, mediador e sumo sacerdote, ofereceu na cruz. O bispo de Hipona entende a morte de Jesus como vítima de reconciliação⁴⁵⁴. Oferecendo-se na morte como vítima, o verdadeiro sacerdote reconciliou a humanidade com Deus. Sua morte foi uma oferenda pelos pecados. Mediante o cancelamento do pecado, ele aplacou a ira de Deus, levando o homem a Deus, devolvendo-lhe gratuitamente a justiça e restabelecendo a amizade com Deus. A oferenda sacrificial de Cristo liquidou todas as outras oferendas que eram apresentadas a Deus no Antigo Testamento⁴⁵⁵.

A reconciliação só pode ser realizada porque a oferenda de Cristo foi e é totalmente perfeita. Esta perfeição descansa precisamente sobre os fatos: a perfeição do sacerdote que a apresentou a Deus e a grandeza da oferenda. Mesmo procedendo da “massa condenada” e estando, por isso, na condição de homem mortal, oferecido pelos homens mortais na cruz, Cristo, por ser Filho de Deus, nunca cometeu pecado. A morte de Jesus na cruz foi inteiramente livre. O diabo não encontrou nele nenhuma culpa. Cristo tinha o poder de entregar a sua vida e de preservá-la. Enquanto sacerdote, em virtude de sua filiação divina, Cristo era inteiramente justo e santo. Ele se fez, de modo livre, oferenda sacrificial. Assim pode apresentar a Deus um sacrifício perfeitamente válido⁴⁵⁶.

A paixão e morte de Cristo na cruz é o princípio da unidade da cidade de Deus, pois apenas Cristo permite que o ser humano seja o “corpo desta tão grande cabeça”: *ut tanti capitis*

⁴⁵³ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 203-204; LANG, U.M. “Augustine’s Conception of Sacrifice in *City of God*, Book X, and the Eucharistic Sacrifice”, p. 43.

⁴⁵⁴ É importante destacar que na Carta aos Hebreus e na Carta de Clemente Romano aos Coríntios já é possível encontrar uma descrição de Cristo como Sumo Sacerdote das ofertas dos cristãos, o protetor e o auxílio das suas fraquezas. O mesmo é necessário dizer em relação à leitura sacrificial da morte de Cristo na cruz. Como Sumo Sacerdote, Jesus é tipo e cumprimento dos sacrifícios do Antigo Testamento. Esta descrição não deixou de levantar críticas por parte dos pagãos.

⁴⁵⁵ Cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador e redentor”, p. 426.

⁴⁵⁶ Cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador e redentor”, p. 426.

*corpus essemus*⁴⁵⁷. Deste modo, Cristo oferece o sacrifício universal da cidade de Deus, oferecendo-se a si mesmo na *forma servi* e oferecendo com ele o seu corpo. A comunhão na forma de servo implica numa identificação entre o sacrifício de Cristo, que Ele mesmo oferece, e o sacrifício universal da cidade de Deus, que é por Ele oferecida⁴⁵⁸.

Deste duplo ponto de vista, parece claro para Agostinho que o sacrifício espiritual da cidade de Deus é impossível sem a ação sacrificial de Jesus Cristo, concebido como único sacerdote e perfeito sacrifício. Na relação entre sacrifício de Cristo cabeça e sacrifício do seu corpo converge o sacrifício da caridade e da misericórdia. Com efeito, é através da prática do mandamento do amor a Deus e ao próximo, no seu valor e sentido sacrificial, que a pessoa é inserida em Cristo para formar com ele um só corpo. De fato, a inserção em Cristo é, de certo modo, o âmbito concreto do exercício do mandamento do amor. Por isso somente a verdadeira religião é capaz de realizar o sacrifício espiritual desejado por Deus⁴⁵⁹.

Agostinho conclui a descrição do sacrifício espiritual dos cristãos, no final do capítulo sexto, colocando em discussão o sacrifício eucarístico. Partindo da premissa de que toda verdadeira ação visa a unir o homem a Deus na comunhão sagrada, o bispo de Hipona argumenta que ações de misericórdia são sacrifícios. Imediatamente aplica essa concepção à eucaristia, na qual Cristo, o sacerdote por excelência, oferece a Deus o seu corpo, o qual é, ao mesmo tempo, o corpo humano que sofreu na cruz, o pão e o vinho do altar e a vida de cada fiel⁴⁶⁰.

Existe, neste caso, um vínculo estreito entre o sacrifício espiritual e o sacrifício do altar. O objeto da oblação da Igreja (*ea re quam offert*), isto é, o Corpo e o Sangue de Cristo, inclui a oblação da própria Igreja (*ipsa offeratur*). A própria liturgia manifesta (*demonstratur*) esta inclusão dinâmica. É por isso que o sacramento do altar é um verdadeiro sacrifício da Igreja. A eucaristia é ação e manifestação sacramental do verdadeiro sacrifício da cidade de Deus⁴⁶¹.

Ser membro da Igreja consiste em participar da eucaristia. A própria Igreja é sinônimo do sacramento que ela realiza, o *sacramentum corporis Christi*. Este *sacramentum* é sinal do

⁴⁵⁷ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6. Agostinho é muito consciente de que não existe uma identificação pura e simples entre a cabeça, que é Cristo, e os membros do seu corpo, que é a Igreja. Cristo e a Igreja são verdadeiramente dois numa só carne. Dois em virtude da distância que provém da majestade de Cristo. Dois na verdade. Pois a Igreja não é o Verbo, nem era no princípio Deus junto de Deus, nem era aquele pelo qual tudo foi feito. Mas quando o tema é a humanidade, a carne, aí está Cristo; Ele e também a Igreja. Por isso, não deve causar admiração aquilo que se encontra nos salmos. Muitas coisas neles são ditas pela cabeça, muitas pelos membros. No entanto, o todo fala como se fosse um dos fiéis. Não é espantoso serem dois numa só voz, se não dois numa carne apenas (cf. ID, *Comentário aos Salmos*, CXLII, 3).

⁴⁵⁸ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 204-205.

⁴⁵⁹ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 204-205.

⁴⁶⁰ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 205.

⁴⁶¹ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 205.

corpus Christi verum, ou seja, da Igreja. O conceito chave que perpassa toda esta reflexão é a *caritas*. Enquanto Espírito de Cristo, a caridade é o centro estruturante do corpo de Cristo. Ao mesmo tempo, é a força que mantem os fiéis unidos, sendo representada no *sacramentum corporis Christi*⁴⁶².

Todas estas considerações permitem tocar no vértice do conceito de sacrifício cristão como também da espiritualidade agostiniana em detrimento da espiritualidade neoplatônica. O ideal de Plotino consistia na autodivinização. Ele via a si mesmo como habitante de um plano superior, exilado num espaço físico, na esfera sublunar, cuja morada não é o mundo, mas as alturas. O ideal de Agostinho, ao contrário, é *Multi unum corpus in Christo*, como sacrifício agradável a Deus. Ao ideal de uma interioridade individualista e desinteressada pela comunidade humana, o bispo de Hipona pensa numa interioridade aberta e ativa, eclesial e eucarística. Antes de alcançar a plena e perfeita comunhão com Deus na vida eterna, Agostinho acredita que os cristãos são chamados a viver numa unidade com Cristo e em Cristo na história dos homens, unindo-se ao seu único sacrifício e aprendendo com Ele a se oferecer na celebração eucarística⁴⁶³.

A unidade de que fala o bispo de Hipona não é, como pensa Plotino, aquela que deriva do Uno, e sim da Trindade. Para Agostinho, o *unum* é uma só realidade em três, graças ao Espírito de amor que as unifica. Procurar esta unidade é algo bem diferente do que buscar o caminho que conduz ao Uno plotiniano. O *unum necessarium* é o próprio Deus. Por isso uma só coisa é necessária: aquele Deus em quem o Pai, o Filho e o Espírito formam um só ser. Daqui brota o “amor da unidade”, que nada mais é do que a realidade essencial da própria unidade⁴⁶⁴.

O “amor da unidade” significa também a unidade real que cresce e se fortalece através da formação. Representa igualmente a comunidade daqueles que creem, unidos no amor do Cristo eucarístico. Essa é a unidade que permanece. O “amor da unidade” é o amor real, objetivo, dedicado à Igreja, amor que introduz os homens na comunhão católica e que jamais será vencido. A unidade que vence a multiplicidade já está presente na “cidade do Redentor”, “a sociedade dos santos”. Mas a multiplicidade não alcança a vitória só porque alguém busca o *unum*, mas sim pela inserção na unidade. Realmente, são muitos os que buscam a inserção na unidade, e na Igreja há um só Cristo⁴⁶⁵.

⁴⁶² Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 216.

⁴⁶³ Cf. CIPRIANI, N. *Molti e uno solo in Cristo*. La spiritualità di Agostino, p. 370.

⁴⁶⁴ Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 42-43.

⁴⁶⁵ Cf. RATZINGER, J. *O novo povo de Deus*, p. 42-43.

Em linhas gerais, Agostinho propõe no capítulo sexto uma concepção de sacrifício fundamentada acima de tudo em Jesus Cristo. Existe um único sacrifício, mas em três formas: na cabeça, no corpo e no sacramento. Em todos os três casos, é o corpo de Cristo que é oferecido pelo Cristo sumo e eterno sacerdote. Nos três casos, é a caridade que está agindo. Este *verum sacrificium* se opõe ao sacrifício do Antigo Testamento, o qual era oferecido por pessoas que não tinham uma intenção que fosse capaz de ir além da busca da bem-aventurança temporal⁴⁶⁶.

3.3 O amor dos anjos pelos homens (capítulo VII)

No início do livro X, Agostinho levanta a questão de saber como é que os anjos querem que seja a prática da religião e da piedade. Fundamentando-se na Sagrada Escritura, ele responde, com clareza, a essa questão no capítulo sétimo, após o qual entra no tema dos milagres bíblicos e da teurgia. Nota-se assim a unidade literária dos sete primeiros capítulos do livro X. Ademais, a utilização da mesma citação de Êxodo 22,20 – “Quem sacrificar a outros deuses será entregue ao anátema” –, no final do capítulo terceiro e no do sétimo, estabelece um paralelismo entre ambos, podendo ser compreendido como um marco literário, filosófico e teológico na estrutura destes sete capítulos⁴⁶⁷.

Neste contexto, o tema dos anjos vem coroar a reflexão que Agostinho até o momento desenvolveu sobre o verdadeiro sacrifício⁴⁶⁸. Na condição de espíritos imortais, os anjos estão no cume da criação divina. Porém, não foram criados na plenitude da bem-aventurança. O bispo de Hipona especula que a criação dos anjos poderia ter ocorrido no momento em que Deus disse *Fiat lux et facta est lux* (Gn 1,3) ou até mesmo antes da criação dos céus e da luz. Por ato da própria vontade e com o auxílio de Deus, os anjos bons permaneceram perpetuamente na bondade. Talvez o momento em que Deus separa a luz das trevas (cf. Gn 1,4) represente a divisão entre os anjos bons e os anjos maus⁴⁶⁹.

Mas esta diversidade de anjos não é resultado da natureza, já que tudo o que Deus criou é bom, e sim da escolha voluntária. Agostinho partilha com a *communis opinio* dos cristãos de seu tempo a convicção de que aos anjos, no momento da sua criação, Deus concedeu uma

⁴⁶⁶ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 207-208.

⁴⁶⁷ Cf. NEVES MARTINS, A.J. *O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho*, p. 34.

⁴⁶⁸ Os anjos também faziam parte do universo filosófico. O primeiro filósofo grego a usar o termo “anjo” e inseri-lo no neoplatonismo foi Porfírio, o qual classificou os anjos em três categorias: os que estão sempre ao lado de deus (Arcanjos); os que estão afastados dele e que têm a função de transmitir as suas ordens e cumprir algumas de suas regras (Anjos); e os que carregam sempre o seu trono e estão sempre ao lado dele cantando e celebrando os seus louvores (Tronos) (cf. PORFÍRIO, *Lettera ad Anebo*, 1, 4).

⁴⁶⁹ Cf. FLETEREN, F. VAN. “Anjos”, p. 117.

possibilidade de escolha, e que desta escolha derivou a imutabilidade angélica seja no bem seja no mal. Contra os maniqueus, o bispo de Hipona reforça a ideia de que não existe um princípio do mal, já que a maldade dos anjos decaídos está sujeita à ordem de Deus, cuja potência freia a sua vontade de fazer o mal. Por ser boa a natureza de ambos os grupos angélicos, somente a vontade de um é reta e a do outro perversa⁴⁷⁰.

Os anjos são espíritos imortais, legítimos habitantes das moradas celestes, felizes pela posse do criador, eternos por sua eternidade, fortes de sua verdade e santos por sua graça, tocados de compassivo amor por nós, infelizes e mortais, e desejosos de partilhar conosco sua imortalidade e beatitude⁴⁷¹. Eles adoram continuamente a Deus face a face, com amor puro, na Jerusalém celeste. Estão unidos com o ser altíssimo em atitude de total obediência. Possuem a perfeição da justiça e a verdadeira riqueza. Cumprem perfeitamente a vontade de Deus. Todo o poder dos anjos vem de Deus⁴⁷².

Na cidade de Deus, os anjos ocupam o primeiro lugar. Na cidade terrena, os demônios. A cidade celeste compreende, além dos anjos, todos os homens que vivem na graça de Deus, ou seja, os santos; a cidade terrena, além dos demônios, inclui todos os pecadores. À cidade de Deus, pertence a Igreja triunfante e a Igreja peregrina. Os anjos exultam com a primeira e combatem contra o mal com a segunda. Eles representam a estrutura da cidade de Deus, aquela que garante a continuidade sempre atual da Jerusalém celeste na espera do momento escatológico⁴⁷³.

⁴⁷⁰ Cf. ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 52. No livro XIX, Agostinho afirma que nem mesmo a natureza do diabo é um mal. A sua perversidade é que tornou o diabo uma criatura má. Ele não se manteve nem na verdade nem na tranquilidade da ordem. No entanto, não escapou ao poder de Deus. Nele, Deus não castiga o bem criador, mas o mal cometido pelo diabo (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2).

⁴⁷¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 7.

⁴⁷² Cf. FLETEREN, F. VAN. “Anjos”, p. 117. Em âmbito judaico, a função dos anjos é a de mediar a relação entre Deus e os homens, função esta que, no cristianismo, é aplicada a Jesus Cristo de modo exclusivo. Para resolver a dificuldade que esta aplicação gerou, já que tirava dos anjos esta função, Orígenes subordinou a mediação angélica à de Cristo. Polemizando com Porfírio acerca do tema da mediação, Agostinho afirma categoricamente que a mediação entre Deus e os homens pode ser cumprida apenas por Cristo em razão da sua participação na divindade e na humanidade. Em matéria de anjos, o bispo de Hipona, em *A Cidade de Deus*, está mais interessado na condição do que na missão dos anjos. Isso não impede que Agostinho fale dos anjos como reveladores da verdade divina aos justos do Antigo Testamento antes que viesse promulgada a lei mosaica. Este conceito era facilmente harmonizável com aquele da unicidade da mediação de Cristo, enquanto os anjos agem sob o seu comando (cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, 168).

⁴⁷³ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 179. A relação entre a Cidade de Deus e a Igreja em Agostinho é complexa. Em linhas gerais, a Igreja, para o bispo de Hipona, sempre existiu, formada pelos anjos que permaneceram fiéis a Deus e pelos pouquíssimos justos que precederam a Cristo. Neste sentido, a Igreja, enquanto congregada por aqueles que já gozam dos bens eternos, é a Cidade de Deus. Outra coisa é a Igreja que peregrina na terra, sendo composta por pessoas boas e ruins, segundo a imagem evangélica da rede que recolhe os peixes sem distinção. Neste caso, a Cidade de Deus não se identifica com a Igreja, mesmo que esta seja a manifestação visível mais segura da *civitas Dei*; de modo semelhante, a cidade terrena não se identifica com o Estado, apesar de haver Estados que podem se tornar encarnação emblemática da cidade terrena. A pertença à Igreja não é atestação ou garantia de pertença à Cidade de Deus e muito menos a pertença ao Estado é um marco de pertença à cidade terrena. Um cristão observante de todas as leis eclesiásticas e assíduo aos sacramentos e

Apesar de os anjos ocuparam um lugar significativo na cidade de Deus, Cristo, na visão de Agostinho, não morreu pelos anjos, mas apenas pelos seres humanos⁴⁷⁴. Os anjos aguardam a chegada dos homens que foram salvos. Eles são mais numerosos do que os demônios. Diferentemente dos seres humanos, os anjos intuem de forma direta a Deus e as ideias divinas. Nenhuma matéria corpórea é obstáculo para a inteligência dos anjos. Graças à sua natureza espiritual, os anjos superam os homens no conhecimento e na liberdade⁴⁷⁵.

O conhecimento angélico, segundo o bispo de Hipona, é representado pelo dia, pela noite e pela manhã no relato da criação. Na luz do dia, os anjos conhecem as coisas no Verbo de Deus antes da criação; na luz vespertina alcançam o conhecimento das coisas no Verbo depois da criação; através da luz matutina conhecem as coisas em si mesmas e na sua relação com o Verbo. Estado acima de todas as criaturas corporais, os anjos conhecem as coisas criadas mediante a luz divina e em referência total ao louvor do Verbo, transformando a criação material em momento ou meio para a glorificação do Verbo⁴⁷⁶.

Os anjos fazem parte da cidade de Deus. São os legítimos habitantes das moradas celestes. E “Com eles somos, de fato, uma só cidade de Deus, da qual diz o salmista: ‘Coisas gloriosíssimas foram ditas de ti, Cidade de Deus’”⁴⁷⁷. Destes dois componentes que formam a cidade de Deus, os anjos e os homens, a atenção de Agostinho se fixa sobretudo no segundo. E por que isso? Para o bispo de Hipona, é mais do que natural que seja assim, já que esta é a parte da cidade de Deus que está muito presente no seu coração e é a parte que, enquanto peregrina

membro seguro da Igreja não possui somente por isso um título seguro de pertença à Igreja invisível, ou seja, à *civitas Dei*. Tudo isso está relacionado com a predestinação divina, misteriosa, oculta, mas também misericordiosíssima (cf. MONDIN, G.B. *Il pensiero di Agostino*. Filosofia, teologia, cultura, p. 350-351).

⁴⁷⁴ Esta afirmação de Agostinho não deixa de ser uma resposta à postura de Orígenes para o qual todas as criaturas racionais necessitavam da obra redentora de Cristo. Esta posição teológica de Orígenes é resultado da sua cristologia: se o Cristo, autor da redenção, é o *Logos*, o Filho de Deus, que por amor da sua criatura se rebaixou até à morte em cruz, seria contraditório que a sua ação salvífica se limitasse apenas aos homens e não englobasse também os anjos. Esta impostação de base, a qual exaure em Cristo a relação entre Deus e o mundo, vai prevalecer até à metade do século IV. Mas o êxito doutrinal mais significativo da controvérsia ariana, defensora da perfeita igualdade das três pessoas divinas, implicava numa unidade da sua operação no mundo, restando, por conseguinte, a encarnação como prerrogativa específica do Filho de Deus. Agostinho, ao contrário, segue outra via. O Deus com o qual ele dialoga nas *Confissões* não é mais especificamente Cristo, mas diretamente Deus, o Deus da Trindade, do qual também Cristo faz parte. O cristianismo do bispo de Hipona não é mais cristocêntrico e sim teocêntrico. Já que no seu tempo, o gnosticismo e o maniqueísmo não representavam um grande perigo para a fé cristã, Agostinho restringe o âmbito específico da ação pessoal daquele Cristo ao qual ele continua a aderir na cotidiana relação da *pietas* pessoal. Ele não vê nenhum problema em defender o caráter parcial da redenção. O dado fundamental sobre o qual o bispo de Hipona constrói a sua reflexão sobre a relação entre Deus e o homem é o da onipotência divina. Ele compreendeu esta onipotência de Deus como absoluta impotência do homem diante da sua vontade. Agostinho não aceita a ideia origeniana de que todos ou grande parte das criaturas racionais se afastaram de Deus. Isso implicaria na frustração do desígnio de Deus (cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 178-179).

⁴⁷⁵ Cf. FLETEREN, F. VAN. “Anjos”, p. 117.

⁴⁷⁶ AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, IV, 23-32.

⁴⁷⁷ “*Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo: Gloriosissima dicta sunt de te, civitas Dei; cuius pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 7).

no exílio mundano, possui mais problemas do que a dos anjos que vivem imutavelmente no bem⁴⁷⁸.

Mas a nível de sistematização teórica, a relação de importância entre os dois componentes da cidade de Deus se inverte: os anjos constituem a parte excelsa da *civitas Dei*, tanto na qualidade quanto na quantidade. “E não porque exista o pecado todas as coisas se encontram repletas de pecados, posto que o número dos bons, muito maior nos seres celestiais, conserva a ordem de sua própria natureza”⁴⁷⁹.

Tudo indica que Agostinho fixou a relação numérica entre as duas partes da Cidade de Deus no sentido de que os homens a ela predestinados são pré-escolhidos de modo a repor o número dos anjos decaídos. Por isso os anjos santos constituem a parte não pequena de tal cidade e tanto mais feliz quanto jamais foi peregrina⁴⁸⁰. Graças aos anjos, a cidade de Deus não peregrina nesta vida mortal, mas é eternamente imortal nos céus, onde os anjos que não desertaram nem desertarão, encontram-se unidos a Deus⁴⁸¹.

Seguindo esta ordem de ideias, é possível notar que somente no capítulo sétimo do livro X Agostinho mostra que a cidade de Deus é composta não somente de homens, mas também de anjos. “Uma parte dessa cidade se faz em nós peregrina, a outra neles nos traz socorro”⁴⁸². No prólogo da obra aqui estudada, o bispo de Hipona, ao falar da cidade celeste, expressa querer considerar que “A gloriosíssima cidade de Deus, tanto aqui no curso dos tempos, enquanto jornada viva de fé ladeada por infiéis, como lá na constância da morada eterna, que hoje aguarda com paciência ‘até que a justiça se converta em juízo’, mas amanhã alcançará com excelência na vitória final e paz perpétua”⁴⁸³, é a gloriosíssima cidade de Deus que Agostinho tomou a peito defender contra os que preferem seus deuses ao Fundador dela⁴⁸⁴.

Aqui o bispo de Hipona está totalmente concentrado nos homens e não nos anjos. Ele apresenta a cidade de Deus triunfante e gloriosa somente como uma entidade escatológica destinada a se realizar apenas no final dos tempos. Isso poderia dar a entender que Agostinho, imaginando a cidade celeste, tenha em mente, num primeiro momento, apenas os homens e que

⁴⁷⁸ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 171.

⁴⁷⁹ “[...] *quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe maior numerus in caelestibus suae naturae ordinem serve*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 1).

⁴⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 9.

⁴⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 28.

⁴⁸² “[...] *pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 7).

⁴⁸³ “*Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, I, Prólogo).

⁴⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, I, Prólogo.

somente depois tenha pensado também nos anjos como parte da cidade de Deus⁴⁸⁵. Mas, quando se lê nas *Confissões* que os espíritos dos santos, ou seja, os anjos bons são cidadãos da cidade celeste, são inteligências puras, unidas na máxima concórdia pelo vínculo estável da paz, tal dúvida desaparece⁴⁸⁶.

Ao adiar a menção dos anjos, o bispo de Hipona obtém como resultado a apresentação gradual da cidade celeste. Num primeiro momento, representa a *civitas* peregrina na terra numa dimensão de esperança. Esta vai chegar ao repouso escatológico num tempo indeterminado, conhecido apenas por Deus, longe de qualquer certeza de cálculo milenarista. Num segundo momento, aproximando-se da meta, mostra que a cidade de Deus já é atual e gloriosa na sua população de anjos, tal como a visão da Jerusalém que desce do alto⁴⁸⁷.

O resultado de tudo isso é de grande efeito e contribui para a realização do deslocamento do plano histórico para o meta-histórico. Os motivos desta *auxesis* são de natureza pastoral e teológica. No plano pastoral, o cidadão que caminha em direção da Jerusalém celeste, o peregrino neste mundo, o prisioneiro das situações de injustiça, sofrimento e dureza da vida, recebe o conforto e o consolo da certeza de que a meta para o qual caminha já existe. O público cristão de Agostinho, o povo que escuta as suas homilias, que não alimenta dúvidas sobre a existência dos anjos e dos demônios, liberta-se da ideia de um futuro vago e indecifrável, para dar um sentido concreto ao final da sua dura e conturbada peregrinação⁴⁸⁸.

A arma para resistir à opressão dos poderosos da época é a esperança da paz de uma Jerusalém que já existe na sua dimensão gloriosa. Segundo Agostinho, “Já nos encontramos lá pelo desejo, já lançamos a esperança, qual âncora, naquela terra, a fim de não naufragarmos nesse mar tormentoso. Quando um navio está ancorado, dizemos com razão que já está em terra firme; ainda flutua, mas foi conduzido de certo modo ao porto, abrigado dos ventos e das tempestades”⁴⁸⁹. Deste modo, abrigados contra as tentações da peregrinação terrestre, os seres

⁴⁸⁵ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 171; ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 23.

⁴⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, XII, 12.

⁴⁸⁷ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 171; ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 23.

⁴⁸⁸ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 171; ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 23.

⁴⁸⁹ “*Iam desiderio ibi sumus, iam spem in illam terram, quasi anchoram praemisimus, ne in isto mari turbati naufragemur. Quemadmodum ergo de navi quae in anchoris est, recte dicimus quod iam in terra sit; adhuc enim fluctuat, sed in terra quodammodo educta est contra ventos, et contra tempestates*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, LXIV, 3).

humanos, através da esperança ancorada naquela cidade de Jerusalém, não se deixa ser jogado contra os rochedos⁴⁹⁰. “Quem, portanto, canta esta esperança, canta em Jerusalém”⁴⁹¹.

No plano teológico, a valorização do tema dos anjos está direcionada para a plena realização do desígnio de Deus, segundo o qual os seres racionais que Deus criou, em primeiro lugar os anjos, mas também os homens, têm por fim último a contemplação e a posse do Deus eterno e verdadeiro. Se Agostinho tivesse negligenciado a presença dos anjos, limitando o conceito de cidade de Deus apenas aos homens, ou então tivesse subordinado os anjos aos seres humanos, dado que o homem, por causa do pecado, afastou-se de Deus, não existiria quem pudesse adequadamente possuir e contemplar Deus. O projeto de Deus, neste caso, teria sido completamente frustrado e a sua onipotência teria recebido um duro golpe. Tudo isso para o bispo de Hipona é inadmissível. A valorização dos anjos é justamente para mostrar que graças a eles o projeto de Deus se realizou. É mais do que certo que alguns anjos abandonaram a Deus. O mesmo fez o ser humano⁴⁹².

Mas diante da estabilidade e do grande número dos anjos fiéis, homens e demônios representam apenas um detalhe de importância secundária no grande panorama do universo. Esta é a razão que levou o bispo de Hipona a afirmar que o número de anjos maus é mil vezes menor do que o dos anjos bons. Sobressai aqui um Agostinho que, apesar de já ter repudiado o platonismo, ainda lhe é devedor de uma concepção de universo, no qual até mesmo o mal tem uma função⁴⁹³. “O universo, com os pecadores, é como quadro com suas sombras; perspectiva conveniente ressalta-lhe as belezas, embora não haja senão feiura nas tintas escuras, consideradas de per si”⁴⁹⁴.

Na qualidade de servidores e adoradores de Deus, os anjos amam *misericorditer* os homens, para que eles participem da sua imortalidade e beatitude. Os anjos não querem que os homens realizem sacrifícios para eles, mas somente para Aquele que é o criador de todas as coisas. Os anjos têm razão em não quererem nenhum sacrifício. Estando na bem-aventurança, numa estabilidade e numa verdade perfeitas, fruto de sua adesão definitiva ao criador, só podem amar os seres humanos. Quer dizer que, na condição que têm, eles exercem para com os homens a misericórdia, compreendida por Agostinho como a intenção interior do verdadeiro sacrifício

⁴⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, LXIV, 3.

⁴⁹¹ “*Qui ergo secundum hanc spem cantat, ibi cantat*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, LXIV,3).

⁴⁹² Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 173; ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 23.

⁴⁹³ Cf. SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”, p. 173; ISETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”, p. 23.

⁴⁹⁴ “[...] *sicut pictura cum colore nigro loco suo posito, ita universitas rerum, si quis possit intueri, etiam cum peccatoribus pulchra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 23, 1).

e que consiste em dirigir a Deus aqueles que nós amamos. Os anjos convidam constantemente os seres humano a se sacrificarem a Deus. Deste modo, eles se sacrificam com os homens e formam com eles uma única cidade de Deus, cidade que presta ao Senhor o devido culto⁴⁹⁵.

Apenas os cristãos celebram o verdadeiro sacrifício, cujo sacerdote é o próprio Cristo. Os anjos participam deste culto, não em vista de uma bem-aventurança que já possuem, mas porque sua caridade para com os seres humanos se une à caridade dos homens numa única oferenda. Assim são unificados todos os valores da religião cristã. Contudo, vale recordar que a *caritas* se move entre dois polos: o polo final da beatitude e o polo de tendência ao próximo. Este último polo se divide em dois, uma vez que abraça respectivamente o próprio “eu” e o próximo. O amor é, neste caso, a força motora com a qual o homem se encaminha para a felicidade. Tal felicidade só é possível junto de Deus. Os anjos nada mais querem do que a felicidade do ser humano⁴⁹⁶.

Através da caridade, os anjos ajudam os homens na peregrinação rumo a Deus. “Da soberana cidade, onde a vontade inteligível e inmutável de Deus é a lei, da soberana cúria, em certo sentido, pois nela curam de nós, desceu a nós, por meio dos anjos, a Santa Escritura, em que lemos: *Quem sacrifica a deuses e não apenas ao Senhor será destruído*”⁴⁹⁷. Na linguagem de Agostinho, “A esta escritura, a esta lei, a estes preceitos foram dados como testemunhos tantos milagres que fica evidente a quem querem, esses imortais e bem-aventurados, que ofereçamos sacrifícios, eles que querem para nós, que sejamos o que querem para si”⁴⁹⁸.

Aqui Agostinho coloca em evidência o fato de que a sua doutrina sobre o sacrifício não é inspirada nos oráculos neoplatônicos⁴⁹⁹, mas nas Sagradas Escrituras. A natureza espiritual

⁴⁹⁵ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 208.

⁴⁹⁶ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 202.

⁴⁹⁷ “*De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intellegibilis atque incommutabilis lex est, de illa superna quodam modo curia (geritur namque ibi cura de nobis) ad nos ministrata per Angelos sancta illa Scriptura descendit, ubi legitur: Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 7). O termo “cúria” parece derivar de “cures”, cidade da Sabina. Na antiguidade, a cúria era um certo número de famílias que formava um grupo que na língua grega se chamava de *fratria* e em latim *curia*. Essa associação se produziu através de uma certa expansão da ideia religiosa. No próprio momento em que se uniram, as famílias conceberam uma divindade superior às suas divindades domésticas, que lhes fosse comum a todas e que protegesse todo o grupo. As famílias erigiram um altar para a divindade, acenderam um fogo sagrado e instituíram um culto. Toda cúria tinha o seu altar e seu deus protetor. O ato religioso aqui celebrado era o mesmo da família. Consistia numa refeição feita em comum. O sacrifício também fazia parte das celebrações. A cúria imolava uma vítima cuja carne era assada no altar na presença de todos os membros. Todo alimento preparado sobre um altar e partilhado entre diversas pessoas estabelecia um vínculo indissolúvel e uma união santa que só cessava com a morte (cf. COULANGES, F. DE. *A Cidade Antiga*. Estudos sobre o Culto, o Direito e as Instituições da Grécia Antiga e de Roma, p. 97-99).

⁴⁹⁸ “*Huic Scripturae, huic legi, praeceptis talibus tanta sunt attestata miracula, ut satis appareat, cui nos sacrificari velint immortales ac beati, qui hoc nobis volunt esse quod sibi*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 7).

⁴⁹⁹ Em linhas gerais, os oráculos são a resposta que uma divindade estabelecida num determinado lugar (Delfos, Dodona, Olímpia, Dídima, Claro, Oropo, Heliópolis e Hierápolis na Síria, o templo de Amon no oásis líbio de

dos anjos é superior à dos homens. Eles já participam da bem-aventurança, para a qual os seres humanos ainda se dirigem. É normal, portanto, querer conhecer a vontade destes seres espirituais quanto à homenagem que desejam receber. Este conhecimento só pode ser alcançado examinando os oráculos. Tais oráculos não podem ser outros que os bíblicos. E a resposta dos anjos está inscrita no livro do Êxodo 22,20, cujo conteúdo eles mesmos promulgaram: “Quem sacrificar a outros deuses será entregue ao anátema”⁵⁰⁰.

Cabe ressaltar que esta citação pertence ao corpo denominado “Código da Aliança” (Ex 20,22-23,19) e está ligada ao tema do serviço dos anjos na revelação da Lei de Moisés, cujos testemunhos bíblicos se encontram nos Atos dos Apóstolos (7,53) e na Carta de Paulo aos Gálatas (3,19). Apresentando assim a norma divina que proíbe os sacrifícios aos deuses, Agostinho demonstra a coincidência entre a Lei do Senhor e a vontade dos anjos acerca do rito sacrificial, uma vez que a própria Lei foi dada a conhecer pelo ministério destes seres imortais e bem-aventurados⁵⁰¹.

Na compreensão bíblica, os anjos devem a sua beatitude somente a Deus, por isso não apenas o adoram, como também querem que os seres humanos adorem ao Deus revelado por Jesus Cristo, único mediador entre o céu e a terra. O verdadeiro sacrifício que se deve a Deus se identifica, na visão de Agostinho, com aquela obra realizada com a finalidade de aderir a Deus numa *sancta societate*, tendo em vista o bem último graças ao qual o ser humano se torna autenticamente feliz. Tudo isso é assumido na misericórdia, ou seja, no amor a si mesmo e no amor ao próximo pelo amor de Deus. Os ritos visíveis nada mais são do que sinais, sacramentos deste sacrifício invisível. Os milagres registrados pelo Antigo Testamento servem ao objetivo de dirigir o olhar e o coração do homem ao culto do único e verdadeiro Deus e de proibir e condenar os sacrifícios aos deuses⁵⁰².

Os sacrifícios que os pagãos oferecem aos deuses são abomináveis aos olhos do bispo de Hipona, uma “louca e sacrílega superstição”. Esta crítica afeta o centro da vida religiosa do paganismo, já que o respeito para com os deuses e a sua adoração eram determinantes para o sucesso e o bem estar não apenas de cada indivíduo, mas sobretudo da *civitas*⁵⁰³. A religião

Sirah) oferece à pergunta de um devoto, o qual apresenta suas dúvidas aos deuses com a finalidade de depois adaptar a sua conduta a seu conselho. É bem conhecida a importância que desempenhou na história da piedade e da filosofia gregas os oráculos do santuário de Apolo em Delfos interpretados pela pitonisa (cf. GARCÍA BAZÁN, F. “Introdução geral”, p. 9).

⁵⁰⁰ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 214.

⁵⁰¹ Cf. LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu”, p. 182-183.

⁵⁰² Cf. CATAPANO, G. *Agostino*, p. 201-202.

⁵⁰³ A religião romana pode ser caracterizada por dois elementos: é uma religião social e uma religião feita de gestos, ritos, ações sagradas. Religião social: praticada pelo homem enquanto membro de uma comunidade e não enquanto indivíduo, pessoa. É uma religião de participação. O lugar onde se exercita a vida religiosa do romano é a família, a associação profissional ou de culto, a comunidade política. Esta religião não tem nada a ver com a fé,

romana conhecia uma variedade enorme de sacrifícios segundo a divindade, o lugar, o momento, o contexto e a intenção. Não se sacrificava do mesmo modo para os deuses celestes e para os seres inferiores, para os deuses e para as deusas. Cada sacrifício tinha a sua originalidade. Ele podia ser público ou exprimir a devoção de grupos privados: sacrifícios domésticos, de colégios, de corporações etc. Como a religião romana era oral, não havia um livro dos sacrifícios⁵⁰⁴.

Em linhas gerais, o sacrifício pagão era um banquete. Sacrificar significa comer com os deuses, dividir o alimento em duas partes: uma pertence à divindade e a outra, aos seres humanos. O sacrifício estabelece e representa, através de uma divisão alimentar entre deuses e seres humanos, a superioridade e a imortalidade da divindade e a condição mortal e a pia submissão dos homens aos deuses. O encontro não se coloca sob o sinal do terror que os deuses inspiram e exercitam. Um sacrifício humano está excluído, mesmo simbolicamente. A violência exercida discretamente contra animais ou plantas enuncia um limite claro na ordem dos seres. Os deuses e os homens se situam acima deste limite, caracterizado por relações pacíficas e respeitadas da liberdade cívica. Acima do limite, estão os seres próximos, mas inferiores, destinados à utilização pelos seres superiores⁵⁰⁵.

O núcleo dos sacrifícios do paganismo romano pode ser considerado como um “credo” gestual que define a posição respectiva dos imortais e dos mortais na ordem das coisas. Tal credo consiste no próprio rito e é enunciado sob a forma de concatenamentos gestuais. Somente a ordem dos gestos e a sua permanência são prescritos. Assim o rito do Prefácio que é repetido toda vez que se inicia uma nova sequência ritual, deve ser efetuado seguindo uma ordem de gestos, sem que os celebrantes e assistentes tenham necessidade de serem conscientes do seu significado e de formular na alma a saudação e a homenagem traduzidos pelo ritual. E as orações que reforçam os gestos do Prefácio não dizem nada de mais do que a homenagem prestada aos deuses pelos ritos⁵⁰⁶.

A divisão alimentar e o banquete que seguem o abatimento da vítima ou a libação enunciam, por sua vez, este credo. As partes do animal sacrificado que pertencem por direito à

com o sentimento, com a imaginação. Religião não equivale à fé. Predomina a vontade de garantir a salvação da *res-publica* através de uma escrupulosa observância da tradição. Culto aos deuses: este é o segundo elemento principal da religião romana. Tal culto ou complexo de ritos tradicionais é praticado e conservado escrupulosamente. O erro religioso forte consiste para o indivíduo numa concreta infração dos preceitos do culto ou na negligência da tradição, comportando para a comunidade uma ruptura da *pax deorum*. A religião define, cria e orienta a percepção do lugar do homem, do cidadão, da cidade e do universo (cf. SCHEID, J. *La religione a Roma*, p. 8-10).

⁵⁰⁴ Cf. SCHEID, J. *Quando fare è credere*. I riti sacrificali dei Romani, p. 5. Veja também outros estudos de J. Scheid sobre a religião romana: *Rito e religione dei Romani*; *La Religione a Roma*; *Roma e il suo Impero*.

⁵⁰⁵ Cf. SCHEID, J. *Rito e religione dei Romani*, p. 92-93.

⁵⁰⁶ Cf. SCHEID, J. *Rito e religione dei Romani*, p. 93-94.

divindade são os órgãos vitais. Reserva-se também para os deuses o privilégio de banquetearem por primeiro, ao menos nos lugares de culto. Esta precedência estabelece uma distinção entre imortais e morais nos sacrifícios de líquidos ou de vegetais. A divisão secundária das ofertas “profanadas” reflete igualmente a hierarquia social entre celebrantes e assistentes⁵⁰⁷.

O sacrifício na religião romana era o centro de qualquer celebração importante. Mas não tinha sempre a mesma forma. O sacrifício tradicional não comemora um acontecimento, como é o caso do sacrifício mitraico ou da mesa cristã. Também não simboliza um abandono completo à divindade e não visa a incorporar a divindade. O sacrifício é um banquete que oferece aos homens a oportunidade de se encontrarem com os seus interlocutores divinos, de tratar de questões pendentes: os seres humanos aproveitam, por exemplo, do encontro para se desculpar de uma ofensa voluntária ou necessária ao patrimônio ou à dignidade da divindade (expição), para apresentar um pedido ou agradecimento (súplicas), ou para concluir contratos (votos). O ritual do sacrifício sempre afirma a superioridade e a imortalidade dos deuses assim como a sua amizade com os seres humanos. O sacrifício também está no centro das festas regulares do calendário. Comemora-se com um sacrifício o aniversário da fundação de um templo, o início do ano, os jogos romanos, os triunfos, as purificações etc⁵⁰⁸.

Apesar de proibido, os ritos sacrificiais continuavam vivos no tempo de Agostinho. A proibição dos sacrifícios se deu nos anos 341, 356 e 381. Ela faz parte das medidas contra a divinização da figura do Imperador e as suas implicações políticas, mas tudo indica que não houve um grande efeito. No ano 376, o imperador Graciano rejeita o título de pontífice máximo e a veste que era o seu sinal. Em 382, retira da Cúria o altar da deusa Vitória, causando grande turbamento na aristocracia pagã. Todavia, o conflito se prolonga até 402. Ele priva os colégios sacerdotais dos seus privilégios financeiros. Com o imperador Graciano (359-383), dá-se uma separação entre as instituições pagãs e o Império. Mas ainda não se pode falar de repressão ou perseguição. O paganismo mantém o seu predomínio em dois ambientes sociais, conservadores por vocação, sem alguma relação entre eles: de um lado a aristocracia senatorial, de grande relevo e cultura, e junto a ela os intelectuais; por outro lado, o mundo rural, onde os pagãos, os habitantes das vilas, *pagus*, tornaram-se os “pagãos”⁵⁰⁹.

As aparências, porém, ainda são boas neste período. O calendário de 354, que permite fazer um balanço, em época tardia, de um paganismo fortemente minado, fornece um elenco de festas ainda em vigor que continuam a ser celebradas pelos fieis da antiga religião. As liturgias

⁵⁰⁷ Cf. SCHEID, J. *Rito e religione dei Romani*, p. 94.

⁵⁰⁸ Cf. SCHEID, J. *Rito e religione dei Romani*, p. 94.

⁵⁰⁹ Cf. CHAMPEAUX, J. *La religione dei romani*, p. 166.

dos orientais ocupam um lugar de relevo. A religião tradicional ainda não é moribunda. As coisas mudam em 391 e 392, quando então Teodósio proíbe os sacrifícios cruentos, o culto pagão, sobretudo os cultos domésticos. Todo cidadão está proibido de adorar os deuses. Qualquer manifestação de culto, tanto público, como privado, está banido do Império. No entanto, isso não foi suficiente para banir de vez a religião pagã. Em tempos difíceis, ressurgiu um passado ainda ardente. Em 408, por exemplo, durante o primeiro assédio de Roma por Alarico, alguns magos procuraram fazer os invasores fugir através de ritos mágicos. As festas pagãs eram longevas. Por isso o melhor modo de suplantá-las era cristianizá-las⁵¹⁰.

Neste contexto, é importante destacar que na Antiguidade Tardia o estatuto do sacrifício cruento está sujeito a um profundo repensar filosófico e religioso. Esta transformação se observa sobretudo nas correntes que eram contra os sacrifícios e que já tinham se manifestado em períodos precedentes (tendência pitagórica e órfica). Na era cristã, tais correntes ganharam expressão na obra *Sobre a abstinência* de Porfírio, emergindo, porém, em forma de pensamento, o qual não tinha a pretensão de condenar os sacrifícios. Esta mudança de estatuto do sacrifício parece ser produto de uma evolução cultural e filosófica⁵¹¹.

Nas filosofias e formas religiosas de ambas as tendências, depois da recepção crescente do pensamento e da linguagem estoica, pitagórica e platônica, a terminologia sacrificial e o conceito de *thysia* se estendem para designar comportamentos religiosos individuais, especialmente interiores relativos à vida filosófica e à subida da alma para o ser supremo, do qual se percebe a incompatibilidade com os ritos materiais⁵¹².

Outro tratamento comum de tais correntes diz respeito à tendência acentuada a hierarquizar o mundo divino, tanto no seu limite superior como no inferior, ou seja, o mundo angélico e demoníaco. O sacrifício cruento começa a ser visto como forma adequada para a esfera dos demônios, para os estratos mais baixos e materiais do divino⁵¹³.

A partir sobretudo do século II d.C., no seio da tradição platônica, desenvolve-se uma linha de pensamento que associa a reflexão sobre a transcendência do primeiro princípio com a ritualidade. Alguns traços desta tendência estão presentes nos *Oráculos Caldeus* e mais tarde

⁵¹⁰ Cf. CHAMPEAUX, J. *La religione dei romani*, p. 166-167.

⁵¹¹ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 59-60.

⁵¹² Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 60.

⁵¹³ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 60.

nas obras dos platônicos pós-plotinianos⁵¹⁴. Em termos gerais, pode-se afirmar que a própria filosofia insiste na insuficiência do esforço racional do homem no itinerário em direção ao conhecimento da divindade e na necessidade de os seres humanos se servirem de outros meios de comunicação com o divino⁵¹⁵.

Outro fator determinante da função do sacrifício nestas filosofias é a insistência amplamente atestada da prática sacrificial mágica. O mago é, em substância, um teurgo de categoria especial, que desfruta da simpatia do mundo material para colocar em movimento os demônios. Todos os pensadores da Idade Imperial e da Antiguidade Tardia conheciam muito bem a prática do sacrifício mágico, considerado subversivo da ordem social e estranho ao culto civil praticado individualmente à margem da ordem da *polis*. A este tipo de sacrifício parece que todos se opõem, também para defender a identidade do tradicional sacrifício civil⁵¹⁶.

As correntes filosóficas aqui referidas podem ser melhor compreendidas a partir do desencontro ou da interação com as tradições sacrificiais judaicas e a complexa posição expressa pelo cristianismo a propósito dos sacrifícios aos ídolos e do sacrifício de Cristo na cruz. Agostinho é um exemplo do que significa repudiar os sacrifícios cruentos. Na concepção do bispo de Hipona, as práticas sacrificiais mantêm não apenas os cidadãos atrelados às superstições e caprichos dos deuses, mas também toda a cidade. A religião pagã é um produto da *civitas*. O culto dos ídolos na cidade dos pagãos tem uma função ideológica, é um *instrumentum regni*. Serve para garantir a conexão entre os dois níveis hierárquicos do real – humano e demoníaco –, mas também para preservar a própria hierarquia social e política. Sacrificando aos deuses nos cultos civis, para manter a cidade na ordem e os dirigentes no poder, tanto os sábios quanto os políticos imitam a própria *libido dominandi* dos demônios. A cidade pagã está construída sobre um sistema de ritos consagrados e dedicados aos deuses⁵¹⁷.

⁵¹⁴ Os *Oráculos Caldeus* constituem um conjunto de versos em hexâmetros que floresceu no segundo e terceiro séculos da Antiguidade Tardia. Eles são o primeiro testemunho da teurgia, doutrina que marcou o desenvolvimento de todo o neoplatonismo a partir de Porfírio. Os versos foram coletados de citações de neoplatônicos como Proclo, Damascio, Pselo e Pletón, para os quais a doutrina dos *Oráculos Caldeus* eram familiares e constituíam, junto do hermetismo (tradição filosófica e religiosa baseada nos textos atribuídos a Hermes Trimegisto) e do gnosticismo, o “submundo do platonismo” tardio. Os *Oráculos* são conhecidos por buscar a salvação da alma humana a partir da inspiração divina e dos rituais tradicionais; os teurgos usavam uma linguagem simbólica e palavras mágicas para invocar divindades das quais recebiam as mensagens oraculares em transe, concepção que desafia o racionalismo helenístico da época. Nos *Oráculos* é possível encontrar o último resquício do paganismo antigo. O neoplatônico Jámblico é uma fonte importante para se conhecer a doutrina, tendo escrito uma obra em defesa da teurgia, que foi preservada (cf. HAUSCHILD, A.K. *Os Oráculos Caldeus: contexto histórico e filosofia*, p. 51).

⁵¹⁵ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 60.

⁵¹⁶ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 61.

⁵¹⁷ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 142.

O paganismo é assim uma máquina idolátrica de consenso e de propaganda da violência, do erro, da imortalidade, do domínio soberbo imposto visivelmente. O sacrifício idolátrico conduz à danação eterna dos cidadãos da cidade terrestre. Ao interno do sistema idolátrico pagão, Agostinho critica veementemente os espetáculos teatrais, impostos pelos próprios demônios aos homens como visível celebração e propaganda de vício, instrumento publicitário de corrupção, de sujeição às forças do mal. A grandeza de Roma não passa de uma pura ilusão. Roma não vive a fé que salva e garante a felicidade na vida eterna, a fé no verdadeiro Deus. Ela diviniza a violência. Vive do culto a Rômulo, o fraticida divinizado⁵¹⁸.

E quem acreditou que Rômulo era Deus senão Roma ainda em fraldas de criança? Os descendentes viram-se obrigados a manter a tradição de seus maiores e, depois de haverem mamado essa superstição com o leite da mãe que ia crescendo e dilatando seu império, expandiram-se entre os povos dominados. Assim, todas as nações vencidas, sem darem fé à divindade de Rômulo, não deixavam de proclamá-lo deus, por temor de ofenderem a cidade dominadora, Roma, enganada também, se não por amor ao erro, ao menos por erro de seu amor⁵¹⁹.

No cristianismo, ao contrário, a fé não se fundamenta num mito, mas numa pessoa: Jesus Cristo. O bispo de Hipona ressalta que os cristãos não recorrem ao mito para falar de Cristo, mas a uma verdade prefigurada nos textos do Antigo Testamento e proclamada pelo próprio Fundador da Jerusalém celeste. Por isso “Quão diferente é nossa fé na divindade de Cristo! É Ele o fundador da cidade celeste e eterna, que, porém, não o creu Deus por havê-la fundado, mas, ao contrário, mereceu ser fundada porque creu nele”⁵²⁰. Roma, já fundada e dedicada, levantou templo e nele rendeu culto a seu fundador como se ele fosse um deus.

De fato, a nova Jerusalém, para ser construída, colocou seu Fundador, Cristo Deus, por fundamento de sua fé. A primeira, por amor a Rômulo, tornou-o deus; a segunda, porque Cristo era Deus, amou-o. Assim como naquela precedeu algo que a induziu a crer num falso bem, assim também nesta algo precedeu a sua fé, que a moveu a amar aquilo que é verdadeiro e não o que é falso. Sem contar os inumeráveis milagres que persuadiram que Cristo é Deus, apesar

⁵¹⁸ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 144.

⁵¹⁹ “*Quis autem Romulum deum nisi Roma credidit, atque id parva et incipiens? Tum deinde posteris servare fuerat necesse quod acceperant a maioribus, ut cum ista superstitione in lacte quodam modo matris ebibita cresceret civitas atque ad tam magnum perveniret imperium, ut ex eius fastigio, velut ex altiore quodam loco, alias quoque gentes, quibus dominaretur, hac sua opinione perfunderet, ut non quidem crederent, sed tamen dicerent deum Romulum, ne civitatem, cui serviebant, de conditore eius offenderent, aliter eum nominando quam Roma, quae id non amore quidem huius erroris, sed tamen amoris errore credidera*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXII, 6, 1).

⁵²⁰ “*Christus autem quamquam sit caelestis et sempiternae conditor civitatis, non tamen eum, quoniam ab illo condita est, Deum credidit, sed ideo potius est condenda, quia credit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXII, 6, 1).

de que antes as profecias de inspiração divina, absolutamente dignas de fé, também o precederam, cujo cumprimento não se espera, como os patriarcas, mas já se verificou. Com Rômulo, não se dá o mesmo⁵²¹.

O sacrifício da cidade de Deus é toda obra que o cristão pratica para se unir mais a Deus, numa santa união, ou seja, toda obra relacionada com o supremo bem, princípio único da verdadeira felicidade⁵²². Quando Agostinho fala, portanto, de sacrifício está entendendo sempre a qualidade do coração do ser humano, as suas ações virtuosas, o seu agir ético. Os atos de misericórdia do cristão são verdadeiros sacrifícios se forem realizados por amor de Deus. Na verdade, o corpo e a alma individual também são sacrifícios, e coletivamente “toda a cidade redimida” é oferecida a Deus como sacrifício.

⁵²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 6, 1.

⁵²² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6.

4 AS PRÁTICAS ILÍCITAS DA RELIGIÃO PAGÃ

4.1 Os milagres de Deus no Antigo Testamento (capítulo VIII)

A reflexão desenvolvida até aqui permite afirmar que Agostinho discute a questão do verdadeiro sacrifício levando em consideração a Sagrada Escritura, sobretudo o livro do Êxodo, o qual proíbe o povo de Israel de prestar culto a outros deuses. O bispo de Hipona não constrói o seu pensamento em cima de uma doutrina neoplatônica ou mesmo de um texto de algum filósofo. O que rege a sua reflexão é a Palavra de Deus. Ele mostra que os homens devem seguir o exemplo dos anjos na exigência e na necessidade de prestarem culto apenas a Deus. A comunidade dos anjos e dos homens, no culto ao único Deus, serve assim como um ponto de partida metodológico para Agostinho esclarecer a natureza do culto que os anjos constantemente dirigem a Deus⁵²³.

Todavia, o único culto verdadeiro que o cristão deve reconhecer é o da Igreja terrestre e celeste. Tal culto está orientado para a bem-aventurança eterna. Nele, a ênfase é dada ao aspecto interior, espiritual. Esta intenção é realmente o elemento específico do culto cristão. Isso não implica em negar as suas dimensões sacramentais e visíveis. Mas é no nível da intenção que os anjos se unem ao culto dos cristãos e constituem com eles a cidade de Deus. A consideração do culto cristão é assim a única maneira de discernir a verdadeira natureza do culto angélico e conferir uma amplitude espiritual à resposta dos anjos. O mesmo vale para os sacrifícios. Agostinho estabelece a intenção da misericórdia como o seu elemento singular e depois mostra as diversas manifestações concretas desta misericórdia, recapitulada finalmente no sacrifício eucarístico. Isso permite situar a caridade dos anjos no nível sacrificial e fundamentar novamente o preceito que eles transmitem⁵²⁴.

Para confirmar estes argumentos, Agostinho trata, no capítulo oitavo do livro X d'*A Cidade de Deus*, da questão dos milagres e dos prodígios realizados por Deus em favor do ser humano⁵²⁵. Esta temática é realmente necessária para mostrar a grandeza, a profundidade e a

⁵²³ Cf. LAFONT, G. "Le sacrifice de la Cité de Dieu", p. 215-216. Os milagres não são um fenômeno presente apenas na religião judaico-cristã. Os romanos também acreditavam em milagres realizados pelos magos através da mediação dos *daimones*.

⁵²⁴ Cf. LAFONT, G. "Le sacrifice de la Cité de Dieu", p. 215-216.

⁵²⁵ Etimologicamente, o termo "milagre" (do latim *mirari*, "admirar-se", "assombrar-se") tem a ver com um evento assombroso. Agostinho, a priori, não se preocupou com os milagres do tempo da Igreja, mas sim com os narrados pela Sagrada Escritura. Para quem lhe perguntava sobre as razões de não haver mais milagres, a resposta dele era categórica: depois da difusão da Igreja por todo o mundo, os milagres não são mais necessários. Antes, os milagres tinham a função de levar as pessoas a aderir a Jesus Cristo. Como isso já se deu através do trabalho da Igreja, os milagres, então, perderam a sua principal função. Esta posição agostiniana mudou com o passar dos anos. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho demonstra interesse pelos milagres realizados na Igreja do seu tempo. O mesmo Deus

veracidade do oráculo divino trazido pelos anjos. Recorrendo ao Antigo Testamento, o bispo de Hipona ressalta que Deus, a fim de alentar a fé dos piedosos, dignou-se associar às suas promessas alguns milagres também mediante o ministério dos anjos. Através destes prodígios se torna claro que o ser humano deve sacrificar não aos deuses, mas somente a Deus. E este é o desejo dos imortais e dos bem-aventurados. Os anjos querem que os seres humanos sejam felizes como eles⁵²⁶.

Mas em que sentido os milagres corroboram com o desejo de felicidade que os anjos cultivam em prol dos seres humanos? Antes, porém, de responder a esta pergunta, é necessário saber o que Agostinho entende por milagre⁵²⁷. Em sentido geral, o termo *miraculum* é usado pelo bispo de Hipona para expressar a tipologia dos prodígios. Em sentido estrito, ele distingue três níveis diferentes de significado: plano físico, plano psicológico e plano teológico.

No plano físico, o milagre é um acontecimento maravilhoso e fora do curso ordinário da natureza, que mostra, de certo modo, a presença de Deus no mundo e anuncia o seu desígnio de amor⁵²⁸. No plano psicológico, é um fenômeno que desperta no espectador um sentimento de espanto em razão da sua natureza insólita e maravilhosa⁵²⁹. E, por fim, no teológico, o milagre é um sinal de Deus, destinado a tirar o homem do seu torpor espiritual e suscitar nele um olhar de fé⁵³⁰. Estes três sentidos são de inspiração bíblica e estão intimamente ligados.

Ainda em relação a esses planos, cabe ressaltar que, no nível físico, o milagre, por mais incomum que seja, não se opõe à natureza, mas a ela pertence por direito próprio. Para Agostinho, a distinção se dá apenas no modo particular de agir, que é verdadeiramente extraordinário. Talvez por isso o milagre passa a impressão de desafiar as leis da natureza, quando, na verdade, consiste apenas numa expressão inusitada dela. Não existe, portanto, uma ruptura ou oposição entre natureza e milagre. O bispo de Hipona considera a própria natureza um milagre constante, permanente de Deus. Se o ser humano não a vê mais como tal é porque a força do hábito e da repetição enfraqueceu a sua atenção e a sua visão. É justamente para

que realizou os milagres registrados na Sagrada Escritura, continua demonstrando o seu poder no tempo da Igreja (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 8, 1-22).

⁵²⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 7.

⁵²⁷ Ao lado dos milagres, Agostinho também menciona os fenômenos inusitados denominados por ele de *mirabilia*. Como exemplo, cita o caso da carne do pavão à prova de podridão, como parece ter ocorrido em Cartago e que explica a razão desta ave simbolizar a imortalidade (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 4). Para o bispo de Hipona, este e outros fenômenos contribuem para a manifestação da glória e do poder criador de Deus (cf. ROESLLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”, p. 28).

⁵²⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVI, 5.

⁵²⁹ Cf. AGUSTÍN, *De la utilidade de creer*, 16, 34.

⁵³⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, XXIV, 1.

reanimá-la e despertá-la que Deus realiza milagres, levando os homens a reconhecer a grandeza de Deus como criador de todas as coisas⁵³¹.

No plano psicológico, Agostinho insiste na dimensão subjetiva do milagre, ao afirmar que os prodígios de Deus suscitam espanto no espectador, tornando o homem incapaz de compreender plenamente a ação de Deus. Neste sentido, o bispo de Hipona repete sempre que o aspecto maravilhoso do milagre não provém do fato de não ter causa, mas do fato de proceder de uma causa oculta. Só que, ao sublinhar o aspecto subjetivo do milagre, Agostinho não está, de modo algum, negando o seu caráter objetivo, não está deixando de dizer que é impossível explicá-lo pelas forças da natureza, uma vez que o milagre é uma obra que só Deus pode realizar⁵³².

O plano teológico também merece um esclarecimento. Nele, Agostinho distingue quatro tipos de milagres: monstros, ostentos, portentos e prodígios. A palavra “monstros” deriva de “mostrando”. Chama-se assim porque, de certa maneira, mostram o futuro. “Ostentos” vem de “ostendendo”; “portentos”, de “portendendo”; “prodígios”, de *porro dicere*, porque predizem o futuro. De acordo com esta classificação, baseada na etimologia, os milagres têm a seguinte finalidade: mostrar, realizar, ver, predizer ou anunciar com antecedência uma realidade religiosa⁵³³.

Através desta descrição, Agostinho evidencia que o milagre é, acima de tudo, um sinal que Deus dirige aos seres humanos, uma intervenção fora do curso ordinário da natureza, tendo por finalidade mostrar a sua presença, anunciar o seu desígnio de amor, dirigir o olhar das pessoas para o criador e encaminhá-las para o culto do único e verdadeiro Deus. Os milagres não têm nada a ver com as práticas mágicas e teúrgicas do paganismo. Eles são sinais realizados para anunciar algo aos sentidos dos homens da parte de Deus, ainda que a pessoa de Deus não esteja manifestada nesses acontecimentos, nos quais Ele anuncia a sua ação. Mas quando se manifesta, revela-se, às vezes, na pessoa de um anjo, outras vezes em figura que não é a de um anjo, embora esteja a serviço dele⁵³⁴.

Enquanto ação essencialmente religiosa, o milagre pode provir de Deus de forma direta ou permissiva. Diretamente, quando Ele o cumpre por si mesmo ou por meio dos anjos e dos santos que operam segundo o querer divino: os anjos bons não podem fazer estes prodígios se

⁵³¹ Cf. ROESSLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”. *Augustinus-Lexikon*, p. 25.

⁵³² Cf. ROESSLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”. *Augustinus-Lexikon*, p. 26.

⁵³³ Cf. ROESSLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”. *Augustinus-Lexikon*, p. 26; TRAPÈ, A. “Introduzione generale”, p. XLIX.

⁵³⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 10, 19.

não for por ordem de Deus⁵³⁵. Permissivamente, quando, por justo juízo, Deus deixa que magos ou demônios realizem ações insólitas capazes de enganar os seres humanos. Mas tudo está sob o comando e a ordem de Deus. Nada foge ao seu olhar e ao seu controle⁵³⁶.

O valor teológico dos milagres, no entender de Agostinho, é da ordem da economia da salvação. Eles não são válidos por si mesmos, e sim pela salvação de que são sinais. Por isso, para descobrir o sentido dos milagres não basta ater-se à sua materialidade. É preciso também descobrir o seu sentido último, buscar compreender para onde ele aponta, para onde ele dirige o olhar do ser humano. O milagre convida o homem a fazer a passagem do visível ao invisível, do exterior ao interior, do carnal ao espiritual. É um remédio para a fraqueza da fé⁵³⁷.

Sobre a possibilidade do milagre, o bispo de Hipona acredita que “Como para Deus não foi impossível criar as naturezas que quis, não o é tampouco mudá-las a seu gosto”⁵³⁸. “Cessem, pois, os infieis de cegar-se ao pretenso conhecimento da natureza. Como se Deus não pudesse operar mudanças nas naturezas que eles, como homens que são, conhecem”⁵³⁹. Este argumento agostiniano depende da potência criadora de Deus. Isso, porém, não quer dizer que a intervenção de Deus seja uma criação. Pois para Agostinho Deus criou todas as coisas simultaneamente no início dos tempos. Algumas em si mesmas, como os *elementa mundi*; outras, segundo as razões seminais ou, melhor dizendo, as razões causais⁵⁴⁰.

O conceito de criação simultânea como ato instantâneo diz respeito ao fato de todas as coisas terem sido criadas no início, até mesmo aquelas que aparecem ao longo dos séculos. Todavia, este ato criador não significa que o universo ficou, desta maneira, definitivamente organizado. É necessário admitir que, no momento da criação, quando as primeiras criaturas apareceram – os anjos, os astros, os elementos – uma multidão de seres, entre os quais se encontrava o homem, não havia sido criada, mas somente em potência, em germe. Agostinho estabelece assim uma distinção entre a criação propriamente dita e a formação do universo. Esta é o resultado do desenvolvimento das forças ou energias latentes depositadas por Deus no seu interior e destinadas a se manifestar ao longo dos séculos⁵⁴¹.

⁵³⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 8, 13.

⁵³⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 6, 1.

⁵³⁷ ROESSLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”. *Augustinus-Lexikon*, p. 27.

⁵³⁸ “Sicut ergo non fuit impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXI, 8, 5).

⁵³⁹ “Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciant infideles, quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognoverunt” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XXI, 8, 3).

⁵⁴⁰ Cf. TRAPÈ, A. “Introduzione generale”, p. LI. Ver também: SOLIGNAC, A. “Le double moment de la création et les raisons causales”, p. 653-668.

⁵⁴¹ Cf. DECRET, F. “Dios, Creador”, p. 274.

Na compreensão do bispo de Hipona, existem muitas modalidades de existência das coisas. No Verbo de Deus: ainda não foram feitas, mas são eternas; nos elementos do mundo: todas elas foram feitas ao mesmo tempo e são futuras; nas coisas que, criadas ao mesmo tempo segundo as causas, já não são criadas ao mesmo tempo, mas cada uma no seu respectivo tempo, entre as quais estava Adão já formado do barro e animado pelo sopro de Deus e como a erva que nasceu da terra; nas sementes, nas quais se repetem as causas primordiais, originadas das coisas que existiram segundo as causas que Deus criou primeiramente, como a erva procedeu da terra e a semente da erva⁵⁴².

As “razões seminais” constituem uma forma de ser ainda mais profunda e maravilhosa que as demais. Elas são os *seminum semina*, ou seja, potencialidades ocultas e leis de desenvolvimento das quais provêm as próprias sementes. Estas potencialidades criadas e invisíveis de energias latentes depositadas nos elementos do mundo e que contém os seres individuais chamados, através de um processo natural, a se desenvolver dentro de um tempo interior, presidem o surgimento de todas as coisas e a harmonia do universo. Não se trata, de forma alguma, de explicar como podem surgir seres inteiramente distintos. A teoria das “razões seminais” afirma, na verdade, que não existe geração espontânea. Os germes de todo ser visível e corpóreo se encontram, invisíveis e latentes, dentro dos elementos corporais deste mundo. Estes germes se beneficiam das condições naturais favoráveis para chegar a ser embriões e a desenvolver-se dentro da natureza⁵⁴³.

Os milagres também entram neste âmbito, já que estão ligados à criação, apesar de não serem uma criação. A intervenção de Deus pode suprir a insuficiência das leis naturais e a impossibilidade das energias cósmicas. Para Agostinho, não há nenhum problema dizer que Deus fez alguma coisa imperfeita para depois ele mesmo aperfeiçoá-la. O que não se pode admitir é que Deus tenha começado alguma coisa e que esta foi aperfeiçoada por outro ser. O bispo de Hipona também ressalta que aqueles que por querer ou por oculta permissão de Deus realizam milagres não são considerados como criadores. Os milagres dependem das “razões seminais” inseridas por Deus, desde o início, nas coisas criadas e fazem parte da ordem da natureza⁵⁴⁴.

Cabe, porém, ressaltar, que quando Agostinho aborda a questão da criação não está concebendo esta temática apenas como uma moção de derivação de uma fonte transcendente. A criação tem a ver com um plano intencional de Deus, um verdadeiro ato integrado de

⁵⁴² Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, 6, 10, 17.

⁵⁴³ Cf. DECRET, F. “Dios, Creador”, p. 275.

⁵⁴⁴ Cf. TRAPÈ, A. “Introduzione generale”, p. LI; DECRET, F. “Dios, Creador”, p. 275.

conhecimento e vontade divina, que pode ser narrado, o “princípio” de um “tempo cronológico” que tem um começo e um fim. Neste sentido, a palavra “princípio” indica a criação do próprio tempo, entendido aqui não como condição formal de existência de algo que não é Deus, mas tempo como parte de um plano, no qual haverá um “tempo cronológico” genuíno que será levado à fruição no “descanso” de Deus. Neste descanso, os seres humanos serão capazes de ver como as obras de Deus cumpriram a promessa profética envolvida na própria concepção do misterioso descanso de Deus⁵⁴⁵.

Os milagres consistem, portanto, em sinais através dos quais Deus intervém na história da salvação para chamar o ser humano à fé e à adesão à sua vontade. Eles atestam a veracidade das promessas de Deus e têm o objetivo de estabelecer o culto ao verdadeiro Deus e proibir qualquer tipo de adoração às falsas divindades. Para ilustrar esta afirmação, Agostinho recorda, no capítulo oitavo do livro X, vários personagens do Antigo Testamento, começando por Abraão até chegar a Moisés⁵⁴⁶.

Em relação a Abraão, Agostinho ressalta que vários milagres aconteceram no seu tempo, especialmente a promessa que Deus lhe fez, segundo a qual, em sua descendência, seriam abençoados todos os povos da terra. O primeiro sinal miraculoso que Deus realizou na vida de Abraão foi a gravidez da sua esposa Sara.

Quem não se encherá de admiração pelo fato de a esposa estéril ter dado à luz um filho a Abraão no tempo da velhice quando não poderia nem gerar nem ser fecunda? Que no sacrifício do mesmo patriarca uma chama descida do céu correu entre as vítimas divididas no meio? Que ao mesmo Abraão foi predito pelos anjos de Sodoma com fogo vindo do céu e que foram esses anjos, em forma humana, que ele hospedara em sua casa, que lhe confirmaram as promessas de Deus sobre a futura descendência? Que por meio desses anjos se deu a admirável libertação de Ló, filho de seu irmão, quando já era iminente o incêndio de Sodoma? Que a espera de Ló, ao olhar para trás no caminho, convertida repentinamente em estátua de sal, serve-nos de lição sobre um grande segredo religioso, a saber, que ninguém deve sentir saudade das realidades pretéritas, quando está no caminho de sua libertação?⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Cf. CAVADINI, J.C. “O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho”, p. 72.

⁵⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

⁵⁴⁷ “*Quis enim non miretur eidem Abrahae filium peperisse coniugem sterilem eo tempore senectutis, quo parere nec fecunda iam posset, atque in eiusdem Abrahae sacrificio flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse, eidemque Abrahae praedictum ab Angelis caeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio suscepit et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat, ipsoque imminente iam incendio miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Loth filii fratris eius, cuius uxor in via retro respiciens atque in salem repente conversa magno admonuit sacramento neminem in via liberationis suae praeterita desiderare debere?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 8). Na descrição do sacrifício de Abraão, Agostinho identifica como milagre a chama que baixou do céu e percorreu as vítimas espartilhadas. Na obra *Retratações*, o bispo de Hipona afirma que isso não deve ser registrado como um milagre (cf. *Ibid.*, II, 43, 2).

Moisés também é lembrado por Agostinho como instrumento nas mãos de Deus para a realização de vários prodígios, mais maravilhosos ainda, em vista da libertação do povo de Israel da escravidão no Egito. E até mesmo os milagres que Deus permitiu que os magos do faraó, ou seja, do rei do Egito tirano e opressor, realizassem serviram somente para lhes tornar mais maravilhosa a derrota. Eles operaram tais ações através de feitiçaria e encantamentos mágicos, obras favoritas dos anjos maus, os demônios⁵⁴⁸. “Moisés, ao contrário, com a assistência dos anjos, venceu-os com facilidade, tanto mais poderosamente quanto mais justamente agia em nome de Deus que fez o céu e a terra”⁵⁴⁹.

Os anjos aparecem aqui como os encarregados do ofício de servir a Deus em favor da libertação da casa de Israel. Eles são os seus mensageiros e ministros para recomendar o culto e a religião de um só Deus, no qual se encontra a verdadeira felicidade. Moisés, auxiliado pelos anjos, realiza prodígios na tentativa de convencer o faraó quanto à necessidade de deixar o povo partir e seguir o caminho em direção à terra onde corre leite e mel, Canaã⁵⁵⁰.

Mediante Moisés, o poder dos magos desfaleceu na terceira praga. Através de uma grande disposição de misteriosas realidades, foram completadas as dez pragas. Por causa delas, os corações duros do faraó e dos egípcios cederam, deixando o povo de Deus partir. Mas rapidamente se arrependeram e quando se colocaram ao encalço dos hebreus que se afastavam, o mar, aberto para possibilitar a passagem a pé enxuto do povo de Israel, fechou-se de novo e engoliu os opressores⁵⁵¹.

Na descrição dos prodígios realizados por Deus através do ministério dos anjos, Agostinho igualmente menciona os milagres que, quando o povo caminhava pelo deserto, repetiram-se com estupenda disposição divina, a saber: as águas que não podiam ser bebidas, perderam o amargor ao contato do lenho nelas lançado, matando a sede da multidão; o maná que veio do céu para os famintos, e como tinha sido constituída uma medida para os coletores, o que alguém recolhia a mais apodrecia por causa dos vermes que surgiram nele; o dobro do maná recolhido no dia anterior ao sábado não era tocado por nenhuma podridão, já que no sábado não era permitido recolhê-los; o campo ficou repleto de aves, extinguindo o ardor do apetite com o fastio da saciedade⁵⁵².

⁵⁴⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

⁵⁴⁹ “*Moyses autem tanto potentius, quanto iustius, nomine Dei, qui fecit caelum et terram, servientibus Angelis eos facile superávit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 8).

⁵⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

⁵⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

⁵⁵² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

O bispo de Hipona estende a exposição sobre os milagres falando também do fato de os inimigos dos hebreus acorrerem e de armas na mão disputar-lhes a passagem. “Moisés orava com os braços estendidos em forma de cruz”⁵⁵³. Quando alguns sediciosos do povo quiseram rebelar-se, desejando se separar da sociedade instituída pelo próprio Deus, a terra se entreabriu e os devorou vivos, para ser exemplo visível de um castigo invisível. A pedra golpeada pela vara soltou água suficiente para saciar uma multidão. As mortíferas picadas das serpentes, enquanto pena justa dos pecados, eram curadas à simples vista da serpente de bronze levantada sobre um tronco de árvore, a fim de que o povo abatido se reerguesse e a morte destruída pela morte se tornasse como que a figura da morte crucificada. E quando mais tarde, o povo em delírio quis transformar em ídolo a serpente conservada em memória de semelhante milagre, o rei Ezequias, o qual adorava a Deus com sua poderosa religiosidade, despedaçou-a, recebendo assim grande louvor por sua devoção⁵⁵⁴.

Em linhas gerais, os milagres do Antigo Testamento elencados aqui por Agostinho são obras divinas que ensinam a mente humana a transcender as coisas visíveis para compreender o que Deus é. São sinais que remetem a uma realidade transcendente. Não são, porém, meras imagens simbólicas e sim realidades concretas e históricas. A potência divina fala mediante os fatos. A centralidade da visibilidade na revelação de Deus é confirmada pela própria dimensão conceitual do termo “místico”. O *mysticum* se estrutura numa realidade material, sensível, visível, o “sinal”, e numa realidade escondida, espiritual. O *mysticum* é *sacramentum*, sinal visível do invisível. Neste sentido, os milagres têm a função de encaminhar a alma para a adoração e para o culto ao verdadeiro e único Deus⁵⁵⁵.

Os anjos, na condição perpétua de beatitude, exercem a função de cooperadores de Deus. Através do ministério dos anjos, Deus realizou milagres no Antigo Testamento, atestando a veracidade das suas promessas. Mais uma vez, Agostinho dá provas de que os anjos não querem ocupar o lugar de Deus nem desejam ser glorificados pelos homens, como acontece com os platônicos que se desviaram do verdadeiro culto, ao prestarem adoração aos anjos bons e maus⁵⁵⁶.

⁵⁵³ “[...] *obvios hostes transitumque prohibentes atque proeliantes orante Moyse manibusque eius in figuram crucis extentis nullo Hebraeorum cadente prostratos*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 8).

⁵⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 8.

⁵⁵⁵ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*, p. 59.

⁵⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 1.

4.2 Porfírio diante da teurgia (capítulo IX)

Dando continuidade à reflexão sobre o tema do sacrifício, Agostinho, já no início do capítulo nono, na medida em que engrandece os milagres relatados pela Sagrada Escritura, faz, por associação de ideias, uma crítica aos milagres da *teurgia*⁵⁵⁷. O bispo de Hipona vê em ambos os milagres uma oposição, uma antítese decorrente da alternativa de que trata o capítulo primeiro do livro X: o culto de *latria* deve ser reservado somente a Deus e não à multidão de deuses.

Esses e outros muitos acontecimentos semelhantes, que seria longo relembrar, realizavam-se para encomendar encarecidamente o culto ao único e verdadeiro Deus e ao mesmo tempo proibir o de muitos e falsos deuses. Realizavam-se com fé singela e com piedade confiante, não com artes mágicas e com versos compostos pela arte da execrável curiosidade que chamam ora magia, ora com o nome mais detestável de “goecia”, ora com o nome mais honroso de teurgia, como fazem os que se esforçam por distinguir essas coisas⁵⁵⁸

No que se refere à teurgia (θεουργία, obra de deus), é importante ressaltar que a primeira obra que traz o termo “teurgo” é atribuída a Juliano, um autor caldeu do século II d.C. Esta obra provavelmente se identifica com os *Oráculos Caldeus*⁵⁵⁹. Tudo indica que Juliano adotou o termo “teurgo” para diferenciá-lo do termo “teólogo”. Porfírio é o primeiro entre os neoplatônicos a se ocupar, de modo aprofundado, dos *Oráculos Caldeus*. Ele confere a este texto uma atenção e um interesse digno de relevo, inserindo a obra ao interno de sua especulação filosófica neoplatônica⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ Ao longo do livro X, Agostinho rejeita a teurgia como ameaça à fé cristã, já que ela oferece uma explicação paralela à do cristianismo para a unidade de oração e sacramento no curso da purificação espiritual. Embora os rituais teúrgicos tenham sido banidos por algum tempo por lei imperial, ainda eram praticados privadamente no tempo de Agostinho. A sua crítica à teurgia de Porfírio destina-se ao benefício daqueles que a praticam constantemente (cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 123).

⁵⁵⁸ “*Haec et alia multa huiusmodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebant ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 9, 1).

⁵⁵⁹ O oráculo é a resposta que uma divindade estabelecida num lugar determinado oferece à pergunta de um devoto, o qual formula as suas dúvidas ao deus, com a finalidade de melhorar a sua conduta moral. Os *Oráculos Caldeus* constituem uma sábia combinação de fórmulas e prática litúrgicas. Não só incluem prescrições para um culto do fogo e do sol, como também para a invocação mágica dos deuses. Estes *Oráculos* deixaram uma rica herança à posteridade e especialmente aos filósofos neoplatônicos posteriores a Plotino, chegando inclusive a ser a Bíblia deles. Isso é válido na medida em que o neoplatonismo aspirava a recuperar a antiga tradição da prática dos mistérios. A sua presença doutrinal se revela, deste modo, em Porfírio, Jámblico e Proclo e também em alguns escritores cristãos, como Agostinho, Arnóbio, Sinésio etc (cf. GARCÍA BAZÁN, F. “Introducción General”, p. 35).

⁵⁶⁰ Cf. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, p. 266. Porfírio (Tiro, 233 d.C. – Roma, 305 d.C.) foi um grande adversário do cristianismo. O seu ataque à religião cristã se deve à sua preocupação com as consequências políticas da difusão no mundo romano da mensagem do Evangelho, percebida pelos intelectuais não como um elemento agregador, mas como um perigo para a sobrevivência do Império romano. Ele fez da Bíblia o ponto central do seu ataque ao cristianismo. Na obra *Contra Christianos*, Porfírio levanta muitas acusações aos cristãos, sobretudo por

Por terem sido compostos seguramente no século II d.C., os *Oráculos Caldeus* não deixam de apresentar algumas características do platonismo médio. Isso teria facilitado a adesão de Porfírio a muitas ideias dos *Oráculos*⁵⁶¹. É claro que Porfírio permanece crítico em relação a esta expressão da tradição religiosa e cultural dos caldeus, reservando a teurgia às massas ou àqueles que não podem ou não querem se dedicar à filosofia. Aos que se ocupam da filosofia, Porfírio convida a se dedicar ao ascetismo filosófico. Todavia, não se pode negar que o neoplatonismo de Porfírio sofre uma mudança no momento em que ele confere aos *Oráculos Caldeus* um valor e uma importância tal a ponto de fazê-lo reelaborar e mudar alguns axiomas da filosofia neoplatônica⁵⁶².

Ao lado de motivações filosóficas, existem também questões histórico-político-religiosas que facilitaram a inserção dos escritos caldeus no pensamento de Porfírio, sobretudo a exigência de contrastar o cristianismo, que se apresenta como uma verdade revelada, com outra verdade revelada oriunda do meio pagão. Como escritos de natureza revelada, os *Oráculos* se tornaram um importante meio de propaganda política e religiosa nas mãos de Porfírio. Através deles, Porfírio busca uma esperança de salvação para o povo e, ao mesmo tempo, adere ao projeto histórico-político-religioso que começa com Aureliano e termina com Diocleciano, com o objetivo de revalorizar a religião de Roma⁵⁶³.

Em linhas gerais, o termo teurgia compreende dois significados: o do cumprimento de ações divinas e o da transformação do homem em divino. Consiste num rito sacramental, num tipo de cerimônia ou ritual secreto, que pressupõe uma doutrina acompanhada de uma prática

terem abandonado o culto do único Deus para adorar a Jesus Cristo. Existe um só Deus que todos os homens adoram, e Jesus adorou a este Deus e ensinou aos outros a adorá-lo. Com os seus ensinamentos, Jesus endereçou a atenção dos homens ao Deus uno, mas os seus discípulos caíram no erro e ensinaram aos homens a adorar a Jesus. Acerca da relação de Agostinho com Porfírio, pode-se dizer que sempre foi ambivalente: uma mistura de admiração e de repúdio. Ora Porfírio é considerado como o “mais nobre filósofo”, o filósofo neoplatônico mais próximo do cristianismo, o mais sábio dos filósofos, o vértice do paganismo, ora o mais enérgico “inimigo do cristianismo”, o “servo dos demônios”, o anticristão por excelência da Antiguidade Tardia (cf. WILKEN, R.L. *I cristiani visti dai romani*, p. 170-212).

⁵⁶¹ Porfírio se torna interprete das ânsias, inseguranças, incertezas do momento. Busca um ponto firme nos deuses e na sua palavra revelada. Deposita a sua fé nos *Oráculos Caldeus* que, no século III, se tornaram a verdade revelada dos deuses, por isso não podiam ser colocados em discussão nem serem objeto de crítica filosófica. Porfírio une à sua filosofia a magia, a feitiçaria, a teosofia, a teurgia, tendo, porém, sempre presente que o racionalismo é a via mestra para o retorno da alma racional aos Inteligíveis. As práticas mágicas e teúrgicas, no íntimo da relação com os demônios, são uma estrada alternativa para a purificação da parte irracional da alma presente em todo homem.

⁵⁶² Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CLXIII-CLXIV. Como exemplo, podemos citar a identificação que Porfírio faz da tríade caldaica Pai-Potência-Intelecto com a tríade inteligível neoplatônica estruturada em Ser-Viver-Pensar ou Existência-Vida-Pensamento, introduzindo entre o Pai e o Intelecto, a Vida.

⁵⁶³ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CLXVIII.

inerente a ele. A teurgia é, na verdade, uma arte, uma τέχνη, que pode adquirir a condição de uma ιερατική θεωργία, ou seja, um tipo de saber e ação sagrada e sacerdotal⁵⁶⁴.

O rito teúrgico é um modo de o ser humano atuar sobre os deuses e os espíritos superiores para conseguir, por sua mediação, uma ajuda aos problemas religiosos e espirituais. É uma atividade sagrada que purifica a alma e a torna apta para se elevar ao mundo inteligível, à visão extática. Através das práticas teúrgicas, é possível superar definitivamente o hiato entre o mundo inferior e superior. Se em Plotino não se exige outra coisa que a interiorização, nos neoplatônicos posteriores, mais pessimistas em relação às possibilidades da alma, resulta necessário um auxílio para que a alma alcance uma verdadeira purificação. Este auxílio vem através da teurgia⁵⁶⁵.

Na opinião de Porfírio, a teurgia tem a finalidade de colocar a alma em contato com os espíritos e as divindades, de modo que ela possa chegar a uma purificação moral e a uma pacificação da alma⁵⁶⁶. Consiste numa *universalis via animae liberandae*. A *psyche* deve retornar ao mundo suprasensível. O itinerário é difícil e árduo; exige muitas renúncias. A alma deve passar por um exercício ascético, catártico, por uma progressiva purificação. Esta purificação, no entanto, diz respeito à alma pneumática, ou seja, a irracional, excluindo a alma racional da necessidade da teurgia, já que ela, com o exercício da filosofia, pode alcançar a salvação⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ Cf. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, p. 267-268.

⁵⁶⁵ Cf. CLOTA, J.A. *El neoplatonismo*. Síntesis del espiritualismo antiguo, p. 76. A teurgia possui um duplo aspecto de ação: em primeiro lugar, a ação do teurgo sobre os deuses através de um complexo de rituais, orações, invocações, vozes místicas, ou seja, palavras sem um aparente significado para os profanos. Tudo isso tem o objetivo de atrair a divindade e de constrangi-la a revelar o futuro e a profetizar. Em segundo lugar, a ação que os deuses exercitam sobre o teurgo: seguindo também, neste caso, de modo escrupuloso, o ritual, e servindo-se de orações, invocações, objetos e símbolos, a divindade age sobre o teurgo elevando-o até a ela. Deste modo, o teurgo vê a divindade que aparece a ele e que lhe dirige a palavra, a ponto de fundir-se com ele num tipo de união mística que, ao mesmo tempo, purifica a alma do homem e lhe consente de ver e predizer o futuro.

⁵⁶⁶ Porfírio e Jâmblico não partilhavam da mesma opinião sobre a teurgia. Jâmblico de Calcis (240-325 d.C.) foi um filósofo platônico e talvez um discípulo de Porfírio. Era favorável aos *Oráculos Caldeus*. Compôs um comentário sobre eles, intitulado *Sobre os mistérios do Egito*, o qual traz como subtítulo “Resposta do mestre Abamon à carta de Porfírio a Anebo e soluções das dificuldades nela presentes”. Neste texto, Jâmblico responde ao livro de Porfírio *Carta a Anebo*, fingindo ser o grande sacerdote Abamon, assumindo assim um papel de autoridade no confronto com o seu interlocutor. O texto *Sobre os mistérios do Egito* constitui a exposição mais completa sobre a teurgia, a divinização e a natureza dos deuses. Jâmblico procura oferecer uma justificativa teórica para a teurgia, de modo a assegurar-lhe um lugar adequado na vida do espírito. A sua obra está dividida em três partes: a) questões preliminares e problemas relativos à classificação dos deuses e demônios; b) problemas sobre a divinização; c) problemas acerca da teurgia. O quinto livro do texto *Sobre os mistérios do Egito* e a obra *Sobre a abstinência*, de Porfírio, constituem os primeiros textos, em estado não fragmentado, de toda a filosofia grega que afronta o problema do sacrifício de maneira aprofundada (cf. ZEPER, E. *Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore*, p. 18).

⁵⁶⁷ Cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, vol. VIII, p. 150-151. Partindo daquilo que Agostinho afirma sobre o pensamento de Porfírio, para a alma racional ascender ao reino que lhe é próprio não necessita passar pela purificação do seu componente pneumático. A catarse da alma racional se coloca assim num plano diverso daquele da purificação da alma pneumática. A teurgia é irreconciliável com a dimensão noética. A via mestra para alcançar a salvação da alma é a filosofia.

Porfírio situa assim a teurgia num nível inferior, negando a possibilidade de que ela possa estender seu poder ao mundo da Inteligência ou do Uno. Tal poder abraça somente o âmbito da Alma universal, ou seja, a do contorno das esferas cósmicas, no qual habitam as divindades astrais⁵⁶⁸. A teurgia constitui, portanto, num caminho universal, num despertar espiritual em vista da purificação da alma, numa via pela qual a maioria das pessoas incapazes de levar a cabo os rigores da contemplação sem um ritual podem lograr, ao menos, uma parcial purificação moral e espiritual⁵⁶⁹.

Neste sentido, é possível dizer que existe um tipo de teurgia superior e outra inferior. Alguns estudiosos consideram como superior a teurgia teórica, mística ou filosófica, e a inferior, a prática. Com frequência, considera-se que a teurgia prática se refere aos ritos, enquanto que a teórica está centralizada nos elementos filosóficos e místicos. Existe também a proposta de entender a teurgia inferior como aquela que está limitada à área da *συνπάθεια*, o mundo material dos humanos e dos demônios, ao passo que a superior implica no enlace do homem com os seres superiores, ou seja, os deuses, não através de uma afinidade, mas pela mediação de uma *φιλία* ou amizade⁵⁷⁰.

Esta distinção ajuda a mostrar que algumas ações rituais teúrgicas pertencem a uma esfera superior, sobretudo os ritos relacionados às divindades supracósmicas, separadas de toda disposição material. Nestas cerimônias, o teurgo busca estabelecer contato com as divindades do mundo e acima do mundo. Contudo, os mais elevados níveis de união são realizados através de um tipo de teurgia hipercósmica, que transcende a rede de enlaces da *συνπάθεια*⁵⁷¹.

A base para Porfírio poder falar de teurgia é o conceito de divindade proveniente de Plotino. O princípio de todas as coisas é o Uno, o qual está para além do ser e da essência, para além da inteligência, para além da morte. Ele é o fundamento e o princípio absoluto. A realidade transcendente a respeito de tudo o que existe, apesar de produzi-las e mantê-las em ser. Assim a causa do ser vem de qualquer modo destacada do ser, como aquilo que é inalcançável e inexprimível da parte do homem. Não há nada fora do Uno. Este conceito de totalidade como próprio de Deus é o que garante a existência da própria teurgia⁵⁷².

A prática ritual e a invocação de entidades espirituais intermediárias entre os homens e os deuses são possíveis através do uso de elementos, como os animais, as plantas, e também de

⁵⁶⁸ Cf. VELÁSQUEZ, O. “La teurgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias”, p. 77-80.

⁵⁶⁹ Cf. DODARO, R. “Teurgia”, p. 923

⁵⁷⁰ Cf. VELÁSQUEZ, O. “La teurgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias”, p. 77-80.

⁵⁷¹ Cf. VELÁSQUEZ, O. “La teurgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias”, p. 77-80.

⁵⁷² Cf. GUTIÉRREZ ORELLANA, J.M. *Da doctrina Teúrgica en el platonismo de Jámblico*. Iniciación y Filosofía, p. 14-15.

movimentos e gestos. Cada uma das coisas que existem, existem dentro da totalidade de Deus e compartilham algo de sua substância. O seu ser mora, de distintas formas, em cada uma das coisas. Estar dentro de Deus significa estar dentro do conjunto de tudo aquilo que Deus mantém, sendo Ele o todo. Tal totalidade do Uno permite também mostrar que entre todas as coisas existentes há uma relação de correspondência. Este é o caso entre o homem e Deus⁵⁷³.

Em relação ao rito em si da teurgia, há um leque de ações religiosas voltadas para a purificação da alma: orações, hinos, encantamentos, meditações, ladainhas etc. Durante o rito teúrgico, são realizadas ações que evocam o espírito, suplicam-lhe que apareça diante daquele que recita as orações. Tais ações têm o poder, se forem realizadas de modo justo e correto, de atrair o espírito. A estas orações segue a aparição do espírito diante do teurgo, o qual, por meio da recitação correta dos nomes divinos, pode alcançar um tipo de união espiritual com a divindade. Ao final do ritual, o teurgo se desprende do espírito e elimina os objetos que serviram para o rito. Assim a divindade deixa a estátua ou o médium que teve a função de hospedar dentro de si o espírito⁵⁷⁴.

O desenvolvimento do ritual teúrgico está articulado através de dois tipos de procedimento: um prevê o uso de objetos e de símbolos, o outro exige a participação de um médium em transe. A primeira pretende consagrar e animar alguma estatueta mágica para obter dela oráculos. A segunda busca encarnar o espírito no médium, a fim de que, graças à alteração da personalidade deste último, a entidade possa oferecer respostas às interpelações do oficiante do rito. A encarnação da divindade ao interno do médium não se dá automaticamente por um ato da graça do espírito, mas sim por meio da evocação do teurgo ou pela constrição do operador que impõe ao espírito a ordem de penetrar ao interno do médium e de obedecer às suas interpelações⁵⁷⁵.

Como se pode observar, a teurgia age sobre os deuses, constringindo-os a fazer a vontade do ser humano. No entanto, se a teurgia obriga os deuses à vontade humana, estes deuses são, na opinião de Porfírio, aqueles suscetíveis de mudanças e não os que são imunes a qualquer tipo de pressão da parte do homem. Por isso, ao lado desta pressão exercitada pelo teurgo, existe também o procedimento oposto, quando então o espírito, penetrando no corpo do médium, substitui a personalidade do teurgo, obrigando-o a fazer o que ele quer⁵⁷⁶.

⁵⁷³ Cf. GUTIÉRREZ ORELLANA, J.M. *Da doutrina Teúrgica en el platonismo de Jámblico*. Iniciación y Filosofía, p. 14-15.

⁵⁷⁴ Cf. DODARO, R. "Teurgia", p. 923.

⁵⁷⁵ Cf. DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*, p. 278-283.

⁵⁷⁶ Cf. MUSCOLINO, G. "Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo", p. CLXXI. A tese de que o culto teúrgico age sobre os deuses não é aceita por Jámblico. Para este filósofo, a teurgia apresenta diversos ritos, mas nenhum obriga os deuses a agir de acordo com a vontade humana.

O espírito proveniente do externo entra, deste modo, em contato com a alma do médium fundindo-se em parte com ela, ou melhor, com a sua dimensão pneumática, que é aquela com a qual se recolhem as imagens das realidades materiais. Consequentemente, a alma do médium, que acolhe o espírito, entra num estado de passividade, do qual é acordado por pequenas centelhas que lhe permitem ver a divindade. No momento da fusão da entidade espiritual com a parte pneumática da alma do médium, dá-se a purificação desta parte da alma. Graças a tais movimentos, a alma gera uma capacidade de imaginar o futuro ou então materializa em demônios os produtos da matéria em razão da força que estão ao interno da própria matéria⁵⁷⁷.

Mas a teurgia não é uma arte que pode trazer apenas benefícios para a alma. Existem também perigos e malefícios para o ser humano se não for praticada por pessoas conhecedoras do rito e puras. Caso contrário, a teurgia se torna um veículo de contato com demônios maus. É assim que pensa Porfírio. E esta dupla valoração porfiriana explica o porquê na *Philosophia ex oraculis*⁵⁷⁸ ele tem uma postura positiva em relação aos ritos teúrgicos, enquanto que na *Epistula ad Anebonem*⁵⁷⁹ e no *De regressu animae*⁵⁸⁰ o filósofo considera a teurgia de modo

Os deuses não têm necessidade dos homens. O culto é um ato de oferta pura a seres puros. Os ritos não obrigam os deuses a nada; são realizados somente para a purificação das paixões humanas e a cura das almas. Não fazem os deuses descerem, mas elevam os seres humanos a eles. Não inclinam o intelecto dos deuses em direção às almas, mas elevam o dos homens aos deuses; os ritos sacrificiais colocam os seres humanos sob a proteção deles. A verdadeira teurgia não introduz nenhum tipo de mudança nos deuses. O mesmo discurso vale para as orações, as súplicas, as ofertas (cf. GIRGENTI, G. “Monografia introduttiva. Porfírio ierofante. Il platonismo come religione”, p. LII).

⁵⁷⁷ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CLXXIII.

⁵⁷⁸ Esta obra juvenil de Porfírio trata de esclarecer, através do uso da razão, uma série de fenômenos aparentemente anormais relacionados com o culto. Deste modo, elabora uma compilação de oráculos que mantêm uma relação com os princípios filosóficos. É, na verdade, uma esperança de salvação alternativa ao cristianismo. Os oráculos servem para a visão ou contemplação que pode se dar no sono ou assistindo a um rito e para a purificação da alma. Eles são dirigidos a todos os que filosoficamente desejam a verdade e que, ao mesmo tempo, fizeram pelo menos uma invocação aos deuses e receberam o dom da sua aparição. Os oráculos são possíveis vias de salvação da alma sob a base de uma experiência direta do divino que pode levar a uma união estática com ele. Porfírio diz ter feito esta experiência uma vez apenas na idade de 68 anos (cf. GIRGENTI, G. “Monografia introduttiva. Porfírio ierofante. Il platonismo come religione”, p. XXXVI).

⁵⁷⁹ Da carta restam apenas fragmentos. Nela, Porfírio condena a prática da adivinhação. Para ele, isso não passa de um conhecimento técnico, análogo ao do médico ou ao do meteorólogo, os quais fazem prognósticos baseados na experiência e observação. Porfírio não reconhece algum caráter sobrenatural à adivinhação. Esta prática é indigna à transcendência dos deuses. Em sintonia com outros filósofos, Porfírio procura preservar a dignidade e a natureza transcendente dos deuses. Ele não hesita em atribuir aos demônios a causa mântica. Também não deixa de conjecturar que todas as adivinhações poderiam ser obras de demônios maus, enganadores por natureza, que se comprazem com os vapores dos sacrifícios. São eles que gozam das libações e do cheiro das carnes. A eles se une a parte pneumática e corpórea do ser humano, já que esta parte vive dos vapores e das exalações, e de uma vida nutrida de eflúvios diversos. Tira a sua força do sangue e das carnes sacrificadas (cf. MONTERO, S. “Porfírio e il sacrificio divinatório”, p. 85-86).

⁵⁸⁰ Da obra *De regressu animae*, restam somente fragmentos, nos quais é possível perceber que Porfírio propõe a teurgia como via de purificação das partes passionais e irracionais da alma, enquanto que a via universal de salvação consistiria na completa separação da alma do corpo. Em outros termos: a teurgia, com os seus ritos telésticos, permitiria a *purgativo animae* no que se refere ao substrato pneumático, considerado por Porfírio como elemento médio entre a *psyche* e o *soma*. Teria, por isso, uma eficácia muito limitada, alcançando uma purificação

diverso, pois em se tratando de purificação da alma e aquisição da ciência divina, não defende a primazia da teurgia sobre a filosofia, como faz Jâmblico, mas propõe o cultivo da filosofia e da lógica, sem, no entanto, deixar de ter certa consideração pelas práticas teúrgicas⁵⁸¹.

O fato é que quando Porfírio se dirige ao povo, às massas e, em geral, aos que não podem entregar-se totalmente à filosofia para a purificação da alma, convida a praticar a teurgia. Apesar de estes ritos de purificação atingirem somente a parte pneumática da alma, ou seja, a parte mais baixa, podem levar a alma a receber dentro de si as visões dos deuses e dos anjos e, depois da morte, contribuir para a alma alcançar o nível destes seres divinos. No entanto, esta não é meta final da alma que, graças à filosofia, deseja fundir-se no plano do Inteligível, aspirando a alcançar um plano do Ser muito mais elevado. Só que isso é privilégio apenas dos filósofos. Um intelectual não precisa fazer uso dos ritos teúrgicos. Ele pode purificar a alma racional ou intelectual e alcançar os mais elevados planos do Ser mediante a filosofia. Se ele recorrer aos ritos teúrgicos, permanece num nível muito baixo do Ser⁵⁸².

Tudo isso se torna compreensível se se leva em conta que, numa perspectiva histórica, a teurgia, enquanto sistema cultural, era a última tábua de salvação do paganismo, a última possibilidade de se constituir num verdadeiro movimento de massa e transformar-se numa alternativa pagã de veneração religiosa e de salvação pessoal para toda a humanidade. Os ritos teúrgicos constituem um caminho para a obtenção de uma aspiração fundamental para o homem, sua felicidade e salvação eterna. Mesmo desarticulada e em plena retirada nos séculos IV e V, mais ou menos, o atrativo teórico da teurgia no meio dos últimos pagãos era muito evidente para Agostinho. Por ser o ponto alto de uma corrente pagã suscitada por grandes filósofos platônicos, a teurgia não deixava de ser um perigo para a fé cristã⁵⁸³.

Além da teurgia, o bispo de Hipona também cita no capítulo nono a magia e a *goecia*⁵⁸⁴. Num sentido geral, a magia consiste numa ciência religiosa, nascida, praticada e desenvolvida ao interno dos templos sob o controle de uma casta sacerdotal. Ela pressupõe a ideia de que

das paixões através dos ritos. O verdadeiro retorno da alma a Deus é possível somente por meio da filosofia (cf. GIRGENTI, G. “Monografia introduttiva. Porfirio ierofante. Il platonismo come religione”, p. XXX-XXI).

⁵⁸¹ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CLXXXVII.

⁵⁸² Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CLXXXVIII.

⁵⁸³ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teurgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

⁵⁸⁴ Luis Vives, humanista espanhol, estabelece uma relação significativa entre *goecia*, magia e *farmacia*. A magia consistia na invocação dos espíritos, para a realização de algum bem, como era o caso das predições de Apolônio de Tiana. Por sua parte, a *goecia* era um ritual que tinha por objetivo obrigar os mortos a determinados favores mediante a evocação. Por isso recebia também o nome de lamentações, prantos; ela era realizada junto às sepulturas. E a *farmacia* acontecia quando alguém oferecia a determinada pessoa uma bebida preparada a partir de certos sortilégios para causar a morte (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capitulo IX*).

existe uma forte e constante relação de força entre objetos, pessoas e palavras. O mago procura controlar as forças e energias que agem na terra e no céu. Não só domina a resistência cega da matéria, mas também as potências que vivem numa outra dimensão, identificadas com os espíritos, demônios ou deuses. Através de rituais sagrados, o mago consegue entrar em contato com o divino e com o mundo dos mortos graças à oração, à liturgia e à pronúncia correta das palavras e das sílabas mágicas capazes de animar um objeto ou figura⁵⁸⁵.

Porfírio, na obra *De abstinencia*, se insere na elite intelectual interessada na magia. Ele fornece não apenas dados históricos sobre esta prática milenar, como também ressalta que os magos provenientes da Pérsia são sábios em matéria do divino. Todavia, destaca Porfírio, os magos não são todos iguais. Eles se dividem em três ordens: os primeiros são aqueles espiritualmente mais elevados e que se distinguem dos demais não apenas pela força da alma, como também pela abstinência de alimentos provenientes de seres animados e derivados de animais, como o leite e o ovo, nutrindo-se somente de cereais e frutas. A segunda ordem de magos são os que se alimentam dos animais, mas sem matá-los, alimentando-se dos seus derivados, como o leite e o ovo. A terceira ordem de magos é a dos que mantêm a mesma dieta alimentar do segundo grupo, sendo, no entanto, inferiores no conhecimento e na força espiritual⁵⁸⁶.

Para que haja um ritual de magia é necessário, antes de tudo, um lugar purificado, que normalmente é identificado com o templo. Neste recinto, o mago sozinho ou com os seus assistentes faz um círculo mágico ao interno do qual se dá o ritual invocativo. Ele serve para proteger o mago da presença de entidades espirituais maléficas. Por meio de invocações aos deuses etéreos ou aéreos ou aos demônios bons⁵⁸⁷, o mago lhes pede o conhecimento da doutrina conhecida como teosofia. Na magia, não há outro pedido que não seja o conhecimento superior ou divino, a σοφία. Além desta finalidade, a magia também procura libertar o homem

⁵⁸⁵ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CXXVIII-CXXX.

⁵⁸⁶ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, IV, 16, 2, 29-34.

⁵⁸⁷ Porfírio distingue seis categorias de deuses: celestes, etéreos, aéreos, terrestres, marinhos e infernais. Os demônios são classificados em bons e maus. Os bons nasceram da Alma Cósmica. Eles administram vastas áreas das regiões sublunares e dominam, sobretudo com a razão, a sua parte irracional, a qual toma o nome de corpo pneumático. Os demônios maléficos, ao contrário, são dominados pela parte irracional da alma e por isso são violentos, coléricos (cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 38, 2; II, 38, 4; II, 39, 3). Já Agostinho não reconhece nenhuma distinção entre os demônios. Todos são maléficos e desejam a desgraça e a perdição do ser humano. O bispo de Hipona também não identifica o termo grego *daimon* com o *genius* dos latinos. No âmbito cristão, o termo correspondente ao *genius* seria o de anjo protetor.

das ligações indissolúveis do destino, interromper o ciclo dos nascimentos da alma para que ela possa viver em união com a divindade⁵⁸⁸.

No entanto, o mago que, tendo aprendido a dominar as potentes energias espirituais e astrais presentes no universo, dirige-se não aos deuses etéreos ou aéreos, mas aos demônios terrenos e infernais, para buscar não o conhecimento divino e contemplativo, mas fins materiais, não é, na verdade, um mago e sim um feiticeiro (γοντεία, feitiçaria), e o que ele pratica não é magia, mas feitiçaria. Este tipo de magia se dirige à parte irracional da alma, privada de controle e dada a consequências perigosas⁵⁸⁹. Porfírio considera este tipo de magia totalmente vulgar, praticada por charlatães, danosa e privada de qualquer fim catártico para a alma, além de ser realizada através de demônios maléficos⁵⁹⁰.

A prática da magia suscitava muita aversão nas pessoas: não apenas se pensava que esta ação era realizada para desejar o mal a alguém em benefício do sacrificante, como também pretendia submeter a divindade ou um cidadão à vontade do sacrificante ou do seu cliente. Tal comportamento era contrário ao princípio da liberdade cívica e caía na categoria de infrações de violência. Um rito mais suave, não rejeitado pelos filósofos, consistia em buscar relações privilegiadas com a divindade. A teurgia buscava justamente estabelecer uma relação pacífica com os deuses, não exercendo sobre eles nenhum tipo de violência⁵⁹¹.

Havia, portanto, no seio da religião pagã, segundo informações passadas por Agostinho, três práticas que tributavam culto não ao verdadeiro Deus e sim às falsas divindades: teurgia, magia e goecia. Através desta classificação, o bispo de Hipona acredita que os pagãos pretendiam mostrar que eram dignos de condenação somente os indivíduos que se dedicavam às artes ilícitas, também chamadas pelo povo de maléficas, cujo principal propósito era alcançar efeitos inusitados e extraordinários. Tais indivíduos se entregavam à goecia. Mas dignos de louvores eram apenas os que cultivavam a teurgia, os que obtinham a presença e a comunicação com o divino. Para Agostinho, uns e outros não passam de falsos ritos a serviço dos demônios e dos seus caprichos. E nem mesmo Porfírio foi capaz de sustentar as suas ideias sobre a teurgia, vacilando em muitos pontos⁵⁹².

⁵⁸⁸ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”, p. CXXXIV.

⁵⁸⁹ De um modo geral, na sociedade romana, havia uma distinção entre práticas de magia de caráter mais popular, consideradas maléficas e charlatãs (*goetía*) e outra magia incorporada nos rituais dos deuses da religião oficial. Cumpre, no entanto, ressaltar que não havia entre a teurgia e a *goetía* uma demarcação suficientemente nítida. Tudo indica que o que diferenciava esses fenômenos era a concepção acerca da atitude do praticante da magia. Se fosse boa, seria, então, teurgia; se fosse ruim, seria *goetía* (cf. SILVA, S.C. *Magia e poder no Império Romano. A Apologia de Apuleio*, p. 109-111).

⁵⁹⁰ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 41, 5.

⁵⁹¹ Cf. SCHEID, J. *Rito e religione dei Romani*, p. 93.

⁵⁹² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 9, 1.

De fato, até Porfírio promete uma espécie de purificação da alma pela teurgia num discurso hesitante e de certo modo envergonhado. Nega, porém, que essa arte apresente uma via de volta para Deus. Com isso, pode ver que balouça em posições alternadas entre o vício da curiosidade sacrílega e a profissão de homem de filosofia. Uma hora aconselha que se guardem dessa arte falaz, perigosa no seu exercício e proibida pelas leis; outra afirma, como que cedendo a seus defensores, que é útil para a purificação de uma parte da alma, não a “intelectual” que capta a verdade das realidades inteligíveis, que não têm nenhuma semelhança com os corpos, mas a “espiritual” pela qual são captadas as imagens das realidades corpóreas. Diz, com efeito, que por algumas consagrações teúrgicas que denominam “teletas”, essa parte se torna idônea e apta a receber os espíritos e os anjos e a ter a visão dos deuses. Porém, por tais consagrações “teletas”, segundo confessa, não é possível a purificação da alma intelectual que a torna idônea a ter a visão de Deus e contemplar o ser das verdadeiras realidades. Disso pode-se compreender qual visão essas consagrações teúrgicas proporcionam e de quais deuses, uma vez que nelas não parece que se veem as realidades que verdadeiramente são. Por fim, assevera que a alma racional ou intelectual, como gosta mais de dizer, pode ascender, embora o que guarde de espiritual não tenha sido purificado por nenhuma arte teúrgica. Na verdade, a parte espiritual poderia ser purificada até certo limite, mas sem atingir por ela a imortalidade e a eternidade⁵⁹³.

Neste texto, Agostinho assinala, como debilidade teórica, a visão que Porfírio tem da teurgia. O tema é a purificação da alma, um aspecto fundamental do seu pensamento porfiriano, sobre o qual convergem assuntos centrais relacionados com a salvação da alma. Trata-se de uma *purgatio* sem *reversio* definitiva aos deuses, ou seja, um retorno limitado à esfera intramundana. Para os que alcançavam a purificação no nível da *anima spiritalis* através da teurgia, retornar consiste em habitar nos espaços etéreos. Lugar e estado da alma se correspondem, de modo que assim como os deuses etéreos ocupam naturalmente os espaços que estão acima das regiões aéreas do céu, o mesmo se dá com os homens espirituais. Porfírio distingue assim uma *anima spiritalis* e outra *intellectualis*. A teurgia pode purificar apenas a primeira. A segunda é obra da filosofia⁵⁹⁴.

Apesar de Agostinho não ver nada de bom na prática teúrgica, não se pode negar que a grandeza das doutrinas teúrgicas como realidades históricas consiste justamente em abrir o

⁵⁹³ “Nam et Porphyrius quamdam quasi purgationem animae per theurgian, cunctanter tamen et pudibunda quodam modo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem praestare cuiquam negat; ut videas eum inter vitium sacrilegae curiositatis et philosophiae professionem sentiis alternantibus fluctuare. Nunc enim hanc artem tamquam fallacem et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet; nunc autem velut eius laudatoribus cedens utilem dicit esse mundandae parti animae, non quidem intellectuali, qua rerum intellegibilium percipitur veritas, nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali, qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et Angelorum et ad videndos deos. Ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animae nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea, quae vere sunt. Ex quo intellegi potest, qualium deorum vel qualem visionem fieri dicat theurgicis consecrationibus, in qua non ea videntur, quae vere sunt. Denique animam rationalem sive, quod magis amat dicere, intellectualem, in sua posse dicit evadere, etiamsi quod eius spiritale est nulla theurgica fuerit arte purgatum; porro autem a theurgo spiritalem purgari hactenus, ut non ex hoc ad immortalitatem aeternitatemque perveniat” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 9, 2).

⁵⁹⁴ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

paganismo a um movimento que inclui grupos humanos importantes, conscientes de sua unidade como entidade social. Através destas atividades de culto, eleva-se o caráter meramente formal de muitos dos ritos pagãos praticados na época e que o próprio Porfírio, por meio da sua erudição, recopilou e classificou nas suas investigações anteriores. Este interesse, reforçado por um crescente espírito crítico, manteve-se constante.

O que, porém, Agostinho parece não querer levar em conta é o fato de que Porfírio está sendo realista em relação à dificuldade de muitas pessoas compreenderem e praticarem suas crenças num nível de exigências espirituais superiores. No fundo, Porfírio está querendo oferecer algum caminho de salvação para as pessoas que não alcançam a categoria de sábios, que não podem ou não têm condições de se entregar à filosofia. O que está em jogo é a possibilidade de abrir as portas deste paganismo filosófico, num sentido geral, às massas. A sua pretensão é transformar este gênero de vida religiosa, através da teurgia, numa via universal de salvação⁵⁹⁵.

Tudo indica que Porfírio está querendo inaugurar um tipo de “platonismo popular”, para fazer frente ao cristianismo, cujas doutrinas ele atacou na obra *Contra os cristãos* e em outros escritos com ferramentas hermenêuticas elevadas. Para haver uma inserção gradual neste universo sagrado, existem as *teletas* (τηλεται) como ritos de iniciação nos mistérios e nas coisas sagradas ou, então, fórmulas mágicas voltadas para convencer os deuses a auxiliarem os devotos⁵⁹⁶. Elas tornam a alma idônea e apta para a recepção (*susceptioni*) de seres sobrenaturais e de anjos e para ver os deuses. O rito teúrgico garante as condições para o fiel receber um *spiritus* ou um ser angélico, com o efeito espiritual de tais ações sagradas⁵⁹⁷.

Isso, no entanto, não convence Agostinho. Ainda que Porfírio distinga os anjos dos demônios, assinalando os lugares aéreos aos demônios e os etéreos ou empíreos aos anjos, e

⁵⁹⁵ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

⁵⁹⁶ Para o historiador E.R. Dodds, os procedimentos da teurgia eram, em linhas gerais, semelhantes aos da magia vulgar, podendo ser classificada em dois tipos: os que dependiam exclusivamente de “símbola” e os que envolviam o emprego do médium em transe. Na concepção religiosa antiga, cada deus tem seu representante “simpático” no mundo animal, vegetal e mineral, o qual é ou contém um “simbolon” de sua causa divina e está em relação com esta última. Esses “símbola” se ocultavam dentro da estátua, sendo conhecidos apenas pelo “telestés”. Havia também as pedras gravadas e as fórmulas escritas, sendo correspondentes aos “karakteres” de Proclo. Os “karakteres”, por sua vez, incluíam as sete vogais simbólicas dos sete deuses planetários e podiam ser escritos ou pronunciados. A maneira correta de pronunciá-los era um segredo profissional transmitido oralmente. Esse primeiro ramo da teurgia, na visão de Dodds, foi conhecido como “telestiké”, ocupando-se principalmente da consagração e animação de estátuas mágicas com a finalidade de obter delas oráculos. Agora, enquanto a “telestiké” procurava induzir a presença de um deus num receptáculo inanimado, outro ramo da teurgia se propunha a encarná-lo temporalmente em um ser humano. A “teletai” era assim um tipo de transe mediúnico fundado na crença de que as alterações espontâneas da personalidade de um indivíduo eram devidas à posse de uma divindade, de um demônio ou de uma pessoa falecida (cf. E.R. DODDS. *Los griegos y lo irracional*, p. 265-285).

⁵⁹⁷ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

ainda que fale que há que se servir da amizade de algum demônio, que depois da morte eleve o ser humano acima da terra, porque, segundo ele, é por outro caminho que a alma chega à celeste companhia dos anjos; apesar de tudo isso, Porfírio declara, com uma confissão demasiado clara, que se deve evitar a companhia dos demônios quando diz que a alma, pagando as penas depois da morte, tem horror ao culto dos demônios que a rodeavam⁵⁹⁸.

No entanto, não pôde negar que a teurgia, que ele recomendava como capaz de conciliar os anjos e os deuses, age em conluio com tais potestades que tanto invejam a purificação da alma, quanto servem à arte dos invejosos. Sobre este ponto, apresenta a queixa que um desconhecido caldeu deixa escapar: “Queixa-se um homem instruído nas artes dos caldeus que resultaram frustrados seus grandes esforços para a purificação da alma, porque um outro homem, poderoso nessas artes, tomado de inveja, ligara com as suas preces sagradas as potências invocadas em juramento, impedindo-as de conceder o que havia pedido. Portanto, o que um amarrou o outro não conseguiu desamarrar”. Firmado nessa prova, afirmou ficar bem claro que a teurgia é uma arte que serve para fazer tanto o bem como o mal, seja junto dos deuses, seja junto dos homens. Assegura ainda que os deuses também sofrem aquelas perturbações e paixões que, segundo Apuleio, os demônios e os homens têm em comum. Separa, entretanto, deles os deuses em virtude da altitude da sua habitação etérea e nessa distinção reafirma o pensamento de Platão⁵⁹⁹.

Na visão de Agostinho, a teurgia não produz nada de bom na alma do ser humano, sobretudo por ser realizada em honra de potestades demoníacas, as quais querem ser glorificadas por meio de sacrifícios devidos somente ao Deus único. Estas entidades não são capazes de garantir ao ser humana uma via de salvação. Não gozam de poder suficiente para trazer às pessoas pias benefícios e auxílios. Os deuses dos pagãos são mutáveis como os homens, ídolos inúteis, espíritos imundos. A multidão dos deuses falsos não serve nem para os bens temporais nem para os bens eternos. O culto aos deuses não serve nem para esta vida nem para a outra vida. É sinal de estupidez esperar dos deuses a vida eterna. Não há motivos para adorá-los. Eles não ajudam o ser humano nem para a prosperidade nem para a adversidade. É extremamente inútil realizar sacrifícios aos deuses⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 9, 2.

⁵⁹⁹ “[...] *psamque theurgian, quam velut conciliatricem Angelorum deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quae vel ipsae invadeant purgationi animae*. Conqueritur, inquit, vir in Chaldaea bonus, purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. Ergo et ligavit ille, inquit, et iste non solvit. Quo indicio dixit apparere theurgian esse tam boni conficiendi quam mali et apud deos et apud homines disciplinam; pati etiam deos et ad illas perturbationes passionesque deduci, quas communiter daemonibus et hominibus Apuleius attribuit; deos tamen ab eis aetheriae sedis altitudine separans et Platonis asserens in illa discretione sententiam” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 9, 2). A passagem sobre a queixa do caldeu provavelmente pertence à obra porfiriana *De regressu animae*.

⁶⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 9, 2. Ver também: *Ibid.*, II, 4; III, 18, 2; IV, 1; V, 23; V, 26, 2; VI, 1, 4; VII, 14; VII, 33; VIII, 1; VIII, 20

O bispo de Hipona se apoia na obra *De Deo Socratis*⁶⁰¹, de autoria do filósofo Apuleio, para dizer que as divindades cultuadas pelo paganismo têm características humanas como os sentimentos de raiva, amor, indignação, dor, prazer. Por um lado, são sentimentos alheios aos seres divinos superiores; por outro, são características divinas. Com os seres inferiores, a paixão; com os superiores, a imortalidade. Estão sujeitos, como os homens, a todas as perturbações da alma, podendo ser tomados pela ira ou misericórdia⁶⁰².

O caminho de salvação se dá somente no cristianismo, enquanto perfeição de um movimento histórico surgido da encarnação do Verbo de Deus. A religião pagã buscou para si, de diversos modos, essa mesma condição intermediária, já que o tema central da discussão sobre a teurgia é a questão de saber onde se dá a purificação da humanidade e quem tem o mais justo direito de proclamar a via reta para a obtenção dela. Por isso o núcleo da oposição de Agostinho a Porfírio reside no fato de negar que a alma seja capaz de alcançar uma purificação moral passando por cima da mediação de Jesus Cristo. A teurgia não pode produzir uma verdadeira purificação da alma, já que não se dirige ao Deus único e verdadeiro, recorrendo a divindades e espíritos falsos e também porque os teurgos, como mediadores, são homens cheios de pecados, inaptos a servir como instrumentos de uma mediação reconciliadora⁶⁰³.

4.3 A invocação dos demônios (capítulo X)

A crítica de Agostinho às práticas teúrgicas continua no capítulo décimo do livro X, tendo ainda Porfírio como o seu interlocutor. Agostinho reconhece a grandeza deste filósofo e chega até a dizer que ele é mais sábio do que Apuleio. Tal reconhecimento não o impede, todavia, de dizer que Porfírio afirma que mediante a teurgia também os deuses estão condicionados às paixões e às perturbações, sendo conjurados e pelo temor demovidos com preces sagradas para não conceder a purificação da alma⁶⁰⁴.

Assim, seriam de tal modo atemorizados por aquele que impunha o mal que quem pedia o bem, utilizando a mesma arte teúrgica, não era capaz de desatá-los e livrá-los

⁶⁰¹ A obra é um dos estudos mais importantes do platonismo médio sobre a demonologia. É o tratado mais original de Apuleio (124 d.C. – 170 d.C.), no qual apresenta teorias próprias sobre os demônios. Ele diz que os demônios são seres animados, dotados de razão, de alma suscetível a paixões, de corpo aéreo e eternos. É uma definição própria que difere de outros autores do platonismo médio. A polêmica agostiniana contra a demonologia de Apuleio mostra que a difusão do cristianismo ao final do século IV e início do V não conseguiu extirpar as crenças e os ritos populares dos pagãos.

⁶⁰² Cf. APULEIO, *De Deo Socratis*, XII. Veja também: AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 16.

⁶⁰³ Cf. DODATO, R. “Teurgia”, p. 923-924; VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfírio: la controversia sobre la teurgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

⁶⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10.

daquele temor para conceder tal benefício. Quem não vê que tudo isso não passa de invencionice dos demônios enganadores, a não ser um dos seus miserabilíssimos servos, alheio à graça do verdadeiro libertador? Realmente, se essas práticas fossem dirigidas aos deuses bons, certamente aí mais poder teria o benfazejo purificador da alma que o seu malfazejo obstrutor. Ou se, aos olhos dos deuses justos, o homem, em favor do qual se intercedia, parecia indigno da purificação, teriam devido negá-la por um juízo livre e não certamente porque atemorizados por um invejoso, nem porque impedidos, como ele diz, pelo medo de uma divindade mais poderosa⁶⁰⁵.

A partir do ponto de vista teístico, Agostinho considera absurda a ideia de que a teurgia tem o poder de submeter a divindade aos caprichos dos seres humanos, forçando-a e intimando-a até mesmo a praticar o mal. Se alguém pedisse o bem através do mesmo ritual teúrgico não seria capaz de livrar a entidade do temor para conceder determinado auxílio e benefício. Em relação a isso, o bispo de Hipona é categórico: os enganadores demônios são os responsáveis por tais situações⁶⁰⁶.

Dando prosseguimento aos seus argumentos, Agostinho recorda aquele bom caldeu que desejava purificar a sua alma mediante os mistérios teúrgicos, mas não encontrou nenhum deus superior que tivesse a coragem e a potência para forçar os deuses atemorizados a fazer-lhe o bem ou então que, livrando-os de todo temor, lhes permitisse fazê-lo com liberdade. O bispo de Hipona, com ironia, afirma que pode ser que tenham faltado ao bom teurgo os ritos sagrados, com os quais pudesse libertar desta peste de temor os próprios deuses que invocava como purificadores de sua alma. Mas será que a teurgia sabe invocar um deus que os assombre e não conhece outro que tranquilize?⁶⁰⁷

É possível encontrar um deus que ouça o invejoso e incuta temor nos deuses para que não façam o bem e não encontrar um outro que ouça o homem bom e retire aos deuses o impedimento do temor para que façam o bem? Magnífica teurgia! Oh! Purificação da alma magnífica, onde mais impera a inveja impura do que impetra a beneficência pura!⁶⁰⁸

A teurgia, ao recorrer a deidades e espíritos falsos e enganadores, torna-se um caminho de perdição para o ser humano. É necessário evitar e detestar o engano destes espíritos malignos

⁶⁰⁵ “[...] *et ita terreri ab eo, qui imperabat malum, ut ab alio, qui poscebat bonum, per eandem artem theurgicam solvi illo timore non possent et ad dandum beneficium liberari. Quis non videat haec omnia fallacium daemonum esse commenta, nisi eorum miserrimus servus et a gratia veri liberatoris alienus? Nam si haec apud deos agerentur bonos, plus ibi utique valeret beneficus purgator animae quam malevolus impeditor. Aut si diis iustis homo, pro quo agebatur, purgatione videbatur indignus, non utique ab invidio territi nec, sicut ipse dicit, per metum valentioris numinis impediti, sed iudicio libero id negare debuerunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 10).

⁶⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10.

⁶⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10.

⁶⁰⁸ “*An invenitur deus qui exaudiat invidum et timorem diis incutiat ne bene faciant; nec invenitur Deus qui exaudiat benevolum et timorem diis auferat ut bene faciant? O theurgia praeclara, o animae praedicanda purgatio, ubi plus imperat immunda invidentia, quam impetrat pura beneficentia!*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 10).

e escutar a doutrina da salvação. Na opinião de Agostinho, se os que realizam estas imundas purificações com ritos sacrílegos veem, com o espírito purificado, algumas imagens formosas, como narra Porfírio, de anjos ou de deuses (se é que chegam a ver algo), isso, na linguagem de São Paulo, nada mais é do que Satanás disfarçado de mensageiro, disfarçado de anjo da luz (cf. 2Cor 11,14)⁶⁰⁹.

Porfírio não passa por alto esta afirmação paulina. Falando dos sacrifícios, ele diz que uma das características deste tipo de demônio é a falsidade, uma vez que querem se parecer com os deuses. Os demônios adotam a aparência de outras entidades divinas⁶¹⁰. De acordo com Agostinho, provêm de Satanás aqueles fantasmas, porque deseja levar as almas infelizes nos ritos falazes de muitos e falsos deuses para afastá-las do culto verdadeiro do verdadeiro Deus, o único que pode curar, salvar e purificar verdadeiramente o ser humano. De fato, Satanás, como Proteu, “se muda em todas as formas”, persegue como inimigo, socorre com engano e em ambos os casos chega a prejudicar terrivelmente⁶¹¹.

Mais uma vez, Agostinho apresenta a figura dos anjos rebeldes como aqueles que desejam ser cultuados pelos homens e para isso fazem de tudo para afastá-los do culto ao verdadeiro Deus, assumindo inclusive outras formas. O bispo de Hipona também se volta contra a religião pagã acostumada a oferecer sacrifícios aos demônios e a erigir templos e imagens em homenagem a tais entidades. Agostinho é categórico em afirmar que os deuses dos pagãos são demônios. Frequentemente os pagãos buscam benefícios temporais junto aos demônios. Todavia, os demônios não podem conduzir o homem à verdadeira felicidade⁶¹².

Esta concepção negativa da figura dos demônios levanta, porém, muitas dúvidas quanto ao tipo de conhecimento que Agostinho tem da demonologia pagã. O mesmo se pode dizer em

⁶⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10. Na concepção cristã, as potências diabólicas possuem uma certa hierarquia. Existe, antes de tudo, um grupo de anjos rebeldes, que são as potências ou dominações. Tal grupo é liderado por Satanás, o διάβολος (*diá*, através de, *bolos*, retrucar), o negador, o caluniador, acusador, o senhor deste mundo, o príncipe das trevas. Ainda de acordo com a fé cristã, a existência dessas figuras diabólicas é um dado, embora de grandeza relativa, que a intervenção salvífica de Deus em relação ao ser humano pecador pressupõe como real. O estado de pecado em que o homem se encontra não é compreensível como sendo apenas de responsabilidade humana, mas procede também de um outro sujeito criado: o diabo. O ser pessoal e perverso que tanto a Sagrada Escritura como a Tradição cristã chamam de Satã, Satanás e/ou *Diábolos* não pode, portanto, ser interpretado como uma herança do pensamento mítico do paganismo e sim como um dado da Revelação. Na Sagrada Escritura, a existência do diabo é um dado de proveniência experiencial natural humana, que a Revelação assume, demitizando-o de qualquer referência dualista. A soteriologia supõe o diabo, afirmando que a salvação do ser humano, enquanto fruto da graça divina doada em Cristo, é também libertação das pessoas do povo dos demônios (cf. STANCATI, T. “Diabo”, p. 192-194).

⁶¹⁰ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 39, 3, 26-27.

⁶¹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10. Proteu faz parte da mitologia grega. É uma deidade marinha. O poeta grego Hesíodo (800 a.C.) faz de Proteu, filho de Oceano e Tétis, o mais importante dos adivinhos. Tal como Virgílio (70 a.C.-19 a.C.) na obra *Geórgicas*, Hesíodo afirma que Proteu conhece tudo o que ocorre, tudo o que ocorreu e tudo o que vai acontecer (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo X*).

⁶¹² Cf. FLETEREN, F. VAN. “Demônios”, p. 321-322.

relação à teurgia. Tudo indica que a sua compreensão é muito limitada, não chegando a levar em conta, na sua complexidade, as concepções que sobretudo Porfírio tem dos demônios e das suas ações junto aos homens. Na verdade, Agostinho faz uma leitura judaico-cristã da demonologia porfiriana, eliminando tudo o que não condiz com a fé cristã, tudo o que entra em conflito com a Sagrada Escritura e com a concepção monoteísta de Deus⁶¹³.

Em linhas gerais, Porfírio concebe os demônios como almas que estão num plano intermediário entre o divino (o Uno, o *Nous* e a Alma universal) e o humano. Nasceram da Alma universal e têm o poder de governar vastas zonas sublunares. Eles possuem um corpo pneumático (*pneuma*) que, diferentemente do corpo terrestre dos homens, é feito de ar ou de fogo. O *pneuma* é aquele elemento aéreo que envolve a alma humana durante a sua descida à terra. No entanto, no caso dos demônios, por estarem entre o divino e o humano, o *pneuma* serve como verdadeiro corpo. A teoria do corpo pneumático de Porfírio quase sempre se aproxima do conceito de *ochema*, ou seja, o veículo da alma, tanto que ambas as realidades se combinam perfeitamente⁶¹⁴.

Porfírio distingue nos demônios uma parte racional da sua alma e uma irracional. A primeira é vista como pura essência inteligível, criada diretamente pelo demiurgo; a segunda é formada dos astros. Ademais, a alma racional é eterna, enquanto que a irracional se dispersa no cosmos⁶¹⁵. Os demônios que, com a razão, conseguem dominar o *pneuma*, ou seja, a sua parte irracional, são definidos por Porfírio como bons⁶¹⁶. Eles exercem o poder ao interno da natureza, compreendida como corpo cósmico da Alma universal, trazendo e garantindo equilíbrio e bem-estar⁶¹⁷.

Já que nasceram da Alma universal, os demônios não apenas vivem ao interno dela, como também colaboram com a manutenção da correta ligação com outras almas inferiores. Deste modo, governam as almas mais simples como aquelas das plantas e dos animais, e regulam os fenômenos da natureza, como as chuvas, o tempo, a temperatura, as estações etc. Os demônios ajudam os seres humanos no estudo das artes liberais, na educação, na arte da

⁶¹³ Paulo é um dos autores cristãos a identificar os demônios com espíritos impuros e maléficos. Ele também resalta a relação entre o mundo demoníaco e a idolatria. Atrás dos ídolos, há demônios (cf. 1Cor 10,20). Os sacrifícios pagãos são dedicados aos demônios e não a Deus. Esta fórmula concorda com teorias pagãs sobre os sacrifícios que eram oferecidos aos deuses inferiores, aos demônios. Mas os demônios, na concepção de Paulo, não são simplesmente divindade inferiores, e sim seres espirituais que usurparam os direitos de Deus. Os ídolos mudos para os quais os pagãos se desviavam em arrebatamentos extáticos pertencem ao mundo dos espíritos demoníacos. Paulo luta contra esses espíritos maus (cf. CERFAUX, L. *Cristo na teologia de São Paulo*, p. 75-76).

⁶¹⁴ Cf. MUSCOLINO, G. “La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra”, p. 103.

⁶¹⁵ Cf. MUSCOLINO, G. “La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra”, p. 104.

⁶¹⁶ Cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 38, 2, 22-26.

⁶¹⁷ Cf. MUSCOLINO, G. “La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra”, p. 104.

medicina e na ginástica⁶¹⁸. Eles, porém, são invisíveis aos homens e não têm uma forma precisa. Podem assumir diversas figuras ou formas. Acontece que, às vezes, pode ser visível aos homens somente a forma (*morphê*). Mas não é o demônio que assume tal forma. Mesmo quando mudam a sua forma, eles o fazem de modo proporcional, em simetria⁶¹⁹.

Os demônios bons buscam, enfim, ajudar o gênero humano, preanunciando os perigos e as calamidades causadas pelos demônios maléficos e mandando sinais às almas. Mas poucos conseguem captar o significado misterioso destes sinais. Dentre os demônios bons, alguns são considerados por Porfírio como transportadores, mediadores, enquanto desenvolvem a tarefa de fazer chegar aos deuses as orações dos homens e, aos homens, a vontade dos deuses⁶²⁰.

Além dos demônios bons, Porfírio também trata dos maléficos. Retorna aqui o conceito de *ochema-pneuma* e da parte irracional da alma. Todas as almas que não conseguem, com a razão, dominar o corpo pneumático, mas são por ele dominadas, podem ser chamadas de demônios maléficos. Como os demônios bons, os maléficos também são invisíveis. Contudo, diferentemente dos primeiros, modelando o seu corpo pneumático, assumem formas desproporcionais⁶²¹.

Eles são maus, violentos, habitam as zonas mais próximas da terra. Por isso são extremamente perigosos aos homens. Além de provocarem pestes, seca e outras calamidades naturais, uma das piores ações destes espíritos maléficos é a de fazer os homens acreditarem que tais desgraças são causadas pela divindade. Eles procuram afastar as pessoas piedosas da oração e das súplicas aos deuses, induzindo ao erro os infelizes e levando-os a realizar ritos sagrados a eles⁶²².

Agindo deste modo, os demônios maléficos conseguem seduzir não apenas as massas, às quais prometem riquezas, paixões amorosas, poder, vanglória, mas também enganam alguns filósofos. Estes demônios também são responsáveis pela magia. Por serem dominados pela parte irracional da própria alma, ou seja, pelo *ochema-pneuma*, nutrida por sacrifícios de animais, utilizam a faculdade imaginativa do seu corpo pneumático para enganar os homens. Eles são tão perversos que até mesmo o cabeça dos demônios se apresenta aos homens como se fosse o deus supremo⁶²³.

⁶¹⁸ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 38, 2, 27-30.

⁶¹⁹ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 39, 1, 15-20; II, 39, 3, 26-27.

⁶²⁰ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 41, 3, 4; II, 38, 3, 4-9.

⁶²¹ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 38, 4, 9-14; II, 39, 2.

⁶²² Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 39, 5; II, 41, 5, 6-9.

⁶²³ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 41, 5, 6-9; II, 42, 3, 16-20; II, 42, 1, 10-15; II, 42, 2.

Graças aos sacrifícios de animais, os demônios fortalecem a parte irracional da sua alma, tornando-a ainda mais potente. Porfírio aconselha os homens sábios a se absterem de fazer sacrifícios cruentos para não correrem o perigo de estarem na presença dos demônios maus. Por causa da racionalidade do intelecto e do controle das paixões, os sábios podem se aproximar da divindade e se fazerem semelhantes a deus já nesta vida⁶²⁴.

Fundamentado na Sagrada Escritura, Agostinho consegue, com poucas palavras, destruir o arcabouço pagão ao identificar os demônios com seres maléficos, que sofrem a condenação eterna por terem se rebelado contra Deus. Não existe nada de bom neles. Vivem para enganar e seduzir as almas. Eles são os inimigos de Deus e da humanidade. Cristo enfrentou um duro embate, em palavras e ações, contra o diabo durante o seu ministério público. Jesus viveu esse dado como *pars destruens* da sua missão salvífica, que é certamente anti-satânica. Os apóstolos também travaram uma luta contra os demônios, expulsando-os pelo poder do Espírito Santo. Deus tem o poder sobre os demônios. Eles podem agir unicamente se Deus permitir⁶²⁵.

4.4 Carta de Porfírio a Anebo (XI)

No capítulo onze do livro X d'*A Cidade de Deus*, Agostinho dá continuidade à discussão sobre a teurgia e sobre os demônios, passando a descrever, com mais detalhes, as contradições que ele percebe na religião pagã. Na verdade, ele traz para o centro da discussão a carta que Porfírio escreveu ao egípcio Anebo (sacerdote) e as críticas que o filósofo de Tiro faz aos ritos teúrgicos. O bispo de Hipona quer colocar em evidência as incertezas de Porfírio em relação ao problema da teurgia e dos demônios. Para isso, resalta aquelas passagens da *Carta a Anebo* que melhor se prestam a esse escopo, inserindo aqui e ali observações pessoais e retornando mais de uma vez ao mesmo ponto⁶²⁶.

O núcleo da crítica porfiriana consiste em denunciar a falácia das pretensões da teurgia, a partir do princípio de que os deuses são “impassíveis”, indiferentes às necessidades dos seres humanos. Por serem impassíveis, não é possível agir sobre eles com práticas religiosas como as usadas pela teurgia. Porfírio, no entanto, não rejeita absolutamente o recurso à teurgia, mas

⁶²⁴ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 43, 1-5.

⁶²⁵ Cf. FLETEREN, F. VAN. “Demônios”, p. 321-322.

⁶²⁶ A *Carta a Anebo* é uma carta imaginária. Dela restam apenas fragmentos. Porfírio trata da questão da explicação dos símbolos, dos nomes bárbaros dos deuses, da eliolatria e da teologia simbólica dos egípcios. Apesar de sua sensibilidade às várias manifestações da experiência religiosa, Porfírio demonstra nessa obra continuar seguindo a linha racionalista de Plotino e, por conseguinte, reitera a superioridade da filosofia em relação a qualquer tipo de prática teúrgica.

se limita a denunciar alguns excessos e alguns absurdos, como o sacrifício com sangue, o uso de nomes e sons desprovidos de significado lógico nos ritos sagrados, a pretensão dos teurgos de submeter os deuses à vontade do ser humano, através de rituais, personagens divinos superiores aos homens etc⁶²⁷.

De acordo com G. Reale, Porfírio “não abraçou, de modo indiscriminado, a causa do paganismo e, ao menos depois do encontro com Plotino, criticou na *Carta a Anebo* a teurgia e as superstições nas quais tinha acreditado na juventude e que exaltara na sua *Filosofia dos Oráculos*”⁶²⁸. Em Porfírio, prevaleceu o espírito especulativo de Plotino, mesmo se depois da morte deste tenha voltado a fazer alguma concessão à teurgia na obra *Sobre o retorno da alma*. As práticas teúrgicas, neste caso, agiriam apenas sobre a parte inferior da alma, ou seja, sobre a “alma pneumática”, sobre o veículo etéreo do qual toda alma é revestida⁶²⁹.

Neste contexto, tudo indica que Porfírio, apesar de reconhecer uma certa eficácia à teurgia, não a considera de modo favorável, relegando-a ao que de mais elementar existe na religião. Para Agostinho, essa visão negativa do filósofo de Tiro em relação às práticas teúrgicas é fundamental para mostrar que o culto que os pagãos prestam aos deuses não passa de invenção dos enganadores demônios⁶³⁰.

Nas considerações que faz sobre a *Carta a Anebo*, o bispo de Hipona ressalta que Porfírio, com o pretexto de consultar tal filósofo, declara sacrílega as artes teúrgicas e as destrói. Ele se coloca contra todos os demônios, os quais loucamente são arrastados pelo vapor úmido, e por isso não se encontram no éter, mas no ar, debaixo da lua ou no próprio globo da lua⁶³¹.

Mas, para Agostinho, Porfírio, mesmo questionando alguns aspectos da teurgia, vacila nas suas posições, pois não ousa atribuir a todos os demônios os enganos, as malícias, as imposturas, todos os absurdos que com razão o revoltam. E ainda confessa, seguindo a outros

⁶²⁷ Cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 160. Não é fácil afinar essas posições de Porfírio com afirmações contidas em outras obras de sua autoria. Todavia, para além das divergências reais ou supostas, o que importa constatar é o forte interesse com o qual ele levanta várias questões acerca da religião, um interesse totalmente impensável em Plotino e que, portanto, mostra que a atitude da posição neoplatônica em relação ao culto e ao ritual está aos poucos mudando (cf. LINGUITI, A. “As escolas neoplatônicas”, p. 206).

⁶²⁸ REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 155. Nos estudos recentes, procura-se superar aquele argumento segundo o qual o pensamento de Porfírio poderia ser cronologicamente apontado como passando de um foco profundamente supersticioso e religioso no período pré-plotiniano, para uma perspectiva mais racionalista e filosófica pós-plotiniana. Para aprofundar essa questão, ver: SIMMONS, M.B. “Porphyrian Universalism. A Tripartite Soteriology and Eusebius’s Response”, p. 169-192.

⁶²⁹ Cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 155.

⁶³⁰ Cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 155.

⁶³¹ Cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, X, 11, 1. Dizia-se também que se deleitavam com as bebidas e com o cheiro das carnes cozidas, alimentos com os quais o corpo engorda. Viviam, portanto, de vapores e de fumaças. Tiravam as forças de diversas maneiras e mediante diversos procedimentos, com o aroma do sangue e das carnes (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XI*). O filósofo Jámblico, servidor mais autêntico dos demônios, nega todas estas elucubrações ao dizer que eles tendiam a revelar a própria natureza (cf. JAMBLICO, *Sobre los misterios egípcios*, I, 5ss).

filósofos, que existem demônios bons, embora o caráter geral de todos eles seja a demência, a falta de sabedoria⁶³².

Porfírio fica inclusive maravilhado com o fato de os deuses não somente se deixarem cativar pelas vítimas, mas também serem forçados a fazer o que os homens desejam⁶³³. Além disso, se os deuses são distintos dos demônios pela corporalidade e pela incorporealidade, causa estranheza em Porfírio o fato de o sol, a lua e outros objetos celestes visíveis serem considerados deuses. Sem dúvida, eles são corpos. E se são deuses, como, então, admitir a bondade de uns e a maldade de outros? O filósofo de Tiro também indaga, como quem está em dúvida, se os adivinhos e os teurgos são dotados de almas mais poderosas ou se tal poder vem de outros espíritos?⁶³⁴.

Na opinião de Porfírio, o poder vem de fora, já que, usando pedras e ervas, fazem entrar em transe alguns indivíduos, abrindo portas e produzindo, de modo extraordinário, efeitos deste gênero⁶³⁵. Por isso, outros filósofos acreditam que existem espíritos de uma certa categoria, cuja tarefa é se colocar em contato com os homens. Trata-se de impostores por natureza. Assumem muitas figuras e aspectos, querendo se passar por deuses, demônios e almas de defuntos. São autores de obras que parecem ser boas ou más. Jamais concorrem para o bem real. São conselheiros malignos. Procuram atrapalhar os seguidores da virtude. Estão cheios de temeridade. Desejam, contentes, os perfumes dos sacrifícios; são escravos da lisonja⁶³⁶.

Na visão de Agostinho,

⁶³² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 1. Agostinho acredita que Porfírio, ao não reconhecer que todos os demônios são maus, vacila entre a verdade e a opinião unânime recebida de sua escola, até o ponto de, por um lado, não afirmar que são bons; porém, por outro, não se atrever a chamá-los de maléficos, por temor dos seus confrades, da autoridade da doutrina e do Plutão em pessoa (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XI*).

⁶³³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 1. Os sacerdotes acostumavam a fazer uso de ameaças violentas contra os deuses. Diziam, por exemplo: “Se vós não fazeis assim, quebrarei os céus”; ou “revelarei os segredos de Isis”; ou “divulgarei o arcano oculto no abismo”; também “deterei o navio” etc (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XI*).

⁶³⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 1. Na obra *Sobre a abstinência*, Porfírio afirma abertamente que os demônios maléficos e enganadores se comprazem com o sangue das vítimas dos sacrifícios (*Ibid.*, II, 60).

⁶³⁵ Porfírio está maravilhado com o fato de os deuses se mostrarem tão serviçais aos homens a ponto de permitirem que os adivinhos façam as suas previsões usando até mesmo farinha (cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 60). A este assombro e interrogação de Porfírio, responde Jâmblico, através de um jogo de palavras que qualquer pessoa pode fazer, sendo que, captar o que ele diz ou demonstrar de modo persuasivo por que o diz não é fácil nem sequer para o próprio Jâmblico e para todos os egípcios impostores (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XI*).

⁶³⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 1. Porfírio afirma que não apenas as pessoas simples são enganadas pelos demônios, mas também os filósofos eruditos. Os demônios, com as suas eloquências, arrastam muitas outras pessoas aos erros. Pois os demônios são violentos, enganadores. Eles se afanam em atrair para si mesmos o culto que deve ser tributado aos deuses. Não há nenhum gênero de maldade com que não se deleitam. Disfarçados de deuses, gostam de induzir o homem ao erro e à estupidez. Tais são também as almas dos mortos que abandonaram seu corpo saturado de vícios, já que ainda padecem as paixões da ira e da concupiscência e que, ao adotar a natureza de demônios, se fazem parecidas a eles, perigosos e danosos (cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 40, 5).

Tudo aquilo que diz respeito a esse tipo de espírito falazes e malignos, que de fora sobrevivem à alma e enganam os sentidos humanos sopitados ou despertos, Porfírio o afirma não como algo de que esteja convencido, mas como quem conjectura e duvida, asseverando tratar-se da opinião de outrem. Era realmente difícil para um filósofo tão famoso como Porfírio conhecer e condenar a sociedade diabólica inteira, que qualquer velhinha cristã não hesita, com total e franca liberdade, em identificar e detestar. A não ser que sentisse certo pudor de ofender esse tal Anebo, seu interlocutor e preclaríssimo antístite de tais ritos, bem como os demais admiradores dessas práticas, consideradas divinas, que fazem parte do culto dos deuses⁶³⁷.

Dando continuidade às observações relativas à *Carta a Anebo*, Agostinho afirma que Porfírio elenca, nos seus questionamentos, algumas práticas que, examinadas sem muita reflexão, podem ser atribuídas somente a espíritos enganadores e impostores. São ações contraditórias, que expressam a realidade de uma cidade cujo princípio imanente é a *dominandi libido*⁶³⁸.

Indaga por que motivo, depois de invocar os espíritos melhores, ordena-se aos piores que executem os injustos preceitos do homem? Por que não ouvem o suplicante que tenha tido contato com os prazeres de Vênus, quando eles mesmos não se demoram em conduzir alguns a todo tipo de relações sexuais impuras (*incestos concubitus*)? Por que intimam que seus pontífices se mantenham longo dos animais, para não serem contaminados pelos vapores corpóreos, enquanto eles são aliciados tanto por outras exalações quanto pelos odores das vítimas sacrificadas e enquanto o inspetor é proibido do contato com cadáveres, muitos de seus sacrifícios são celebrados com cadáveres? Por que é que um homem escravo de todo o vício, dirige ameaças não a um demônio ou à alma de algum defunto, mas ao próprio sol, à lua e a qualquer um dos seres celestes e lhes incuta um falso terror para extorquir-lhes a verdade? De fato, ameaça de reduzir o céu a ruínas e outras coisas semelhantes impossíveis ao homem, a fim de que os deuses como crianças muito tolas, assustadas por essas ameaças falsas e ridículas, executem o que lhes é ordenado⁶³⁹.

De fato, os deuses são, na visão de Porfírio, invocados na qualidade de seres superiores, mas, na realidade, se parecem como inferiores. Enquanto exigem dos seus servos a observância da justiça, cumprem ações totalmente injustas. Os deuses exigem a pureza sexual dos que o invocam, mas eles são a primeira causa das práticas sexuais ilícitas. Os sacerdotes e os profetas

⁶³⁷ “[...] quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tamquam sibi persuasa confirmat, sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula christiana nec cunctatur esse, et liberrime detestatur. Nisi forte iste et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et alios talium operum tamquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 11, 1).

⁶³⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 2.

⁶³⁹ “Quaerit enim cur tamquam melioribus invocatis quasi peioribus imperetur, ut iniusta praecepta hominis, exsequantur; cur attractatum re Veneria non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur; cur animantibus suos antistites oportere abstinere denuntient, ne vaporibus profecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus illiciantur et nidoribus hostiarum, cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur; quid sit, quod non daemoni vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuicumque caelestium homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas eosque terreat falso, ut eis extorqueat veritatem” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 2).

devem praticar a abstinência da carne. O mesmo não ocorre com os deuses: eles exigem sacrifícios e são atraídos pela fumaça das carnes sacrificadas. Proíbem tocar num cadáver, mas não proíbem que as invocações dirigidas aos deuses sejam realizadas através de cadáveres de animais⁶⁴⁰.

Ao criticar as práticas da teurgia, Porfírio recorda que um tal Queremão, profundamente versado em tais mistérios de Ísis e Osires, seu esposo, celebrados no Egito de modo grandioso, tinham o poder extraordinário de obrigar os deuses a fazer o que tinha sido ordenado, quando aquele que os ameaça com encantamentos divulgar esses mistérios ou então destruí-los. Diz também aí que, se desobedecessem, iria dilacerar os membros de Osires. Porfírio se admira que um homem possa ameaçar os deuses com tais tolices e disparates. Tal ameaça, contudo, não é feita a qualquer deus, e sim aos celestes, que brilham na luz sideral, forçando-os sem efeito, com violento poder, até levá-los, por meio de terrores, a executar o que desejam⁶⁴¹.

Mais ainda, usando do pretexto de admirar e buscar as causas de tais mistérios, o referido teurgo dá a entender que tudo isso é obra dos espíritos, cujo gênero descreveu pouco antes. Eles não são, como acredita, enganadores por natureza, mas por vício. Simulam ser deuses e almas dos defuntos e não simulam, como diz, ser demônios, já que realmente são. E por constatar que alguns homens na terra, através de ervas e pedras, animais, certas emissões de voz, certas figuras imaginárias ou observações dos movimentos celestes, conseguem fabricar alguns seres poderosos, com capacidade de produzir diversos efeitos, conclui que tudo isso não passa de obra de demônios que enganam as almas sujeitas a eles, fazendo do erro dos homens seus malignos prazeres⁶⁴².

Diante destas críticas porfirianas, Agostinho faz a seguinte constatação:

Portanto, Porfírio duvidando talvez de verdade e indagando sobre tais práticas, recorda alguns pontos capazes de refutá-los e desmascará-los, demonstrando assim que se referem não àquelas potestades que nos auxiliam a obter a vida feliz, mas aos demônios enganadores. Ou então, para supor coisas melhores deste filósofo, não quis, com o peso da soberba autoridade de grande sabedor, ofender esse egípcio dado a tais erros, que acreditava conhecer algumas realidades grandiosas. Não quis manifestamente perturbá-lo com a polêmica própria de um opositor, mas com a humildade de quem pesquisa e deseja aprender, quis que voltasse sua reflexão sobre

⁶⁴⁰ Cf. PORFÍRIO, *Lettera ad Anebo*, II, 8. Jâmblico procura responder às contradições levantadas por Porfírio sobre a teurgia. Em primeiro lugar, os deuses são infinitamente bons, doam aos teurgos os favores que merecem. As classes divinas intermediárias administram a justiça, recompensam os justos e punem os injustos. O mal no mundo não é devido aos deuses, mas aos demônios maus. Os astros enviam o seu influxo para salvar o mundo. Os demônios maus exercitam o seu domínio sobre os impulsos das paixões. O desejo que preside os prazeres sexuais não é devido aos deuses e sim aos demônios maus. A fumaça que sai dos lugares dos rituais não implica que os deuses sejam atraídos por ela. Não são os deuses e sim os demônios que se servem dos sacrifícios dos animais. A alma dos animais sacrificados assegura a ligação entre os demônios e os homens, além de permitir a comunicação.

⁶⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 2.

⁶⁴² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 2.

aquelas realidades para mostrar-lhe quanto era preciso desprezá-las e até mesmo evitá-las⁶⁴³.

Para encerrar a descrição da *Carta a Anebo*, Agostinho ressalta que, já no final do texto, Porfírio pede ao seu interlocutor que lhe ensine por qual caminho a sabedoria egípcia conduz à beatitude. A via egípcia se mostra somente como um caminho imperfeito para a maioria, mantendo-se vigente uma via superior que conduz ao Pai. Todo tipo de via é um modo de “elevação” (*anagagé*). Na tradução latina do *De regressu animae*, ela é denominada de *inductio*, designando com isso o método caldeu da via universal para a salvação da alma. A *inductio* é já no platonismo uma importante doutrina que expressa o caminho de regresso ao ser, a autêntica filosofia⁶⁴⁴.

De resto, no que se refere aos indivíduos que mantêm uma relação com os deuses a ponto de cansar a inteligência divina com pedidos materiais, Porfírio diz que em vão eles cultivam a sabedoria⁶⁴⁵. E acrescenta: “Aqueles mesmos deuses com os quais se relacionavam, mesmo se fizessem predições verdadeiras sobre outras realidades, todavia porque não fornecem nada prudente nem suficientemente idôneo em relação à felicidade, não são de fato nem deuses nem demônios benignos, mas farsantes e pura invencionice humana”⁶⁴⁶.

Ao término deste estudo sobre o capítulo onze do livro X da obra *A Cidade de Deus*, encerramos a primeira parte desta pesquisa (livros I-XI). Procuramos colocar em evidência que o culto da cidade de Deus não se dá pelo derramamento de sangue, mas através de um coração contrito e humilhado. O culto dos pagãos é idolátrico, marcado pelo amor aos demônios. Este culto é produto da *civitas*. Sacrificando às divindades nos cultos civis, para manter a cidade em ordem, os pagãos imitam a libido dominante dos demônios. O paganismo não passa de uma máquina idolátrica.

O cristianismo, ao contrário, propõe o sacrifício interior, um “holocausto interiorizado” e que consiste em fazer o bem: amar a Deus e amar o próximo. A cidade de Deus é o único lugar, o templo perfeito do verdadeiro sacrifício realizado pela graça de Deus e a mediação de

⁶⁴³ “Aut ergo re vera dubitans et inquirens ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus convincantur et redarguantur, nec ad eas potestates, quae nobis ad beatam vitam capessendam favent, sed ad deceptores daemones pertinere monstrentur; aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit hominem aegyptium talibus erroribus deditum et aliqua magna se scire opinantem non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adversantis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare” AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 11, 2).

⁶⁴⁴ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

⁶⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 11, 2.

⁶⁴⁶ “[...] illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris rebus vera praedicerent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax, aut humanum omne commentum” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 11, 2).

Jesus Cristo. Por isso nenhum rito pagão é considerado por Agostinho como uma via de salvação e purificação da alma. Nenhuma entidade espiritual é capaz de servir de mediação entre Deus e os homens. Os demônios enganam constantemente os seres humanos, levando-os a prestar-lhes culto e a realizar sacrifícios cruentos. Tais seres não são superiores aos homens por causa da sua natureza aérea. A dimensão aérea é, na verdade, um tipo de cárcere. Os demônios existem numa condição de eterna condenação, já que o seu espírito não está separado do corpo. Eles são vítimas das paixões que não conseguem controlar. Não são comparáveis aos homens sábios. Quem venera os demônios não passa de um estulto⁶⁴⁷.

⁶⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 15, 1-2; 17, 1-2; IX, 3.

5 NOVAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O SACRIFÍCIO

5.1 Milagres que o verdadeiro Deus realiza (capítulo XII)

Do capítulo primeiro ao onze, do livro X d'*A Cidade de Deus*, Agostinho coloca em evidência os conceitos da religião cristã: a sua piedade, a sua liturgia, a relação entre Deus e o homem etc. Com o capítulo doze, ele inicia a parte apologética do referido livro. Com isso, ele pretende demolir a base do politeísmo, buscando oferecer uma visão clara da providência divina e da imutabilidade de Deus na história da salvação e na história dos homens. Agostinho abre o capítulo, chamando novamente para a discussão o tema dos milagres que Deus realiza em favor dos seres humanos através do ministério dos anjos⁶⁴⁸.

No capítulo oitavo, o bispo de Hipona mostrou que os milagres reforçam a veracidade do Deus dos cristãos e expressam a sua bondade para com a humanidade. Os milagres estão na origem do culto ao verdadeiro Deus, diferentemente dos ritos teúrgicos, que, mesmo provocando maravilhas ou prodígios, não se referem à adoração do único Deus, o supremo Bem segundo os platônicos. São ritos que não passam de ilusões e armadilhas sedutoras realizadas pelos demônios.

Agostinho, ao retomar o tema do milagre no capítulo doze, reforça a relação entre os prodígios que ultrapassam todo poder humano e o culto ao verdadeiro Deus e, ao mesmo tempo, continua criticando as práticas teúrgicas do paganismo. Por meio delas, os pagãos obtêm efeitos tão maravilhosos que até superam os limites das capacidades humanas. Tais portentos, como predições ou prodígios, parecem devidos a uma intervenção divina, a uma força demoníaca. No entanto, segundo Agostinho, não se referem ao culto do único Deus, não produzem a união com Aquele no qual se encontra o único bem beatificante, conforme confessam e atestam as provas platônicas. Por isso não gozam de nenhum valor. São obstáculos sedutores dos demônios malignos de que é preciso precaver-se através da piedade verdadeira⁶⁴⁹.

De fato, o bispo de Hipona não nega a possibilidade de os demônios realizarem milagres. Também não nega o número de milagres referidos pelos escritores pagãos. E não tem dificuldade em crer naquilo que tais escritores contam e narram. Todas estas ações são obras dos demônios permitidas por Deus. Mas, pergunta o bispo de Hipona: o que significam tais

⁶⁴⁸ A segunda parte do livro X é uma apologia da religião cristã (12-32). Nele, o tema dos milagres é essencial, já que é uma realidade a favor da credibilidade do cristianismo e do culto que se deve prestar ao criador de todas as coisas. Deus se serve dos anjos para realizar esses prodígios e sinais e assim despertar no coração do ser humano o desejo de aderir ao único e verdadeiro Deus.

⁶⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 12.

sinais frente aos milagres das Sagradas Escrituras? Agostinho opina que muitos destes milagres não se chocam realmente com a natureza, mas com a natureza que o ser humano conhece. Esta ideia agostiniana é mais tarde retratada pela observação de que tais milagres recordam que o criador das leis da natureza pode fazer exceções com essas leis⁶⁵⁰.

Isso suscita a questão relativa à diferença entre fatos insólitos, mas naturais, e a intervenção sobrenatural de Deus. O problema é que o bispo de Hipona não possui um conceito definido de milagre. Em nenhuma parte de suas obras, ele apresenta um critério através do qual é possível distinguir entre o verdadeiro milagre do meramente extraordinário ou maravilhoso. O milagre goza de própria evidência, já que é, por natureza, algo incrível. Daí que todas as *mirabilia* inexplicáveis da natureza entram na categoria de milagre. Agostinho chama de milagres – *miracula, portenta, prodigia, signa* – o que o mundo entendia como uma série indiferenciada de fatos maravilhosos de ordem natural ou sobrenatural⁶⁵¹.

Na prática, o bispo de Hipona parece admitir uma explicação natural dos milagres, quando tropeça em sinais comprometedores, e a crer num milagre quando está diante de uma realidade edificante. Por exemplo: sobre uma vela que ardia perpetuamente no santuário de Vênus, Agostinho diz que tal lâmpada podia arder ininterruptamente por causa de um mecanismo disposto, por exemplo, pelo emprego de uma pedra que se chama asbesto. No entanto, não exclui, de modo algum, a força da magia demoníaca, o poder dos demônios⁶⁵².

Só que as ações dos demônios são maléficas, não visam ao bem do ser humano. Os demônios são seres perversos, semelhantes aos homens nas paixões e aos deuses pela eternidade do viver. Eles se irritam e rangem os dentes se os homens não lhes prestam homenagens e sacrifícios. Para Agostinho, uma eternidade dominada pelas paixões é uma eternidade infeliz. Serem eternos não é um bem se não são felizes, bem-aventurados. É melhor uma felicidade temporal do que uma eternidade infeliz. Os demônios estão no meio dos homens enquanto seres infelizes, submetidos ao vento das paixões. Por isso não podem levar os homens à felicidade e à paz eterna⁶⁵³.

Ao contrário dos demônios, os anjos para Agostinho encontram a sua felicidade na união com o ser soberano⁶⁵⁴. Eles possuem, nas moradas celestes, a certeza absoluta de que esta

⁶⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 8, 1-4.

⁶⁵¹ Cf. MEER, F. VAN DER. *San Agustín, pastor de alma*, p. 703.

⁶⁵² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 6, 1.

⁶⁵³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 13, 3.

⁶⁵⁴ Agostinho retoma no capítulo doze o tema dos anjos. Mas a sua exposição sobre os anjos vai encontrar uma exposição mais clara e orgânica nos livros XI e XII, nos quais ele trata da origem das duas cidades. Ambas as cidades, antes de tudo, foram constituídas entre os anjos e não são quatro cidades, mas duas, porque os anjos e os homens pertencem a uma das duas cidades, ou a dos bons ou a dos mais. Existe uma ligação profunda entre seres visíveis e invisíveis.

felicidade não terá fim e essa certeza era a condição necessária para que a sua beatitude primeira, imperecedoura, que lhes foi dada no momento da sua criação, fosse no futuro perfeita. Aqueles que gozam deste bem formam juntos a única cidade de Deus, que constitui um tempo vivo. Os anjos são mais felizes nesta santa sociedade, já que eles nunca conheceram o exílio longe de Deus. Os homens, no entanto, destinados a se regozijar um dia nesta cidade, peregrinam entre as vicissitudes desta terra⁶⁵⁵.

Enquanto seres bem-aventurados, os anjos servem a Deus, e Deus serve aos homens através dos anjos. Todos os milagres divinamente realizados através dos anjos ou de outra maneira servem para recomendar o culto e a religião do único Deus, no qual unicamente se encontra a vida feliz⁶⁵⁶. Na compreensão agostiniana, “Deve-se por isso crer que foram verdadeiramente realizados por aqueles ou por meio daqueles que nos amam segundo a verdade e a piedade, mediante a ação de Deus neles”⁶⁵⁷.

A verdade e a piedade são dois termos que Agostinho utiliza para mostrar que os anjos são seres eminentemente inteligentes que conhecem a Deus não por meio do som das palavras, mas na presença da própria verdade imutável, ou seja, o Verbo unigênito. O conhecimento dos anjos é maior que o conhecimento que o próprio homem tem de si mesmo. Em Deus conhecem a ideia de si mesmos e de todo o criado. É um conhecimento imenso e profundo, superior a qualquer outro tipo de conhecimento⁶⁵⁸.

Como criaturas inteligentes, superiores aos homens, os anjos vivem para servir a Deus e a Ele prestar culto e adoração. E quais são os seus poderes e em que consiste seu serviço? Contra as antigas teses, especialmente a dos gnósticos, que consideravam a criação material e a organização do universo material como obras dos eones e do demiurgo, Agostinho rejeita a ideia de Platão sobre o mundo, enquanto obra dos deuses inferiores⁶⁵⁹, e reafirma a doutrina cristã já exposta por alguns Padres da Igreja como Justino, Irineu e Clemente de Alexandria, segundo a qual os anjos não têm poder de criar uma natureza. Apenas Deus, ou seja, a Trindade, goza deste poder, sendo o criador de qualquer coisa seja grande ou pequena⁶⁶⁰.

⁶⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 9, 1-2.

⁶⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 12.

⁶⁵⁷ “[...] *ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri ipso Deo in illis operante credendum est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 12).

⁶⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 29.

⁶⁵⁹ Cf. PLATÃO, *Timeu*, 41a-43b.

⁶⁶⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, IX, 15, 26. Contra os pagãos que acusavam os cristãos de serem ateus, Justino faz a seguinte afirmação: “Por isso, também nós somos chamados de ateus; e, tratando-se desses supostos deuses, confessamos ser ateus. Não, porém, do Deus verdadeiríssimo, pai da justiça, do bom senso e das outras virtudes, no qual não há mistura de maldade” (ID., *Apologia*, I, 6). Justino é uma das primeiras testemunhas do culto aos anjos: “A Deus Pai e ao Filho, que dele veio e nos ensinou tudo isso, ao exército dos outros anjos bons que o seguem e lhe são semelhantes, e ao Espírito profético, nós cultuamos e adoramos,

Isso não significa subestimar o papel e o poder dos anjos, pois Deus os dotou de poderes celestes e supracelestes. “E por isso, toda natureza corpórea, toda vida irracional, toda vontade fraca ou depravada estão sujeitas aos sublimes anjos que gozam de Deus, submetidos a ele e o servem na bem-aventurança, para que eles façam das submetidas ou com as submetidas o que em todas exige a ordem da natureza, ordenando-o aquele a quem tudo está sujeito”⁶⁶¹. Muitos milagres, inclusive as teofanias do Antigo Testamento, foram levados a cabo pelo ministério dos anjos através de suas próprias forças sobrenaturais. A existência dos anjos é um sinal do poder criador de Deus⁶⁶².

Na origem, todos os anjos foram criados por Deus num estado de graça. Os anjos santos fizeram um ato bom de sua vontade, ou seja, de amor a Deus, submetendo-se livremente ao seu criador. Todavia, esta vontade boa foi dada a eles pelo próprio Deus. Quanto aos anjos que se transformaram em maus, Agostinho afirma que eles não tinham vivido algum tempo sendo espíritos das trevas, mas que no momento mesmo de sua criação, eles foram feitos luz e foram iluminados para viver na sabedoria e na felicidade. Assim mesmo, eles receberam a graça do amor divino. Porém, é possível que tenham recebido esta graça num estado inferior ao daqueles que perseveraram nela, ou talvez devido à sua vontade perversa se corromperam⁶⁶³.

O pecado dos anjos caídos é o de ter escolhido a cidade dos ímpios, o mundo das riquezas e do poder pessoal, em contraposição à cidade dos justos e pacíficos, aberta para os demais, com os olhos fixos na sociedade celeste. Eles preferiram o acúmulo de bens em detrimento do seu próprio ser. Não quiseram guardar suas forças para Deus. Aqui está a primeira falha, a primeira miséria, o primeiro vício da natureza que foi criada não para ser soberana, mas para encontrar sua felicidade no gozo do ser soberano⁶⁶⁴.

Enquanto primeiros cidadãos da cidade celeste, os anjos desenvolvem duas funções principais: uma diz respeito a Deus e a outra aos homens. A primeira função é doxológica; a segunda, soteriológica. Na função doxológica, eles praticam o preceito do amor a Deus; na

honrando-os com razão e verdade, e ensinando generosamente, a quem deseja sabê-lo a mesma coisa que aprendemos” (ID., *Apologia*, I, 6). Para Justino, os anjos cuidam do céu todos os seres humanos. Apesar de sua natureza espiritual, eles possuem um corpo semelhante ao corpo humano. O pecado dos anjos consistiu em relações sexuais com mulheres. Os filhos que nasceram destas relações são os demônios. Desde que Cristo veio ao mundo, todo o esforço dos demônios consiste em impedir a conversão dos homens a Deus e ao *Logos* (cf. QUASTEN, J. *Patrologia I*, p. 212-213).

⁶⁶¹ “*Ac per hoc sublimibus Angelis Deo subdite fruentibus, et Deo beate servantibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel prava; ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus, iubente illo cui subiecta sunt omnia*” (AUGUSTINUS, *De Genesi ad Litteram*, VIII, 24, 45).

⁶⁶² Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 20, 21.

⁶⁶³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 9, 2.

⁶⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 6.

função soteriológica, praticam o preceito do amor aos homens. Agostinho dispõe em ordem hierárquica a ação dos anjos no mundo: assim como os corpos inferiores e mais densos são governados ordenadamente por meio dos mais sutis e fortes, assim todos os corpos são governados por meio do espírito de vida. Por sua vez, o espírito de vida irracional é governado pelo espírito racional de vida; e o espírito de vida racional prevaricador e culpado, por meio do espírito racional pio e justo, e este por meio do próprio Deus. Assim todas as coisas são governadas pelo seu criador, do qual, pelo qual e no qual foram criadas e subsistem⁶⁶⁵.

Deus, ao criar todas as coisas, estabeleceu diretamente o governo do mundo, uma vez por todas, fixando para cada coisa e para tudo o que existe leis universais precisas e imutáveis. Isso não exclui uma intervenção dos anjos também nas coisas materiais, mas esta ação não está finalizada para o governo do mundo, e sim para a salvação da humanidade. Faz parte do ofício dos anjos servir a Deus e auxiliar os homens no caminho da Jerusalém celeste. Por isso, propriamente falando, não existe uma função econômica dos anjos, mas apenas uma função soteriológica⁶⁶⁶.

É neste horizonte que Agostinho insere a ação dos anjos no mundo. Os milagres que Deus realiza através dos anjos visam à salvação do gênero humano. Deste modo, o bispo de Hipona consegue mostrar que os anjos amam os seres humanos e por isso desejam que todas as pessoas prestem culto ao único e verdadeiro Deus. Agostinho é tão convicto disso que até pede que não se dê ouvidos aos platônicos que negam que o Deus invisível realiza milagres visíveis, já que, também segundo eles, Deus fez o mundo, que não podem negar seja certamente visível⁶⁶⁷.

Ao relacionar os milagres ao tema da criação, o bispo de Hipona não está afirmando que os milagres são uma criação. Os que por oculta permissão de Deus operam milagres não são criadores, mas instrumentos nas mãos de Deus. Os milagres dependem das “razões seminais”, ou seja, das potencialidades ocultas e leis de desenvolvimento das quais provêm os próprios sêmens, os quais presidem ao surgimento de todas as coisas e à harmonia do universo⁶⁶⁸.

Conforme vimos no capítulo anterior, Agostinho é do parecer que Deus criou todas as coisas simultaneamente no início dos tempos: algumas em si mesmas, como os *elementa mundi*; outras, segundo as “razões seminais”, ou melhor, “razões causais”. Todas as coisas foram criadas no início, até mesmo aquelas que aparecem ao longo do curso dos séculos, mas não

⁶⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 4, 9.

⁶⁶⁶ Cf. MONDIN, G.B. *Gli abitanti del cielo*, p. 110-111.

⁶⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 12.

⁶⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, V, 22, 44-45.

todas do mesmo modo. Estas não foram criadas em si mesmas, mas na sua causa, ou seja, *invisibiliter, potentialiter, causaliter*. Existem diversos modos de ser das coisas: no Verbo, nos elementos do mundo, em si mesmas, nos sêmens. As “razões seminais” constituem um modo de ser profundo e maravilhoso. Os milagres fazem parte deste âmbito, são como desdobramentos da criação⁶⁶⁹.

Para Agostinho, é contraditório os platônicos acreditarem que todas as coisas, inclusive o mundo inteligível, e também a própria matéria, derivam de um único princípio, ou seja, o Uno e o Bem, e não acreditarem que Deus intervém na história através de prodígios e portentos. Tanto a criação quanto os milagres são ações visíveis de Deus⁶⁷⁰.

Portanto, tudo o que de maravilhoso é feito neste mundo é sem dúvida menos que a totalidade dele, ou seja, o céu, a terra e tudo o que neles existe, que certamente foi Deus quem fez. Como Ele mesmo que os fez, assim também o modo como os fez permanece oculto e incompreensível para o ser humano. Embora os milagres de natureza visível tenham-se tornado comuns pela frequência com que os vemos, contudo, se os olharmos com sabedoria veremos que são maiores que os mais inusitados e raros. De fato, de todos os milagres que podem ser feitos pelo homem, o maior de todos é o próprio homem⁶⁷¹.

No pensamento de Agostinho, o homem é a criatura mais nobre de Deus, é o maior feito do criador. Ele ocupa o centro da criação. Mas esta centralidade implica numa ambiguidade. De uma parte, à medida que tem vontade, o homem é *imagem* de Deus, e não apenas vestígio como as demais criaturas; todavia, a vontade humana é finita, debilitada, enfraquecida. Tal debilidade é fruto da queda de Adão e Eva. Nessa ambiguidade radica a possibilidade de uma vida beata ou de uma vida de pecado, já que apenas a seres dotados de vontade concerne a

⁶⁶⁹ Cf. TRAPÈ, A. “Introduzione”, p. LI; GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, 389. Deus criou todas coisas num ato instantâneo – *simul*; todavia, este ato criador único não significa que o cosmos tenha ficado, desta maneira, definitivamente organizado. No instante criador, quando as primeiras criaturas apareceram (os anjos, os astros, os elementos), uma multidão de seres, entre os quais se encontrava o homem, não tinham sido criados em sentido estrito, mas somente em potência, em germe. Agostinho distingue assim entre a criação propriamente dita e a formação do universo. Esta é o resultado do progressivo desenvolvimento de forças ou de energias latentes depositadas em seu interior e destinadas a se manifestarem ao longo dos séculos na história do mundo (cf. DECRET, F. “Dios, Creador”, p. 274).

⁶⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, X, 12. Cabe ressaltar que foi o platonismo de Plotino que ofereceu a Agostinho um substrato filosófico mais próximo à doutrina cristã da criação. Diversamente de todos os filósofos anteriores, Plotino foi o primeiro a propor a doutrina revolucionária segundo a qual todas as coisas provêm do Uno ou do Bem. Todavia, como os seus predecessores gregos, também Plotino ensinou a necessidade do mundo e consequentemente a sua eternidade. Pelo fato de Agostinho ter conhecido o “círculo milanese” de neoplatônicos, entre os quais Simpliciano, Mânlio Teodoro e talvez o próprio Ambrósio, a atribuição que ele faz na *Cidade de Deus* de uma doutrina criacionista aos platônicos pode ter a sua origem numa versão já cristianizada do neoplatonismo (cf. RUSSEL, R. “Introduzione”, p. CXVII).

⁶⁷¹ “*Quidquid igitur mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est quam totus hic mundus, id est caelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. Sicut autem ipse, qui fecit, ita modus quo fecit occultus est et incomprehensibilis homini. Quamvis itaque miracula visibilium naturarum videndi assiduitate viluerint, tamen, cum ea sapienter intuemur, inusitatissimis rarissimisque maiora sunt. Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, maius miraculum est homo*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 12).

diferença entre o bem e o mal, apenas para as criaturas livres é possível escolher o bem, mas por serem vontades finitas é também possível não escolher o bem, e nesta medida fazer escolhas más⁶⁷².

Daí, então, a necessidade de a natureza humana unir-se a um bem imutável, uno, verdadeiro e feliz. Esta natureza humana foi criada com tanta superioridade que, apesar de mutável, alcança a beatitude aderindo a um bem imutável, ou seja, ao sumo Deus. Certamente não logra a felicidade e não se vê livre de sua indigência, se não é feliz, e para sê-lo necessita de Deus⁶⁷³. “Por essa razão, Deus, que fez visíveis o céu e a terra, não desdenha fazer, no céu e na terra, milagres visíveis pelos quais move a alma, ainda apegada às realidades visíveis, a render culto a Ele, o Deus invisível”⁶⁷⁴.

Mas cabe somente a Deus saber onde e quando vai fazer esses prodígios. Tudo isso pertence ao imutável desígnio de Deus, “em cuja disposição já se encontram realizados os tempos todos que haverá no futuro, pois movendo as realidades temporais ele mesmo não se move temporalmente”⁶⁷⁵. Todos os tempos estão presentes em Deus, sem que exista nada que vá ocorrer nem nada que tenha ocorrido. Por conseguinte, a respeito de todas as coisas, Deus decide, atua e conhece do mesmo modo que conhece as coisas presentes. Diferentemente dos seres humanos, Ele não passa do dia de ontem para o de hoje, nem de hoje para amanhã. Esta potência ou essência não sofre essas angústias. Toda a sua eternidade lhe é presente. Aquele que criou as mentes dos homens estabeleceu também um tempo apropriado para as capacidades humanas. Quem vê como o homem vê, não obstante vê ou conhece como os humanos⁶⁷⁶.

Até mesmo nas preces que os homens dirigem a Deus, quer através dos anjos quer através dos santos, Ele “Não conhece o que deve ser feito diversamente do que foi feito, nem ouve os que o invocam diversamente do que vê os que irão invocá-lo. Mesmo quando os seus anjos ouvem as preces humanas, ele as ouve neles como no seu verdadeiro templo não feito por mãos humanas e assim também na pessoa de seus santos. As suas ordens se cumprem temporalmente, contempladas, porém, na sua lei eterna”⁶⁷⁷.

⁶⁷² Cf. NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 175.

⁶⁷³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 1, 3.

⁶⁷⁴ “*Quapropter Deus, qui fecit visibilia caelum et terram, non dedignatur facere visibilia miracula in caelo vel terra, quibus ad se invisibilem colendum excitet animam adhuc visibilibus deditam*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 12).

⁶⁷⁵ “[...] *ubi vero et quando faciat, incommutabile consilium penes ipsum est, in cuius dispositione iam tempora facta sunt quaecumque futura sunt. Nam temporalia movens temporaliter non movetur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 12).

⁶⁷⁶ Cf. VIVES, J.L. *Livro X: los comentarios ao capitulo XII*.

⁶⁷⁷ “[...] *nec aliter invocantes exaudit quam invocatuos videt. Nam et cum exaudiunt Angeli eius, ipse in eis exaudit, tamquam in vero nec manu facto templo suo, sicut in hominibus sanctis suis, eiusque temporaliter fiunt iussa aeterna eius lege conspecta*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 12).

Na visão de Agostinho, “A lei eterna é o beneplácito ou a vontade de Deus que determina guardar a ordem natural e proíbe perturbá-la”⁶⁷⁸. Todas as coisas criadas estão submetidas à lei eterna como árbitro supremo de tudo o que acontece. Deus governa perfeitamente todo o criado. Não há nada no universo desordenado nem injusto⁶⁷⁹. Nem mesmo a ação dos anjos bons e maus foge ao poder de Deus. Os anjos bons não podem fazer determinadas coisas sem ser por ordem de Deus, nem os maus por maldade, a não ser na medida em que Deus o permite⁶⁸⁰.

5.2 O Deus invisível se mostrou algumas vezes visível (capítulo XIII)

Para reforçar a ideia da necessidade de o ser humano prestar culto de adoração ao Deus revelado nas Sagradas Escrituras, Agostinho reforça três elementos básicos da sua teologia: a ação de Deus no mundo, a natureza dos milagres e a função dos anjos na história da salvação. Nada do que acontece no mundo foge à vontade de Deus. O universo está inteiramente organizado segundo o modelo das ideias divinas. Tudo o que o universo tem de ordem, de forma e de fecundidade vem delas, de modo que o liame fundamental que religa o mundo e Deus é uma relação de semelhança e não de igualdade⁶⁸¹. Por isso Deus se serve das criaturas para passar ao ser humano uma mensagem. Mas as criaturas operam sempre de forma externa, enquanto que Deus age ao interno⁶⁸².

A atividade do homem e de outros seres criados carece de eficácia criadora. Tudo o que fazem é utilizar as forças íntimas e secretas da natureza. A atividade causal do homem só pode ser aplicada exteriormente às forças secretas. É Deus que cria de dentro. As atividades criadas nada mais fazem do que colocar em jogo e se valer da eficácia criadora de Deus. Elas põem às claras os efeitos implicados por Deus nas razões seminais desde o momento da criação⁶⁸³.

Entre as criaturas que servem a Deus, os anjos ocupam um lugar proeminente. Foram criados para estar à disposição total de Deus. Eles comportam um substrato material e mutável, tal como toda outra criatura, mas a pureza da contemplação beatífica fixa a mutabilidade natural deles e os liga inabalavelmente a Deus. São imutáveis, são subtraídos à mudança graças à sua

⁶⁷⁸ “*Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*” (AUGUSTINUS, *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 27).

⁶⁷⁹ Cf. BLÁZQUEZ, N. *Filosofía de san Agustín*, p. 190.

⁶⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 9, 18.

⁶⁸¹ Cf. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 397.

⁶⁸² Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 7-21.

⁶⁸³ Cf. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 392.

beatitude. Por consequência, não caem na ordem temporal. Todavia, móveis por natureza, eles não se elevam até a eternidade⁶⁸⁴.

Deus, apesar de ser invisível, se mostrou aos homens em formas visíveis⁶⁸⁵. Esta afirmação é trabalhada por Agostinho ao longo do capítulo treze do livro X. Todas as aparições aos patriarcas do Antigo Testamento aconteceram por meio de elementos criados. Pelo fato de não poder ser visto na sua natureza espiritual, Deus, com relação às criaturas do céu, da terra, do mar e do ar, toma as coisas sensíveis e visíveis para se figurar e manifestar, conforme julgar oportuno, não, porém, revelando-se em sua essência, que é imutável, íntima e misteriosamente mais sublime do que todos os espíritos que criou⁶⁸⁶.

Quando Deus apareceu aos patriarcas da antiguidade antes da vinda do Salvador, as vozes e as formas corporais eram produzidas pelos anjos. Foram os próprios anjos que falaram aos patriarcas ou profetas, representando a Deus. Adotaram a forma de criaturas. Deus se revelava simbolicamente aos homens através do ministério dos anjos. Agostinho afirma categoricamente, a partir das Sagradas Escrituras, que foi conveniente que Deus se manifestasse através de formas criadas, sem aparecer em sua própria substância, que é totalmente invariável⁶⁸⁷.

Na tentativa de explicar a possibilidade de Deus se mostrar em formas visíveis, preservando ao mesmo tempo a sua essência, Agostinho recorre à imagem do som:

Com efeito, assim como o som pelo qual se ouve um pensamento (*sententia*) constituído no silêncio da inteligência não é o próprio pensamento, assim também a forma (*species*) pela qual se via Deus constituído na sua natureza invisível não era Deus mesmo. No entanto, Ele era visto naquela forma (*specie*) corpórea exatamente como aquele pensamento (*sententia*) era ouvido no som das palavras, nem eles ignoravam que viam o Deus invisível numa forma (*specie*) corpórea que não era ele próprio⁶⁸⁸.

⁶⁸⁴ Cf. GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 373.

⁶⁸⁵ Na obra *De Trinitate*, Agostinho expõe o seu pensamento definitivo sobre as teofanias e as missões divinas. Recorda que os arianos tinham um modo de pensar muito materialista. Pensavam que a Palavra de Deus, a Sabedoria e o Filho de Deus, não é apenas mutável, como também visível. Somente o Pai seria invisível. Para Agostinho, os arianos erram, já que o que predica o Deus uno também deve ser predicado em relação à Trindade. Os arianos sustentam que o Filho é visível não somente pela carne que tomou da Virgem Maria, mas também antes da encarnação. Era ele que se deixava ver pelos patriarcas. O bispo de Hipona, ao contrário, depois de uma cuidadosa análise das Sagradas Escrituras, conclui que ninguém pode afirmar qual das Pessoas da Trindade apareceu aos patriarcas ou profetas, a menos que o contexto ofereça alguns argumentos prováveis em favor de alguma das Pessoas divinas. Por conseguinte, deve-se crer que não somente o Filho ou o Espírito Santo, mas também o Pai pode dar aos sentidos mortais sinais de si mesmo, mediante aspecto ou semelhança corporal (cf. SIMONE, R.J. DE. “Dios Uno, Dios Trinidad”, p. 192-193).

⁶⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 4, 10.

⁶⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, III, 10, 21.

⁶⁸⁸ “*Sicut enim sonus, quo auditur sententia in silentio intelligentiae constituta, non est hoc quod ipsa: ita et species, qua visus est Deus in natura invisibili constitutus, non erat quod ipse*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 13).

No processo de comunicação, a palavra, quando está dentro do coração do homem, é coisa diferente do som. Mas a palavra que está dentro do homem, para que chegue a alguma pessoa, precisa valer-se do som como de um veículo. Assume, portanto, o som; coloca-se por assim dizer, como sobre um veículo, atravessa o ar, chega à pessoa e não se afasta dela. Ao contrário, o som, para chegar até à pessoa, afastou-se dela e não persistiu junto dela. Por isso, pergunta Agostinho: a palavra que estava no coração do homem desapareceu, por acaso, com o desaparecimento do som? O homem disse o que pensava e para que chegasse a outra pessoa o que estava escondida nele foi necessário ressoar as sílabas. O som das sílabas conduziu o seu pensamento ao ouvido da outra pessoa. Pelo seu ouvido, o pensamento desceu ao seu coração. O som que servia de intermediário voou, mas aquela palavra que assumiu o som estava no homem antes que ressoasse e porque foi ressoada está junto da pessoa sem que se tenha afastado do homem⁶⁸⁹.

Este exemplo é suficiente para Agostinho mostrar que Deus pode ser contemplado através de certas imagens, mas não sob o aspecto de sua natureza. Do mesmo modo que o som não se confunde com o pensamento, mas está a seu serviço como instrumento de comunicação, assim também acontece com as teofanias de Deus no Antigo Testamento. A alma, auxiliada pela graça divina, vê a Deus através de certas figuras; todavia, não consegue alcançar o poder mesmo de sua essência. Segue-se daí que Jacó, que declara ter visto Deus, contemplou apenas um anjo (cf. Gn 32,20). Moisés, que fala com Deus frente a frente, declara: “Se encontrei graça diante de ti, mostra-te para que eu te conheça vendo-te” (Ex 33,13)⁶⁹⁰.

Tudo indica que Moisés desejava ver a Deus através da claridade de sua natureza. Porém, um anjo enviado pelo Senhor respondeu a tal demanda de Moisés com palavras do próprio Deus: “Não poderás ver a minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo” (Ex 33,20). E um pouco depois: “Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha. Quando passar a minha glória, colocar-te-ás na fenda da rocha e cobrir-te-ei com a palma da mão até que eu tenha passado. Depois tirarei a palma da mão e me verás pelas costas. Minha face, porém, não se pode ver” (Ex 33,21-23). Portanto, na concepção agostiniana, é possível ver os vestígios que Deus deixou nas criaturas e a partir deles conhecer a Deus. Mas a face do Senhor é demasiada extensa e elevada para poder ser contemplada pelo homem⁶⁹¹.

Mas não foi apenas Moisés quem contemplou as maravilhas de Deus. Agostinho ressalta que como era conveniente que a lei do Senhor fosse dada não somente a um homem ou a um

⁶⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, XXXVII, 4.

⁶⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 13.

⁶⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 13.

reduzido número de sábios, mas a toda uma nação, a um povo imenso, a voz terrível dos anjos a proclama e grandes prodígios se realizam na montanha em que Moisés recebeu as tábuas da lei. “O povo de Israel, porém, não acreditou em Moisés como os lacedemônios em seu Licurgo, que dissera ter recebido de Júpiter ou de Apolo as leis que deu a Esparta”⁶⁹².

Licurgo, na qualidade de legislador da *polis* de Esparta, deu aos lacedemônios leis extraordinariamente severas e rigorosas, motivo pelo qual simulou que seu promulgador foi Júpiter ou Apolo⁶⁹³. Deus, ao contrário, entregou a Israel a lei não para enganar o povo, mas para torná-lo sua propriedade. “Quando era dada ao povo a lei pela qual se prescrevia cultuar um só Deus, diante do povo aparecia, com sinais e movimentos extraordinários dos elementos, que na outorga da lei a criatura servia ao criador, na medida exata em que a providência divina julgava suficiente”⁶⁹⁴.

O povo de Israel recebeu a lei não para ser um povo como todos os outros povos, mas para servir a Deus. O culto é um elemento identificador do povo hebreu. A terra de Canaã foi ofertada a Israel para que fosse um lugar de veneração do Deus verdadeiro e único. No monte Sinai, Deus falou ao povo, manifestou a sua vontade nos mandamentos (cf. Ex 20,1-17) e selou com Moisés a aliança (cf. Ex 24), concretizada numa forma de culto minuciosamente regulamentado. Desse modo, o escopo da peregrinação no deserto, desde a saída do Egito, se cumpriu: Israel aprendeu a adorar a Deus do modo desejado por Ele. O culto faz parte dessa adoração e exige do ser humano uma vida vivida segundo a vontade de Deus. É a própria vida do homem, do homem que vive segundo a justiça, a verdadeira adoração a Deus. Todavia, a vida só se torna verdadeira vida se for moldada no olhar voltado para Deus. O culto serve justamente para isso: oferecer esse olhar e assim dar a vida que se torna glória para Deus⁶⁹⁵.

5.3 Só o Deus único deve ser cultuado (capítulo XIV)

O tema do culto ao verdadeiro Deus continua a ser abordado por Agostinho no capítulo quatorze do livro X da obra *A Cidade de Deus*. Ele inicia a reflexão fazendo a seguinte afirmação:

⁶⁹² “*Non enim populus Israel sic Moysi credidit, quem ad modum suo Lycurgo Lacedaemonii, quod a Iove seu Apolline leges, quas condidit, accepisset*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 13).

⁶⁹³ Entre os historiadores, não há consenso suficiente a respeito da origem, das viagens, do sistema de legislar e da morte de Licurgo. Discute-se igualmente sobre a sua época e se realmente houve um único Licurgo.

⁶⁹⁴ “*Cum enim lex dabatur populo, qua coli unus iuebatur Deus, in conspectu ipsius populi, quantum sufficere divina providentia iudicabat, mirabilibus rerum signis et motibus apparebat ad eandem legem dandam Creatori servire creaturam*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 13).

⁶⁹⁵ Cf. RATZINGER, J. *Introdução ao Espírito da liturgia*, p. 14-15.

Como a correta instrução de um só homem, assim também a do gênero humano e a do povo de Deus progride por etapas de tempo, através de épocas sucessivas, para elevar-se das realidades temporais às realidades eternas e das realidades visíveis às invisíveis. Isso se passa na verdade de tal forma que também naquele tempo, em que se foram divinamente prometidas recompensas visíveis, recomendava-se vivamente a obrigação de cultuar um só Deus para que a mente humana não se submetesse a nenhum outro em vista dos benefícios terrenos desta vida transitória senão ao verdadeiro Criador e Senhor da alma. Quem nega que tudo o que anjos e homens podem oferecer aos seres humanos está sob o poder de um único Onipotente, este é sem dúvida um insano⁶⁹⁶.

Inspirado numa concepção historicista própria da Antiguidade Tardia, segundo a qual existe uma formação gradual não apenas do ser humano, mas também das estruturas e das instituições nos vários setores da cultura (religião, poesia, direito, política) em vista de uma educação da humanidade, o bispo de Hipona concebe Deus como aquele que, ao longo da história, apesar do pecado do homem, foi se mostrando ao povo de Israel e instruindo-o para uma vida de obediência e de fidelidade⁶⁹⁷.

Na visão agostiniana, a origem de toda história é a queda de Adão. A vida humana no Jardim do Éden era temporal, mas não como histórica no sentido estrito. Ainda que o tempo tenha começado com a criação de um mundo temporal, chegou a ser histórico quando Adão perdeu pelo pecado sua comunhão com o criador. A história humana é a crônica da alienação da humanidade que se separou de Deus em decorrência do pecado. O pecado mergulhou Adão e com ele todo o gênero humano numa condição plenamente histórica, mutável e transitória, cheia de erro e tribulação⁶⁹⁸.

A história bíblica em seu conjunto se identifica com a história da salvação, iniciada com a criação do mundo e a segunda vinda na glória de Jesus Cristo, como juiz para reunir os seus fiéis de todas as partes do mundo. A totalidade da história humana se articula ao redor de alguns pontos decisivos no desenrolar da história da salvação. Para tratar da intervenção de Deus na vida do povo de Israel, Agostinho divide a história em seis idades: de Adão a Noé, Abraão, Davi, o cativo da Babilônica, Jesus e a parusia, correspondendo aos seis dias da criação ou as seis idades da vida humana, que vão da infância à velhice, culminando na morte⁶⁹⁹.

⁶⁹⁶ *“Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur; ita sane ut etiam illo tempore, quo visibilia promittebantur divinitus praemia, unus tamen colendus commendaretur Deus, ne mens humana vel pro ipsis terrenis vitae transitoriae beneficiis cuiquam nisi vero animae Creatori et Domino subderetur. Omnia quippe, quae praestare hominibus vel Angeli vel homines possunt, in unius esse Omnipotentis potestate quisquis diffusetur, insanit”* (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 14).

⁶⁹⁷ Cf. MARKUS, R.A. “História”, p. 496.

⁶⁹⁸ Cf. MARKUS, R.A. “História”, p. 496.

⁶⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XV-XVIII.

Assim, a história é representada como a trajetória de duas cidades, “dois amores”. As duas cidades encontraram a sua primeira configuração na época que vai de Adão a Noé. Mas em Adão, ambas as cidades têm a sua origem apenas na presciência divina e não na experiência histórica. Nos filhos de Caim e de Set, que são os pais das duas gerações, começaram a se manifestar com maior evidência os caracteres de ambas as cidades. A segunda época se desenvolve até o patriarca Abraão: neste período a cidade de Deus começa a se manifestar de modo mais claro, sobretudo graças às promessas divinas que se realizarão na paz final. O povo de Israel, enquanto porta-voz destas promessas, é símbolo da cidade celeste. Segue a terceira época que se conclui no tempo do rei Davi. A quarta vai de Davi até ao exílio de Israel na Babilônia. A quinta alcança a encarnação de Jesus Cristo na plenitude do tempo. E a sexta se conclui com a segunda vinda de Cristo no final dos tempos e na consumação da história. Com a primeira vinda de Cristo e a fundação da Igreja, a cidade de Deus está presente na história de forma também institucional, além de profeticamente⁷⁰⁰.

Esta história é guiada e governada pelo próprio Deus. A *Providentia Dei* é cura, medicina para os homens, tanto na forma individual quanto social e tem a finalidade de ajudá-los a experimentar a verdade e a beleza, que é Jesus Cristo. Não é a necessidade (*anagke*), a fatalidade (*heimarmene*) e a fortuna (*tyche*) que atuam sobre a livre vontade dos homens, mas a providência divina, ajudando os espíritos criados de boa vontade a amar o bem, e julgando os de má vontade⁷⁰¹. “Os reinos humanos se constituem, sem dúvida, por providência divina”⁷⁰². O fundamento para seguir o cristianismo é a história e a profecia, onde se descobre a disposição da divina providência em favor do gênero humano, para reformá-lo e restaurá-lo na posse da vida eterna⁷⁰³.

A doutrina sobre a *Providentia Dei* não é, porém, patrimônio da fé cristã. Agostinho recorda que o filósofo Plotino prova pela beleza das folhas e das pequeninas flores que a providência se estende das alturas da divindade a esses pequeníssimos seres terrenos. Igualmente demonstra que todos esses seres, tão simples e frágeis, não poderiam manter a mais harmoniosa proporção de formas se não tivessem sido formadas a partir de uma forma inteligível e imutável, enquanto princípio de toda perfeição⁷⁰⁴.

Contrariando o pensamento corrente, que dizia que do céu não descia nenhuma providência de Deus ou então que os deuses não se preocupavam com coisas insignificantes da

⁷⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XV-XVIII.

⁷⁰¹ Cf. PACIONI, V. “Providência”, p. 809.

⁷⁰² *Prorsus divina Providentia regna constituuntur humana* (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, V, 1).

⁷⁰³ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 7, 13.

⁷⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 14.

terra, Plotino afirma que as coisas grandes e pequenas são administradas e governadas por Deus, príncipe da natureza. Todas as coisas da natureza são de tal formosura, estão tão harmoniosamente proporcionadas, brotam, crescem e vivem de tal modo que a sua própria realidade proclama que não pode ser obra de um artífice que não seja divino⁷⁰⁵.

Agostinho reforça este argumento recorrendo às palavras de Jesus Cristo: “Aprendei dos lírios do campo, como crescem, e não trabalham nem fiam. E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda sua glória, se vestiu como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé?” (Mt 6, 28-30).

Para o bispo de Hipona, este exemplo não deve ser tomado como simples alegoria. Tampouco se deve investigar o que significam os lírios dos campos. A comparação emprestada a criaturas inferiores possui como finalidade fazer compreender verdades de ordem mais elevada⁷⁰⁶. A alma humana, ainda que seja fraca diante dos desejos terrenos, deve-se habituar a esperar do único Deus os pequeninos bens da terra, necessários para esta vida passageira, mas desprezíveis em comparação com os bens eternos da vida que ela pede no tempo⁷⁰⁷. “O que busca, no desejo destes bens, é não se afastar do culto daquele ao qual espera chegar pela aversão destes bens e pelo desapego deles”⁷⁰⁸.

Isso, no entanto, não reduz a confiança na providência divina a um simples comodismo humano. Se a pessoa não faz aquilo que está em condições de fazer não está tendo confiança em Deus, mas tentando o próprio criador. Deus dispensa os seus dons não descartando a criatura ou então tornando inútil o seu trabalho. Ele opera seja por meio da fecundidade da natureza seja através do concurso voluntário das criaturas racionais: anjos e homens⁷⁰⁹.

De acordo com a primeira, os corpos celestes no alto e embaixo os terrestres são ordenados; os luzeiros e os astros brilham; os dias e as noites se sucedem; a terra firme é banhada na sua extensão e ao redor pelas águas; o ar se difunde nas alturas; as árvores e os animais nascem, crescem envelhecem e morrem. Tudo o mais que acontece nas coisas pelo movimento interior e natural. Mas, de acordo com a segunda, outros sinais se manifestam: os campos são cultivados; as sociedades são governadas; as artes são exercidas; outras coisas se

⁷⁰⁵ Cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capitulo XIV*.

⁷⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *O Sermão da Montanha*, II, 52.

⁷⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 14.

⁷⁰⁸ “[...] *ut ab illius cultu etiam in istorum desiderio non recedat, ad quem contemptu eorum et ab eis aversione perveniat*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 14).

⁷⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 9, 17.

realizam tanto na sociedade celeste quanto na terrestre e moral, para favorecer os bons por meio dos maus sem que o saibam⁷¹⁰.

Para Agostinho, no próprio homem, atua a mesma dupla ação da providência: antes de tudo, em favor do corpo natural pelo movimento através do qual é criado, cresce e envelhece; e pela voluntária, olhando pelo bem do homem no que se refere ao alimento, às vestes e à saúde. De modo semelhante com respeito à alma, através da ação natural, a fim de que viva e sinta; e pela ação voluntária, para que entenda e seja entendida⁷¹¹.

Neste sentido, a providência divina é um sinal de que tudo o que Deus criou é bom. Deus não apenas criou o homem, mas também o sustenta no ser e governa o mundo com sabedoria. Ainda que a inteligência não seja capaz de abarcar a ordem dos acontecimentos, para Agostinho é razoável pensar que tudo o que acontece no universo, toda a história da humanidade, todos os sucessos, grandes e pequenos, que afetam a vida humana, são dirigidos pela inteligência e pela vontade de Deus. Nada se dá por acaso ou necessidade. Tudo está submetido ao poder de Deus, o qual respeita a ação de suas criaturas. Este Deus pratica muitas coisas por intermédio dos anjos. Mas Ele não beatifica os anjos senão por Si mesmo. Assim, apesar de, com frequência, enviar anjos aos homens, não beatifica os homens pelos anjos, mas por Si mesmo, como acontece com os anjos. Apenas desse Deus uno e verdadeiro o homem precisa esperar a vida eterna⁷¹².

5.4 Os anjos como instrumentos da providência de Deus (capítulo XV)

Depois de afirmar que o ser humano deve prestar culto ao único Deus não somente pelos benefícios eternos, mas também pelos temporais, já que no poder da providência divina estão todas as coisas, Agostinho, no capítulo quinze do livro X, discorre sobre a função dos anjos como servidores da vontade divina. Deus é Aquele que ordena o curso dos tempos, de modo que uma lei sobre o culto do único verdadeiro Deus foi emanada mediante o ministério dos anjos.

Fundamentado no livro dos Atos dos Apóstolos que afirma que os judeus receberam a lei por intermédio dos anjos (cf. 7,53), o bispo de Hipona ressalta que a pessoa do próprio Deus aparecia visivelmente neles não na sua essência, a qual permanece sempre invisível aos olhos condicionados pela matéria, mas com determinados sinais através da criatura sujeita ao

⁷¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 9, 17.

⁷¹¹ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 9, 17.

⁷¹² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 30.

criador⁷¹³. Além de sinais, Deus também se comunicava com o povo de Israel com palavras da linguagem humana na sucessão das sílabas ligadas a instantes transitórios de tempo. Falava com sons da língua humana. Mas, na compreensão agostiniana, Deus, em razão de sua natureza não corporal, mas espiritual, não sensível, mas inteligível, não temporal, mas eterna, não começa nem termina de falar⁷¹⁴.

Para se compreender o alcance desta afirmação, é preciso ter presente o que Agostinho entende por palavra, sinal, voz, som. A palavra é sempre uma realidade exterior, um *verbum vocis*. Aquele que fala exprime exteriormente, através de um som articulado, um sinal da própria intenção. O *articulatum sonum* cumpre uma ação material sobre o ouvido que o bispo de Hipona ressalta com o verbo *verberare*, repercutir. Quando um homem fala profere vozes articuladas que contêm um significado preciso. As vozes repercutem nos ouvidos do interlocutor, a fim de que sejam percebidas pelos sentidos e reconhecidas por aquele que escuta⁷¹⁵.

Como ato linguístico, a palavra pronunciada exteriormente é um sinal que remete a algo além de si, uma *res significante* pronunciada mediante uma *vox articulata* ou *sonus*, contendo um significado. As palavras são sinais que pressupõem uma intencionalidade significante. O som da palavra ou a sua versão escrita é percebida pelos sentidos, enquanto que o significado do som ou da escrita é compreendida pela mente. O sinal linguístico é o veículo que serve para suscitar o pensamento que corresponde ao *significatus* do sinal. A *vox* pode ser somente um *sonus*, mas o significado do som, presente em que o pensa e em quem o compreende, permanece⁷¹⁶.

Este, porém, é um elemento do fenômeno da linguagem segundo Agostinho. O aspecto lógico e semiológico da linguagem exterior, do *verbum vocis*, remete ao aspecto gnosiológico e semântico, aquele propriamente ontológico da interioridade humana, ou seja, o *verbum mentis*. A palavra que soa no exterior é um sinal da palavra que brilha no interior do homem, à qual convém o termo de verbo. Pois o que se pronuncia com a boca é a voz da palavra interior, e denomina-se com propriedade de verbo, devido ao que foi assumido para se exteriorizar⁷¹⁷. Neste caso, vale também para a linguagem a seguinte exortação agostiniana: “Fixa a atenção de teu espírito naquele verbo mental. Se podes conservar tal verbo no coração, como

⁷¹³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 15.

⁷¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 15.

⁷¹⁵ Cf. SANTI, G. *Agostino d’Ippona*. Filosofo, p. 137-141.

⁷¹⁶ Cf. SANTI, G. *Agostino d’Ippona*. Filosofo, p. 137-141.

⁷¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 11, 20.

pensamento nascido em tua mente, é como se a tua mente desse à luz o pensamento e este estivesse ali dentro, como prole da tua mente, como filho do teu coração”⁷¹⁸.

Os pensamentos são uma espécie de linguagem da mente. Mesmo que não soem as palavras, aquele que pensa as diz em seu coração. Na palavra interior, atualiza-se a estrutura triádica da mente. O ato racional do pensamento é gerado pelo conhecimento contido na memória e redefine o sentido do seu encontro com a realidade. Todos os conhecimentos que a alma humana adquire por si mesma e percebe por meio dos sentidos corporais e pelo testemunho de outras pessoas, estão guardados no tesouro da memória. É com essas coisas que se gera o verbo verdadeiro, quando se fala o que se sabe⁷¹⁹.

Como é possível perceber, a hermenêutica agostiniana está direcionada para o ato de compreender, está radicada num realismo gnosiológico que é, ao mesmo tempo, realismo da existência e realismo da interioridade, estando, porém, aberta à compreensão metafísica. É aqui que Agostinho situa o *Verbum Dei*, o verbo visto na sua identidade trinitária. A estrutura lógica da linguagem encontra o seu fundamento numa estrutura ontológico-transcendental. O *verbum vocis* adquire significado enquanto imagem do *verbum mentis*, o qual, por sua vez, encontra significado no seu modelo originário, o *Verbum Dei*, revelado na palavra da criação e da encarnação⁷²⁰.

Deste modo, a relação entre a palavra interna e a palavra externa é concebida como uma relação entre aquele que gera e aquele que é gerado. O *verbum mentis* é considerado por Agostinho como sinal do *Verbum Dei*. Na Trindade, existe uma geração do Filho (*Verbum* e *Imago*) e uma processão do Espírito (*amor* e *donum*). A “linguagem divina” é o seu Verbo eterno, Pensamento e *Logos*, e a Palavra da sua revelação. A Palavra divina é a comunicação do próprio Deus. O Pai, dizendo a si mesmo, gera o Verbo, exprimindo assim tudo o que possui substancialmente. O Pai fala pelo Verbo e com o Verbo que gerou. Não existe um Deus solitário. Se o Pai é Deus, ele o é pela e com a deidade que gerou, sendo o Filho a deidade do Pai, assim como é a sabedoria e o poder do Pai, o Verbo e a Imagem do Pai. E como não é uma coisa ser e outra ser Deus, o Filho é também a essência do Pai como é seu Verbo e imagem⁷²¹.

É neste sentido que Agostinho afirma que Deus não começa nem termina de falar. Ele fala pelo Verbo que gerou, pelo Verbo que estava junto de Deus, Verbo que era Deus e por

⁷¹⁸ “Refer animum ad illud verbum. Si tu potes habere verbum in corde tuo, tamquam consilium natum in mente tua, ut mens tua pariat consilium, et insit consilium quasi proles mentis tuae, quasi filius cordis tui” (AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, I, 9).

⁷¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 12, 22a.

⁷²⁰ Cf. SANTI, G. *Agostino d’Ippona*. Filosofo, p. 146.

⁷²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, VII, 1, 1.

quem tudo foi criado. O Pai não fala por meio de uma palavra proferida que soa e passa. A prolação de Deus é sem começo nem fim. Ele profere uma só Palavra. Se esta passasse, poderia proferir outra. Ao invés, como permanece quem diz e o que é dito, Deus profere uma só vez e não termina. Esta única vez não tem início nem repetição, porque não passa o que é dito uma só vez⁷²².

O Verbo de Deus não ressoa nem passa, já que “tudo foi feito por Ele e nada se fez sem Ele” (Jo 1,3). O Verbo não pode ser reduzido às palavras humanas que se ouvem cada dia. O Verbo é Deus. Imutável. Eterno. Apesar disso, habita na alma diminuta do homem. “O que há, pois, em teu coração, quando te representas uma natureza viva, eterna, onipotente, infinita, presente em toda parte e encontrando-se toda ela em toda parte, sem que nada a possa limitar?”⁷²³. Quando o ser humano assim pensa, é o Verbo de Deus que está em seu coração. Nele, as criaturas são vida. Esta vida é a luz dos homens. Mas só os corações puros conseguem perceber esta luz, pois não estão oprimidos pelos seus pecados⁷²⁴.

Junto de Deus, os anjos, enquanto ministros e mensageiros imortalmente bem-aventurados, ouvem mais puramente o que o Senhor diz, com o ouvido não do corpo e sim da alma. Eles gozam eternamente da verdade de Deus. Aquilo que ouvem de modo inefável ouvem que devem fazer na realidade visível e sensível, realizando tudo facilmente e sem titubeio⁷²⁵. “Essa lei foi dada segundo certa disposição dos tempos, que no início continha, como disse, promessas terrenas pelas quais eram significadas realidade eternas, que muitos celebravam nos sacramentos visíveis, mas poucos as compreendiam”⁷²⁶.

Agostinho é do parecer que aquilo que era imagem se tornou com o advento do cristianismo realidade. A história é sinal sagrado, sacramento, um conjunto de fatos ou atos históricos que remetem à ação transcendente e misteriosa de Deus. O *saeculum* não é apenas o âmbito da morte e do pecado, mas instrumento, sinal da revelação de Deus, prova da credibilidade da fé cristã⁷²⁷. As leis, o culto, os sacramentos do Antigo Testamento são prefigurações ou imagens daquilo que Deus reservava para a humanidade através de Jesus Cristo. Na primeira aliança, estão contidas as promessas relativas às realidades temporais, mas

⁷²² Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, XLIV, 5.

⁷²³ “*Quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam?*” (AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, I, 8).

⁷²⁴ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, I, 19.

⁷²⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 15.

⁷²⁶ “*Haec autem lex distributione temporum data est, quae prius haberet, ut dictum est, promissa terrena, quibus tamen significarentur aeterna, quae visibilibus sacramentis celebrarent multi, intellegerent pauci*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 15).

⁷²⁷ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 151.

a promessa da vida eterna e do reino dos céus só se dá no Novo Testamento. Nestas realidades temporais, existem imagens dos eventos futuros que se realizaram com a vinda de Jesus Cristo. Os cristãos não receberam o Antigo Testamento para obter a realização das promessas de Deus e sim para compreender nele as antecipações do Novo. O testemunho do primeiro procura a fé no segundo. No Antigo Testamento, as promessas são materiais, ao passo que no Novo são espirituais. Por isso a esperança do cristão não está fixada na promessa de realidades temporais e sim nas palavras e ações de Jesus Cristo⁷²⁸.

O culto do único Deus, daquele que fez o céu e a terra e fez também toda a alma e todo o espírito que não é o que Ele é, é uma lei no Antigo Testamento com manifestatíssima conformidade de testemunhos seja de palavras seja de fatos (cf. Ex 20, 3; 34, 14; Lv 26, 13; Dt 5, 6-7). Deus, com efeito, fez todas as coisas que foram feitas, que para ser e estar bem precisam dele⁷²⁹. O culto só pode ser dirigido a Deus, já que Ele criou todas as coisas. Ele é a causa primeira e universal de tudo o que existe. O criador de todos os seres é somente aquele que é sua causa primeira. “Pois ninguém o pode senão quem tem em suas mãos, como causa primeira, a medida, o número e o peso de todas as coisas. E esse é somente o único Deus criador, por cujo poder os anjos fazem o que lhe é permitido, mas não podem fazer o que não lhes é concedido”⁷³⁰.

5.5 Os anjos e a vida eterna e feliz (capítulo XVI)

Agostinho abre o capítulo dezesseis do livro X formulando a seguinte *quaestio*: “Em quais anjos julgamos seja preciso crer a respeito da vida eterna e feliz?”⁷³¹ Naqueles anjos que desejam ser cultuados com os ritos da religião, exigindo dos mortais ofertas de sacrifícios e honras divinas, ou naqueles que afirmam que a adoração é devida ao único Deus, criador do céu e da terra, e ordenam que seja tributado, com verdadeira piedade, o culto àquele por cuja contemplação os próprios anjos são felizes e prometem que o ser humano também haverá de ser?⁷³²

⁷²⁸ Cf. AGOSTINO, *Contro Fausto manicheo*, IV, 2.

⁷²⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 15.

⁷³⁰ “[...] *nec quisquam hoc potest nisi ille penes quem primitus sunt omnium quae sunt mensurae, numeri et pondera et ipse est unus creator Deus, ex cuius ineffabili potentatu fit etiam ut quod possent hi angeli si permitterentur ideo non possint quia non permittuntur*” (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, III, 9, 18). Medida, número e ordem: as coisas existem porque possuem estas três qualidades. O mal e a imperfeição dependem, ao contrário, da condição de ser criatura.

⁷³¹ “*Quibus igitur angelis de beata et sempiterna vita credendum esse censemus?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 16, 1).

⁷³² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 1.

Para responder a esta pergunta, Agostinho recorda que os anjos bons, na qualidade de mensageiros e servidores de Deus, não almejam usurpar o lugar de Deus. Pelo contrário. Querem que somente Ele seja adorado. Tais espíritos imortais e felizes desejam o bem e a felicidade do ser humano. Formam e anunciam a cidade de Deus. Contemplam e compreendem a Trindade. Compreendem o Pai, o Filho e o Espírito Santo por eles mesmos e entendem que são a Trindade inseparável e que cada uma das pessoas é em si mesma uma só essência e todas são um só Deus e não três deuses⁷³³.

A participação na vida da Trindade é a causa da felicidade desses seres angélicos. Os anjos são felizes porque participam e veem a Deus. A caridade de Deus os santifica. Fora da beleza divina, não somente incorpórea, mas também inmutável e inefável, em cujo santo amor ardem, todas as coisas inferiores e diferentes delas são desprezadas pelos anjos, para gozarem de todo o bem neles existente, bem que é a fonte de sua bondade⁷³⁴. Pois os anjos “são não somente eternos, mas também bem-aventurados. O bem pelo qual são bem-aventurados é para eles o próprio Deus pelo qual foram criados. Fruem, por isso, indeclinavelmente de sua participação e da contemplação de sua face gozam da eternidade e da beatitude”⁷³⁵.

Recorrendo a Plotino, Agostinho ressalta que “Realmente, a visão de Deus é de tamanha beleza e absolutamente digna de amor que, sem ela, Plotino não tem a mínima dúvida de declarar infelicíssimo o homem por mais rico que seja de quaisquer outros bens”⁷³⁶. Os anjos bons são bem-aventurados por contemplarem a Deus face a face, gozam de Deus, estão submetidos a ele e o servem na bem-aventurança. Eles veem em Deus a verdade inmutável e de acordo com ela orientam suas vontades. Tornam-se assim sempre participantes da eternidade divina, da sua verdade, da sua vontade, sem os fatores do tempo e do lugar. E se movem, mesmo quanto ao tempo, por sua determinação, permanecendo Ele imóvel quanto ao tempo. Nem por isso se esquivam ou deixam de contemplar a Deus, mas o contemplam juntos sem tempo e sem lugar, e executam suas ordens nas coisas inferiores. Deste modo, servem a Deus e auxiliam as criaturas⁷³⁷.

Mas se esta é a situação dos anjos, como, então, é possível que alguns deles, com sinais e prodígios, encorajem a prestar o culto de *latria* ao único Deus e outros a prestar honras para

⁷³³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 29.

⁷³⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 22.

⁷³⁵ “*Itaque non solum aeterni, verum etiam beati sunt. Bonum autem, quo beati sunt, Deus illis est, a quo creati sunt. Illius quippe indeclinabiliter participatione et contemplatione perfruuntur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IX, 22).

⁷³⁶ “*Illa namque visio Dei tantae pulchritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet aliis bonis praeditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 16, 1).

⁷³⁷ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 24, 45.

si mesmos, de modo que aqueles proibem prestar culto a esses, enquanto esses não ousam proibir aquele, em quais se deve acreditar preferivelmente?⁷³⁸

Com um tom depreciativo, o bispo de Hipona pede que respondam os próprios platônicos, que respondam todos os outros filósofos, que respondam os teurgos, ou melhor, os periurgos⁷³⁹, “pois desse nome são mais dignas aquelas artes todas”⁷⁴⁰. Respondam, finalmente, os homens se existe neles alguma parte daquele sentido da sua natureza, uma vez que foram criados racionais⁷⁴¹. “Respondam, repito, a quem se há de oferecer sacrifícios, aos deuses ou aos anjos que os exigem para si ou somente àquele ao qual nos ordenam oferecê-los aqueles que os proibem oferecê-los a si mesmos e aos outros?”⁷⁴²

Um critério suficiente proposto por Agostinho para que a piedade possa discernir o que provém do orgulho e o que procede da verdadeira religião é saber a quem os anjos ordenam que sejam oferecidos os sacrifícios: a si mesmos ou a Deus? Por isso,

se estes que reclamam sacrifícios para si desassossegarão as almas humanas com fatos mirabolantes, enquanto aqueles que os proibem ordenam sacrificar unicamente a Deus e não se dignaram realizar esses milagres visíveis, a autoridade destes deveria ser sempre preferida, não em virtude dos sentidos do corpo e sim da razão da mente. Mas conquanto Deus o tenha feito para recomendar as palavras de sua verdade, de forma que por esses mensageiros imortais fizesse milagres maiores, mais certos e mais claros, proclamando não a sua grandeza, mas a majestade divina, a fim de que, aqueles que exigem sacrifícios para si, não incutissem mais facilmente a falsa religião aos espírito fracos, apresentando-lhes aos sentidos fatos estupefacientes, quem nesse caso vai querer ser tão desatinado que não escolha a verdade a seguir precisamente onde encontra elementos maiores para admirar?⁷⁴³

Nestas palavras, Agostinho mostra que na história da salvação os milagres gozam de uma profunda racionalidade, enquanto intervenção miraculosa de Deus, diferentemente da concepção clássica pagã. Não é o domínio da *tyche* ou da força mecânica que realiza tais

⁷³⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 1.

⁷³⁹ Periurgo é um provável neologismo dos muitos que Agostinho utiliza para desqualificar as pessoas versadas nas artes teúrgicas. Ele deforma por um lado o som grego de “teurgo”, para fazê-lo parecer com o latim *iurgium*, *iurgare* (discussão). Equivaleria a uma depreciação do termo “filósofo” como amigo de disputas (cf. CAPANAGA, V. *La Ciudad de Dios* [1^o], nota de rodapé n. 27, p. 633).

⁷⁴⁰ “[...] *hoc enim sunt omnes illae artes vocabulo digniores*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 16, 1).

⁷⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 1.

⁷⁴² “[...] *respondeant, inquam, eisne sacrificandum sit diis vel angelis, qui sibi sacrificari iubent, an illi uni, cui iubent hi qui et sibi et istis prohibent?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 16, 1).

⁷⁴³ “[...] *si tantum hi mirabilibus factis humanas animas permoverent, qui sacrificia sibi expetunt, illi autem, qui hoc prohibent et uni tantum Deo sacrificari iubent, nequaquam ista visibilia miracula facere dignarentur: profecto non sensu corporis, sed ratione mentis praeponenda eorum esset auctoritas. Cum vero Deus id egerit ad commendanda eloquia veritatis suae, ut per istos immortales nuntios non sui fastum, sed maiestatem illius praedicantes faceret maiora, certiora, clariora, miracula ne infirmis piis illi, qui sacrificia sibi expetunt, falsam religionem facilius persuaderent, eo quod sensibus eorum quaedam stupenda monstrarent: quem tandem ita desipere libeat, ut non vera eligat quae sectetur, ubi et ampliora invenit quae miretur?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 16, 1).

prodígios na natureza, mas sim a providência divina. Por isso é mais coerente com a autoridade da razão ficar com aqueles anjos que não buscam para si honras, mas desejam que os seres humanos sejam felizes e prestem culto somente a Deus. Os anjos não são divinos e sim criaturas de Deus, por isso não podem ocupar o lugar de Deus e muito menos ser adorados⁷⁴⁴.

Na visão de Agostinho, o paganismo, por ser uma religião falsa e enganadora, ensina que até mesmo os anjos maus querem ser honrados e reconhecidos como divinos e eternos. Enganam os espíritos fracos, apresentando-lhes prodígios que não passam de pura ilusão. No cristianismo, ao contrário, os anjos favorecem os seres humanos, rejubilam-se com eles e os auxiliam. Não desejam sacrifícios para si, mas unicamente para Deus. Por meio desses mensageiros imortais, Deus realizou e continua a realizar milagres muito maiores que o dos pagãos. Através da ação dos anjos, a providência de Deus zela por todas as espécies de coisas, principalmente pela espécie humana⁷⁴⁵.

Para reforçar a ideia de que os prodígios que Deus realizou por meio do serviço dos anjos na história do povo de Israel são maiores, mais certos e mais brilhantes do que os do paganismo, Agostinho passa em revista aqueles portentos dos deuses pagãos registrados pela história. Ele não se refere aos fatos estranhos produzidos na natureza de vez em quando por causa desconhecidas, mas compreendidos no plano da providência divina e por ela ordenados, tais como: partos monstruosos de animais, acidentes inusitados no céu e na terra, flagelos ou simples ameaças que pela astúcia dos demônios julgam-se poder ser conjurados e mitigados mediante os seus ritos espúrios⁷⁴⁶.

O bispo de Hipona está, na verdade, se referindo aos prodígios realizados pela força e pelo poder dos demônios⁷⁴⁷: as efígies dos deuses penates, trazidas de Troia pelo fugitivo Eneias, que se deslocaram por si sós de um lugar para outro⁷⁴⁸; a pedra de amolar que Tarquínio cortou com a navalha⁷⁴⁹; a serpente de Epidauro, a qual se enroscou em Esculápio para ser-lhe

⁷⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 25, 47.

⁷⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, VIII, 25, 47.

⁷⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2.

⁷⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2.

⁷⁴⁸ Eneias colocou os deuses penates, trazidos de Troia, em Lavínio. Levados por seu filho Ascânio a Alba, cidade que ele mesmo tinha fundado, voltaram para o seu santuário inicial. E depois de serem devolvidos a Alba, deixaram clara a sua vontade com outra mudança, pois se podia pensar que este traslado tivesse sido realizado por mãos humanas (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capítulo XVI*).

⁷⁴⁹ Querendo o rei Tarquínio Prisco aumentar o número de séculos de cavaleiros, o sacerdote Actio Navio disse que isso não deveria ser levado a cabo sem pedir o parecer às aves. O rei, para zombar disso, perguntou: “Segundo essa arte profética, pode-se fazer o que estou pensando?” Ao responder Navio que segundo a técnica de adivinhação era possível, o rei disse: “Corta com uma navalha a pedra de afiar”. O adivinho, ante a presença e expectativa do povo e do próprio rei, atendeu ao pedido. Por isso, a partir de então, Actio gozou de grande consideração enquanto viveu e foi erigida uma estátua no lugar em que se desenvolveu o fato e colocaram ali uma pedra e uma navalha como recordação do sucedido (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capítulo XVI*).

companheira de viagem a Roma⁷⁵⁰; a pequena mulher que sozinha, em testemunho de sua castidade, moveu e arrastou com um cinto amarrado à nave que transportava a estátua da grande deusa frígia e que imobilizada resistiu aos esforços de muitos homens e bois⁷⁵¹; a vestal, acusada de impureza, que resolveu a controvérsia enchendo uma peneira com água do rio Tibre sem que essa se escoasse⁷⁵².

Estes e outros fenômenos jamais poderão ser comparados, pelo seu poder e pela sua magnitude, com aqueles que Deus realizou no povo de Israel. Quanto menos o devem ser as práticas mágicas e teúrgicas, que as próprias leis daqueles povos, que prestaram culto a tais deuses, julgaram dignas de ser proibidas e devidamente punidas. Nenhum destes prodígios são uma intervenção extraordinária de Deus na história da salvação do homem⁷⁵³.

Na verdade, a maior parte destes fenômenos são para Agostinho pura ilusão. Eles enganam os sentidos dos mortais com alucinações imaginárias, como “fazer a lua descer, para que, de mais perto, derrame sua espuma sobre as ervas”, como diz o poeta Lucano. Outras, ainda que pareçam igualar-se na obra com alguns fatos dos santos, a finalidade que as distingue mostra claramente a incomparável superioridade dos prodígios cristãos⁷⁵⁴.

Agostinho é um grande defensor do sentido religioso dos milagres, enquanto ações de Deus em favor do ser humano, em vista de uma vida mais virtuosa e feliz. Os milagres são uma ocasião para o homem poder contemplar e admirar Deus em suas obras. Os eventos admirados como milagres contribuem para tornar familiar e claro o mundo brutal da antiguidade, dominado pelo azar, e a transformá-lo pouco a pouco num universo seguro, no qual a

⁷⁵⁰ O deus Esculápio foi transladado do seu templo a Roma, distante cinco milhas de Epidauro, sob a forma de serpente. Lactâncio diz que “O Senhor dos demônios foi transladado sob a forma que lhe era própria sem nenhuma dissimulação”. Com efeito, as Sagradas Escrituras contam que a serpente é o demônio, e Ferécides de Ciro escreve que os demônios têm pés de serpente. Agostinho diz que a serpente se uniu a Esculápio. Mas o próprio réptil era Esculápio, salvo que se pense que a serpente era a companheira visível de um Esculápio invisível. Pois também se representava Esculápio com um cajado, no qual se enroscava uma serpente, e se crê que no céu ele é “Ofiuchus”, ou seja, aquele que tem a serpente. Ademais ficou prescrito que os médicos utilizaram serpentes (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capítulo XVI*).

⁷⁵¹ Deteve-se no Tibre a nave em que a Mãe dos deuses era transportada da Frígia a Roma, resultando vãos os esforços de homens e bois em movê-la. A vestal Q. Claudia, acusada por uma difamação contra a sua castidade e tendo grande desejo de recuperar o respeito, depois de desatar o cinturão, atá-lo à nave e suplicar à deusa, arrastou a nave. Em sua honra, levantou-se depois diante do templo da Grande Mãe uma estátua que permaneceu sempre sobre seu pedestal (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios ao capítulo XVI*).

⁷⁵² A protagonista deste prodígio é Túcia.

⁷⁵³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2.

⁷⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2. Os milagres que os pagãos defendiam como próprios da sua religião não deixaram de intrigar a Agostinho. A própria Bíblia oferecia esta dificuldade com os prodígios realizados pelos sacerdotes do Faraó e que o bispo de Hipona admitia como autênticos. Isso dá margem para se pensar que também fora do cristianismo poderiam dar-se milagres, os quais seriam certificados por uma autoridade competente, ou seja, uma narração histórica certa. Sem negá-los, Agostinho reflete no capítulo XVI da obra *A Cidade de Deus* sobre os muitos fenômenos extraordinários que produz a natureza com o fim de não buscar fora dela mesma os efeitos que são próprios dela. Apesar disso, o bispo de Hipona reconhece que houve fatos extraordinários no paganismo (cf. CAPANAGA, V. “Notas complementarias”, n. 58, p. 835).

providência de Deus tem a primeira e última palavra. Nada escapa à solicitude do Pai celestial. Todos estes prodígios produziam mais tranquilidade que temor, mais amor que mede. Os milagres, na concepção agostiniana, dão a este mundo o primeiro vislumbre do mundo vindouro⁷⁵⁵.

Em relação àqueles muitos deuses cultuados pelos pagãos, o bispo de Hipona é taxativo em afirmar que devem ser tanto menos cultuados com sacrifícios quanto mais os exigem; em relação ao caso cristão, evidencia-se a grandeza do único Deus que demonstra não carecer de nenhuma de tais coisas, tanto pelo testemunho da Sagrada Escritura (cf. Sl 49,9-14), quanto pela posterior proibição dos mesmos sacrifícios. Por conseguinte, se existem anjos que solicitam sacrifícios para si e não para Deus, devem, então, ser rejeitados. Os verdadeiros anjos são aqueles que querem que os seres humanos prestem culto somente ao único Deus, criador de todas as coisas⁷⁵⁶.

Agindo assim, os anjos demonstram com quão sincero amor amam os homens, porque por meio dos sacrifícios querem submetê-los não a si, mas Àquele por cuja contemplação se tornam felizes e almejam ao mesmo tempo que também cheguem até Aquele do qual jamais se afastaram. Os anjos do único Deus não apenas ordenam que se ofereçam sacrifícios somente ao criador, mas também proibem fazê-lo a qualquer outro. Ademais, se como indica a sua soberba falácia não são nem bons nem anjos dos deuses bons, mas demônios maus, que desejam o culto dos sacrifícios não para o único e supremo Deus, mas para si, Agostinho pergunta que defesa maior contra eles se deveria escolher do que a do único Deus a quem servem os anjos bons, que ordenam que os homens sirvam a Deus com sacrifícios e não a eles?⁷⁵⁷

Servir com sacrifícios é o mesmo que ser um sacrifício vivo do próprio Deus, imolando a hóstia da humildade e do louvor na ara do coração e com o fogo abrasador da caridade⁷⁵⁸. Os anjos, servindo a Deus, auxiliam o ser humano no caminho da vida feliz. Mas o caminho de toda vida boa e feliz encontra-se na verdadeira religião. Através dela o único Deus é adorado com piedade muito pura. E Ele é reconhecido como o princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo. O erro dos pagãos repousa justamente no fato de não adorarem o único e verdadeiro Deus, Senhor de tudo e de todos⁷⁵⁹.

⁷⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2; XXII, 10. Ver também: MEER, F. VAN DER. *San Agustín, pastor de almas*, p. 707.

⁷⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2.

⁷⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 16, 2.

⁷⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

⁷⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, I, 1.

5.6 Sobre a arca da aliança, os milagres e a autoridade da Lei (capítulo XVII)

A imagem da arca da aliança oferece para Agostinho a possibilidade de continuar a falar sobre os milagres realizados por Deus ao longo da história da salvação. A lei de Deus dada pelo ministério dos anjos (cf. At 7,53) e depositada dentro da Arca proclama que se adore com a religião dos sacrifícios somente ao Deus dos deuses e proíbe que outros deuses sejam adorados e cultuados. A arca se chama arca do testemunho ou da aliança (cf. Ex 25,10-16)⁷⁶⁰.

Num de seus escritos exegéticos, Agostinho faz uma descrição detalhada do sentido dos objetos que foram depositados dentro da arca junto com as tábuas da lei. Sobre a arca foi colocado um propiciatório, um tipo de vaso de ouro no qual se ofereciam sacrifícios a Deus. Em cima do propiciatório, estavam dois querubins, um em cada lado, colocados face a face. Todas estas coisas são prefigurações simbólicas. O ouro é o símbolo da sabedoria, a arca simboliza o mistério de Deus. Dentro da arca, foram colocadas as tábuas da lei, o maná e o bastão de Aarão. Na lei, estão os mandamentos; o bastão é símbolo do poder; o maná, da graça, já que somente com a graça divina o ser humano é capaz de observar os mandamentos⁷⁶¹.

Mas, como a lei nem sempre é observada por todos, foi colocado sobre a arca o propiciatório: para alcançar a perfeição é necessário que seja propício a Deus e por isso o propiciatório é posto sobre a arca, já que a misericórdia está acima do juízo. Os dois querubins, ao invés, cobrem com as asas o propiciatório, ou seja, honram-no cobrindo-o. Eles atribuem as suas asas a Deus e não a si mesmos, ou seja, honram a Deus com as virtudes, pois são superiores a outros seres. Ademais, estão frente a frente, representando assim os dois testamentos. Os seus rostos estão inclinados para o propiciatório. Assim para o ser humano fazer qualquer progresso no imenso campo da ciência deve depositar a esperança apenas na misericórdia de Deus⁷⁶².

Apesar de esta descrição confirmar a grandeza e a sacralidade da arca, Agostinho, no capítulo dezessete do livro X da obra *A Cidade de Deus*, deixa claro, a partir da Sagrada Escritura, que a arca do testamento significa que Deus, a quem o povo de Israel cultuava com ritos e solenidades, não estava preso ou contido em algum lugar, uma vez que as suas respostas e alguns sinais procedentes do fundo da arca eram oferecidos aos sentidos humanos e davam

⁷⁶⁰ As Tábuas da Lei foram dadas a Moisés por intermédio de anjos. Moisés esteve com o anjo que lhe falava no monte Sinai. Moisés servia de mediador entre o anjo e o povo. Nos textos antigos, o “Anjo de Iahweh” se identifica com próprio Deus no seu ato de manifestar-se aos homens (cf. Gn 16,7). Em época mais recente, foi sublinhada a transcendência divina, distinguindo-se entre Iahweh e seu Anjo. Assim, Moisés não teria estado em relação imediata com Deus, mas com um ou vários anjos (cf. At 7, 38).

⁷⁶¹ Cf. AGOSTINO, *Questioni sull'Ettateuco*, II, 105.

⁷⁶² Cf. AGOSTINO, *Questioni sull'Ettateuco*, II, 105.

provas de sua vontade. Muitos sinais de Deus acompanharam a peregrinação da arca pelo deserto⁷⁶³.

Com reverência e veneração, os sacerdotes a transportavam junto com o tabernáculo ou tenda do testemunho (cf. Ex 26, 1-6). Um sinal a acompanhava: a nuvem, também chamada de glória do Senhor, e que aparecia durante o dia e de noite brilhava como fogo. Descia sobre a tenda e a enchia. Quando esta nuvem se movia, colocava-se em movimento o acampamento; quando se detinha, o povo acampava de novo⁷⁶⁴.

Agostinho também recorda o testemunho de um grande milagre que acompanhou a trajetória da arca pelo deserto. Ao passar pelo Rio Jordão (cf. Js 3,14-17) com aqueles que iam adentrar na terra prometida, o rio, detendo-se na parte de cima e correndo na parte de baixo, ofereceu a ela e ao povo passagem a pé enxuto, recordando assim a saída do povo de Israel do Egito. Em seguida, as muralhas da cidade de Jericó (cf. Js 6,20), com a qual o povo se defrontou e que cultuava muitos deuses de acordo com o costume dos gentios, vieram abaixo sem serem atacadas por mãos humanas, apenas pela passagem da Arca sete vezes em torno das muralhas⁷⁶⁵.

Depois disso, estando já na terra prometida, a arca foi roubada pelos inimigos como castigo dos pecados do povo e colocada com toda honra no templo de seu deus e de outros que cultuavam. Saindo dali trancaram o templo. No dia seguinte, ao abri-lo, encontraram a imagem que veneravam derrubada e despedaçada. Impressionados pelos prodígios e castigos, devolveram a Arca ao povo de Israel, colocando-a numa carroça atrelada por duas novilhas e deixando-a ir para onde quisessem. Com isso quiseram experimentar o poder divino. Elas, porém, sem condutor nem guia devolveram a Arca aos que cultuavam o verdadeiro e único Deus⁷⁶⁶.

Para Agostinho, estes e semelhantes prodígios são quase nada para Deus, mas para os homens são importantes para lhes infundir temor e ensinamento. Esta é a função dos milagres na história da salvação, marcada por eventos extraordinário e pela providência e transcendência de Deus. Com isso, o bispo de Hipona se coloca totalmente contrário à prática da teurgia e a qualquer outra ação mágica que busca através da soberba dominar o divino para fins humanos.

Se os filósofos, particularmente os platônicos, são louvados por ter tido um entendimento mais reto que os outros, como antes recordei, porque ensinaram que a providência divina administra essas pequeníssimas realidades da terra através do testemunho de inumeráveis coisas belas que se produzem não só no corpo dos animais, mas também nas ervas e no feno do campo, tanto mais evidentemente dão testemunho

⁷⁶³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 17.

⁷⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 17.

⁷⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 17.

⁷⁶⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 17.

da divindade essas coisas que acontecem na hora da sua pregação, em que é exaltada aquela religião que proíbe o oferecimento de sacrifícios aos seres celestes, terrestres e aos que estão debaixo da terra, ordenando que se sacrifique somente ao Deus uno, o único que, amando e amado, faz os homens felizes⁷⁶⁷.

A felicidade do ser humano consiste na sua união de amor com o único Deus. Quem busca a beatitude precisa aderir a Deus. O caminho da felicidade se identifica com o abandono do próprio eu a Deus. Este é o sacrifício verdadeiro e necessário para a salvação do homem. O culto ao único Deus, criador dos próprios deuses, deve conduzir o ser humano à vida feliz. A felicidade a que todos aspiram ninguém pode chegar caso o amor casto e puro não o una ao Deus sumamente bom, que é o Deus imutável. O religioso sacrifício de si mesmo é o culto que se deve prestar ao Criador de todas as coisas⁷⁶⁸.

Deus, predeterminando os tempos prescritos para os seus sacrifícios, atesta não desejar sacrifícios cruentos, mas por eles entende significar outros melhores, não para se exaltar com tais honras, mas para convidar o ser humano a cultuá-lo e inflamado pelo fogo do seu amor unir-se a Ele. Isso é um bem para o homem e não para o próprio Deus⁷⁶⁹. Ninguém é feliz senão pelo sumo bem, visto e possuído na verdade. A felicidade é a visão, a posse e o gozo de Deus. Feliz é aquele que tem Deus⁷⁷⁰.

Tal felicidade, todavia, não se alcança no isolamento. Na visão de Agostinho, existe uma implicação entre a noção de *civitas* e *beatitudo*. O homem, ao se sentir necessitado de felicidade, descobre-se como um ser de relações. A identificação da felicidade implica num particular modo como o homem vive, pensa e organiza as relações com os outros sujeitos (cidade) e com o universo⁷⁷¹.

Neste sentido, a questão da cidade é para o bispo de Hipona a questão da felicidade do ser humano. O homem vive com os outros seres a partir do bem que persegue. Assim as relações são informadas pela felicidade à qual tendem. O homem é a cidade à qual pertence ou com a qual identifica a sua felicidade, o seu destino, o seu cumprimento. A cidade é uma questão de felicidade⁷⁷².

⁷⁶⁷ “*Si enim philosophi praecipueque Platonici rectius ceteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi 113, quod divinam providentiam haec quoque rerum infima atque terrena administrare docuerunt numerosarum testimonio pulchritudinum, quae non solum in corporibus animalium, verum in herbis etiam faenoque gignuntur: quanto evidentius haec attestantur divinitati, quae ad horam praedicationis eius fiunt, ubi ea religio commendatur, quae omnibus caelestibus, terrestribus, infernis sacrificari vetat, uni Deo tantum iubens, qui solus diligens et dilectus beatos facit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 17).

⁷⁶⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 1, 1.

⁷⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 17.

⁷⁷⁰ Cf. AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, II, 41.

⁷⁷¹ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 213.

⁷⁷² Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 213.

5.7 Os livros eclesiásticos e os milagres (capítulo XVIII)

Agostinho, ao tratar dos milagres a partir da Sagrada Escritura, tem consciência de que isso poderia suscitar questionamentos sobre a credibilidade dos textos sagrados. Por isso, contra os que afirmam que os milagres narrados na Sagrada Escritura são falsos, são invenções dos homens, sendo colocados por escrito com a intenção de enganar, o bispo de Hipona combate, no capítulo dezoito do livro X, aqueles que afirmam que não se deve crer nos livros da Igreja com os quais Deus instruiu e formou o seu povo: “quem faz essa afirmação e nega de todo que se deva crer em qualquer escrito dessa natureza pode também afirmar que nenhum deus cuida das coisas mortais”⁷⁷³.

Na compreensão agostiniana, a negação da credibilidade dos textos sagrados em nada ajuda os pagãos. Com efeito, os deuses cultuados pelo paganismo também não fundaram seu culto. Os homens foram induzidos a adorá-los somente através do cumprimento de fatos maravilhosos testemunhados pela história dos povos, cujos deuses preferiram render-se a feitos mirabolantes do que serem úteis⁷⁷⁴.

Mas, na crítica dirigida ao paganismo, Agostinho não refuta aqueles que negam que haja alguma potência divina ou que sustentam que nenhum deus cuida das coisas humanas, e sim aqueles que preferem os seus deuses ao Deus dos cristãos, fundador da gloriosíssima e santa cidade. Na verdade, o bispo de Hipona direciona a sua refutação aos que ignoram que Deus é o criador invisível e imutável do mundo visível e mutável, o absolutamente verdadeiro dispensador da vida feliz, a qual não deriva das coisas que Ele criou, mas dele mesmo. A felicidade repousa na adesão do homem a Deus⁷⁷⁵.

Tal adesão, porém, pode ser negada. Agostinho confere assim ao ser humano o poder de inaugurar um regime de existência em ruptura com a sua essência, com a ordem cosmológica. O homem, no exercício da sua liberdade, pode muito bem querer ser aquilo que não pode ser e tornar-se não o que pretendeu, mas outra coisa do que deveria ser por sua natureza⁷⁷⁶.

A essa forma de existência corrompida daqueles que não fazem de Deus o fundamento da própria vida, o bispo de Hipona dá o nome de “viver segundo a mentira”, em oposição lógica ao “viver segundo a verdade”. Os dois modos de vida também guardam respectivamente os

⁷⁷³ “*Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere nec deos ullos curare mortalia*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 18).

⁷⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 18.

⁷⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 18.

⁷⁷⁶ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. *Como ler Santo Agostinho*. Terapia da alma e felicidade, p. 27.

nomes sinônimos de “viver segundo si mesmo” e “viver segundo Deus”⁷⁷⁷. Viver segundo a mentira é “não viver como sua natureza exigia que vivesse, eis a mentira. Quer ser feliz, mas sem viver de maneira que possa ser. Que há de mais mentiroso que semelhante querer?”⁷⁷⁸

A pessoa que vive segundo o ego vive segundo a mentira, sendo moralmente reprovável, já que vive no erro, na falsidade, além de ser ontologicamente problemático, pois viver segundo o ego é o mesmo que viver segundo o não ser, ao passo que viver segundo Deus é o mesmo que viver segundo o ser, aproximando-se aos poucos do ser ou da razão suprema, que é o Verbo. A mentira, segundo a qual o homem vive, é o próprio ego, a fantasia de ser aquilo que não é, a fantasia de querer ser fundamento da própria existência, ilusão de ser um sujeito com completude⁷⁷⁹.

Mas o homem não foi chamado à mentira e sim à verdade. Ele não foi criado justo para viver segundo ele mesmo, mas segundo quem o fez, ou seja, para fazer a vontade de Deus e não a sua. Em Deus, o homem encontra todo bem: “o bem para mim é estar unido ao meu Deus” (Sl 72,28). Como ainda é um peregrino e por isso não alcançou a realidade, a felicidade do ser humano é, na visão agostiniana, um ato de se aproximar de Deus. É preciso amar gratuitamente a Deus. A ocupação do homem deve ser louvar aquele a quem ama e angariar outros a amá-lo consigo. O ser humano não pode marcar limites. Cada pessoa vai possuir Deus inteiramente. Por conseguinte, cabe ao homem agir enquanto está aqui, ou seja, enquanto coloca em Deus a sua esperança⁷⁸⁰.

Com este argumento, Agostinho insere a questão de Deus na discussão filosófica sobre o *finis bonorum*, sobre o ponto, o grau máximo na escala dos bens possíveis a que o homem pode e deve aspirar. “De fato, entre os filósofos discute-se sobre o fim do bem ao qual devem referir-se todos os deveres (*officia*)”⁷⁸¹. Alguns filósofos até pensaram que não existiria outra felicidade do que a de viver segundo a carne e por isso puseram o bem do homem no prazer

⁷⁷⁷ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. *Como ler Santo Agostinho*. Terapia da alma e felicidade, p. 27.

⁷⁷⁸ “[...] *non ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 4, 1).

⁷⁷⁹ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. *Como ler Santo Agostinho*. Terapia da alma e felicidade, p. 29. O homem é de tal modo homem de Deus que nada do que tem se funda num verdadeiro direito ou dívida, mas que tudo é pura graça, posto que até o mérito do homem que age na graça tem como causa decisiva essa mesma graça. Por conseguinte, este homem, na esfera do ser, caracteriza-se como “criatura caduca” e na esfera da consciência como “coração inquieto”. Partindo do homem, é o “eterno mendigo de toda solenidade”. Partindo de Deus, esse homem é o que recebe “tudo e sempre” pela participação na vida de Deus. Por isso o homem fechado em si mesmo é o “homem mentira”. É preciso desmascarar até o fim esse tipo de homem. Porém, não é desmascarado pela verdade prestada pelos homens, que em si condiz a um maior farisaísmo, mas pela luz do homem iluminado pela verdade que é Deus. Nesta luz, o ser humano deve sempre se reconhecer como “homem mentira”. Deve sair fora de si para ser absorvido pela luz de Deus (cf. PRZYWARA, E. *San Agustín*. Perfil humano y religioso, p. 385).

⁷⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentários aos Salmos*, 72, 34.

⁷⁸¹ “*De fine boni namque inter philosophos quaeritur, ad quod adipiscendum omnia officia referenda sunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 18).

corporal. Recebem o nome de epicuristas, termo derivado do filósofo Epicuro. Outros são parecidos com eles⁷⁸².

Porém, houve também outros filósofos, orgulhosos, que de certo modo se afastavam da carne, colocando toda a esperança de felicidade na própria alma, e o sumo bem, na própria virtude. Tais foram os filósofos chamados estoicos. Aqueles viviam segundo a carne, estes segundo a alma, mas nenhum vivia segundo Deus. Por isso, quando o apóstolo Paulo chegou a Atenas, onde estas escolas filosóficas florescia, como se lê no livro dos Atos dos Apóstolos (17,18), discutiram com ele, que vivia segundo Deus, aqueles que viviam segundo a carne e aqueles que viviam segundo a alma⁷⁸³.

Na visão de Agostinho, erra o epicurista, pois é falso que seja feliz o homem que dispõe do prazer carnal; engana-se também o estoico, já que é também falso e completamente falso que seja feliz o homem que dispõe da virtude da alma. Feliz, pois, é aquele que deposita sua esperança no Senhor Deus, naquele que criou todas as coisas, tanto as do céu quanto as da terra, e que conduz a vida do homem segundo a sua sabedoria e providência⁷⁸⁴.

De fato, para Agostinho, o *finis bonorum* do homem é o próprio Deus. A resposta da verdadeira religião ou da Cidade de Deus às propostas dos filósofos soa assim: “O bem para mim é estar unido a meu Deus” (SI 72,28). O profeta não disse: meu bem está em ter abundantes riquezas ou de ser ornado de púrpura e estar acima dos outros pelo cetro e pelo diadema. Nem disse o que alguns filósofos não se cansam de dizer: o bem para mim é o prazer do corpo. Ou o que pareceu melhor aos melhores filósofos: o bem para mim é a virtude da alma. Disse, ao contrário: “o bem para mim é estar unido a meu Deus” (SI 72,28)⁷⁸⁵.

A natureza do ser humano só se realiza em Deus. A criatura racional – o anjo e o homem – foi feita à imagem de Deus de modo que possa participar da Trindade. A natureza da criatura imita as perfeições do criador, mas sendo criada, feita do nada, nada no tempo, não pode possuir a plenitude do seu ser se estiver separada de Deus. É somente participando da vida de Deus que a natureza criatural pode encontrar a sua razão de ser, a sua unidade. Isolando-se de Deus ela se torna um fragmento destinado a dissolver-se⁷⁸⁶.

De acordo com Agostinho, toda criatura tende à realização da sua natureza. Mas enquanto a criatura humilde invoca a Deus e aceita dele, em Cristo, essa realização, a criatura soberba concebe a existência a partir de si mesma, na afirmação de uma unidade edificada por

⁷⁸² Cf. AGOSTINO, *Discurso*, 156, 7, 7.

⁷⁸³ Cf. AGOSTINO, *Discurso*, 156, 7, 7.

⁷⁸⁴ Cf. AGOSTINO, *Discurso*, 156, 7, 7.

⁷⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 18.

⁷⁸⁶ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 48.

ela, ou seja, de um autônomo aperfeiçoamento do seu ser, do seu conhecer e do seu prazer. Deus se torna assim um mero objeto nas mãos dos homens, um divino conquistado pela criatura⁷⁸⁷.

Agora, se a natureza humana procedesse do próprio homem, todos então teriam produzido a sabedoria e não procurariam percebê-la pela doutrina, quer dizer, aprendendo de algum mestre. E o amor do ser humano, originado de si mesmo, bastaria para qualquer pessoa viver, sem ter a necessidade de gozar outro bem. Como, porém, a natureza humana, para existir, tem Deus por autor, para sentir deve tê-lo por doutrinador e para ser feliz tê-lo por dispensador da suavidade íntima⁷⁸⁸.

Agostinho acredita que foi isso que ensinou aquele ao qual se deve oferecer sacrifícios, como haviam recomendado os seus santos anjos, com o testemunho vivo de seus milagres (cf. Ex 22,20). Por isso, também o profeta, ao afirmar que “O bem para mim é estar unido a meu Deus”, tornou-se seu sacrifício, por cujo fogo inteligível arrebatado ardia e para o qual era atraído, pelo desejo santo, ao seu inefável e incorpóreo abraço. Ademais, se os que cultuam os muitos deuses, sejam quais forem os que têm por deuses, creem que foram eles os realizadores dos milagres, apoiados na história das coisas profanas ou nos livros mágicos ou, o que julgam mais honesto, nos livros teúrgicos, que razão existe para que recusem a crer, em relação a esta questão, nos fatos presentes nas Sagradas Escrituras, às quais se deve fé maior quanto mais acima de todos está Aquele a quem unicamente prescrevem o dever de oferecer sacrifícios?⁷⁸⁹

Na verdade, o que está por detrás destas palavras de Agostinho é a convicção de que os milagres narrados pelos textos sagrados dos cristãos são mais dignos de crédito do que os dos pagãos, os quais não passam de criações dos homens, obras de magia ou teurgia, de ilusão ou mentira. A fonte da religião pagã não é a autoridade do verdadeiro Deus, mas simplesmente a *civitas*, à qual se deve adaptar a divindade⁷⁹⁰.

A cidade de Deus, ao contrário, engrandece o seu fundador, Jesus Cristo, não porque existe antes dele, mas porque surgiu justamente porque Cristo é Deus. Ela não acreditou em Cristo porque o amava anteriormente e sim porque a sua fé repousa sobre o fundamento de divindade de Jesus. No cristianismo, Deus sempre vem antes, depois vem a comunhão dos fiéis, a qual possui a sua unidade em Cristo. Por causa da verdade que Deus existe como amor eterno sempre voltado para o homem e, ao mesmo tempo, como o *summum bonum*, o amor que nasce

⁷⁸⁷ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 48.

⁷⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 25.

⁷⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 18.

⁷⁹⁰ Cf. BURNAY, J. *Amor Dei: a Study of the Religion of St. Augustine*, p. 103.

nos corações humanos por força da graça de Deus pode se tornar a força unificadora dos homens. O amor é a força que ajuda os seres humanos a caminhar em direção da felicidade e que consiste em se oferecer totalmente a Deus. Este é o único culto agradável a Deus⁷⁹¹.

Os milagres não são para o bispo de Hipona ações pelas quais Deus exhibe o seu poder, mas prodígios para despertar a fé no coração dos seres humanos. Enquanto expressão do amor de Deus pela humanidade, os milagres são tudo aquilo que, sendo árduo e insólito, parece rebaixar as esperanças possíveis e a capacidade de quem o contempla. Nesta ordem, não há nada tão acomodado à capacidade dos povos e dos ignorantes do que o que cai no campo dos sentidos⁷⁹².

Porém, também entre estas obras é possível distinguir dois elementos: a admiração e a gratidão e a benevolência. Com efeito, se um homem viesse a voar e como este fato não traria ao espectador mais vantagem que o espetáculo em si, o fato produz apenas admiração. No entanto, se um enfermo, sem esperança de cura, recuperar a saúde, a sua gratidão para com o autor da cura será maior do que a admiração. Milagres assim tiveram lugar nos dias em que Deus se mostrou como verdadeiro homem. Todos testemunharam a majestade divina para a salvação do gênero humano⁷⁹³.

5.8 Fundamento do sacrifício visível (capítulo XIX)

Como é possível perceber, a reflexão de Agostinho sobre o verdadeiro sacrifício é gradual e dinâmica. Retoma muitos pontos já tratados e discutidos e, ao mesmo tempo, insere questões novas, avançando no desenvolvimento dos seus argumentos. E na medida em que ele vai oferecendo novas ideias sobre o culto de adoração devido somente a Deus, a sua crítica à prática dos sacrifícios pagãos se radicaliza. É o que se nota no capítulo dezenove do livro X.

Para o bispo de Hipona, aqueles que pensam que os sacrifícios convêm aos outros deuses, ao passo que os sacrifícios invisíveis convêm àquele que é invisível, àquele que é o maior, sacrifícios maiores, àquilo que é o melhor, sacrifícios melhores, como são os deveres da mente pura e da vontade boa, ignoram claramente que estes são sinais daqueles, como as palavras que soam são sinais das realidades que exprimem⁷⁹⁴.

⁷⁹¹ Cf. BURNAY, J. *Amor Dei: a Study of the Religion of St. Augustine*, p. 103.

⁷⁹² Cf. AGUSTÍN, *De la utilidad de creer*, 16, 34.

⁷⁹³ Cf. AGUSTÍN, *De la utilidad de creer*, 16, 34.

⁷⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

Assim como ao orar e louvar os seres humanos dirigem palavras significativas a Deus, ao qual oferecem no coração as coisas que querem indicar, assim também, ao sacrificar, conhecem que o sacrifício visível não deve ser oferecido a nenhuma outro senão àquele para quem devem ser, no próprio coração, um sacrifício invisível⁷⁹⁵.

Os anjos e as potestades, como perfeitos servidores e adoradores de Deus, auxiliam os seres humanos a fazerem da própria vida um sacrifício espiritual agradável a Deus através sobretudo da prática de obras de misericórdia. Para isso é necessário abandonar o egoísmo e abrir-se ao próximo. Este é o caminho para a felicidade, este é o culto que assegura ao homem uma vida feliz na eternidade. As obras de misericórdia são realizadas para libertar o ser humano da infelicidade e assim se tornar feliz⁷⁹⁶. E isso se obtém somente com aquele bem sobre o qual já foi falado: “O bem para mim é estar unido a Deus” (SI 72,28).

Mas é um sacrifício oferecido somente a Deus e não aos anjos. Para Agostinho, se o ser humano quiser oferecer algum sacrifício aos espíritos angélicos, eles não o receberão de bom grado e quando os anjos são enviados aos homens no modo de uma presença sensível proibem-no e se negam a recebê-lo. Existem exemplos disso nas Sagradas Escrituras⁷⁹⁷.

De acordo com o livro do Apocalipse, algumas pessoas pensaram que deveriam prestar aos anjos, quer por meio da adoração, quer mediante a oferta de sacrifícios, a honra que é devida a Deus. Eles foram proibidos de fazê-lo pela advertência dos próprios anjos e foi-lhes ordenado tributá-lo unicamente àquele a quem sabiam ser justo oferecer tal tributo (cf. 19,10.22,9)⁷⁹⁸.

Outro exemplo proposto por Agostinho se encontra no livro dos Atos dos Apóstolos. Paulo e Barnabé, depois de realizarem milagres de cura na Licaônia, foram identificados pelo povo como deuses. Os licaônicos quiseram assim imolar vítimas em honra destes dois apóstolos. Eles, porém, os impediram com humilde piedade e lhes anunciaram o Deus em quem o povo devia crer (14,10-17)⁷⁹⁹.

Na visão agostiniana, estes exemplos são suficientes para mostrar que os anjos querem o bem dos seres humanos, pois não desejam para si nenhum sacrifício, mas somente para aquele que é a fonte de felicidade. “Não é por outra razão que os espíritos da mentira orgulhosamente os exigem para si: é porque sabem que são devidos unicamente ao verdadeiro Deus”⁸⁰⁰. A soberba, neste caso, é o pecado que funda e rege a sociedade diabólica, a perversa imitação de

⁷⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

⁷⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6.

⁷⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

⁷⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

⁷⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

⁸⁰⁰ “*Nec ob aliud fallaces illi superbe sibi hoc exigunt, nisi quia vero Deo deberi sciunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 19).

Deus, que é, na verdade, rejeição de Deus, do *amor Dei*, da *humilitas*, absolutizando o *amor sui*. Esta inversão, esta ação egoísta de não querer viver em comunhão com Deus é expressa através da usurpação do *sacrificium* operada pela sociedade dos demônios⁸⁰¹.

Estes anjos maus se chamam demônios por causa da ciência, pois a palavra *daimones* é grega. Mas não é uma ciência útil, já que não está acompanhada da caridade, como ensina o apóstolo Paulo: “A ciência infla e a caridade edifica” (1Cor 8,1). Sem a caridade, a ciência infla o coração e o enche do vento da vanglória. Assim, os demônios têm a ciência sem a caridade. Daí a ímpia soberba que os impele a usurpar ainda quanto possível, junto de quem lhes é possível, as honras divinas e os tributos de dependência devidos ao verdadeiro Deus⁸⁰².

Sendo o sacrifício um sinal sagrado, uma ação visível de um reconhecimento interior e invisível da majestade e da glória divina por parte das criaturas, os demônios se colocam no lugar do absoluto, o criador. Prisioneiros do pecado, os anjos maus encontram a sua “criação”, pretendem fundar sobre a mentira e o engano um outro princípio ontológico. Neste sentido, o sacrifício da cidade terrena, aquela única *civitas* que une anjos e homens soberbos no mesmo *amor sui* e no mesmo culto idolátrico é um *sacrificium* endereçado a si mesma. Os homens que vivem para as coisas da carne, existencialmente alienados de Deus, partilham com os demônios este *amor sui*, uma vez que são enganados pelos anjos maus⁸⁰³.

É próprio da cidade terrena render culto a Deus e aos deuses em vista de vitórias e assim gozar da paz terrena não por amor ao bem, mas pelo desejo de domínio. De acordo com Agostinho, os bons usam do mundo para gozarem de Deus, enquanto que os maus querem usar de Deus para gozarem do mundo⁸⁰⁴. O divino é adorado e glorificado somente com um amor egoísta, egocêntrico, instrumentalizado pela afirmação do domínio dos homens sobre o mundo, na tentativa de edificação da própria divindade, da própria glória, uma imitação perversa de Deus⁸⁰⁵.

Os demônios trabalham continuamente para que o eterno seja edificado na *civitas terrena*. O prazer deles é isolar as criaturas do criador. Ao contrário do que pensa Porfírio⁸⁰⁶ e

⁸⁰¹ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 45-46.

⁸⁰² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 20.

⁸⁰³ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 46-47.

⁸⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XV, 7, 1.

⁸⁰⁵ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 47.

⁸⁰⁶ Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III, 4, 6; III, 5, 6. Na filosofia antiga, a distinção entre *daímon* e *theos* nem sempre é clara. Platão fala da divindade suprema como “sumo demônio”. A distinção, porém, está presente, e não tarda a se manifestar. Quem procura esclarecer por primeiro, no terreno filosófico, a natureza do demônio foi Platão através do ser divino controvertido chamado Eros. A sua divindade não é negada por Platão e sim redimensionada. Ele é qualquer coisa de meio entre o mortal e o imortal. É um grande demônio, pois tudo o que é demoníaco é intermediário entre deus e o mortal. Tem o poder de interpretar e levar aos deuses as coisas que vem dos homens (orações e sacrifícios) e aos homens as coisas que vem dos deuses (ordens e recompensas). Para Plotino, Eros

outros filósofos, os “espíritos da mentira” não gozam com os odores das vítimas queimadas e sim com as honras divinas. Têm em toda parte a abundância dos odores das vítimas e se querem mais podem dá-las a si mesmos. Eles não se deleitam com a fumaça de qualquer corpo imolado, mas sim com o ânimo do suplicante que, seduzido e subjugado, dominam, interceptando o caminho deles para o verdadeiro Deus, a fim de que o ser humano não se torne sacrifício dele quando não realiza sacrifícios para Deus e sim para outros seres⁸⁰⁷.

aparece como um grande demônio que sintetiza em si poderes e atributos de diversas artes. É um demônio, porque é rico, mas ao mesmo tempo é pobre; falta-lhe a beleza e a sabedoria que são prerrogativas dos deuses. Ele é um ser misto que participa da indigência, já que tende ao próprio complemento. Não está privado de meios, porque busca integrar aquilo que possui. De fato, ele não buscaria o bem se fosse totalmente privado do bem (cf. BORGHESI, M. “Il *daímon* o Cristo?”, p. 112).

⁸⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 19.

6 JESUS CRISTO: VERDADEIRO E SUPREMO SACRIFÍCIO

6.1 *Mediator, quia homo* (capítulo XX)

No debate de Agostinho com os pagãos sobre o verdadeiro sacrifício, contemplado no livro X da obra *A Cidade de Deus*, a questão verdadeiramente decisiva para o bispo de Hipona é a do mediador entre Deus e os homens⁸⁰⁸. O capítulo vinte, apesar de breve, expõe com precisão a função de Jesus Cristo na salvação e na purificação da alma. Ele é mediador enquanto homem. Não existe mediação ao interno da divindade, no Deus único em três pessoas. Não existe mediação de Deus por si mesmo. A mediação, ao invés, é entre o único Deus e o ser humano através do homem Jesus Cristo. Por meio da sua justiça, ele supera a morte, suportando-a. Os homens participam da sua vida, aprendendo com ele a virtude da humildade⁸⁰⁹.

Essa humildade divina é essencial para a purificação e cura da alma, já que somente ela possibilita aos seres humanos superar a presunção moral que resulta da ignorância e da fraqueza. Disciplinado assim, o ser humano aprende a enfrentar a morte. Agostinho insiste que a humildade é requerida para a submissão à verdade da encarnação, mediante a qual o homem

⁸⁰⁸ A parte da obra *A Cidade de Deus* que vai do livro VIII, 12 ao XI, 2 constitui um bloco unitário e bem articulado. É um conjunto de capítulos que ocupam um lugar central no desenho da obra e não apenas por serem livros que fecham a primeira parte e iniciam a segunda, mas sobretudo por se dar neles a ligação profunda entre os dois discursos: o apologético, da primeira parte, e o expositivo, da segunda, através do conceito de mediação em geral e mediação de Cristo em particular (cf. CIARLANTINI, P. *Mediator: paganesimo e cristianesimo nel De Civitate Dei* VIII, 12-XI, 2 di S. Agostino, s/p).

⁸⁰⁹ Cf. CARRABETTA, G. *Agostino d'Ipbona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo Totale*, p. 172-173. Agostinho não escreveu nenhum tratado sistemático sobre a pessoa de Jesus Cristo. A sua compreensão da pessoa e da obra de Cristo se desenvolveu e variou, particularmente, nos seus primeiros anos como batizado e presbítero. Um elemento evidente da sua cristologia é a afirmação de que o Cristo é a encarnação única do Verbo de Deus em Jesus, e isso desde seus primeiros anos até a idade madura. Agostinho viu, desde o momento de sua conversão, que o Cristo é o único mediador entre Deus e os homens e que é plenamente Deus e plenamente homem, a própria Verdade em pessoa. Ele chegou a essa conclusão não sem conflito juvenil. Durante nove anos, desde a sua formação em Cartago, alimentou a ideia de que o Cristo era inteiramente espiritual, sem ser verdadeiramente humano e que não tinha certamente nascido de Maria. Isso é fruto da influência do maniqueísmo em Agostinho. Mais tarde, depois de ter lido Plotino e Porfírio, chegou à conclusão de que Jesus era efetivamente o ideal do sábio neoplatônico, que não era divino, mas um ser humano que participava plenamente da Sabedoria divina, apesar de não ser a única encarnação dessa Sabedoria. Agostinho compreendeu, tempos depois, que tal opinião era a posição de Fotino, bispo de Sírmio (344-351), considerado herege pelo cristianismo primitivo. Em certo momento, tudo indica que foi antes de sua conversão, no verão de 386, e de seu batismo na Páscoa de 387, o bispo de Hipona se afastou dessa doutrina fotiniana e afirmou que o Verbo de Deus, imutável e eterno, uniu-se plenamente a um ser humano mutável, mortal, uma conjunção que na aparência seria inconcebível, mas que a Sagrada Escritura declara imutável. Na medida em que foi amadurecendo a sua compreensão da pessoa de Jesus Cristo, Agostinho começou a empregar diferentes imagens para expressar a unidade do eterno e do mortal em Jesus Cristo. Também falou, às vezes, de Jesus como um ser humano sob a graça, predestinado a ser o Cristo. Em alguns momentos, assumiu um modelo neoplatônico, que fala da união substancial da alma humana e do corpo humano num único ser. Mas a alma é espiritual e o corpo, carnal. De modo análogo, o bispo de Hipona afirma que Deus, o Verbo divino, e o homem Jesus são uma união substancial única no mistério da encarnação (cf. MALLARD, W. "Jesus Cristo", p. 577).

obtem a cura e a purificação que lhe permite experimentar a beatitude e enfrentar o medo da morte⁸¹⁰.

Conforme foi visto nas reflexões anteriores, o confronto de Agostinho com o paganismo tem como principal interlocutor o filósofo neoplatônico Porfírio, cujos princípios filosóficos mantêm uma certa relação com a religião. Com um método apologético, Agostinho procura no pensamento de Porfírio alguns indícios de temas cristãos. Em linhas gerais, esta abordagem agostiniana visa a valorizar as sementes de verdade presentes na especulação filosófica e tem por finalidade abrir um caminho para a fé cristã⁸¹¹.

Mesmo sendo consciente da distância que separa a filosofia neoplatônica do cristianismo, o bispo de Hipona sempre admitiu que os filósofos podem ter um certo conhecimento de Deus. O próprio Platão estabeleceu que o fim do bem é viver de acordo com a virtude, o que pode conseguir apenas quem conhece e imita Deus, e que tal é a única fonte de sua felicidade. Eis porque não teme dizer que filosofar é amar a Deus⁸¹².

Mas o que realmente constitui para Agostinho um problema, quando o assunto é o conhecimento de Deus, é a negação, por parte do paganismo, de que Jesus Cristo é o único mediador⁸¹³. O interesse do bispo de Hipona em defender a condição de Cristo como mediador reflete seu profundo temor de que os indivíduos que consideram outros seres espirituais ou humanos como condutores de virtude possam almejar a mesma elevada posição. Agostinho

⁸¹⁰ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 124.

⁸¹¹ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 19.

⁸¹² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 8.

⁸¹³ *Mediator* é o título cristológico preferido de Agostinho. B. Studer afirma que a ideia de mediação se encontra subjacente a todos os temas fundamentais da teologia agostiniana. O longo caminho de conversão seguido pelo bispo de Hipona o levou a se colocar contra a mística platonizante que aspirava a uma relação direta com o divino. Somente Jesus Cristo é o meio e o caminho que leva o homem a Deus. Para G. Rémy, o tema da mediação não aparece nas primeiras obras de Agostinho. Pelo menos explicitamente. Na verdade, ele vai se ocupar desta temática depois de aprofundar a sua experiência de conversão, tratando-a pelo menos em três textos. O primeiro é o do *Contra os Acadêmicos*, no qual Agostinho afirma que o sumo Deus, movido pela sua infinita misericórdia pelo seu povo, inclinou e abaixou até o corpo humano a autoridade do Intelecto divino. Assim, as almas, levadas não só pelos preceitos divinos, mas também pelas suas ações, podem entrar em si mesmas e olhar para a pátria. O mediador é o Intelecto divino feito carne (cf. III, 19, 42). Outro texto importante é *A Doutrina Cristã*, no qual, fundamentado na dialética *uti-frui*, o discurso agostiniano ressalta a função instrumental da encarnação e da humanidade de Cristo. O Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, se fez carne para habitar no meio dos homens. Ele não é apenas a herança aos que chegam à pátria, mas também o caminho para a vida eterna. Por Cristo caminham os que querem chegar a Deus (I, 38). Na obra *Confissões* é possível encontrar dois textos que falam da mediação. No primeiro, Agostinho afirma que o homem Jesus Cristo é o mediador entre Deus e os seres humanos, aquele que está sobre todas as coisas, Deus bendito nos séculos, que chama e diz: “Eu sou a vida, e a verdade e o caminho” (7, 24). No segundo, o bispo de Hipona conclui que Cristo está entre Deus e o homem. Pois é Deus e homem. Como Deus, ele é sempre o mesmo e como homem enriquece a sorte da humanidade, fazendo-a passar da morte para a vida (10, 67-69). Agora, o texto filosoficamente decisivo para a temática da mediação encontra-se na obra *A Trindade*: o homem, por não ser idôneo para compreender as coisas eternas e pela sua condição de pecador, necessita de purificação. Tal purificação só é possível através do temporal ao qual já estava ordenado. Deus enviou o seu Filho ao mundo para que os seres humanos alcancem a vida eterna (IV, 18, 24). Para aprofundar a temática da mediação, ver: IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 67-68; STUDER, B. “*Gratia Christi*” – *Gratia bei Augustinus von Hippo*; RÉMY, G. *Le Christ médiateur dans l’oeuvre de Saint Augustin*.

percebe uma ligação entre o desejo de imitar exemplos eminentes de virtude e a vontade de eclipsá-los⁸¹⁴. Quando homens soberbos querem para si o culto divino, colocando-se no lugar de Deus e atribuindo a si tudo o que podem, com o desejo de terem um nome glorioso, tornam-se imitadores do mediador artífice da mentira, o demônio e os seus anjos⁸¹⁵.

Por isso o diálogo de Agostinho com os neoplatônicos não pode se dar sem o problema da mediação, ou seja, a crença nos múltiplos intermediários do divino, nas várias divindades pagãs, sobretudo os demônios. Tais mediadores sempre foram para os pagãos a resposta à necessidade religiosa de mediação entre o humano e o divino, resposta que não é apenas insuficiente, mas sobretudo errônea aos olhos de Agostinho⁸¹⁶.

Frente a esses mediadores, o bispo de Hipona quer mostrar que os deuses dos pagãos existem enquanto demônios, os quais seduzem os homens para levá-los à infelicidade. Os demônios têm em comum com o homem o pecado, são cheios de paixões, de desejos. O deleite dos demônios é praticar o mal, impedindo os seres humanos de encontrarem a beatitude. Por isso são incapazes de purificar as almas e elevá-las a Deus. Além disso, vivem para enganar os santos e os fiéis adoradores do único Deus soberano e verdadeiro. A única mediação que os demônios podem exercer é a da perdição e não a da salvação⁸¹⁷.

Somente Jesus Cristo é o verdadeiro mediador que liberta o ser humano do poder demoníaco⁸¹⁸. O ponto principal de Agostinho é que a mediação de Cristo para os seres humanos, mediação de sua graça salvífica e de sua sapiência e conhecimento divinos, de seu ensinamento (*magisterium*), assistência (*adiutorim*) e exemplo (*exemplum*), é consequência da unidade de suas duas naturezas: a divina e a humana. Pela humildade de sua morte e generosidade de sua bem-aventurança, ele purifica os corações dos seres humanos e os liberta do pecado⁸¹⁹.

⁸¹⁴ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 127.

⁸¹⁵ Cf. AGOSTINO, *Discurso Dolbeau*, 198, 44.

⁸¹⁶ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 19; MADEC, G. “Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin”, p. 64-65. Agostinho está de acordo com os neoplatônicos quanto à enorme distância que separa Deus da humanidade. Todavia, enquanto que para estes filósofos a fissura é ontológica e cosmológica, para o bispo de Hipona é fundamentalmente moral e espiritual. Isso não significa dizer que Agostinho não leve em conta o sentido ontológico da distância entre o divino e o humano. Na verdade, ele está querendo mostrar que a separação, o abismo que há entre Deus e o homem, tem como origem o pecado (cf. AGOSTINO, *Discurso*, 293, 7).

⁸¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 9; XIX, 10.

⁸¹⁸ No tempo de Agostinho, não havia o costume, como na época de Tertuliano e Minúcio Félix, de virar a cabeça diante de um ídolo nem soprar, a modo de exorcismo, em direção de uma estátua que se levantava num bosque sagrado. Muito menos havia a preocupação com os templos fechados. O mundo pertencia a Cristo, apesar de se acreditar que os poderes do mal estão no ar. Para um pensador como Agostinho, o influxo do demônio se dava dentro da ordem do espírito e consequentemente somente podia alcançar o homem por meio da vontade. Apenas pelo livre consentimento do homem surge a culpa degradante. Todavia, por uma intenção pura, fica anulada essa má intenção (cf. MEER, F. VAN DER. *San Agustín, pastor de almas*, p. 119).

⁸¹⁹ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 263.

Enquanto o paganismo advoga a existência de muitos mediadores, o bispo de Hipona ressalta que apenas Jesus Cristo é a via de salvação. A teurgia como sistema sagrado de ação, com a pretensão de proporcionar meios sacramentais para a salvação dos homens, é totalmente ineficaz para a purificação da alma, já que não é dirigida ao único e verdadeiro de Deus⁸²⁰.

O problema da mediação surge assim como determinante para as diferentes concepções de sacrifício. Em si mesma, a necessidade de mediação decorre dum postulado filosófico: nenhuma divindade pode se misturar com os humanos. A ideia subjacente a esta afirmação é a da oposição e incompatibilidade entre o divino e o humano. A mediação de Cristo é o ponto de contato entre duas realidades ontologicamente distantes. Deus e o homem, apesar de próximos pela peculiaridade da criação, são infinitamente distantes, sobretudo depois da queda do homem em decorrência do pecado de Adão. Mas, por um eterno decreto divino, em Cristo se realizou aquilo que se pode chamar de mediação por excelência⁸²¹.

O significado filosófico e teológico da mediação em Agostinho remonta ao período da polêmica com os maniqueístas, tendo como finalidade demonstrar que Deus, na sua suprema bondade e imutabilidade, é o criador de todas as naturezas sujeitas a mudanças e que nenhuma natureza ou substância é má enquanto natureza ou substância⁸²². O conceito de mediação é utilizado para caracterizar a condição do homem enquanto criatura. Deriva do texto bíblico, especificamente do simbolismo das duas árvores plantadas no “meio” do paraíso. Tem um significado antropológico, visando sobretudo ao estatuto da alma humana⁸²³.

A “árvore da vida” é símbolo da sabedoria pela qual é preciso que a alma compreenda que está estabelecida no centro das coisas, pois, embora tenha subordinada a si toda a natureza corpórea, no entanto, precisa compreender que tem sobre si a natureza de Deus. Por isso não pode se desviar para a direita, atribuindo a si o que não é, nem para a esquerda, menosprezando por negligência o que é. Esta situação da alma define o estatuto ontológico do ser humano, com as suas consequências morais. A alma encontra-se assim lançada, como a árvore ao sabor dos ventos, entre a direita e a esquerda, entre Deus e o mundo. Existe, neste caso, uma ordem

⁸²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 20.

⁸²¹ Cf. CARRABETTA, G. *Agostino d'Ipbona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo Totale*, p. 191.

⁸²² O maniqueísmo é uma doutrina de auto-salvação, da salvação por si mesmo através do próprio conhecimento. O homem maniqueu não tem necessidade de um salvador ou mediador, apesar de que o próprio ato cognoscitivo salvador ser suscitado a partir de fora do ser humano. Os homens perfeitos, chamados “apóstolos”, “enviados” ou “iluminadores” são os que realizam esta missão de revelação. Adão, o “primeiro homem” ou o “Jesus cósmico”, que é uma “Inteligência salvadora”, revelou aos seres humanos um saber total. Esta gnose de Adão foi revelada por Buda, na Índia, Zaratustra, na Pérsia, e Jesus, na Judéia. Os três fundaram religiões verdadeiras. Sob formas distintas, expressam a mesma verdade. A revelação é, portanto, a mesma (cf. FORMENT, E. “El problema del mal según San Agustín”, p. 38-39).

⁸²³ Cf. AGOSTINHO, *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, II, 9, 12.

hierárquica à qual a alma precisa obedecer se realmente quer ser feliz. O meio representa o domínio da alma sobre a natureza corpórea e sua sujeição a Deus⁸²⁴.

A “árvore da ciência do bem e do mal”, também plantada no meio do jardim, representa também a alma como ponto central e sua perfeita integridade. É a árvore do discernimento do bem e do mal. A alma deve se dirigir para o que é primordial, ou seja, para Deus, esquecendo-se do que é inferior, isto é, os prazeres corporais. Se a alma se voltar para si mesma, a ponto de abandonar a Deus, e quiser gozar de seu poder prescindindo do de Deus, vai, então, inchar-se pela soberba, o que é início de todo pecado. Esta última escolha imprime na imagem do meio o sentido de uma disjunção, uma separação entre o bem abandonado e o mal abraçado⁸²⁵.

A imagem do meio, de origem bíblica, ou o conceito de mediação, são suficientemente ricos para Agostinho poder tratar da condição ontológica do homem, inseparável de uma instabilidade original que o obriga a tomar partido pelo bem ou pelo mal. A posição intermediária da alma alerta para o respeito a uma certa ordem que existe em tudo o que Deus criou. O homem, para ser feliz, precisa se submeter à moderação no uso da árvore do conhecimento do bem e do mal. A alma pertence a uma determinada ordem não como entidade morta, mas dinâmica, colocada diante da alternativa de uma escolha feliz ou infeliz em relação às naturezas extremas, das quais ela assegura o eixo, ou seja, o Deus criador e os corpos do mundo⁸²⁶.

Na verdade, a alma está situada na hierarquia dos seres, entre Deus, de quem é imagem, em virtude da sua condição espiritual, e o corpo material da criatura, ao qual tem por vocação vivificar e dominar. A alma ocupa um certo meio tendo abaixo de si a criatura corpórea e acima de si o criador. Compete ao homem assumir sua posição intermediária, realizando a sua integridade de acordo com a ordem que lhe foi dada por Deus. A vocação do ser humano é ascender e não se degradar no mundo inferior dos corpos. A preservação da integridade ordenada da alma está condicionada pelo discernimento do bem e do mal. As escolhas do homem determinam a sua integridade. Isso expõe a natureza humana à tentação de escapar de seu estado de dependência, abusando da árvore do meio, figura de sua posição mediana, querendo arrogar-se para si uma felicidade que só pode se dar na submissão à lei divina⁸²⁷.

Ao situar o ser humano no ordenamento hierárquico do universo, o qual configura o contexto da sua condição contrastante, Agostinho pensa o homem segundo o modelo do mundo

⁸²⁴ Cf. AGOSTINHO, *Sobre o Gênesis contra os maniqueus*, II, 9, 12.

⁸²⁵ Cf. RÉMY, G. “La notion de ‘medietas’ chez Saint Augustin”, p. 213-216.

⁸²⁶ Cf. RÉMY, G. “La notion de ‘medietas’ chez Saint Augustin”, p. 213-216.

⁸²⁷ Cf. RÉMY, G. “La notion de ‘medietas’ chez Saint Augustin”, p. 213-216.

angélico, permanecendo fiel a Deus e seguro de sua bem-aventurança. A criatura, porém, perdeu a bem-aventurança pecando, mas não perdeu a possibilidade de recuperá-la. É por isso que ela prevalece sobre aquela que permanece para sempre obstinada em sua vontade de pecar. Entre esta e aquela que permanece na vontade da justiça, a segunda representa uma espécie de termo, pois pode recuperar a sua grandeza pela humildade da penitência⁸²⁸.

A degradação do ser humano por causa do pecado de Adão não é irreparável. Aqui a noção de mediação já não se situa numa escala de seres, mas em dois estados duradouros: o endurecimento do homem no mal e a permanência no bem. Quando o homem quer se igualar àquele que está livre de toda sujeição, quando procura experimentar o seu próprio poder, por iniciativa pessoal, recai sobre si mesmo como num centro próprio. Não querendo estar submetido a ninguém, é precipitado, por castigo, do seu centro ao que existe de mais baixo e inclina-se ao que deleita os animais. Como o seu ponto de honra é a semelhança de Deus, sua desonra é a semelhança com os animais⁸²⁹.

Uma vez viciada pelo pecado original, a condição humana precisa resgatar a sua dignidade e grandeza, necessita recuperar o que perdeu. “O movimento de retorno não concerne apenas à dinâmica das criaturas, ordenadas para o criador: é também movimento de recuperação de uma condição perdida”⁸³⁰. Mas por si mesma a alma não é capaz de realizar esse retorno. Necessita de um mediador, de um auxílio e socorro de Deus. Assim como o homem necessitou do criador para ser, assim também do salvador para que venha a reviver⁸³¹.

Deste modo, a posição mediana da alma é restaurada através da economia da salvação, mediante o abaixamento do Verbo que se encarnou para levar a humanidade à comunhão com Deus. Ao contrário de Porfírio, o qual ensina que a alma por si mesma é capaz de chegar a Deus, Agostinho reafirma o dom totalmente gratuito da salvação. A distância infinita entre Deus e o homem fica salva pelo mediador entre Deus e os homens. O mediador, todavia, não anula a distância, mas diminui e muda completamente o seu sentido. A partir dele, a consciência de distância é uma percepção da infinita distinção que há entre Deus santo e homem pecador⁸³².

⁸²⁸ Cf. AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 5, 15.

⁸²⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XII, 11, 16. Se Adão se tornou motivo de morte por causa do pecado original, Cristo se tornou motivo de vida para toda a humanidade. Na realidade, Adão foi um simples homem, enquanto que Cristo é Homem-Deus, Deus criador de toda criatura. Adão foi apenas homem; Cristo, ao invés, é, ao mesmo tempo, homem e mediador de Deus, Filho único do Pai, Deus-Homem. Enquanto o homem está longe de Deus por causa do pecado, e Deus, no alto dos céus, está longe do homem pela sua santidade, o Deus-Homem está no meio deles. Por meio de Cristo, o homem ascende a Deus (cf. AGOSTINO, *Sermão*, 81,6).

⁸³⁰ NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 302.

⁸³¹ Cf. NOVAES FILHO, M.A. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 302.

⁸³² Cf. MADEC, G. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino, p. 265; IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 69.

Mas não se trata da separação incomunicável entre a matéria e o espírito. No mediador, a distância separa e une ao mesmo tempo. Entre Deus e o homem não existe uma heterogeneidade intransponível, porque há não apenas um *medius*, mas também um só *mediator* que torna possível a comunicação. É neste contexto que o conceito agostiniano de mediação se desloca do âmbito antropológico para o cristológico e soteriológico⁸³³.

Fundamentado na Primeira Carta de Paulo a Timóteo (2,5) – *Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* – Agostinho apresenta agora Cristo como o meio, cuja qualidade e especificidade cristológica estão sujeitas a duas condições: para ele estar no meio, teve que assumir o que não era, mas para o homem chegar à meta, teve que permanecer o que era não se mantendo distante de Deus e do homem, mas realizando na sua pessoa a unidade dos dois⁸³⁴. Ele assume a humanidade, a qual, como criatura, é inferior à sua transcendência divina ou, segundo uma inversão de sujeito, é a humanidade que assume a mediação. Nesta inversão, encontra-se a simetria dos dois membros da frase: a divindade mantém a unidade, e a humanidade assume a mediação. Pelo mistério da encarnação, Cristo não é nem Deus nem homem de nível inferior, como se fosse um semideus, mas integralmente um e outro⁸³⁵.

Deste modo, a noção de meio passa a ser determinada pela de mediador. A longa distância moral que separa o ser humano de Deus, por causa do pecado, é anulada, sem, porém, diminuir o que se interpõe entre sua divindade e a sua humanidade, sob o risco de cair no monofisismo. Jesus é solidário com o gênero humano, apesar de ser distinto dele por sua união hipostática. Ele, Deus e homem, coloca-se no meio entre o Deus imortal e o homem mortal e reconcilia o homem com Deus, permanecendo o que era e tornando-se o que não era⁸³⁶.

A humanidade divina de Cristo constitui o pressuposto de sua obra de redenção. Entre Deus e os homens, o pecado abriu um abismo que só poderia ser destruído por um mediador, o homem Jesus. Cristo jamais poderia ser mediador se não tivesse assumido a natureza humana. Mediação implica dois elementos, pois “não existe mediador quando se trata de um só, e Deus é um só” (Gl, 3,20). Cristo é, portanto, mediador enquanto homem⁸³⁷. A acentuação da

⁸³³ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant’Agostino, p. 265; IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 69. A concepção agostiniana de mediação não é, de forma alguma, pura abstração. A mediação se configura como história, como acontecimento que tem um início e um fim. Consiste no processo de libertação do homem da morte física e espiritual até à adesão plena a Deus.

⁸³⁴ Cf. AGOSTINO, *Discurso*, 293, 7.

⁸³⁵ Cf. AGOSTINO, *Discurso*, 293, 7.

⁸³⁶ Cf. AGOSTINO, *Il consenso degli evangelisti*, I, 35, 53.

⁸³⁷ Alguns críticos acusam Agostinho de acentuar demasiadamente a humanidade de Cristo na questão da mediação. Mas não é bem assim, já que o bispo de Hipona insiste tanto na natureza divina quanto na humana e na mesma pessoa. A natureza divina não é mediadora, mas é Deus. O princípio e o término da libertação do homem é, portanto, Deus. Cristo é o “artesão” que conduz a ela. Seria muito contraditório fundar a mediação na

humanidade de Cristo assume o mais amplo espaço na teologia agostiniana da mediação. Ele é “igual ao Pai, na forma de Deus, e mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, na forma de servo”⁸³⁸.

Porém, simultaneamente o mediador tem que estar, de forma equilibrada, do lado de Deus e dos homens. Se ele fosse somente homem, ninguém, ao seguir alguém igual a si, jamais chegaria a Deus; e se fosse somente Deus, não compreenderia o que não é e jamais chegaria. Deus se fez homem, a fim de que, seguindo um homem, o que é possível aos seres mortais, alcance a Deus, o que era impossível⁸³⁹. “O mediador entre Deus e os homens devia ter alguma semelhança com Deus e alguma semelhança com os homens. Se ele se parecesse apenas com os homens estaria longe de Deus, e se fosse semelhante só a Deus estaria longe dos homens, e assim não poderia ser verdadeiro mediador”⁸⁴⁰.

O homem Cristo é, pois, o mediador, mas não entre o Pai e os homens, e sim entre Deus e os homens. Deus é Trindade, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo. Ao fazer-se homem, o mediador se situa entre a Trindade e os homens débeis e pecadores. O mediador, *infirmus* e não *iniquus*, aproxima-se dos homens pela debilidade, e não sendo pecador, une os homens com Deus. Toda esta obra seria, todavia, impossível sem a vinculação de Cristo à divindade⁸⁴¹.

Mais ainda, em vários lugares, Agostinho chega a usar de forma alternativa os predicados, ao falar do homem vinculado a Deus e de Deus vinculado ao homem. “Eis aqui o mediador: a divindade sem a humanidade não é mediadora; a humanidade sem a divindade não

transcendência divina, a qual, por definição, implica numa distância em relação ao homem. Não fica, então, outra solução que apoiar a mediação na humanidade (cf. IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 79).

⁸³⁸ “[...] *in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesu*” (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 7, 14). Enquanto assumiu a forma de servo, Jesus Cristo é sustentado pela graça do Espírito Santo, já que sem a natureza divina não é capaz de cumprir a obra da redenção. Deste modo, Agostinho pretende mostrar o caráter verdadeiramente divino e humano da ação salvífica de Cristo na sua função de mediador. A carne santificada pelo Espírito Santo é o instrumento por meio do qual Deus salva a humanidade (cf. CARRABETTA, G. *Agostino d’Ippona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo Totale*, p. 169-170).

⁸³⁹ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 134, 5. O mediador deve estar obrigatoriamente no meio de dois extremos para uni-los. Próximo de ambos por natureza, ele pode reconciliá-los com a sua ação. O homem, segundo Agostinho, é mediador entre as coisas corpóreas e espirituais, entre as bestas e os anjos. Tem em comum com uns a mortalidade, com outros, a racionalidade e a vontade de escolha. Este é o mediador de salvação, de unidade, de liberdade, de vida. Deus possui a justiça, a imortalidade e a beatitude, ao passo que o homem possui o pecado, a mortalidade e a miséria. O mediador deve ser próximo de ambos, imortal e beato com Deus, mortal e mísero com os homens. Esta condição é transeunte. A beatitude permanece. O fim da mediação é a salvação do ser humano (cf. CARRABETTA, G. *Agostino d’Ippona: la Chiesa mistero e presenza del Cristo Totale*, p. 172-173).

⁸⁴⁰ “*Mediator autem inter Deum et hominem oportebat ut haberet aliquid simile Deo, aliquid simile hominibus, ne in utroque hominibus similis longe esset a Deo aut in utroque Deo similis longe esset ab hominibus atque ita mediator non esset*” (AUGUSTINUS, *Confessionum*, X, 42, 67).

⁸⁴¹ Cf. IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 79.

é mediadora. Porém, entre a divindade sozinha e a humanidade sozinha, é mediadora a divindade humana e a divina humanidade de Cristo”⁸⁴².

A tensão, ou melhor, a unidade que se dá em Cristo entre o seu ser de Filho de Deus e o de homem dá lugar a um modelo de realidade, a uma mediação que é uma luz capaz de julgar a realidade e especialmente o homem. A humanidade de Cristo é o ponto médio estabelecido por Deus. Todavia, em sentido estrito, não existe um ponto médio entre Deus e os homens. Não há nem pode haver igualdade entre o divino e o humano. Daí a razão da insistência de Agostinho em dizer que Cristo é mediador enquanto homem. Isso mostra que o fundamento da mediação repousa na graça de Deus. O amor de Deus se exprime totalmente na humanidade de Jesus e por ela atinge todos os que formam o único corpo de Cristo⁸⁴³. Pela encarnação, o Verbo de Deus desceu ao nível dos homens, fez-se próximo deles mediante a sua humanidade, sem romper as barreiras ontológicas⁸⁴⁴.

A natureza humana de Jesus assumida pelo Verbo lança toda a humanidade no caminho da unidade. O único vem reunir os homens entre si e com Deus. Na perspectiva agostiniana, a unidade é apresentada como a comunidade dum mesmo amor entre Cristo-cabeça e o seu corpo, unidade que é, ao mesmo tempo, participação na comunhão entre o Pai e o Filho. Jesus Cristo vem ao encontro do ser humano para que as pessoas de boa vontade possam atingir o fim para onde caminham, não, porém, pelo caminho por onde andam. Pois o homem foi levado à morte pelo pecado e Jesus Cristo pela justiça. Como a morte do ser humano é pena do pecado, a morte de Cristo tornou-se hóstia propiciatória pelo pecado da humanidade⁸⁴⁵.

Jesus Cristo é o mediador que se entregou na cruz para redimir os pecados da humanidade. O lenho da cruz é o lenho da humildade de Cristo. O homem não é capaz de passar para a pátria se não for levado pelo lenho. Ele foi crucificado para ensinar a humildade⁸⁴⁶. Graças à entrega que Jesus faz de sua vida ao Pai na cruz, a mediação de Cristo é assim cura do

⁸⁴² “*Non mediator homo praeter deitatem; non mediator Deus praeter humanitatem. Ecce mediator. Divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix. Sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi*” (AUGUSTINUS, *Sermo*, 47, 21).

⁸⁴³ A imagem paulina da Igreja como corpo de Cristo é muito cara para Agostinho. Ele não se cansa de recordar esse tema, a ponto de se tornar uma *forma mentis* espontânea, uma síntese natural da doutrina e da experiência cristã. O mistério do corpo de Cristo é a chave de toda a eclesiologia agostiniana e a regra primeira de interpretação da Escritura, a chave de interpretação da história, o fundamento do caráter salvífico da Igreja e da sua esperança escatológico. Ser corpo de Cristo é a razão última da unidade da Igreja. Todos os cristãos são juntos membros e corpo de Cristo. Não apenas os que se encontram em determinado lugar, mas todos os que estão espalhados por todo o mundo. E não somente os que existem hoje, mas também os que existiram ou existirão de Abel até ao fim do mundo. Todos formam um único corpo de Cristo. Esta Igreja, que agora é peregrina na terra, vai se unir à do céu, cujos cidadãos são os anjos. Ambas são uma só Igreja, a cidade do grande Rei (cf. AGOSTINO, *Discurso*, 341, 9, 11).

⁸⁴⁴ Cf. IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 80.

⁸⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 9; 12, 15.

⁸⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João*, II, 4.

orgulho, chamado à vida de comunhão com Deus, exemplo de obediência, modelo da graça, prova da ressurreição, vitória sobre o demônio. Ela pertence ao tema do caminho único para a verdade e a felicidade, da reconciliação e intercessão do sumo e eterno sacerdote, da unidade entre cabeça e membros da Igreja, do “Cristo humilde”, que reconduz à vida o homem obediente, do Cristo como arquétipo da graça⁸⁴⁷.

Além do campo antropológico, cristológico e soteriológico, Agostinho também trata do tema da mediação de Cristo no contexto apologético, na refutação formal da validade da religião pagã considerada pelo bispo de Hipona como obediência demoníaca. Isso está muito evidente no livro IX d’*A Cidade de Deus*, no qual, além de apresentar Jesus Cristo como único mediador entre Deus e os homens, o bispo de Hipona também desqualifica a função dos demônios como mediadores. Agostinho discute o papel que diversos autores e escolas (Apuleio, peripatéticos, estoicos, platônicos) atribuem aos demônios. A crítica à mediação dos demônios é ocasião para o bispo de Hipona refletir sobre o destino do homem e a necessidade de Cristo como mediador⁸⁴⁸.

A existência humana é considerada por Agostinho a partir de dois parâmetros fundamentais: a felicidade e a vida imortal. À luz destes elementos, o juízo sobre o homem é muito negativo, já que a sua condição passa necessariamente pela mortalidade e pela desgraça ou miséria. Os seres que lhe são mais próximos são os animais, os demônios, os anjos e os deuses. Os animais são mortais e totalmente passivos, ou seja, não são capazes de ser felizes ou infelizes. Os demônios compartilham com os homens a miséria e com os deuses a imortalidade. Os deuses são plenamente felizes e imortais. Semelhante aos deuses e, portanto, afastados dos homens, estão os anjos felizes e imortais⁸⁴⁹.

Pode o ser humano aspirar a sair desta condição de desgraça e morte? Por si mesmo é incapaz de dar um passo em direção ao bem. Necessita de um *medius*. Ele aspira a uma mediação na qual haja um ponto de encontro entre o que o homem é e o que deseja ser. Esse *medius* vai servir a ele de caminho e de força para alcançar aquilo de que carece, além de se encontrar por um lado em sua mesma situação e por outro numa condição superior. Deve compartilhar sua condição miserável e, ao mesmo tempo, participar do mundo da imortalidade.

⁸⁴⁷ Cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador e redentor”, p. 421-422.

⁸⁴⁸ No livro IX d’*A Cidade de Deus*, Agostinho coloca em relevo o fato de que não existe diferença entre demônios bons e maus. Se são demônios, então são maus, são mediadores da perdição (1-14). Jesus homem é o mediador entre Deus e os homens, o vencedor da morte e do pecado. Aquele que no céu é a própria vida, na terra é o caminho da vida. Não existe mediação nem da parte dos demônios nem da parte dos anjos (15-23).

⁸⁴⁹ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

Quando se busca o meio entre os infelizes imortais e os mortais miseráveis é preciso encontrar algo que ou sendo mortal seja feliz, ou sendo imortal, seja miserável⁸⁵⁰.

Ao defender a mediação de Jesus Cristo, Agostinho não deixa de discutir a possibilidade de os demônios serem também este *medius* entre os homens e sua aspiração à imortalidade. No que se refere à mediação entre o mundo dos bem-aventurados e o dos homens, a mediação caberia mais aos anjos maus do que aos bons. A razão não deixa de chamar a atenção: os anjos maus compartilham com o homem a miséria e com os bem-aventurados a imortalidade. Já os anjos bons não podem ser mediadores, porque somente se comunicam com o mundo bem-aventurado, pois são felizes e imortais. O problema é que os anjos maus apenas podem exercer uma mediação negativa, inclinando os homens não à imortalidade, mas a uma miséria maior. Esta multidão de anjos maus, privada dessa participação, que constitui mais uma oposição e um impedimento que uma interposição e uma ajuda para a felicidade, causa obstáculo, em certo modo, à possibilidade de o ser humano chegar àquele único bem beatífico⁸⁵¹.

Para o bispo de Hipona, a mediação de que o homem necessita não pode vir nem dos anjos nem dos demônios. É necessária uma mediação entre o homem e Deus, e tal mediação deve ser inclusiva, superando a separação entre realidades (material, espiritual), a distância entre a transcendência e a imanência, e a impossibilidade de o homem alcançar a paz eterna e gozar de Deus, da felicidade e da imortalidade. Para conseguir isso era necessário não muitos, mas um só mediador, daquele que é capaz de tornar o homem bem-aventurado. No caso, o Verbo de Deus, por quem tudo foi feito. Somente deste modo se pode diminuir a distância que existe entre a situação miserável do homem e a eternidade e imutabilidade de Deus⁸⁵².

Se todos os homens, enquanto mortais, são necessariamente miseráveis, deve-se, então, buscar um meio que não apenas seja homem, mas também Deus. Este meio convinha que nem deixasse de se fazer mortal nem permanecesse mortal. Fez-se mortal, não debilitando a divindade do Verbo, mas assumindo a fraqueza da carne, sendo obediente até a morte e morte de cruz. Para que aqueles que por ele foram libertados não permanecessem na morte perpétua da carne convinha que o mediador entre Deus e os homens tivesse uma *mortalitatem transeuntem* e, ao mesmo tempo, *beatitudinem permanentem*⁸⁵³.

O mediador, enquanto *Deus beatus et beatificus*, ao libertar o homem da mortalidade e da miséria, também o conduz à Trindade, e ao se fazer partícipe da humanidade, consegue para

⁸⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁵² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁵³ Cf. PIERANTONI, C. "Las mediaciones de la salvación en San Agustín", p. 169.

o ser humano um atalho para participar de sua divindade⁸⁵⁴. A *gratia Christi*, fonte de toda mediação para a salvação, promana do ato de obediência da vontade humana de Cristo. Partindo de São Paulo que afirma que “pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores e assim pela obediência de um só todos se tornarão justos” (Rm 5,19), Agostinho destaca que se trata da obediência da vontade humana. Esta afirmação contrasta com a forma mais sutil e perigosa de docetismo, que ameaçou o dogma cristológico na Antiguidade Tardia. Da obediência humana de Cristo vem o perdão de Deus e a possibilidade da renovação da obediência humana⁸⁵⁵.

Somente Cristo obtém o perdão dos pecados. Ele é o único verdadeiro sacerdote, já que apenas ele é capaz de oferecer livremente a Deus a morte de um homem perfeitamente justo como sacrifício propiciatório para a justificação de outros⁸⁵⁶. Ao mesmo tempo, toda a experiência humana de Cristo, com a sua obediência mediadora, é o exemplo por excelência da predestinação divina. A mesma graça concedida ao homem Jesus desde toda a eternidade, para que levasse a cabo perfeitamente sua missão salvífica, é a fonte de onde se origina a graça que se difunde em todos os membros do seu corpo⁸⁵⁷.

Disso se depreende que não existe em Deus privilégios pessoais, já que una e idêntica é para todos a corrente de graça que vivifica e anima o corpo de Cristo, mesmo que apareça em medidas distintas nos distintos indivíduos. A graça que se manifesta com mais força e evidência em algumas pessoas santifica todo o corpo. No entanto, a graça de Deus sabe servir-se misteriosamente também do pecado dos seres humanos para sua mediação salvífica, conforme afirma o livro dos Atos dos Apóstolos: “De fato, contra o teu servo Jesus, a quem ungiste, verdadeiramente coligaram-se nesta cidade Herodes e Pôncio Pilatos, com as nações pagãs e os povos de Israel, para executarem tudo o que era, em teu poder e sabedoria, havias predeterminado” (4, 27-28)⁸⁵⁸.

⁸⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁵⁵ Cf. PIERANTONI, C. “Las mediaciones de la salvación en San Agustín”, p. 169. Somente Cristo obtém o perdão dos pecados. Ele é o único verdadeiro sacerdote, já que apenas ele é capaz de oferecer livremente a Deus a morte de um homem perfeitamente justo como sacrifício propiciatório para a justificação de outros

⁸⁵⁶ Ao reafirmar a função mediadora de Cristo, Agostinho nega qualquer mediação humana, até mesmo a da hierarquia eclesástica. Os bispos, por exemplo, quando oferecem a Deus a oração intercessora, não agem como mediadores e sim como representantes de Cristo. Ou, então, quando os santos exorcizam os espíritos maus ou realizam milagres de cura, declaram que o fazem em nome de Cristo, o único e verdadeiro sacerdote, agindo somente pelo poder e virtude dele. Os esforços de Agostinho em negar qualquer condição mediadora pretendem negar aos teurgistas uma dignidade semelhante. Através de orações, ações rituais e encantamentos direcionados para influenciar seres espirituais, os teurgistas se tornam presas fáceis da ilusão de acreditar que suas práticas sobrenaturais e os estados mentais que tais rituais induzem derivam de poder real e visam a uma verdadeira virtude (cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, 126-127).

⁸⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, 15, 30-31.

⁸⁵⁸ Cf. PIERANTONI, C. “Las mediaciones de la salvación en San Agustín”, p. 170.

Deus não quer o pecado de Herodes, nem de Pilatos, nem dos judeus. Mas cada uma destas ações faz parte do plano que leva à salvação. Os maus estão livres de pecar; porém, o efeito de suas ações não será senão a realização da perfeita vontade de Deus que divide as trevas e as ordena⁸⁵⁹. Em última análise: toda ação humana, no plano perfeito de Deus, funciona como mediação para a salvação. A ação de Cristo e de todos os santos que pela graça escolhem o caminho da caridade e a dos maus, com suas obras contrárias à vontade de Deus. Ambas contribuem com a realização da vontade de Deus, ou seja, a salvação dos que se salvam⁸⁶⁰.

Todas essas considerações são necessárias para a compreensão do lugar que o tema do sacrifício ocupa na doutrina agostiniana da mediação. O sacrifício é o *locus* que Agostinho utiliza para discutir o retorno do homem a Deus através do Verbo encarnado. No livro X, Agostinho discute o tema da mediação na sua relação com a questão do sacrífico. O capítulo vinte constitui o ponto alto desta relação. Agostinho coloca assim no centro da discussão a figura do mediador como catalisador de tudo o que pode e deve ser falado sobre o verdadeiro sacrifício. Se até o momento os anjos foram o ponto de referência para o bispo de Hipona tratar do sacrifício, agora a concentração do *verum sacrificium*, daquele culto que deve ser dirigido somente a Deus, se dá em Jesus Cristo, único e perfeito mediador entre Deus e os homens⁸⁶¹.

Por isso, o verdadeiro Mediador, o homem Cristo Jesus, na medida em que tomando a forma de servo foi feito mediador entre Deus e os homens, enquanto na forma de Deus recebe o sacrifício junto com o Pai com o qual é também um só Deus. Todavia, na forma de servo preferiu ser sacrifício em vez de recebe-lo para que, por este fato, ninguém julgasse que devia oferecer sacrifício a alguma criatura. Por isso ele é o sacerdote, ele próprio o oferente e a oblação. Dessa realidade quis que o sacrifício da Igreja fosse o sacramento quotidiano, que ela, sendo o corpo dessa cabeça, por meio dela aprendeu a oferecer-se a si mesma. Os antigos sacrifícios dos homens santos constituíam os múltiplos e variados sinais desse sacrifício verdadeiro e único, que era figurado por muitos, da mesma forma que uma mesma realidade é expressa com muitas palavras para ser recomendada muito mais encarecidamente sem causar fastio. A esse supremo e verdadeiro sacrifício todos os falsos sacrifícios tiveram de ceder o lugar⁸⁶².

⁸⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, 16, 33.

⁸⁶⁰ Cf. PIERANTONI, C. "Las mediaciones de la salvación en San Agustín", p. 170.

⁸⁶¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 20.

⁸⁶² "Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum cotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tamquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt" (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 20).

Neste texto, Agostinho mostra que a sua interpretação do sacrifício cristão é dupla: por um lado, é uma concepção interior e moral do sacrifício, já presente no judaísmo do Antigo Testamento, mas relida à luz do mistério pascal de Jesus Cristo como uma novidade do cristianismo; por outro lado, recupera a dimensão cultural, sócio-antropológica e representativa do sacrifício. De fato, se o elemento específico da Bíblia hebraica é o sacrifício pessoal e individual, como centro do ato religioso, em detrimento do sentido político e comunitário do sacrifício pagão, a posição agostiniana é, ao contrário, caracterizada pela evidente inseparabilidade entre interior e comunitário, ético e ritual. A dimensão social do verdadeiro sacrifício interior é um sinal da graça de Deus, única fonte da purificação do coração do ser humano⁸⁶³.

O sacrifício que agrada a Deus é de natureza espiritual e comunitária. Parte de Cristo, envolve a Igreja e se atualiza na eucaristia. No sacrifício de Cristo, as expressões agostinianas *in forma Dei* e *in forma servi*⁸⁶⁴ encontram a sua fonte no hino cristológico de São Paulo: “Ele tinha a condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!” (Fl 2, 6-8). Mediação e cruz caminham lado a lado⁸⁶⁵.

Por isso a mediação de Cristo só ganha sentido quando as duas expressões se encontram articuladas entre si. A *forma servi* não implica numa mudança substancial na *forma Dei*. Assim o mediador é verdadeiro homem e é o Verbo, que é Deus. Pode através de sua mortalidade encaminhar os homens da sua mortalidade miserável para a imortalidade. Os temas da humildade e do rebaixamento e aniquilamento do Verbo feito carne sublinham a unidade entre a *forma Dei* e a *forma servi*. Todavia, quando Agostinho se refere ao sacrifício do mediador é a distinção entre as duas expressões que é realçada⁸⁶⁶.

⁸⁶³ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 154.

⁸⁶⁴ A *forma servi* sintetiza as três expressões que Agostinho usa para falar de Jesus Cristo: mediador, sacerdote e sacrifício. Ela também indica as diferentes dimensões da ação salvífica de Cristo. Assim, a mediação coloca em evidência a humanidade; o sacerdócio, a santidade e a intercessão de Cristo glorioso; o sacrifício, o amor de Deus. Em todos estes aspectos, é a mediação única que garante a verdade do sacerdócio e do sacrifício. A relação entre sacerdócio e sacrifício tem como ponto de partida o mistério da encarnação (cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 41).

⁸⁶⁵ É mérito de Agostinho estabelecer uma relação profunda entre mediação e cruz. A teologia até então, sobretudo a de inspiração platonizante, da qual o bispo de Hipona é herdeiro, colocou muito em evidência o papel mediador do *Logos*, como o faz Orígenes, em toda a história da criação e da salvação. Também acentuou, com Orígenes e muitos outros, a centralidade da encarnação na mediação salvífica. Que a cruz é um momento fundamental deste evento ninguém, porém, coloca em dúvida. Todavia, antes de Agostinho, é difícil encontrar reflexões que mostrem a centralidade da cruz na função mediadora de Cristo (cf. PIERANTONI, C. “Las mediaciones de la salvación en San Agustín”, p. 168).

⁸⁶⁶ Cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 37-38.

Enquanto servo, Cristo quis ser sacrifício. Mas, enquanto Deus, recebe o sacrifício. Ele é o sacerdote, o oferente e a oblação do verdadeiro sacrifício. Sacerdote justo e santo. Somente Cristo foi capaz de realizar o sacrifício perfeito da oferta de si a Deus em vista da salvação do gênero humano⁸⁶⁷. “São quatro os elementos em todo sacrifício: a quem se oferece, quem oferece, o que se oferece e por quem se oferece. O único e verdadeiro mediador que nos reconcilia com Deus pelo sacrifício da paz, permanece na unidade com aquele a quem se oferece, faz-se um com aqueles por quem oferece e é um só quem oferece e uma só oblação é oferecida”⁸⁶⁸.

Jesus Cristo, sumo e eterno sacerdote, constitui o único sacrifício, no qual se unificam todos os sacrifícios realizados antes e depois da sua vinda: “*unus per multa*”. Ele representa o sacrifício de Abel agradável a Deus. Abel significa luto. Nele, está figurada a morte de Jesus. Se Caim representa o *appetitatus unitatis et omnipotentiae*, Abel remete, com a sua morte, ao sacrifício de Cristo. Como figura da morte de Jesus, ele é reunido na unidade “mística” desse sacrifício por aquele que representa: Cristo e o seu corpo, a Igreja: o *Unus Christus*⁸⁶⁹.

O sacerdócio de Jesus Cristo é decorrente da sua mediação. Só é possível falar de Cristo sacerdote no campo da mediação. Na pessoa de Cristo ambos os títulos se convergem. O sacerdócio é uma concretização da mediação. É importante, porém, ressaltar que o título *mediator* se aplica somente a Cristo, enquanto que *sacerdos* é também aplicado a todo o corpo eclesial. Para distingui-lo, o bispo de Hipona ressalta que o sacerdócio de Cristo é *unus, verus, solus*⁸⁷⁰. Ademais, os títulos de *mediator* e de *sacerdos* são utilizados pelo bispo de Hipona não apenas para descrever a realidade de Cristo, mas também para se opor a determinadas teorias. Assim, Cristo mediador seria a resposta às propostas de falsos mediadores como os demônios, ao passo que Cristo sacerdote incluiria uma intenção polêmica contra a teurgia⁸⁷¹.

Cristo é sacerdote também pela sua santidade, revelação da sua justiça. Na noção de *sacerdos* encontra-se presente a ideia de santidade. O sacerdote é aquele que tem a capacidade de santificar. No Antigo Testamento, o sacerdócio segundo Aarão não era na justiça, mas no pecado que eles, os judeus, ofereciam as vítimas. Por isso o sumo sacerdote, em resposta à ordem de Deus, tinha o costume de oferecer o sacrifício primeiro em favor de si mesmo e depois

⁸⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 20.

⁸⁶⁸ “*Ut quoniam quattuor considerantur in omni sacrificio: cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat*” (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, IV, 14, 19).

⁸⁶⁹ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*, p. 100.

⁸⁷⁰ Cf. JONES, D.J. *Christus sacerdos in the preaching of St. Augustine*, p. 418.

⁸⁷¹ Cf. IZQUIERDO, C. *El Mediador, Cristo Jesús*, p. 84.

em favor do povo. Os sacrifícios antigos eram oferecidos por pecadores de maneira imperfeita. O verdadeiro mediador e sumo e eterno sacerdote, Jesus Cristo, assumindo uma humanidade isenta de pecado, oferece plenamente como oblação agradável a Deus o sacrifício da nova e eterna aliança. Daqui resulta para os seres humanos toda a santificação, fruto do sacerdócio de Cristo. Com a sua oferta na cruz, Cristo se torna *sacramentum* e *exemplum* para todos os que acreditam nele⁸⁷².

As duas ações fundamentais do sacerdócio de Cristo são a intercessão e o sacrifício pelos pecados. A grande novidade do sacerdócio de Cristo é o sacrifício. Jesus Cristo, o único sacerdote, o único mediador entre Deus e os homens, se oferece a Deus na totalidade de si mesmo. Esta oferenda abrange toda a existência de Cristo, desde a encarnação até a sua entrega ao Pai na cruz. É neste sentido que Agostinho caracteriza a humildade de Cristo como sacrifício agradável a Deus. Em virtude da sua mediação única, o sacerdócio de Cristo é eterno. Embora Filho do Homem pela forma de servo que assumiu, ele se fez sacerdote eterno segundo a ordem de Melquisedec⁸⁷³.

Como sacerdote, Jesus intercede constantemente pelos homens junto do Pai. A oração de Jesus é a expressão do seu sacerdócio eterno. Ele é um sacerdote de cuja oração todos podem estar seguros. Ao se oferecer a si mesmo, sacerdote e vítima ao mesmo tempo, Cristo entrou uma vez no Santo dos Santos e doravante não morre mais e a morte não o vencerá mais⁸⁷⁴. A oração é a de Cristo cabeça do seu corpo que é a Igreja, mas é também a oração unânime de todo o corpo unido à cabeça. Assim o salvador, único e perfeito sacerdote, reza pelos homens e nos homens. É rezado por todos. Ele reza pelos homens como seu sacerdote, reza neles como sua cabeça, é rezado por todos como seu Deus⁸⁷⁵. Esta intercessão de Cristo pertence à história e só vai cessar na escatologia. Quando ele entregar o reino a Deus Pai, não mais intercederá pelos homens como mediador e sacerdote. Na qualidade de sacerdote, revestido da forma de servo, está sujeito àquele que tudo lhe submeteu e a quem tudo submete. Enquanto Deus, mantém todos os homens sujeitos a ele e enquanto sacerdote submete-se a ele com os homens⁸⁷⁶.

Agostinho entende a morte de Cristo como vítima, o verdadeiro sacerdote que reconciliou os homens com Deus. Sua morte foi uma oferenda pelo pecado. Mediante o cancelamento do pecado Jesus aplacou a ira de Deus, levando o homem a Deus, devolvendo-lhe gratuitamente a justiça e restabelecendo a amizade com Deus. A oferenda sacrificial de

⁸⁷² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XX, 26, 1.

⁸⁷³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XX, 10.

⁸⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 130, 4.

⁸⁷⁵ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 85, 1.

⁸⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, I, 10, 20.

Cristo liquidou todas as outras oferendas que foram apresentadas no Antigo Testamento. A reconciliação entre Deus e a humanidade se efetuou, porque a oferenda de Cristo foi totalmente perfeita. Esta perfeição descansa sobre dois fatos: a perfeição do sacerdote que a apresentou e o caráter da oferenda, oferenda e sacerdote, que são o próprio Cristo. Enquanto sacerdote, procedia da massa condenada e por isso pode também como homem mortal ser oferecido pelos homens mortais, todavia, por ter nascido da Virgem Maria, não teve nenhum pecado⁸⁷⁷.

Por outra parte, esta morte foi inteiramente livre. Cristo teve o poder de entregar sua vida. Na qualidade de sacerdote, em virtude de sua filiação divina, Cristo, inteiramente justo e santo, se fez, de modo livre, oferenda sacrificial. Assim pode apresentar a Deus um sacrifício perfeitamente válido. Através destes valores morais do sacrifício de Cristo, Agostinho propõe uma compreensão mais espiritualizada da morte sacrificial de Cristo. Ao falar do único culto devido a Deus, apresenta um conceito de sacrifício profundo, pois vê o sacrifício no amor com que a alma se une a Deus e a Ele se entrega. Indica ademais que este sacrifício universal é apresentado a Deus mediante o sumo sacerdote, Jesus Cristo, que em seu sofrimento entregou-se pela redenção do gênero humano⁸⁷⁸.

Mas Deus não tem necessidade de sacrifícios materiais e espirituais. O sacrifício não é um bem para Deus, mas para o ser humano. Deus exige o sacrifício não por que deseja alguma coisa e sim porque ama o homem. *Misericordiam volo quam sacrificium* (Os 6,6). O verdadeiro sacrifício que agrada a Deus é o *bene facere* (Hb 13,16). Toda a complexa lei do Antigo Testamento relativa ao sacrifício é finalizada à proclamação do duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo. É uma *opera misericordiae*⁸⁷⁹.

Tal ação, porém, não é meramente humana, já que o homem só pode fazer o bem se for socorrido pela graça de Deus. Por isso o único e verdadeiro sacrifício é *opus Dei, res divina* realizada pelo próprio Deus, historicamente em Cristo e espiritualmente na consciência do cristão. O *sacrificium Christi* é aquela *divina miseratio* que permite ao cristão *vivere sub venia*, libertando-o da escravidão dos ídolos e do pecado⁸⁸⁰.

⁸⁷⁷ Cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador y redentor”, p. 426.

⁸⁷⁸ Cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador y redentor”, p. 426.

⁸⁷⁹ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 156-157.

⁸⁸⁰ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 156-157. Cristo está diante de Deus como oferta sacrificial e, ao mesmo tempo, entra nesta condição somente porque é misericordioso. Quando ele se sacrifica, não está somente em adoração diante do Pai, mas age com misericórdia pelo gênero humano. Agostinho ilustra este conteúdo do sacrifício de Cristo através do simbolismo das duas mãos de Jesus estendidas na cruz: elas significam o gesto de adoração ao Pai e a compaixão de Cristo pelo ser humano. A sua cruz ofereceu aos seres humanos a misericórdia. Ele ergueu as mãos e ofereceu pela humanidade o sacrifício de si mesmo a Deus. Por tal sacrifício foram perdoados todos os pecados (cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 62, 13).

A Igreja celebra o sacrifício de Cristo no sacramento do altar. O corpo de Cristo é o lugar do verdadeiro culto que deve ser prestado a Deus. O sacrifício dos cristãos consiste em viver a unidade na caridade e na verdade. Mesmo sendo muitos, os cristãos formam um só corpo em Cristo: *Multi unum corpus in Christi*⁸⁸¹. O culto cristão, realizado no sacrifício de Cristo mediador, é ritual e espiritual: *in sacramentis, in nobis ipsis*. É uma ação única e total da verdadeira religião, aquela que assegura à humanidade a felicidade na comunhão pessoal e comunitária com Deus. É uma ação da Igreja que, sendo corpo de Cristo, aprendeu a se oferecer a si mesma por meio dele. A comunidade dos redimidos é oferecida a Deus como sacrifício mediante Cristo, o sumo e eterno sacerdote, que se ofereceu pela humanidade na cruz, permitindo aos seres humanos serem o corpo do qual ele é a cabeça⁸⁸².

Neste sentido, Jesus Cristo é a fonte e a plenitude de vida para o seu corpo que é a Igreja⁸⁸³. Para descrever a relação profunda que existe entre Cristo e a Igreja, Agostinho usa a imagem da esposa e a do corpo. Na condição de esposa de Cristo, a Igreja é um todo com ele. Mas o número de membros do Cristo Total não está limitado pelo tempo nem pelo lugar. Ele é a cabeça de todos os justos desde Abel até o fim dos séculos. O corpo desta cabeça é a Igreja, a qual não se encontra presente apenas na África e sim em todas as partes da terra. Todos os fiéis, juntos com a Igreja celeste dos anjos, constituem uma só cidade, um só Reino sob o grande rei Cristo. A Igreja é todo o povo dos santos que pertencem a uma cidade. Tal cidade é o corpo de Cristo, tendo por cabeça Jesus Cristo. Dela são também seus concidadãos os anjos, com a diferença de que os homens ainda peregrinam e trabalham, enquanto que os anjos esperam na cidade celeste a chegada dos peregrinos⁸⁸⁴.

⁸⁸¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6. De acordo com Agostinho, no “sacramento do altar” todas as dimensões do mistério da salvação se encontram presentes. O “sacramento do altar” é, ao mesmo tempo, um rito, no sentido de uma celebração, e um *signum* que exprime o mistério da salvação. Tal *signum* manifesta a vitalidade do mistério na vida do fiel. O *sacramentum* agostiniano como *signum* está em referência constante com a palavra da fé. O pão e o vinho colocados sobre o altar não têm sentido sem a palavra pela qual se tornam o corpo e o sangue de Cristo. *Adde verbum et fiet sacramentum* (cf. GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrifício no livro X da *Cidade de Deus*”, p. 48).

⁸⁸² Cf. MADEC, G. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant’Agostino, p. 95.

⁸⁸³ Agostinho trata da pessoa de Jesus Cristo em três dimensões: em primeiro lugar, como verdadeiro Deus, gozando da perfeita igualdade de natureza e eternidade com Deus Pai. Cristo é o *Logos*, o Verbo antes da encarnação. Em segundo lugar, considera Jesus Cristo já encarnado, possuindo duas naturezas: divina e humana. Finalmente, Jesus Cristo é compreendido não como um indivíduo, mas em sua plenitude, isto é, com toda a Igreja, com todos os seus membros (*Christus Totus*). Ele é a cabeça dos cristãos, e com eles constitui uma unidade, uma entidade, como se fosse uma só pessoa. É nesta terceira dimensão que Agostinho apresenta tanto Cristo como a Igreja: Cristo na sua relação com a Igreja, e a Igreja unida a Cristo. Neste Cristo Total, os cristãos estão unidos a seu Salvador por uma união misteriosa e por esta mesma união os fiéis também estão unidos entre si (cf. MORIONES, F. *Teología de San Agustín*, p. 199-200).

⁸⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 90, 2, 1. O sacrifício de Cristo atualizado na eucaristia indica, para Agostinho, a vitória do cristianismo sobre o paganismo. O conflito entre Roma, enquanto última e mais alta encarnação da *civitas terrena*, e o cristianismo, é o conflito entre dois sistemas sacrificiais, socialmente vinculantes. O triunfo do cristianismo é o triunfo secular da sua representação sacral, do seu sistema histórico de

Além de ser a esposa de Cristo, a Igreja é também o seu corpo. Na concepção agostiniana, a imagem paulina do corpo de Cristo compreende três planos: a união com Cristo através da fé, a união com o Espírito de Cristo mediante os vínculos com o corpo de Cristo e a união com o corpo de Cristo por meio da comunhão com o sinal do corpo, no caso, a eucaristia e a Igreja⁸⁸⁵.

Antes de tudo, corpo de Cristo expressa a comunhão do cristão com Cristo mediante a fé. Cristo é a via pela qual o ser humano se torna capaz de prestar a Deus um verdadeiro culto. Seguindo a tradição teológica grega, Agostinho vê esta união no mistério da encarnação. De um certo modo, o Verbo de Deus, ao assumir a natureza humana, trouxe consigo cada homem e assim o ofereceu naquele primeiro sacrifício. “Na cruz, estávamos também nós”, declara Agostinho⁸⁸⁶. “Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste?” (Mt, 27,46). O corpo de Cristo é a Igreja. Ao morrer, Cristo “falou efetivamente de mim, de ti, dele. Pois representava seu corpo, isto é, a Igreja”⁸⁸⁷.

Para se saber até onde chega o realismo desta “encarnação coletiva”, é preciso ressaltar que Agostinho contrapõe o “Cristo todo, cabeça e corpo” (*totus Christus caput et corpus*), Deus e homem, e aqui também se inclui o corpo histórico de Cristo, como cabeça, ao corpo que é a Igreja⁸⁸⁸. Ademais, para o bispo de Hipona o Cristo carnal tem relevância provisória, pois a sua função é conduzir o homem ao Cristo espiritual. Neste caso, o *Christus carnalis* tem uma posição parecida com a que teve o Antigo Testamento em relação ao Novo. Ele permanece externo ao ser humano, enquanto que o *Christus spiritualis* habita no homem, sendo igualmente assumido por ele⁸⁸⁹.

propaganda da salvação divina, de persuasão dos valores edificantes da *civitas Dei*. O cristianismo se afirma assim como a verdadeira religião (cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino”, p. 151).

⁸⁸⁵ Para a explicação desses três planos, o autor se valeu das reflexões de J. Ratzinger extraídas da obra *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 210-214.

⁸⁸⁶ “*Sed et ibi nos eramus*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, XXXIV, 2, 5).

⁸⁸⁷ “*Dixit utique de me, de te, de illo; corpus enim suum gerebat, i. e. ecclesiam*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, XXI, 2, 4).

⁸⁸⁸ Agostinho desenvolve o conceito de *Christus Totus*, pelo menos em parte, contra os donatistas. A finalidade é ressaltar a união de Cristo com a Igreja. Para os donatistas, a Igreja existe somente onde os seus membros, particularmente, os bispos, são livres de pecado grave. “A frequente referência de Agostinho ao *Christus Totus*, durante sua campanha, leva-o a uma apreciação mais profunda da capacidade da imagem de representar uma série de inter-relações complexas entre Cristo e os membros da Igreja. Consequentemente ele insiste que a santidade da Igreja, de seus ministros e sacramentos são sustentadas somente por Cristo. Como ‘cabeça do corpo’, Cristo purifica seus membros do pecado. Mediante o desenvolvimento desse princípio, Agostinho arrazoa que clérigos e leigos cristãos igualmente são purificados pelo sacrifício que Cristo oferece como o único verdadeiro sacerdote e não como resultado de qualquer ato ritual que os membros da Igreja realizam em seu próprio nome. Em conexão com este último ponto fundamental, Agostinho insiste que, como o único verdadeiro sacerdote, Cristo é o único mediador entre Deus e o homem” (DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 124-125).

⁸⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, 26, 1-3.

Na verdade, esta é a única forma de o ser humano entrar em contato com Cristo, numa relação de “ser uno”, recebendo o Espírito de Cristo e crendo nele. Crer é superar o contato carnal de corpo com corpo e tocar como homem interior a autêntica realidade de Cristo: seu Espírito. Não é pelo movimento do corpo que o ser humano se aproxima de Cristo, mas pela vontade do coração. É uma comunhão de vida realizada na fé. A união entre Cristo e os cristãos se dá numa dimensão do ser, num plano do ser, de forma consciente livre e consentida. Ninguém pode crer se não deseja crer⁸⁹⁰.

O pensamento de Agostinho sobre o corpo de Cristo também contempla a união do cristão com o Espírito de Cristo mediante a comunhão com o corpo de Cristo. Este “Espírito de Cristo” é a graça de Cristo como *caritas* derramada no coração dos cristãos pelo Espírito Santo (cf. Rm 5,5). O Espírito de Cristo habita no interior do ser humano. E o homem é o lugar habitado por este Espírito⁸⁹¹.

Com o acento que o bispo de Hipona dá agora ao tema da *caritas*, fica superado o relevo exclusivo da fé em relação à verdade. Deste modo, dá-se a passagem do indivíduo à comunidade, à Igreja. A unificação do homem com Cristo não se produz simplesmente entre o fiel e Deus. O caminho para o Espírito de Cristo nunca é direto, nunca acontece sem a *societas sanctorum*. A pertença à Igreja é fundamental para haver o Espírito de Cristo. Este é o modo apropriado de o ser humano se tornar um com Cristo, sendo um com a Igreja. Para viver do Espírito de Cristo é necessário tornar-se corpo de Cristo. Do Espírito de Cristo não vive senão o corpo de Cristo. E o corpo de Cristo não pode viver a não ser do Espírito de Cristo. Deste modo, ninguém pode fugir da união com o próximo⁸⁹².

A Igreja, que é a esposa e o corpo de Cristo, a *societas sanctorum*, não é, todavia, alcançável de modo imediato, mas se encontra no espaço do invisível e do espiritual. Dispõe de um sinal, que é como a coisa mesma designada, um sinal sagrado, *sacrum signum*, ou seja, *sacramentum*. O *sacramentum corporis Christi* representa o *corpus Christi*. “O sacrifício

⁸⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, 26, 1-3.

⁸⁹¹ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, 26, 13.

⁸⁹² Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, 26, 13. Graças à união hipostática, Cristo é capaz de transferir para si as próprias “pessoas” dos membros de seu corpo, consideradas de forma individual e coletiva. Para Agostinho, Cristo experimenta as emoções dos membros do seu corpo como suas, sendo por isso capaz de expressá-las. O termo “pessoa”, neste contexto, tem um sentido gramatical e teatral, como sujeito ou locutor de uma palavra. Um exemplo desse tipo de transferência de “pessoas”, é o encontro de Cristo com Paulo na estrada de Damasco (cf. At 9,4). A pergunta de Cristo – “Saulo, Saulo, por que me persegues?” – indica para o bispo de Hipona a própria identificação de Cristo com os membros da Igreja. A capacidade de Cristo de tomar sobre si a vida dos cristãos é equiparada à sua capacidade de transferir de volta a seus membros as virtudes que são próprias dele (cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 130).

visível é o ‘sacramento, quer dizer, um sinal sagrado, do sacrifício invisível’”⁸⁹³. Para Agostinho, a Igreja visível e a eucaristia têm o mesmo significado. O sinal participa do caráter imprescindível da realidade designada.

A pertença a ele é, por sua vez, condição para a pertença ao “verdadeiro corpo de Cristo”, da mesma forma que a pertença a esse corpo é condição para ser um como o Espírito de Cristo. Não come o corpo de Cristo quem não está no corpo de Cristo⁸⁹⁴. Porém, a pertença ao sinal não inclui a pertença à realidade em si. Pois quem não permanece em Cristo não come o corpo de Cristo. Não permanecem em Cristo os que não são membros seus. E não são membros de Cristo os que levam uma má vida, uma vida sem a prática da *caritas*⁸⁹⁵.

Ao reivindicar para Cristo a função de único mediador entre Deus e os homens, Agostinho contesta tanto a pretensa superioridade dos demônios sobre os seres humanos, como também a necessidade, para os deuses, de passar através da mediação dos demônios. Estes espíritos mentirosos e enganadores são, sem dúvida, mais perfeitos do que os homens quanto ao corpo, mas não em relação à dimensão espiritual. De fato, muitos animais são mais potentes do que os seres humanos na dimensão física e corpórea, apesar de os homens serem superiores aos animais na inteligência⁸⁹⁶.

Ao mesmo tempo, não tem sentido para o bispo de Hipona colocar num determinado lugar o sinal de uma diferença ontológica. Na concepção pagã, o habitat dos demônios é o ar. Eles estão situados entre os deuses e os homens. Se for seguir este critério, os voláteis aparecem superiores aos homens. O verdadeiro mediador é o inverso dos demônios: frágil no corpo e indefectível no espírito⁸⁹⁷.

Os homens estão, portanto, diante de uma alternativa: aceitar um intermediário imortal e infeliz e negar um intermediário mortal e feliz, ou vice-versa. O demônio é um intermediário maléfico, pois separa os seres humanos e desejam a perdição deles. Cristo, ao contrário, é um mediador bom, já que reconcilia os inimigos. O intermediário bom é um apenas. Não são necessários muitos mediadores, mas somente um. Ele é a via breve, o *compendium*, para participar da vida divina e alcançar a vida eterna. Na forma de escravo, para ser mediador, Cristo quis ser inferior aos anjos, permanecendo superior a eles na forma de Deus, porque é sempre ele que embaixo é o caminho da vida e no alto a vida⁸⁹⁸.

⁸⁹³ “*Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum, est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 5).

⁸⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 25, 3.

⁸⁹⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 25, 4.

⁸⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1-2.

⁸⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 16, 1.

Este caminho é o ponto em que Agostinho se opõe diretamente ao platonismo, pois o mediador não teme o contato com o mundo. O temor da contaminação não atinge aquele que assumiu a natureza humana como servo. Os verdadeiros contaminados são os demônios. Por isso não podem tornar os homens puros. Se os demônios fossem capazes de se comunicar com os homens sem qualquer tipo de contaminação, então eles seriam mais perfeitos que os deuses. Mas não é isso que sucede. Os demônios são seres impuros pelo contato que têm com os seres humanos. Por isso não podem ser mediadores. Ademais, não são nem bons nem felizes, mas escravos das paixões⁸⁹⁹.

A religião pagã, ao negar o culto ao verdadeiro e único Deus, não é capaz de perceber que está oferecendo culto a espíritos mentirosos e soberbos. Se percebe, quer então tirar proveito da amizade desses seres perversos e invejosos, cuja intenção é impedir a volta do ser humano a Deus. Os pagãos também não entendem que esses espíritos não podem gozar das honras dos sacrifícios, a não ser que pretendam ser cultuados em lugar do único Deus verdadeiro. Não compreendem igualmente que o verdadeiro sacrifício só pode ser oferecido pelas mãos do sacerdote santo e justo, puro e imaculado; que a oferenda há de ser aplicada na intenção daquelas pessoas por quem é oferecida; e que deva ser pura, apta para poder ser oferecida pela purificação dos pecadores. E que seja esse o desejo de todos os que querem oferecer em seu favor um sacrifício agradável a Deus⁹⁰⁰.

6.2 O sacrifício dos mártires (capítulo XXI)

Conforme foi visto acima, Agostinho, no capítulo vinte da obra *A Cidade de Deus*, procura mostrar que o supremo e verdadeiro sacrifício foi efetuado pelo mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo. Ele é, ao mesmo tempo, sacerdote, ofertante e oblação. A vida ofertada por Cristo na cruz se torna para a Igreja sacramento cotidiano, sacrifício do altar. Todos os sacrifícios desapareceram diante do verdadeiro e supremo sacrifício. Estes elementos permitem a Agostinho mostrar agora no capítulo vinte e um que a unidade entre Cristo e a Igreja é tão estreita, a ponto de ele continuar morrendo nos seus mártires⁹⁰¹.

⁸⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 16, 1.

⁹⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 19.

⁹⁰¹ Na visão de Agostinho, existe uma relação estreita entre Jesus Cristo e os mártires. Todavia, não se pode colocar de lado o fato de que a questão do temor à morte constitui para o bispo de Hipona a distância ontológica entre Cristo e os mártires. Apenas Jesus Cristo foi verdadeiramente justo e sem temor. A morte de Cristo é muito diferente da dos mártires. Somente a morte de Cristo é redentora. Os mártires são seres humanos e muito inferiores a Jesus. Esta distância contrasta com a tradição oriental, representada por Eusébio e Orígenes, para os quais a santificação dos mártires é afim à deificação dos mesmos (cf. STRAW, C. "Martírio", p. 643-647).

Como o Cristo sofreu, assim também a Igreja sofre. Os mártires reproduzem e restituem o sacrifício de Cristo, aceitando partilhar o cálice do sofrimento e dando a vida pelos outros. Eles não morrem por uma glória mundana efêmera ou por uma questão de honra, como fazem os romanos, e sim pela vida eterna e pela glória de Deus. Se os pagãos são valentes, os mártires são vencedores pelas virtudes divinas. Por isso gozam de verdadeira piedade. Eles são as testemunhas da verdadeira fé. Por ela suportaram um mundo hostil e cruel, não resistindo, mas morrendo. Em prol da fé em Cristo morreram os que tiveram a felicidade de conseguir essa graça do Senhor por causa do nome de quem foram mortos. O martírio é assim a mais alta vocação do cristão⁹⁰².

Os verdadeiros cidadãos da cidade de Deus são os mártires. Pela força da fé e da caridade, venceram os poderes demoníacos. Tais poderes, porém, são limitados. Para Agostinho, o poder dos demônios tem em vista a glorificação, pela paciência em seus sofrimentos, dos santos que suportaram a força dos espíritos aéreos, não procurando aplacá-los, mas permanecendo fiéis no Senhor.

Por tempo limitado e prefixado, foi concedido poder aos demônios para que, instigando os homens de que têm posse exerçam tiranicamente inimizades contra a cidade de Deus, de modo que não só exijam e recebam sacrifícios de quem lhes oferece de bom grado, mas também os extorquem violentamente de quem não quer perseguindo-os, embora tal poder não seja pernicioso, como se mostra até mesmo útil à Igreja para completar o número de seus mártires⁹⁰³.

Neste texto, o bispo de Hipona ressalta que Deus não impede completamente o demônio de tentar os santos, apesar de tê-lo expulsado do foro íntimo dos seres humanos, no qual radica a fé em Deus, a fim de que no exterior se aproveitassem do combate⁹⁰⁴. Se algum poder os

⁹⁰² Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João - Evangelho*, 84, 2; ID., *A Cidade de Deus*, XXII, 9. O pensamento de Agostinho sobre o martírio foi ganhando expressão durante as diferentes controvérsias de sua vida. O jovem Agostinho, profundamente influenciado pelo neoplatonismo, preocupava-se bem pouco com os mártires. Nos *Diálogos* de Cassiciaco, ele não faz nenhuma referência aos mártires ou ao seu culto. Na década que se seguiu, a maior parte das referências é acidental. Um pequeno número dessas referências é significativo, e sugere que as ideias do bispo de Hipona já estavam desenvolvidas, mesmo que não fossem sistematicamente expressas. Só se pode especular sobre as razões disso, especialmente porque Agostinho viveu muito cedo o sentido do martírio espiritual. Em 397/398, ele escreve a sua primeira ampla abordagem sobre os mártires, e as outras obras que compôs nessa época têm por eles mais consideração. As suas ideias se ampliam entre 410 e 415, no contexto da controvérsia donatista. A frequência dos mártires donatistas leva o bispo de Hipona a distinguir o verdadeiro martírio do falso. Sofrer só tem sentido se for por amor. Ao ferirem a unidade da Igreja, os donatistas revelam uma falta de *caritas* e por isso não podem ser considerados mártires. Eles morrem na glória vã (cf. STRAW, C. “Martírio”, p. 643-647).

⁹⁰³ “*Moderatis autem praefinitisque temporibus etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant sibiue sacrificia non solum ab offerentibus sumant et a volentibus expetant, verum etiam ab invitis persequendo violenter extorqueant, non solum perniciose non est, sed etiam utilis invenitur Ecclesiae, ut martyrum numerus impleatur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 21).

⁹⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XX, 8, 2.

demônios possuem em algumas coisas não é mais do que o permitido pela secreta vontade do onipotente⁹⁰⁵. Os demônios não agem segundo o poder de sua natureza, já que também ela é criatura angélica, embora a sua malícia proceda de seu próprio vício. A ação desses espíritos imundos é permitida por Deus, cujos juízos são ocultos, mas nunca injustos⁹⁰⁶.

De fato, o poder malfazejo ou favorável jamais é exercitado pelos demônios sem a permissão da justiça divina, impenetrável e profunda⁹⁰⁷. E eles podem fazer somente aquilo que lhes é permitido por um justo e profundo decreto do Deus supremo. A justiça divina, equânime e profunda, não lhes deixa poder senão sobre os que merecem ser-lhes entregues aos ultrajes ou inteiramente postos sob o pérfido domínio dos demônios⁹⁰⁸.

Para se deixarem atrair pelos homens, os espíritos imundos, primeiro os seduzem com uma habilidade astuta, seja inspirando-lhes no coração um secreto veneno seja simulando amizades enganosas; depois tornam os seus poucos seguidores mestres de muitíssimos⁹⁰⁹. Mas o poder secreto e superior de Deus age frequentemente contra os planos demoníacos. Se assim não fosse, os anjos maus teriam sempre em suas mãos a paz e as vitórias militares que frequentemente se dão mediante determinações do ânimo humano⁹¹⁰.

Mesmo servindo-se dos maus para realizar seus desígnios, Deus não deixa o ser humano entregue à própria sorte ou escravo das forças demoníacas. Ele não abandona aqueles que ele mesmo criou. Na opinião de Agostinho, Deus não vai nem vem. Corrige permanecendo e corrige sendo imutável. Se ficou longe é porque foi abandonado. O que afasta o homem de Deus é a queda e não o seu declínio. Deus persegue olhando as costas daquele que foge e ilumina o rosto de quem regressa. Mas para onde pode fugir o homem que foge daquele que nenhum lugar pode conter e que não está ausente de lugar nenhum? Se o homem, ao fugir, considera Deus como juiz, ao regressar deve considerá-lo como Pai⁹¹¹.

A vida feliz da alma é servir ao Deus verdadeiro, “com quem somente, em quem somente e por quem somente pode ser feliz a alma humana, isto é, racional e intelectual”⁹¹². Os mártires são aqueles cristãos que, auxiliados pela graça divina e vivendo na fidelidade e na adesão a Deus, superam e vencem as tentações demoníacas e por isso gozam da verdadeira felicidade, que é a vida eterna. Glorificam com a vida a grandeza do único e verdadeiro Deus.

⁹⁰⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 23, 2.

⁹⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVIII, 18, 2.

⁹⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 24, 3.

⁹⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 35.

⁹⁰⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXI, 6, 1.

⁹¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, III, 10.

⁹¹¹ Cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 142, 4.

⁹¹² “[...] *cum quo solo et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IX, 2).

Deste modo, sobrepujam “os Cévolas, os Cúrcios e os Décios, não por infligirem penas a si mesmos, mas por suportarem com virtude verdadeira as que lhes foram infligidas, porque sustentada pela verdadeira piedade, constituindo, além disso, uma multidão inumerável”⁹¹³.

Ao contrário dos romanos, os mártires cristãos não vivem de glórias vãs. Na visão de Agostinho, a fama dos pagãos está intimamente ligada ao reconhecimento por parte dos cidadãos, enquanto que a verdadeira glória não depende da aprovação dos homens, mas da vontade e da graça de Deus. Para um romano, a fama é um valor essencial. É um reconhecimento da comunidade, ou seja, de sua família. Goza de um valor político e não tanto filosófico. Esta é a razão pela qual no conceito romano de glória a pátria e os seus valores ocupam um lugar central. Trata-se de uma glória centrada no conjunto organizado dos cidadãos, numa vida de ação, numa existência virtuosa. O serviço à pátria abre o caminho para a glória. Tal glória tão almejada pelos romanos tem pouco significado escatológico⁹¹⁴.

Por não buscarem a própria glória, mas a de Deus, os mártires cristãos, desde a fundação e difusão da Igreja, prolongam o sacrifício de Cristo. Analogamente, o povo romano impõe vítimas sacrificiais, imolando massas de homens à vã grandeza e à precária e fictícia felicidade do Império, quase sempre atribuída ao poder dos deuses e dos demônios. Os romanos atribuíam a extensão e a duração do Império àqueles deuses que cultuados pelos rituais de jogos torpes e pelo serviço de homens também torpes⁹¹⁵.

Tal atribuição é para o bispo de Hipona uma grande tolice. A causa da grandeza do Império Romano não está no seu destino ou no acaso, mas na providência divina. Deus não deixou que os reinos dos homens, as suas dominações, ficassem alheios às leis da sua providência. Ele se dignou a ajudar o crescimento do Império Romano⁹¹⁶. O Deus justo verdadeiro ajudou os romanos a obter a glória de um império tão grande. O poder de dominar é dado pelo providência divina, quando julga as situações humanas merecedoras de tais senhores⁹¹⁷.

Neste sentido, não há razão para qualquer tipo de reconhecimento da extensão e grandeza do Império, já que não é possível demonstrar a felicidade dos homens que dele fazem

⁹¹³ “[...] *Scaevolus et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed illatas ferendo et virtute vera, quoniam vera pietate, et innumerabili multitudine superarunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, V, 14).

⁹¹⁴ Cf. VELÁSQUEZ, O. “El *De Civitate Dei* de San Agustín en la perspectiva romana de la gloria”, p. 348.

⁹¹⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 3. Apesar das críticas que dirige ao Império Romano, Agostinho sabe encontrar nele algumas grandezas. Todavia, entende tais virtudes como provenientes de Deus e a serviço do cristianismo. O Império realmente desenvolveu e conquistou a glória humana para que os cidadãos da cidade eterna, ao longo de sua peregrinação na terra, pudessem fixar, seguindo o exemplo dos romanos, o olhar não na pátria terrena e sim na celeste, tendo em vista a vida eterna. Agostinho, na verdade, condena não tanto o Império Romano e sim o seu imperialismo (cf. BOCHET, I. “Le livre V du *De Civitate Dei*”, p. 128-129).

⁹¹⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 1-11.

⁹¹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 19.

parte, sempre imersos nos desastres das guerras e no sangue dos cidadãos e de inimigos. Sangue de pessoas humanas, vitimadas pelo temor e cupidez cruenta⁹¹⁸. Na linguagem de Agostinho, “Trata-se de uma alegria comparável ao frágil esplendor dos vasos de cristal, que se teme, com horror, despedaçam-se de repente”⁹¹⁹.

No paganismo romano, os indivíduos são os mártires desesperados da vã divindade do Império e dos demônios que ocultamente governa a cidade. A imolação pela *civitas* é a única possibilidade de o homem mortal e infeliz participar da divindade. Aqui está, para Agostinho, a grande mentira do Império Romano, o qual, na qualidade de uma instituição contingente e mortal, promete uma vida puramente fictícia, promovendo guerras e mortes ao longo da história, colocando em perigo a salvação eterna dos seus cidadãos⁹²⁰.

O mecanismo sacrificial das duas cidades é confirmado pela explícita contraposição que Agostinho estabelece entre o sangue derramado pelos mártires do Império e aquele versado pelos mártires cristãos. “A cidade de Deus os têm por cidadãos tanto mais ilustres e dignos de honra, quanto mais lutam corajosamente até a efusão do próprio sangue contra o pecado da iniquidade”⁹²¹, pois venceram as potências adversas sacrificando-se totalmente a Deus. “Eles, combatendo em todo o lugar contra os poderes inimicíssimos, vencendo-os pela sua morte valorosa e ‘com o seu sangue nos geraram esta pátria’”⁹²².

Peregrinando na terra, a cidade de Deus, já com grande exército de povos, não luta com seus ímpios perseguidores por sua subsistência temporal, mas, ao contrário, não resistiu para alcançar a cidade eterna. No tempo das grandes perseguições, os cristãos eram carregados de correntes, encarcerados, maltratados, açoitados, atormentados, queimados, despedaçados, reduzidos a pedaços e, no entanto, seu número aumentava. O objetivo não era lutar pela vida e sim desprezar a vida por amor ao Salvador⁹²³.

O martírio é o selo da verdade e da vida de todo o cristianismo. Agostinho recorda que para a pregação do Evangelho Deus não se serviu apenas daqueles que viram e ouviram Jesus Cristo antes e depois de sua paixão e ressurreição, mas também dos que se lhes seguiram e, em meio a perseguições, tormentos e mortes, levaram a Palavra da salvação ao mundo inteiro. Deus

⁹¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 3.

⁹¹⁹ “[...] *ut vitrea laetitia comparetur fragiliter splendida, cui timeatur horribilius ne repente frangatur, de imperii latitudine ac magnitudine velle gloriari*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, 3).

⁹²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 6, 2.

⁹²¹ “[...] *quos civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum et usque ad sanguinem certant. Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas vocaremus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 21).

⁹²² “[...] *usquequaque adversus potestates inimicissimas confligentes easque fortiter moriendo vincentes ‘sanguine nobis hanc patriam peperere suo’*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, II, 29, 1).

⁹²³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 6, 1.

confirmava a vida destes cristãos com maravilhas, prodígios, virtudes e dons do Espírito Santo. Com isso pretendia que os gentios, crendo em Cristo, venerassem com amor cristão o sangue dos mártires, por eles derramado com furor diabólico e os reis cujos decretos minavam a vida da Igreja⁹²⁴.

O sangue do sacrifício dos mártires funda assim a sacralidade da verdadeira cidade, ao passo que o sangue das vítimas das guerras dos romanos funda a cidade dos homens. A perseguição divinamente consentida opõe o autêntico sacrifício dos mártires cristãos aos falsos sacrifícios pagãos. Os mártires se tornam assim os representantes do sacrifício monoteístico. Estão intimamente unidos a Jesus Cristo, único e verdadeiro mediador, capaz de inserir no divino e tornar sagrado os valores humanos e terrenos. O martírio torna os cristãos novas hóstias vivas abatidas e que, de forma indireta e perversa, a própria cidade pagã oferece a Deus⁹²⁵.

Se a linguagem eclesiástica permitisse, Agostinho chamaria os mártires de heróis da *civitas Dei*⁹²⁶. O bispo de Hipona recorda que o termo “herói” procede de Juno, pois Juno em grego se chama Hera. Por isso, segundo a mitologia grega, um dos seus filhos foi chamado de Heros. Deste modo, pretendem dar aos mitos como que um significado místico, uma vez que a Juno é atribuído o ar, onde dizem que, junto com os demônios, habitam os heróis. Com este nome designam as almas dos defuntos que tiveram algum mérito⁹²⁷.

Os mártires cristãos, ao contrário, só poderiam ser chamados de heróis numa perspectiva diferente: não porque estão na companhia dos demônios no ar e sim porque vencem os demônios, ou seja, as potestades aéreas e neles a própria Juno, independentemente do que se

⁹²⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVIII, 50.

⁹²⁵ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino, p. 150.

⁹²⁶ De acordo com a interpretação do humanista Luis Vives, Platão, ao classificar os deuses na obra *Epinomes*, situa alguns seres vivos abaixo dos demônios aéreos e acima dos homens, aos quais denominou de semideuses. Não há dúvida de que se trata dos heróis, já que os chama de semideuses e descendentes de um progenitor divino e de outro mortal, como diz o próprio Platão no *Crátilo*. Tal é o caso de Hércules, Dionísio, Enéias, Esculápio ou Rômulo. Por ser um dos progenitores um deus, muitos não querem que sejam designados de homens apenas e sim mais que homens e menos que demônios. Desta opinião é o pitagórico Jâmblico. Hiérocles inclui no gênero dos demônios os anjos e os heróis, seguindo a opinião de Platão, de maneira que chama de anjos os seres celestes, e de heróis, os terrestres. Em *Crátilo*, Platão considera que o termo “herói” deriva de “eros”, ou seja, de amor, já que parece que o herói foi engendrado graças ao amor de um deus imortal e de uma mulher mortal, ou de uma deusa imortal e de um varão mortal. Ou derive de “eirein”, que significa “dizer”, pois foram eloquentes oradores e reinaram sobre os povos. Hiérocles pensa que, sem dúvida, o termo procede de “amor”, mas não porque foram amorosamente concebidos e sim porque estão plenos de amor, uma vez que foram escolhidos como amantes de deus (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXI*).

⁹²⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 21. Juno é a deusa romana identifica com Hera. De uma forma geral, era a protetora das mulheres e especialmente daquelas que gozavam de um estatuto jurídico reconhecido na vida, ou seja, as mulheres legitimamente casadas. Enquanto cada homem era protegido por seu *Genius*, cada mulher tinha a sua Juno. Na mitologia grega, Hera ocupava um lugar especial: ela era considerada a maior de todas as deusas olímpicas. Filha de Crono e Reia e, por isso, irmã de Zeus. Protetora das mulheres casadas. Representada como ciumenta, violenta e vingativa (cf. PIERRE, G. “Hera”; “Juno”, p. 204-205; p. 260-261).

pensa que ela signifique. Não é à toa que os poetas a apresentam como inimiga e invejosa das almas fortes que aspiram ao céu⁹²⁸.

Para Agostinho, o poeta Virgílio, entretanto, torna infelizmente a cair sob o triste poder dos demônios, quando, depois de colocar na boca de Juno as palavras “sou vencida por Enéias!”, faz Heleno dar ao chefe troiano o conselho de elevar à Juno os seus votos e, com súplicas e dádivas, vencer a poderosa senhora⁹²⁹. Segundo essa opinião, apresentada não como sua, mas de outrem, Porfírio⁹³⁰ afirma que o deus bom ou gênio não vem em socorro do homem se o mau não foi antes aplacado. Assim, de acordo com o seu modo de pensar, as divindades más são mais poderosas que as boas, já que as boas só conseguem prestar auxílio ao homem se as más, uma vez aplacadas, consentirem. As más podem prejudicar, pois para elas nada representa a resistência das boas⁹³¹.

Na concepção agostiniana, esse não é o caminho da religião verdadeira e santa. Não é assim que os mártires cristãos vencem a Juno, ou seja, as potestades aéreas, invejosas das virtudes dos piedosos. “Os nossos heróis, se pudéssemos falar assim, não vencem Hera com súplicas e dádivas, mas pelas virtudes divinas. Cipião foi mais apropriadamente cognominado Africano por haver subjugado a África com a sua virtude do que se houvesse aplacado os inimigos com dádivas para ser poupado”⁹³².

Os que derramam o sangue pela fé cristã vencem Hera com a virtude que vem do alto, com a força que vem de Deus. Dão a vida por aqueles bens que não são transitórios, mas eternos. Já os heróis romanos sacrificam a vida pela segurança (*incolumitas*) da cidade terrena. Tal

⁹²⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 21.

⁹²⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 21. Enéias é um herói troiano, filho de Anquises e da deusa Afrodite. Por parte do pai, filho de Cápis, descende da raça de Dárdano e, por conseguinte, do próprio Zeus. É considerado como o mais valente dos troianos (cf. PIERRE, G. “Enéias”, p. 135).

⁹³⁰ “A Patrologia Latina indica como referência PORFÍRIO. *De abstinentia animalium*, II, 39, mas uma nota de rodapé da edição de *A Cidade de Deus*, da Bibliothèque Augustinienne dá notícia de que Courcelle considerava que Agostinho não conheceu *De abstinentia animalium*, de forma que a referência aqui mais provavelmente é à *Epístola a Anebo*” (SILVA FILHO, L.M. DA. *A Cidade de Deus II*, nota de rodapé n. 12). Existem também alguns estudiosos que partilham da opinião de que Agostinho está fazendo referência à obra *De regressu animae* e não à *Epístola a Anebo*.

⁹³¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 21.

⁹³² “*Non omnino, si dici usitate posset, heroes nostri supplicibus donis, sed virtutibus divinis Heram superant. Commodius quippe Scipio Africanus est cognominatus, quod virtute Africam vicerit, quam si hostes donis placasset, ut parcerent*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 21). Cipião (236-184/3 a.C.) foi um general romano, um dos maiores estrategistas da antiguidade. Libertador de Roma e da Itália. Preclaro e admirável chefe militar. Concluiu a Segunda Guerra Púnica, sangrenta e perigosa. Vencedor de Aníbal e dominador de Cartago. Homem cuja vida é descrita como consagrada aos deuses e educada nos templos. Cedeu às acusações dos inimigos. Carecendo da pátria que ele mesmo salvou e libertou com sua virtude, passou os últimos dias na cidade de Literno, onde viveu até à morte, depois de insigne triunfo, não lhe restando nenhum desejo de retornar a Roma. Conta-se ter mandado que, depois de morto, não lhe fizessem os funerais na ingrata cidade (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, III, 21).

segurança é para eles perdida na morte, de maneira que morrem por causa da glória com que queriam como que viver na boca de seus admiradores⁹³³.

Aqui está, na visão de Agostinho, a diferença entre o mártir cristão e o herói romano, ou seja, o objetivo oposto que cada grupo persegue. A chave para essa oposição é o contraste entre a virtude verdadeira e a falsa. O bispo de Hipona vê a raiz desse contraste na incompatibilidade entre a piedade verdadeira e a falsa, simbolizada na diferença entre a glória divina e a glória humana. Enquanto a verdadeira virtude visa à aquisição de bens permanentes, como a felicidade eterna, a falsa não transcende o horizonte da cidade terrena. São dois amores distintos e opostos: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus; e o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio. Amores como fundamento da história e da política, fundamentos de ambas as cidades⁹³⁴.

Deste modo, os romanos pervertem os valores ao buscar apenas benefícios temporais, como a vitória de uma guerra. Os seus heróis dão a vida pela pátria. Querem com isso alcançar um estado de renome comum com os deuses, pois a vida dos mortais, sendo breve, somente vai poder prolongar-se através de uma virtude preclara e eterna⁹³⁵. Agostinho considera que esse desejo de glória não passa de um medo mascarado, uma sutil negação da própria morte. Enquanto parecem corajosos, os heróis romanos temem a morte em forma de derrota ou desonra. O medo da morte não age como um meio para se chegar à perfeição da virtude, uma vez que a alma não pode superar aquele orgulho que impede de tolerar a perda da honra mediante uma reconhecida dependência de Deus⁹³⁶.

Os mártires cristãos, ao contrário, derramando o sangue não por amor ao heroísmo ou às honrarias, mas por fidelidade a Jesus Cristo, dão testemunho das virtudes divinas. Eles possuem a verdadeira piedade, a *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*⁹³⁷. Se para os romanos a *pietas* é a virtude que une virtudes cívicas e devoção religiosa aos deuses, para Agostinho a verdadeira piedade é dádiva de Deus e consiste no “culto veraz ao Deus verdadeiro, não o culto mendaz ao bando de falsos deuses como são os demônios”⁹³⁸. Ela “funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera do prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas”⁹³⁹.

⁹³³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 14.

⁹³⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIV, 28.

⁹³⁵ Cf. VELÁSQUEZ, O. “El *De Civitate Dei* de San Agustín en la perspectiva romana de la gloria”, p. 348.

⁹³⁶ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 68-69.

⁹³⁷ Cf. AGOSTINO, *Contro Fausto manicheo*, XIX, 12.

⁹³⁸ “*Pietas est enim verax veri Dei cultus, non cultus falsorum tot deorum, quot daemoniorum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IV, 23, 2).

⁹³⁹ “[...] *recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIV, 28).

6.3 O poder dos santos contra os demônios (capítulo XXII)

O capítulo vinte e dois do livro X d'A *Cidade de Deus* constitui uma síntese de tudo o que Agostinho falou, até o momento, sobre a questão do sacrifício. Ele destaca quatro pontos fundamentais para a compressão de sacrifício: a verdadeira piedade, o mediador divino, a graça purificadora e a recompensa eterna. Os santos são aqueles cristãos que, na qualidade de corpo de Cristo, oferecem a própria vida a Deus através daquele que é o mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo. É um sacrifício ritual e existencial. Desde modo, Agostinho consegue recolher numa unidade interior a série de pensamentos até o momento mais ou menos contíguos sobre o *sacrificium, corpus* (eucarístico-eclesial) e *caritas*⁹⁴⁰.

Na concepção agostiniana, existe um entrelaçamento entre culto da Igreja visível e culto de amor do coração, cuja expressão máxima se dá no *sursum cor*, o qual, de uma parte, indica que o altar desse sacrifício é o coração dos cristãos e, por outra parte, revela a ligação do amor do coração com a visível unidade de amor da comunidade eucarística. Por isso o culto que os pagãos dirigem aos deuses e aos demônios é supérfluo e danoso para o ser humano⁹⁴¹.

A relação estreita entre existência e culto lança as suas raízes na ideia que Agostinho tem de *corpus Christi*. Esta imagem expressa a união da Igreja com Jesus Cristo. Tal vínculo é comparado com aquele do corpo com o espírito, correspondendo, acima de tudo, à relação entre o verdadeiro *homo exterior* e *interior*. Cristo é como o verdadeiro *homo interior* da humanidade e de cada pessoa, como, por sua vez, a humanidade, no seu conjunto, representa o *homo exterior*. A ligação que o bispo de Hipona estabelece entre o *caro* e o *spiritus*, *homo exterior* e *interior* tem a ver com aquela que existe entre o homem e a mulher, *corpus* e *caput*. O que une a esposa ao esposo é a *caritas*. No amor, a Igreja se torna um só espírito com o seu esposo Cristo, como o impudico, no seu sim a *cupiditas*, torna-se uma só carne com a prostituta⁹⁴².

Através da comunhão de vida com Cristo mediador, manifestada no verdadeiro culto, os homens de Deus conseguem expulsar a potestade do ar, inimiga e contrária à piedade. Eles não a expulsam aplacando-a com ritos e celebrações, mas exorcizando-a⁹⁴³. Vencem todos os

⁹⁴⁰ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 214.

⁹⁴¹ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 214.

⁹⁴² Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 214-215.

⁹⁴³ Agostinho traduz exorcismo por *adiuratio* e exorcista por *adiurator*. Ele entende por exorcista aquela pessoa que na comunidade cristã tinha a função de expulsar do catecúmeno o espírito impuro, em nome do Senhor Jesus, antes de levá-la às fontes batismais. Mesmo que apareça raramente nos textos agostinianos, o termo “exorcismo” era usado no contexto da luta do bispo de Hipona contra o pelagianismo. Como rito de purificação realizado por um ministro autorizado pelo bispo durante o batismo das crianças, torna-se assim um argumento de peso não somente em relação à universalidade do pecado original, mas também acerca da vontade de os cristãos romperem qualquer tipo de ligação com o diabo (cf. LIBAMBU, M.W. “Esorcismo – Esorcista”, p. 1776).

ataques de sua hostilidade orando, não a ela, mas ao seu Deus contra ela. Com efeito, essa potestade do ar não vence nem subjuga a ninguém senão pela sociedade no pecado⁹⁴⁴.

A verdadeira piedade consiste no culto veraz do único Deus. A veracidade desse culto tem a ver com o fato de a piedade não depender apenas de ritos ou gestos ou lugares exteriores, mas tem mais a ver com o interior e se exprime em confessar os louvores de Deus, adorando-o como fonte da própria *pietas*. Entendida assim como verdadeiro culto, a piedade é identificada com a *sapientia*: *ecce pietas est sapientia*. Fundamentado na Sagrada Escritura, Agostinho mostra que a piedade é sabedoria e abster-se do mal é ciência, é conhecimento (cf. Jó 28,28)⁹⁴⁵.

A sabedoria consiste, neste caso, no culto verdadeiro ou na reta relação com Deus. Tal culto é exercido observando o duplo mandamento da *caritas*. É a partir daqui que o bispo de Hipona realiza a passagem da *pietas* pagã para a *pietas* e sabedoria cristãs. Enquanto culto devido unicamente a Deus, a *sapientia*, que se manifesta na verdadeira religião, supera a superstição e, ao mesmo tempo, se torna fundamento da cidade celeste, consistindo no amor a Deus e ao próximo em Deus⁹⁴⁶.

A grande novidade da piedade cristã reside no primado da caridade, enquanto fundamento e critério de todas as virtudes. Como a piedade começa pelo temor e é aperfeiçoada pela *caritas*, o povo foi outrora oprimido pelo temor no tempo da servidão e estava carregado com muitos ritos sagrados. Tanto os ritos pagãos como os judaicos pesavam na *pietas* antiga, sendo superados pelo culto da caridade que encontra em Cristo a plenitude do mistério da piedade⁹⁴⁷.

Para Agostinho, a *pietas*, depois de Cristo, se traduz numa nova relação com a divindade. Implica em formas novas de entender o culto que todo ser humano deve prestar a Deus. Como a caridade só pode nascer de um coração e de uma consciência reta e fé sincera, ela, então, está na base da virtude da piedade. A verdadeira sabedoria consiste no *cultus Dei*. Este culto só é verdadeiro se for realizado na caridade. A fonte e o fundamento da *pietas* cristã é Deus. Através do seu Espírito, concede aos cristãos a verdadeira sabedoria. A nota distintiva da piedade cristã se identifica com Cristo⁹⁴⁸.

⁹⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 22.

⁹⁴⁵ Cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”. Santo Agostinho e a conversão da *pietas*, p. 465.

⁹⁴⁶ Cf. LAMELAS, I.P. “Hominis sapientia pietas est”. Santo Agostinho e a conversão da *pietas*, p. 465. Para Agostinho, a verdadeira piedade se encontra somente na Igreja Católica, uma vez que só ela oferece aos fiéis os meios necessários para alcançar a verdadeira reconciliação com Deus e com os outros. O bispo de Hipona reforça essa ideia sobretudo no confronto com o donatismo.

⁹⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, I, 17, 33.

⁹⁴⁸ Cf. LAMELAS, I.P. “‘Hominis sapientia pietas est’”. Santo Agostinho e a conversão da *pietas*”, p. 466-470.

Munidos pela virtude da caridade e alicerçados no nome daquele que, sem pecado, revestiu-se da natureza humana e viveu sem pecado, os santos de Deus vencem as forças demoníacas. Agostinho não se cansa de repetir que o único que pode libertar o ser humano da morte e da mortalidade é Jesus Cristo. Nele todo pecado é redimido. Por meio do mediador, o ser humano alcança a purificação dos pecados e a reconciliação com Deus⁹⁴⁹. Enquanto reconciliador, Cristo permite que os polos separados pelo pecado voltem a ter contato. Ele restabelece o fluxo da vida entre Deus e o homem. A mediação de Cristo tem uma função de recuperar qualquer coisa que no início existia, mas que depois se rompeu por causa do pecado, danificando a relação da criatura com o criador⁹⁵⁰.

Na verdade, a reconciliação implica num “não” ao pecado e num “sim” ao perdão. Os únicos muros de separação entre o homem e Deus são os pecados cometidos pela soberba do coração humano. Eles são perdoados através da graça de Cristo, por cuja mediação é o ser humano reconciliado. O pecado é justamente a perversidade de uma vontade que se separa da suma substância, que é Deus, e se inclina para si mesmo e para as coisas ínfimas e incertas.

De fato, os homens não se encontram separados de Deus senão pelos pecados, cuja purificação não se realiza nesta vida pela nossa virtude, mas pela misericórdia divina, pela sua indulgência, não pela nossa potência, porque, porquanto pequena seja a virtude que dizemos nossa, é sempre fruto de uma concessão de sua bondade. Estaríamos atribuindo muito a nós mesmos na condição carnal se não vivêssemos sob o seu perdão até a hora de depô-la. Por esse motivo, portanto, foi-nos dada, por meio do mediador divino, a graça, para que, contaminados pela carne do pecado, fôssemos purificados por uma carne semelhante à do pecado⁹⁵¹.

O perdão dos pecados é fruto da misericórdia de Deus e da mediação de Cristo. Para os filósofos como Porfírio e Apuleio, o ser humano que busca entrar em contato com a divindade tem nas mãos o recurso às realidades espirituais, as quais, por ocuparem um lugar intermediário entre o céu e a terra, podem exercer uma função mediadora. O neoplatonismo via nesses

⁹⁴⁹ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganismo e cristianismo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

⁹⁵⁰ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganismo e cristianismo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p. A interpretação agostiniana de mediador como reconciliador e redentor está fundamentada mais na Sagrada Escritura do que na filosofia neoplatônica.

⁹⁵¹ “*Vera pietate homines Dei aeriā potestatem inimicā contrariāque pietati exorcizādo eiciunt, non placando, omnesque temptationes adversitatis eius vincunt orando non ipsam, sed Deum suum adversus ipsam. Non enim aliquem vincit aut subiugat nisi societate peccati. In eius ergo nomine vincitur, qui hominem assumpsit egitque sine peccato, ut in ipso sacerdote ac sacrificio fieret remissio peccatorum, id est per Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum, per quem facta peccatorum purgatione reconciliamur Deo. Non enim nisi peccatis homines separantur a Deo, quorum in hac vita non fit nostra virtute, sed divina miseratione purgatio, per indulgentiam illius, non per nostram potentiam; quia et ipsa quantulacumque virtus, quae dicitur nostra, illius est nobis bonitate concessa. Multum autem nobis in hac carne tribueremus, nisi usque ad eius depositionem sub venia viveremus. Propterea ergo nobis per Mediatorem praestita est gratia, ut polluti carne peccati carnis peccati similitudine mundaremur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 22).

intermediários seres pessoais necessários para se chegar a Deus. A eles eram dirigidos cultos, incluindo práticas mágicas e rituais sacrificiais⁹⁵².

Agostinho responde a esses filósofos sublinhando a inutilidade da mediação de tais seres. Eles não podem ser mediadores do bem e da felicidade, pois não as possuem. Não são capazes de levar a Deus o que é propriamente humano, já que eles não participam da natureza humana. Somente Cristo, através de sua humanidade, leva o homem a Deus. Sem ele não se pode chegar a Deus. Por si mesmo, ninguém é incapaz de se libertação do pecado e de romper a cadeia que o une ao “homem velho”. Adão, homem; Cristo, homem, mediador de Deus, filho único do Pai, Deus homem⁹⁵³.

Mas o que o ser humano recebe do alto não é a compra de méritos anteriores, e sim a remissão de seus pecados. De acordo com Agostinho, não é a graça filha do mérito, mas o mérito filho da graça⁹⁵⁴. A alma, sem a graça, está morta. Para agir corretamente, o homem necessita da graça⁹⁵⁵. A própria virtude humana é resultado da ação de Deus na vida do pecador. O começo da fé é um dom de Deus, como o são a castidade, a paciência, a justiça, a piedade e as demais virtudes acerca das quais não há dúvida de que são dons divinos⁹⁵⁶.

Jesus Cristo purifica os pecados através da semelhança da carne de pecado, já que somente os pecados afastam o homem de Deus. Aquele que não teve pecado assume livremente a miséria da humanidade. Permite que o ser humano ofereça novamente sacrifícios a Deus. Pelo mediador veio a graça de Deus. E é a graça de Deus, testemunho de sua imensa misericórdia, que nesta vida conduz os cristãos pela fé e depois da morte os eleva, pela clara visão da verdade imutável, à plenitude da perfeição em vista da ressurreição da carne⁹⁵⁷.

A felicidade eterna no céu ultrapassa qualquer forma de vida que se realiza na fugacidade e na precariedade terrena. Todos no céu serão “cidadãos imortais”. A imortalidade do céu vai se assemelhar à imortalidade angélica. Os homens conseguirão aquilo que os anjos jamais perderam. É uma imortalidade que vai além da duração, ainda que seja infinita, pois é a

⁹⁵² Cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 81, 6.

⁹⁵³ Cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 81, 6.

⁹⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 169, 3.

⁹⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, XIX, 11.

⁹⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, XXI, 43.

⁹⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 22. Ao tratar da ressurreição da carne n'A *Cidade de Deus*, Agostinho demonstra um nível significativo de amadurecimento intelectual. O contexto desse amadurecimento é tríplice: as teses maniqueístas acerca do corpo como mal e princípio do mal; as teses ancoradas no platonismo sobre o sensível em geral, contraposto ao elemento espiritual e, em particular, como cárcere da alma; as teses origenistas relativas ao corpo ressuscitado, pensado como espiritual no significado de não ser mais o corpo do composto humano-corpo. Esse último contexto está presente em toda a obra *A Cidade de Deus* (cf. GROSSI, V. “L’apporto del *De Civitate Dei* all’antropologia agostiniana”, p. 286).

participação na imortalidade de Deus. Uma felicidade eterna. Todavia, será uma imortalidade de homens, ou seja, uma inefável imortalidade de seres corporais⁹⁵⁸.

Os bem-aventurados participam da imortalidade de Cristo ressuscitado e, por conseguinte, da imortalidade de Deus. Somente assim se tornam verdadeiramente felizes, encontrando o seu coração repouso e descanso. A mortalidade vai ser transformada em vida imortal. O ser do homem, que agora se realiza numa tensão entre um passado e um futuro, alcançará uma vida inefavelmente plena. Uma vida assim só é possível pela graça de Deus. Somente sendo partícipe do ser divino, o qual possui uma vida eterna, poderá o homem alcançar na ressurreição da carne uma forma de vida imortal, como alguém que possui seu ser em plenitude⁹⁵⁹.

A ressurreição dos mortos constitui para Agostinho o elemento da beatitude eterna que caracteriza a fé cristã seja *ad extra*, já que, neste dogma, mede-se a distância do cristianismo das especulações filosóficas, seja *ad intra*, constituindo assim um dos pontos-chaves do debate doutrinal ao interno do pensamento cristão. O bispo de Hipona fala da ressurreição dos mortos como *ressurrectio carnis* e como condição para a felicidade da alma⁹⁶⁰.

A ressurreição da carne no final dos tempos é a participação na vitória de Cristo sobre a morte. A esperança cristã se fundamenta no fato de que Cristo venceu a morte e virá na glória para consumir esse triunfo com a ressurreição dos mortos: a ressurreição para a vida, que é a que recebem aqueles que já, durante o seu peregrinar terreno, receberam a ressurreição de suas

⁹⁵⁸ Cf. PRINZIVALLI, E. "Lettura del Libro XXII del *De Civitate Dei*", p. 121. "Eterno" tem dois sentidos fundamentais: em sentido estrito, significa aquilo que não tem começo nem fim, sendo, portanto, um predicado propriamente de Deus. É raro que outras realidades que não Deus sejam consideradas eternas. O termo, de maneira análoga, designa aquilo que não tem fim, como o destino final dos anjos e dos seres humanos. Ordinariamente, o termo "perpétuo" indica o que é sem fim (cf. QUINN, H.M. "Eternidade", p. 411). Indo mais além, pode-se dizer que o mundo foi criado junto com o tempo. O seu início produziu o devir do movimento. O tempo é devir, é mutável, enquanto que a eternidade é sem devir, é imutabilidade absoluta. Para Agostinho, a eternidade é "a própria substância de Deus" (cf. *Confissões*, 1,11).

⁹⁵⁹ Cf. MATEO-SECO, L.F. "Escatologia", p. 1000. A imortalidade da alma tem suas raízes no fato de ela ser aquele aspecto da criatura humana que está formada mais verdadeiramente à imagem de Deus, sendo capaz de participar da vida infinita de Deus através do conhecimento direto e da união pessoal. Ainda que seja naturalmente indestrutível, a alma vai experimentar uma "morte" muito mais desastrosa que a do corpo se permanecer, ao longo da vida, separada de Deus, que é a sua verdadeira vida. A morte é fruto do pecado. A esperança cristã é, na verdade, a confiança de que os santos vão ter na ressurreição os mesmos corpos que na terra penaram (cf. DALEY, B.E. "Ressurreição", p. 845-847).

⁹⁶⁰ Cf. PRINZIVALLI, E. "Lettura del Libro XXII del *De Civitate Dei*", p. 122. Tanto Celso quanto Porfírio criticaram a doutrina cristã da ressurreição dos mortos. No caso de Porfírio, ele pergunta se a ressurreição final de toda a humanidade vai ser semelhante à de Lázaro ou à de Cristo? Se é conforme àquela de Cristo, como pode a ressurreição daquela que nasceu sem alguma intervenção de sêmen concordar com aquela dos filhos do seu sêmen? E se é conforme à ressurreição de Lázaro, a coisa não parece apropriada, já que a ressurreição de Lázaro se cumpriu num corpo não ainda corrompido, no próprio corpo, no qual era reconhecido como Lázaro, enquanto os corpos dos homens serão ressuscitados depois de terem sido dispersos por muitos séculos. Além disso, Porfírio pergunta: como será o corpo ressuscitado? Se ressurge numa condição de beatitude, insensível ao sofrimento e não sujeito à fome, por que, então, depois da sua ressurreição, Cristo mostrou as suas feridas e se alimentou? (cf. PORFÍRIO, *Contra los cristianos*, 3).

almas, e a ressurreição para o juízo ou para a morte, que é a daqueles, cujas almas não ressuscitam nesta vida. A ressurreição que ocupa o centro do pensamento de Agostinho é a ressurreição para a vida. Ao final da história vão ressuscitar para a vida aqueles que antes ressuscitaram em suas almas. A vinda de Jesus Cristo ao final dos tempos constitui a consumação da cidade de Deus⁹⁶¹.

O otimismo do bispo de Hipona em relação ao final da história humana mostra o quanto a história é regida pela providência divina e também manifesta a convicção de que Cristo, que é o mediador da salvação, é Deus e homem, e com a sua morte e ressurreição venceu definitivamente o mal. Tanto a ressurreição dos corpos como a imortalidade posterior procedem de Cristo, o novo Adão. São dons de Cristo. Mas os homens somente recebem ambos os bens em sua união com ele, pois são bens recebidos em e através de sua humanidade. Eles não podem libertar-se da morte e da infelicidade se não participam dos bens próprios de Deus. Tal participação se dá através da união com Cristo. Consequentemente, apenas em Cristo o ser humano alcança a salvação⁹⁶².

Quanto à questão da visão beatífica no céu, Agostinho não duvida de que os justos no céu hão de ver a Deus face a face. Também não duvida de que o verão na condição de ressuscitados, pois tal visão é o cumprimento do caminho de perfeição da natureza humana. Todas as partes do corpo estarão dispostas somente para louvar a Deus, com maravilhosa harmonia entre alma e corpo⁹⁶³.

Mas para o bispo de Hipona a questão crucial não é tanto se há ou não visão de Deus no céu e sim se é possível ver a Deus com os olhos corporais. A razão desta pergunta é fruto da importância que se outorga ao corpo na felicidade eterna. Sem corpo não é possível falar, em toda a sua dimensão, da felicidade plena do homem. A dificuldade para responder a esse questionamento está radicada na convicção de que Deus transcende toda palavra, toda inteligência e toda corporeidade⁹⁶⁴.

Na tentativa de responder à pergunta se os justos verão a Deus com os olhos corporais, Agostinho ressalta que os bem-aventurados hão de viver na presença gloriosa de Deus. Verão a Deus em todas as coisas, dentro de si mesmos e nele mesmo. Os santos vão ver a Deus no resplendor das coisas, em sua transparência. Talvez em si mesmo, dada a elevação dos seus olhos corporais que vão ser semelhantes, em excelência, aos olhos da alma⁹⁶⁵.

⁹⁶¹ Cf. MATEO-SECO, L.F. "Escatologia", p. 977-978.

⁹⁶² Cf. MATEO-SECO, L.F. "Escatologia", p. 962-963.

⁹⁶³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 30, 1.

⁹⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 29, 1.

⁹⁶⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 22, 29.

Será uma visão facial, cara a cara, intuitiva. Todavia, uma visão facial e intuitiva implica numa imediatez entre aquele que vê e aquilo que vê. Além disso, a corporeidade pertence à integridade do humano. Disso decorre que para Agostinho a visão beatífica será diretamente com os olhos da alma e indiretamente com os olhos corporais. A fé na visão de Deus não exige, portanto, crer que se verá a Deus cara a cara com os olhos do corpo. Ver a Deus significa penetrar na sua intimidade divina a ponto de se estabelecer um diálogo de conhecimento e de amor estreitíssimo e imediato, sem nenhum intermediário entre o homem e cada uma das pessoas da Trindade. Nesta união com a Trindade, chega à sua plenitude a natureza do homem como imagem e semelhança de Deus⁹⁶⁶.

⁹⁶⁶ Cf. MATEO-SECO, L.F. “Escatologia”, p. 1003.

7 SOBRE A PURIFICAÇÃO DA ALMA NOS PLATÔNICOS

7.1 Purificação da alma através dos princípios (capítulo XXIII)

Com o propósito de continuar defendendo a verdadeira religião das acusações dos pagãos, Agostinho, no capítulo vinte e três do livro X, coloca-se mais uma vez em diálogo com Porfírio, descrevendo-o, antes de tudo, como aquele filósofo que busca um caminho universal de salvação para a alma e que se esforça por individuar o processo necessário para alcançá-la⁹⁶⁷. A tentativa de Agostinho é aproximar o mais possível o pensamento de Porfírio da fé cristã na Trindade, já que ele acredita que a filosofia neoplatônica coincide quase completamente com o conteúdo da dogmática católica⁹⁶⁸.

Mas, ao mesmo tempo que o bispo de Hipona tece elogios a Porfírio, não deixa de se valer deste filósofo para lançar severas críticas às práticas rituais do paganismo romano, as quais não são capazes de purificar a alma. Elas não passam de ações enganadores dos demônios. São obras da cidade dos homens, a cidade dos ímpios, a adoradora dos anjos decaídos. Ao invés de cultuarem o verdadeiro Deus, o único capaz de purificar e curar a alma do ser humano, os seus cidadãos entregam-se às falsas divindade através do sacrifício aos deuses e da prática da magia⁹⁶⁹.

Agostinho, ao tratar dos princípios nos quais os platônicos afirmam encontrar a purificação e a perfeição da alma, faz a seguinte afirmação:

Diz também Porfírio terem os oráculos divinos asseverado nas suas respostas que nós não somos purificados pelas celebrações rituais do sol e da lua, chamadas de *teletas*.

⁹⁶⁷ Na história do Império Romano, o século III d.C. foi um período marcado por mudanças e transformações de natureza política, social e religiosa. Os fatores que determinaram tais mudanças produziram nos romanos uma espécie de ansiedade, preocupação e angústia. D.R. Dodds chamou esse período da história de “era da ansiedade”. Foi justamente neste contexto que evoluiu o problema da salvação no paganismo romano. Porfírio é o primeiro neoplatônico a analisar tal questão e a perguntar se existe ou não um caminho salvífico universal. A controvérsia entre Porfírio e o cristianismo se situa justamente nesse terreno (cf. DODDS, D.R. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino).

⁹⁶⁸ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, p. 218. O tema das fontes inspiradoras da teologia trinitária de Agostinho continua a dividir opiniões. Grande parte dos estudiosos procura ler essa teologia à luz do pensamento de Porfírio, fazendo remontar a esse filósofo e também a Plotino a ideia da tríade *Mens, Notitia, Amor*. Sem querer entrar nessas discussões, mas procurando um caminho mais condizente com a condição cristã de Agostinho, talvez seja melhor dizer que a teologia trinitária do bispo de Hipona bebe sobretudo das fontes da Revelação judaico-cristã. O bispo de Hipona não projeta uma antropologia em Deus, ou seja, não lê o Criador a partir da perspectiva da criatura, mas descobre no ser humano os traços de Deus. Partindo da fé, Agostinho pensa o homem e a sua interioridade. Existe na estrutura da alma humana uma tríade que, porém, constitui uma autêntica unidade. Por isso não é absurda a afirmação da unidade e da trindade divina. Através das análises psicológicas, Agostinho consegue dizer muitas coisas novas sobre a vida interior do homem a partir da fé trinitária (cf. CIPRIANI, N. *La teologia di Sant'Agostino*, p. 263).

⁹⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 10.

Dessa afirmação se depreende que os homens não podem ser purificados nessas celebrações pelas *teletas* de nenhum deus. Quais dessas celebrações, de fato, terão poder de purificar se não purificam as do sol e da lua que são considerados os principais deuses celestes? Diz, por fim, que no mesmo oráculo se afirmava que os princípios podem purificar, talvez para que não se acreditasse que as celebrações de algum outro deus da turba de deuses fosse capaz de realizar tal ação quando havia asseverado que as do sol e da lua não purificavam⁹⁷⁰.

Nota-se aqui o esforço de Agostinho em aceitar os elementos positivos oferecidos pelo sistema porfiriano e refutar aqueles elementos anticristãos contidos nesse mesmo sistema. Se o grande mérito de Porfírio é ter descoberto os princípios purificadores da alma, a sua cegueira é ter negado que a via universal e necessária para recuperar a comunhão com Deus é Jesus Cristo. A solução porfiriana para essa questão não é nem unívoca nem universalmente válida, pois duas são para ele as vias da salvação da alma: a teúrgica e a filosófica. Uma para muitos e outra para poucos. Na visão do bispo de Hipona, a distinção que os neoplatônicos fazem entre poucos (filósofos) e muitos (a massa de gente) foi totalmente transformada pelo cristianismo. Agora, os muitos são os salvos pela fé em Cristo, e os poucos são os que se perdem na própria soberba⁹⁷¹.

Mas, afinal, em que consistem esses princípios que purificam a alma e a conduzem à libertação e à união com o Uno? Antes de responder à pergunta, é importante recordar que para Porfírio a salvação consiste na reunificação *hic et nunc* da alma com o mundo suprasensível, ao qual pertence por origem. Isso implica em recuperar a unidade da alma, sendo recomposta através da libertação da fragmentação presente na realidade corpórea⁹⁷².

Para isso se dar, é decisivo que a alma fuja do corpo e retorne para dentro de si mesma, abstendo-se de todo alimento de seres animados, esforçando-se por aproximar-se sozinha, com a solidão de seu próprio ser, à divindade, sem a moléstia de acompanhantes⁹⁷³. É uma purificação progressiva que permite à alma não permanecer prisioneira dos “abismos do corpo” e da estreita vida irracional. Viver uma vida fácil é próprio dos deuses, mas para quem vive sujeito ao devir é totalmente o contrário⁹⁷⁴.

⁹⁷⁰ “*Dicit etiam Porphyrius divinis oraculis fuisse responsum nos non purgari lunae teletis atque solis, ut hinc ostenderetur nullorum deorum teletis hominem posse purgari. Cuius enim teletae purgant, si lunae solisque non purgant, quos inter caelestes deos praecipuos habent? Denique eodem dicit oraculo expressum principia posse purgare, ne forte, cum dictum esset non purgare teletas solis et lunae, alicuius alterius dei de turba valere ad purgandum teletae crederentur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 23).

⁹⁷¹ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

⁹⁷² Cf. PORFÍRIO, *Lettera a Marcella*, 10. Ver também: CAMASSA, G. “Plotino, Porfírio e il problema della salvezza”, p. 64.

⁹⁷³ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, II, 49, 2. Ao propor uma vida mais frugal, Porfírio se defronta com a questão do sacrifício cruento ou incruento. Essa temática é tratada por ele nas obras *Sobre a abstinência*, *Filosofia dos Oráculos* e *Carta a Anebo*.

⁹⁷⁴ Cf. PORFÍRIO, *Lettera a Marcella*, 6.

Além de ser progressiva, a via de purificação da alma também é austera, pois exige a aquisição de quatro graus de virtude, correspondentes aos diversos graus de perfeição. Quem age segundo a virtude prática é um homem virtuoso. Quem age segundo a virtude catártica é um homem bom e divino. Quem age segundo a virtude intelectual é semelhante a deus; e quem age segundo a virtude exemplar é o primeiro entre os deuses⁹⁷⁵.

Porfírio relaciona estas virtudes com as chamadas “três leis”: a primeira é a de Deus, a segunda a da natureza mortal e a terceira é a estabelecida pelos povos e cidades. Cada uma compreende exigências purificadoras. A partir do ponto mais baixo, ou seja, da lei estabelecida pelos povos e cidades, o homem reencontra aqueles ritmos purificadores próprios dos primeiros dois graus da virtude política e catártica. Na lei da “natureza moral”, ele reencontra a vontade de se elevar ao plano noético típico das virtudes intelectuais, enquanto que a lei de Deus reconduz o ser humano à superação da condição humana tal como é apresentada pelas virtudes exemplares⁹⁷⁶.

Paralelo a esses graus de ascensão da alma a Deus, existem também três tipos de teologia: a civil tira das leis humanas os conteúdos purificadores; a natural examina no homem e no mundo a capacidade de encontrar traços do divino; a mítica extrai do patrimônio espiritual tradicional uma metafísica, a qual faz que o homem digno de Deus seja como o próprio Deus. Essa afirmação permite pensar que na Escola de Roma existiam exercícios espirituais voltados para a purificação da alma, ou seja, a libertação do homem do contato da matéria e a experiência do êxtase, a comunhão com a vida divina⁹⁷⁷.

Tais técnicas de concentração retomavam antigos costumes do pitagorismo que procuravam libertar a alma da dispersão dos órgãos corporais⁹⁷⁸. A preocupação era separar o mais possível a alma do corpo e habituá-la a se concentrar em si mesma, prescindindo de qualquer parte da matéria e a permanecer, na medida do possível, no presente e no futuro, em si mesma, quase separada das cadeias do corpo. Essa ação de se voltar para dentro de si mesmo pode muito bem ser encontrada em Plotino. Tudo isso mostra que existem sim técnicas de

⁹⁷⁵ Cf. PORFÍRIO, *Lettera a Marcella*, 27.

⁹⁷⁶ Cf. D’ANNA, N. *Il neoplatonismo*, p. 51.

⁹⁷⁷ Cf. D’ANNA, N. *Il neoplatonismo*, p. 51.

⁹⁷⁸ Existe da parte de Pitágoras uma severa rejeição da prática do sacrifício cruento e do consumo de carne de animais, pois todos os seres dotados de *psyché* são da mesma estirpe. Vigora entre os seres vivos uma solidariedade expressa nas formas de uma homogeneidade substancial, configurando-se numa convergência entre *zoe* e *psyché*. Por ocasião da morte, a alma não adentra num mundo diferente e sombrio, mas retorna ao mundo, assumindo um corpo diferente, o qual pode ser até mesmo o de um animal. Neste sentido, comer carne de animal significa, portanto, praticar a antropofagia e entregar-se à extrema degradação humana.

purificação em algumas escolas filosóficas, desde as origens da civilização clássica até ao neoplatonismo⁹⁷⁹.

Como é possível notar, a titular da salvação concebida por Porfírio não é, portanto, o corpo, mas a alma. A salvação da alma consiste assim na conversão ao mundo suprassensível, na libertação de tudo o que é empecilho a uma vida intelectual. A irracionalidade, junto com a corporeidade, causa constantemente um impacto na alma. Isso mostra o quanto a fuga do corpo é importante para esse processo de libertação. Talvez por isso Porfírio coloca no início da sua obra *Vida de Plotino* a famosa declaração sobre o mestre, definido como o “filósofo da nossa época”, “um ser que parecia se envergonhar de estar num corpo”⁹⁸⁰.

O homem sábio, livre das amarras corporais, deve encontrar a sua própria essência e promover a sua assimilação à divindade. Mas tal sábio está muito distante do modelo platônico. Enquanto que para Platão o filósofo deve ser um educador na cidade, para Porfírio deve levar preferencialmente uma vida contemplativa, voltada para meditações sobre a divindade e para a pureza de pensamentos, dando, deste modo, exemplo aos cidadãos⁹⁸¹.

Esse processo de purificação e libertação dos entraves do mundo do devir, segundo Porfírio, se deve aos princípios. Na opinião de Agostinho, tais princípios se aproximam da fé cristã.

Ora, como platônico, sabemos o que ele quer dizer quando fala de princípios. Fala de Deus Pai e de Deus Filho, que em grego se chama também Intelecto do Pai ou Mente do Pai. Do Espírito Santo, porém, nada diz ou diz alguma coisa veladamente, embora eu não entenda qual outro indique como intermediário entre esses. Se onde trata das três principais substâncias, quisesse como Plotino que se entendesse que a terceira substância é a natureza da alma, não a teria certamente afirmado como intermediária entre elas, vale dizer, entre o Pai e o Filho. Plotino pospõe claramente a natureza da alma ao intelecto do Pai, ao passo que Porfírio, quando a diz intermediária não a pospõe, mas a interpõe⁹⁸².

⁹⁷⁹ Cf. D’ANNA, N. *Il neoplatonismo*, p. 51.

⁹⁸⁰ Cf. CAMASSA, G. “Plotino, Porfírio e il problema della salvezza”, p. 66-67.

⁹⁸¹ Cf. PERIAGO LORENTE, M. “Introducción general”, p. 20-21.

⁹⁸² “*Quae autem dicat esse principia tamquam Platonius, novimus. Dicit enim Deum Patrem et Deum Filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem; de Spiritu autem Sancto aut nihil aut non aperte aliquid dicit; quamvis quem alium dicat horum medium, non intellego. Si enim tertiam, sicut Plotinus, ubi de tribus principalibus substantiis disputat, animae naturam etiam iste vellet intellegi, non utique diceret horum medium, id est Patris et Filii medium. Postponit quippe Plotinus animae naturam paterno intellectui; iste autem cum dicit medium, non postponit, sed interponit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 23). É mérito dos estudiosos H. Lewy, na obra *Oráculos Caldeus e Teurgia*, e P. Hadot, em *Porfírio e Vitorino*, mostrar que o projeto teológico de Porfírio consiste na releitura da tríade suprema de que falam os *Oráculos Caldeus*, sendo composta de um Princípio luminoso masculino (o Pai), de um Princípio feminino (a Mãe ou a Potência) e de um Princípio misto, andrógeno (o Filho ou o Intelecto), à luz da dialética plotiniana da permanência/processão/conversão e da tríade inteligível composta pelo ser/vida/pensamento. Consiste, portanto, numa releitura platônico-neoplatônica da divina Tríade caldaica: o primeiro termo da Tríade caldaica (Deus Pai) coincide com o Princípio primeiro do Uno que, por sua vez, para Porfírio, deve ser entendido como Ser em si mesmo, uma realidade permanente num nível absolutamente ativo e indeterminado; o segundo termo da Tríade (Potência) deve ser entendido como a primeira processão do

Neste texto, Agostinho mostra, antes de tudo, que, de acordo com Porfírio, a inteligência é purificada somente pelos princípios que são três: o Pai, o *medium* e o Intelecto paterno (*patrikós nous*)⁹⁸³. O bispo de Hipona pretende interpretar essas três entidades elevadas do sistema metafísico de Porfírio, tomando como base o esquema das três hipóstases plotinianas (Uno-Bem, Inteligência e *Anima mundi*) identificadas por Agostinho *sic et simpliciter* com as três pessoas da trindade cristã⁹⁸⁴.

Na verdade, o grande interesse de Agostinho consiste em encontrar no sistema metafísico porfiriano do *De regressu animae*, o qual apresenta uma interpretação neoplatônica dos *Oráculos Caldeus*, as três hipóstases de Plotino. Ele sabe muito bem que, em outros dos seus escritos, Porfírio mantém substancialmente, mesmo com variações, o sistema plotiniano das três hipóstases, no qual a *Anima Mundi* ocupa o terceiro lugar depois do Uno-Bem e da Inteligência, identificados por Agostinho com o Pai e o Filho⁹⁸⁵.

A perplexidade do bispo de Hipona está em constatar que o esquema plotiniano não se adapta totalmente à estrutura metafísica presente no *De regressu animae*. Se de uma parte ele não encontra dificuldades em identificar o *Pater* e o *Paternus Intellectus* de Porfírio com as duas hipóstases de Plotino e com as duas primeiras pessoas da trindade cristã, por outra não consegue compreender por que Porfírio não identifica a *Anima mundi* plotiniana com a entidade intermediária entre o Pai e o Intelecto paterno⁹⁸⁶.

Para compreender esse *medium*, é necessário, acima de tudo, recorrer aos *Oráculos Caldeus*. O projeto teológico de Porfírio consiste justamente em reler a Tríade suprema de que falam os *Oráculos Caldeus*, composta por um Princípio luminoso masculino (o Pai), por um Princípio feminino (a Mãe ou Potência) e por um Princípio misto angrógeno (o Filho ou o Intelecto), à luz da dialética plotiniana de Permanência/Processão/Conversão. Porfírio identifica a tríade caldaica Pai-Potência-Intelecto com a tríade inteligível neoplatônica

Uno fora de si mesmo ou como Vida e Alteridade; o terceiro termo (Intelecto) identifica-se com o retorno em si ou conversão em direção ao Princípio (cf. GIRGENTI, G. “Monografia introduttiva”, p. XXXI-XXXII).

⁹⁸³ Ao nomear o Pai como primeiro princípio, Porfírio manifesta uma certa tendência ao monoteísmo. Isso não deve, porém, causar surpresa, uma vez que a sua obra *Filosofia dos Oráculos* é um conjunto de oráculos de Apolo, alguns dos quais provenientes de uma região próxima a Éfeso, onde habitava uma comunidade hebraica. Por isso muitos elementos monoteístas foram absorvidos pelo neoplatonismo próprio de Porfírio. Ademais, muitos oráculos tendiam a uma concepção monoteísta da divindade. O substantivo “pai”, por exemplo, era muito usado pela teologia caldaica, bem como os adjetivos “imortal”, “inefável”, “eterno” etc. (cf. MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo”, p. CLVIII-CLIX).

⁹⁸⁴ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 6, p. 515-516.

⁹⁸⁵ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 6, p. 515-516.

⁹⁸⁶ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 6, p. 515-516. Sobre a ideia de um *medium* entre o Pai e o Filho, Agostinho foi muito influenciado por Mário Vitorino, o qual fala do Espírito Santo como cópula ou conexão, e também por Porfírio, que fala do Pai e do Intelecto paterno e do *medium* entre ambos. Para o bispo de Hipona, esse *medium* é o segundo princípio divino. Rapidamente, porém, Agostinho abandonou essa compreensão de Deus.

estruturada em Ser-Viver-Pensar ou em Existência-Vida-Pensamento, situando entre o Pai e o Intelecto, a Vida⁹⁸⁷.

De acordo com o testemunho do escritor bizantino João Lido (490-561), Porfírio identifica, no comentário que escreveu sobre os *Oráculos Caldeos*, o Pai com o Bem e o Intelecto com o Demiurgo. Ele trata do demiurgo do universo como aquele que está para além de tudo de modo diádico, ao passo que Juliano, o caldeu, fala divinamente dele como o segundo depois daquele que está além de tudo de modo monádico. Entre o Pai e o Intelecto, Porfírio insere outra entidade, ou seja, o Hécate (deusa da vida), identificado com a Vida. Infelizmente não existe um testemunho direto sobre essa passagem, mas apenas indireto, no caso, Agostinho: o que está no meio é o princípio da Vida ou Hécate, colocado por Porfírio entre o Pai e o Intelecto⁹⁸⁸.

Agora, quando se leva em conta um fragmento dos *Oráculos Caldeos* que afirma claramente que o centro do Hécate se move entre os Pais, então é possível compreender a influência que os oráculos tiveram na exegese porfiriana. Nesta ótica, o Pai é o Uno-Ser, o Filho, a Inteligência demiúrgica e, no meio, está a Vida ou Hécate, a qual seria o momento da processão, não constituindo uma hipóstase, mas o primeiro momento da constituição da segunda hipóstase⁹⁸⁹.

A Vida está situada entre o Pai e o Intelecto tanto no plano horizontal quanto no vertical, formando uma Tríade estruturada de modo eneádico: Primeira Tríade (Uno-Ser/Permanência): Pai (Permanência), Potência ou Vida (Processão), Intelecto paterno (Conversão); Segunda Tríade (Vida/Processão): Pai (Permanência), Potência ou Vida (Processão), Intelecto (Conversão); Terceira Tríade (Intelecto/Conversão): Pai (Permanência), Potência ou Vida (Processão), Intelecto demiúrgico (Conversão)⁹⁹⁰.

Assim, o primeiro termo da Tríade (Deus Pai) coincide com o Princípio primeiro do Uno que, por sua vez, é compreendido por Porfírio como Ser em si permanente num nível absolutamente ativo e indeterminado; o segundo termo da Tríade (Potência) deve ser entendido como a primeira processão do Uno fora de si ou como Vida e Alteridade; o terceiro termo

⁹⁸⁷ Cf. GIRGENTI, G. “Monografia Introduttiva”, p. XXXI.

⁹⁸⁸ Cf. MUSCOLINO, G. “Saggio Interpretativo”, p. CLXV.

⁹⁸⁹ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 262.

⁹⁹⁰ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 257. Essa articulação eneádica complexa quer não apenas mostrar o ritmo interno sobre o qual se apoia a primeira tríade, mas também justificar a identificação de Deus com a Inteligência. De acordo com Proclo, essa Inteligência possui um duplo aspecto: em si mesma é pré-eterna na sua relação com o Uno, mas eterna, criadora, na sua relação com a manifestação. Disso se depreende que a Inteligência pode ser considerada como o “lugar dos possíveis”, uma eterna fonte da qual brota o mundo enquanto corpo de Deus (cf. D’ANNA, N. *Il neoplatonismo*, p. 47-48).

(Intelecto) deve ser compreendido com o retorno em si ou conversão ao Princípio, no ato noético divino⁹⁹¹.

Neste sentido, os três termos que compõem a Tríade se encontram de modo diverso e, ao mesmo tempo, em todos os três. Em outras palavras: o Ser, que é Uno, é já viver em forma pura e simples; e pensar, mesmo que seja em estado de quietude, ainda não se manifestou para fora. O Viver continua a “ser”; ele é o primeiro passo em direção do Pensamento completo. O Pensamento nada mais é do que o retorno da Vida infinita ao Ser originário⁹⁹².

Pai, Potência e Intelecto se implicam mutuamente no sentido de que cada entidade se distingue somente pela predominância de uma sobre a outra. Por exemplo: o Intelecto demiúrgico, o terceiro na classificação da Tríade, seria a manifestação do Intelecto paterno, o qual, ao invés, ocupa o primeiro lugar. Seja que se encontre dentro do Pai, seja que seja gerado, o Intelecto pressupõe sempre aquilo que Agostinho chama de “aquele que está no meio”, e que é a Potência ou a Vida. Portanto, entre a Tríade Pai-Potência-Intelecto e a Tríade Ser-Vida-Pensamento existe total identidade⁹⁹³.

Vale, porém, ressaltar que todas as três hipóstases (Uno, Inteligência, Alma) são de natureza divina e são também triádicas. O Deus de Porfírio é uma *Enéada* suprema, cujos momentos são regulados pelas leis da processão e conversão, as quais não são uma emanção, mas sim uma circularidade dialética. É uma complexa articulação da Unidade na Multiplicidade, da Identidade na Diferença, da Quietude no Movimento, do Ser no Não-Ser⁹⁹⁴.

É igualmente necessário dizer que os neoplatônicos posteriores compreenderam esses três termos como verdadeiras hipóstases. Ademais, não se viram livres da tendência de multiplicar as realidades inteligíveis antes mesmo daquelas propriamente intelectuais. Eles compreenderam o Uno supremo como Princípio inefável e absolutamente separado de todas as

⁹⁹¹ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 87-111.

⁹⁹² GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 262; MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo”, p. CLXVII. O Uno já é uma Tríade suprema. Essa Tríade consiste na atividade de ser (identidade com o Uno), viver (processão ou movimento para fora) e pensar (conversão ou retorno para si). No neoplatonismo, Porfírio é o iniciador da interpretação da Tríade da qual falam os *Oráculos Caldeus*, articulada em Pai/Potência/Intelecto. Os três momentos da Tríade caldaica coincidem com os três atos de ser, vida e pensamento. Isso explica o sucesso que os textos porfirianos tiveram na explicação de uma doutrina trinitária cristã, dando conta não apenas da definição de Deus como Uno e como Ser, mas também da simultaneidade entre Unidade e Trindade (cf. REALE, G. “Introduzione”, p. 31).

⁹⁹³ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 262; MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo”, p. CLXVII.

⁹⁹⁴ Cf. REALE, G. “Introduzione”, p. 31. Para Porfírio, o Pai é o princípio da potencialidade. O Espírito é o princípio “feminino” do movimento, da vida, do desejo e da busca. O Filho é o retorno “masculino” a Deus no conhecimento totalmente realizado. É uma doutrina da divina autorrealização através da conversão formativa. Esta doutrina foi explicitamente rejeitada por Agostinho. Deus não chega a ser sábio por meio de um processo interno de realização. Sendo essencialmente sábio, Deus transborda a si mesmo nas relações trinitárias, sobretudo no autoconhecimento e no amor mútuo. Portanto, o Espírito como “cópula” não é segundo, mas terceiro, ou seja, o próprio amor de Deus, seu próprio deleite, felicidade ou bem-aventurança (cf. TESELLE, E. “Espírito Santo”, p. 400).

hipóstases sucessivas, ao contrário de Porfírio que não compreende os termos da tríade como hipóstases enquanto tais, mas “atos”, fazendo coincidir o Uno com o primeiro termo da primeira Tríade⁹⁹⁵.

A geração de cada hipóstase se dá, portanto, através de atos. Deste modo, a passagem da primeira hipóstase a segunda acontece através de um movimento triádico. Isso, todavia, não significa afirmar que já existem três hipóstases. São três atos de Ser, Viver e Pensar, que se exigem mutuamente. A distinção se dá somente porque ora predomina uma propriedade ora outra. No Uno, prevalece o Ser, e na Inteligência, o Pensar. A diferença está na predominância de um sobre o outro⁹⁹⁶.

Agora, independentemente do equívoco de Agostinho em entender os três termos do sistema porfiriano como hipóstases, existe no pensamento do bispo de Hipona uma concessão teológica calculada e mitigada em relação a Porfírio, já que ele deixa o filósofo de Tiro falar à sua maneira sobre o Espírito Santo. Para Agostinho, o discípulo de Plotino exprimiu como pode ou como quis essa realidade chamada de Espírito Santo, Espírito não apenas do Pai e do Filho, mas de ambos. É próprio dos filósofos utilizar, quase sempre, um vocabulário livre e, nas coisas difíceis de compreender, não temem ofender os ouvidos daqueles que creem⁹⁹⁷.

Mas, se isso vale para os filósofos, o mesmo não vale para os cristãos. Na visão de Agostinho, existe uma regra certa para tratar de Deus e do seu mistério. Deve-se evitar que o uso das expressões referentes às realidades divinas dê origem a uma opinião ímpia e errônea⁹⁹⁸. O bispo de Hipona oferece, neste caso, um luminoso princípio acerca da linguagem teológica, a qual deve ser sempre exata e jamais imprecisa como a dos filósofos. Não se pode dar ocasião ao erro. Por isso, para se falar dignamente de Deus, é necessário medir bem as palavras. Toda investigação teológica deve partir da formulação da fé, ser conduzida pela razão e voltar a receber a confirmação de suas conclusões por parte da autoridade da Escritura e dos seus intérpretes⁹⁹⁹.

⁹⁹⁵ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 248-249.

⁹⁹⁶ Cf. GIRGENTI, G. *Il pensiero forte di Porfírio*, p. 256.

⁹⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 23.

⁹⁹⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 23.

⁹⁹⁹ Cf. CIPRIANI, N. “Introducción a la teología de San Agustín”, p. 76.

7.2 Encarnação, humildade e purificação (capítulo XXIV)

Nas suas discussões sobre o mistério divino, Agostinho é totalmente consciente de que existe um Deus dos filósofos, um Deus da revelação do Antigo Testamento e um Deus de Jesus Cristo. Colocando a sua grandeza intelectual a serviço da fé cristã, o bispo de Hipona procurou encontrar conceitos claros e exaustivos sobre a realidade divina, tal como ela se manifesta à razão humana através da voz da natureza e da história e à inteligência transformada pela fé¹⁰⁰⁰.

Trata-se de um estudo que o bispo de Hipona conduziu com grande paixão, sabendo que a *vita beata* se encontra justamente no conhecimento da verdade, a qual se identifica com o próprio Deus. O esforço intelectual de Agostinho em busca de uma compreensão mais profunda e refinada do divino não é, porém, para ele uma operação abstrata, mas prática, existencial, vital e pastoral¹⁰⁰¹.

Sobre o Deus dos filósofos, Agostinho conseguiu desenvolver um conceito imaterial e transcendente, depois de se libertar das garras do estoicismo e maniqueísmo. Acerca do Deus do Antigo e do Novo Testamento, o Deus uno e trino, meditou de forma profunda e assídua, com temores e tremores, conseguindo finalmente esclarecer importantes aspectos que os teólogos anteriores não foram capazes de precisar¹⁰⁰².

Os escritos do bispo de Hipona sobre o Deus uno e trino são, em grande parte, discursos dirigidos ao povo, marcados sobretudo pelo zelo em expor e defender a doutrina católica e pela capacidade de falar sobre Deus de modo simples e atraente, sem sacrificar a sua profundidade e a precisão da linguagem, assumindo os limites que o discurso sobre a trindade implica¹⁰⁰³. “Por certo, nenhuma outra questão existe que ofereça mais risco de erros, mais trabalho na investigação e mais fruto na descoberta”¹⁰⁰⁴.

Agostinho meditou sobre a questão da trindade ao longo de sua vida, tomando como ponto de partida o terreno seguro da *fides catholica* e valendo-se, pelo menos, dos seguintes pressupostos: a revelação da trindade na história da salvação, a fé dos cristãos no mistério

¹⁰⁰⁰ Cf. MONDIN, G.B. *Il pensiero di Agostino*, p. 226.

¹⁰⁰¹ Cf. MONDIN, G.B. *Il pensiero di Agostino*, p. 226.

¹⁰⁰² Cf. MONDIN, G.B. *Il pensiero di Agostino*, p. 226. Agostinho se ocupou do estudo sobre o Deus da fé cristã em muitos escritos, mas é na obra especulativa *A Trindade* que ele deixou a exposição mais completa e orgânica do seu pensamento. O bispo de Hipona qualifica essa obra como *opus tam laboriosum*.

¹⁰⁰³ Cf. MORIONES F. *Teología de San Agustín*, p. 41.

¹⁰⁰⁴ “[...] *neque periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius aliquid invenitur*” (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, I, 3, 5).

trinitário, a defesa desse mistério pelos Padres da Igreja¹⁰⁰⁵. Por isso, logo na abertura do capítulo vinte e quatro do livro X d'*A Cidade de Deus*, faz a seguinte precisão.

Dessa forma, quando falamos de Deus, não estamos afirmando dois ou três princípios, como não nos é permitido dizer dois ou três deuses, embora falando de cada um, do Pai, do Filho ou do Espírito Santo, confessemos que cada um individualmente é Deus. Não devemos, entretanto, dizer com os hereges sabelianos que o Pai é o mesmo que é também Filho e que o Espírito Santo é o mesmo que é também Pai e Filho, mas dizemos que o Pai é Pai do Filho, que o Filho é Filho do Pai e que o Espírito Santo do Pai e do Filho não é nem o Pai nem o Filho¹⁰⁰⁶.

Consciente de ser devedor de um ensinamento que pertence ao patrimônio da fé cristã, Agostinho recorda, no texto acima, os elementos fundamentais da doutrina trinitária da Igreja: o Pai, o Filho e o Espírito Santo, com a sua absoluta igualdade numa só e mesma substância, mostram a unidade divina e, portanto, não são três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho e assim o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai e, deste modo, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente com eles à unidade da trindade¹⁰⁰⁷.

Pai, Filho e Espírito Santo subsistem numa simplicíssima natureza divina. Inspirado na Sagrada Escritura, Agostinho se esforça em mostrar que Deus é Uno e Trino. O Pai não é o Filho, já que o Pai envia o Filho; e o Espírito Santo não é nem o Pai nem o Filho, uma vez que o Pai e o Filho enviam o Espírito Santo. Há, pois, trindade de pessoas no Deus uno e único. Um só Senhor, não na unidade de uma só pessoa, mas na trindade de uma só substância¹⁰⁰⁸.

Neste horizonte, Agostinho procura evitar o grande erro do teólogo cristão chamado Sabélio, que considerava a divindade como uma mônada que se manifestava ou se ampliava em três operações diversas: Pai no Antigo Testamento, Filho na encarnação e Espírito Santo em

¹⁰⁰⁵ Cf. TRAPÈ, A. *Introduzione generale a Sant'Agostino*, p. 171. A fim de ajudar os seus leitores a compreender a doutrina trinitária, Agostinho lhes oferece algumas regras de ouro: em primeiro lugar, quando os textos da Sagrada Escritura, sem mencionar explicitamente a Trindade, tratam do único Deus verdadeiro, que é a trindade, tais textos devem ser entendidos em referência a todas as pessoas da trindade; em segundo lugar, para indicar e recordar que Deus é trindade, a Escritura diz certas coisas dessa ou daquela pessoa, mas não de outras; isso, porém, não deve ser compreendido como se o predicado de alguma não pudesse ser também das restantes; por fim, os textos escriturísticos sobre Cristo devem ser vistos como indicadores de Cristo homem ou de Cristo Deus ou, usando a linguagem de Paulo, de Cristo segundo a forma de Deus. Essa regra Agostinho denomina de "canônica". O Filho, mesmo procedendo do Pai, não é inferior a ele. Os textos do Novo Testamento que falam da superioridade ou precedência do Pai em relação ao Filho mostram que eles não são desiguais entre si, mas que o segundo foi gerado pelo primeiro (cf. SIMONE, R.J. DE "Dios Uno, Dios Trinidad", p. 191-192).

¹⁰⁰⁶ "Nos itaque ita non dicimus duo vel tria principia, cum de Deo loquimur, sicut nec duos deos vel tres nobis licitum est dicere, quamvis de unoquoque loquentes, vel de Patre vel de Filio vel de Spiritu Sancto, etiam singulum quemque Deum esse fateamur, nec dicamus tamen quod haeretici Sabelliani, eundem esse Patrem, qui est et Filius, et eundem Spiritum Sanctum, qui est et Pater et Filius, sed Patrem esse Filii Patrem, et Filium Patris Filium, et Patris et Filii Spiritum Sanctum nec Patrem esse nec Filium" (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 24).

¹⁰⁰⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, I, 4, 7.

¹⁰⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, I, 4, 7.

pentecostes. É um modalismo que nega a hipóstase do Filho e do Espírito Santo. Pai, Filho e Espírito Santo não passam de formas distintas de manifestação de um Deus unipessoal, três reflexos de uma única natureza divina abstrata¹⁰⁰⁹.

Ao contrário do que ensinam os platônicos, o ser humano não é, para a fé cristã, purificado por vários princípios, mas apenas por um princípio. O bispo de Hipona recorda que Porfírio, submetido às potestades invejosas das quais se envergonhava, ainda que temesse rebatê-las livremente, não quis entender que Cristo, o Senhor, é o princípio, cuja encarnação purifica a alma do homem. Na visão do bispo de Hipona, esse é o drama de Porfírio. Desprezou Cristo precisamente na carne que assumiu em vista do sacrifício expiatório, o sacrifício da purificação da alma do ser humano¹⁰¹⁰.

A soberba tornou Porfírio cego diante desse “grande mistério”, chamado por Agostinho de *sacramentum*, impedindo-o de compreender que Jesus Cristo é o verdadeiro mediador que abateu todo tipo de orgulho e autossuficiência. O ser humano não é capaz de dar um salto para o alto sem o auxílio de um mediador. A identificação de Jesus com o *Logos* representava para Porfírio o maior absurdo da religião cristã. Indigerível era para esse filósofo pagão a doutrina da encarnação de Deus num homem particular. Deus é incorpóreo, imaterial, imóvel, invisível; está acima de todas as coisas e não há necessidade de nada, nem de sacrifícios de incenso ou de coisas sensíveis, nem da linguagem da voz ou do discurso interior. Deve ser venerado em profundo silêncio, com alma pura e com uma visão pura dele¹⁰¹¹.

Para o pensamento porfiriano, os cristãos, ao aceitarem o mistério de um Deus feito homem, abandonaram o culto do único Deus para adorar Jesus Cristo. De sábio e herói, Jesus se tornou uma divindade. Ele, que adorou e ensinou os outros a adorarem a Deus, foi transformado pelos seus discípulos numa divindade. Enquanto Jesus era centrado no Deus supremo, a religião cristã torna Cristo o seu centro¹⁰¹².

¹⁰⁰⁹ Cf. PRINZIVALLI, E.; SIMONETTI, M. *La teologia degli antichi cristiani*, p. 71-72.

¹⁰¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 24.

¹⁰¹¹ Cf. PORFÍRIO, *Sobre la abstinencia*, 2, 37.34. A postura de Porfírio diante da religião cristã não se encontra presente apenas na obra *Contra os cristãos*, mas também em outros textos, como, por exemplo, na *Filosofia dos Oráculos*. Nesta obra, a forma de Porfírio tratar o cristianismo pode ser sintetizada nos seguintes pontos: elogio de Jesus enquanto homem bom e pio que se coloca entre os sábios ou homens divinos, como Pitágoras ou Hércules, venerados pelos gregos e romanos; crítica dos discípulos e dos que seguiram os seus ensinamentos, já que os cristãos não compreenderam a mensagem de Jesus dando início a uma nova forma de culto; defesa do culto do único e sumo Deus; elogio dos judeus por causa do culto que prestam ao único Deus (cf. WILKEN, R.L. *I cristiani visti dai romani*, p. 202).

¹⁰¹² Cf. RINALDI, G. *Pagani e cristiani*, p. 140-162. A representação de Cristo como um sábio faz parte do sincretismo que manchou o judaísmo, invadiu os cultos e as filosofias dos pagãos, chegando ao trono, quando Alexandre Severo expôs na sua capela privada uma estátua de Jesus e de outros ídolos: Alexandre, o grande, príncipe dos conquistadores; Abraão, patriarca de Israel; Orfeu, poeta inspirado; Apolônio de Tiana, o santo lendário do pitagorismo (cf. MADEC, G. *La patria e la via*, p. 243).

Deste modo, os cristãos se separaram não apenas da religião dos hebreus, mas também da religião tradicional greco-romana. Porfírio é do parecer que a religião cristã não passa de puro fideísmo, de uma fé que não raciocina, já que se apoia somente nas escrituras e não na luz da razão. E estas escrituras estão cheias de erros, paradoxos e enganações. Os cristãos aceitam tudo isso sem reflexão. Por isso todo aquele que se decide por Jesus Cristo se torna irracional¹⁰¹³.

Muitos pagãos viam Jesus Cristo como um taumaturgo, um conhecedor da magia, um mago que, mais tarde, confiou tais conhecimentos a Pedro e a Paulo. Outros pagãos faziam de Cristo um seguidor do paganismo. Todos, no entanto, acreditavam que haviam interrogado os deuses para poderem saber o que deveriam pensar sobre Cristo. Os oráculos, por sua vez, teriam declarado que Cristo foi um homem de uma piedade exemplar, cheio de virtudes, muito diferente dos seus seguidores, os cristãos. Como raça detestável e desprezível, os cristãos teriam deformado a pessoa e a mensagem de Cristo, romantizando a sua história e deturpando a sua trajetória¹⁰¹⁴.

Diante dessas e de outras críticas porfirianas e visões pagãs, Agostinho reforça a sua reflexão sobre Jesus Cristo como verdadeiro e bom mediador. “Ele revelou-se aos mortais na mortalidade que os malignos e falazes mediadores, por não tê-la, mais orgulhosamente se exalçaram e como imortais a mortais, aos míseros humanos prometeram uma ajuda ilusória”¹⁰¹⁵. Só Cristo é o verdadeiro e único mediador. Como os homens são mortais e miseráveis, necessitam, para alcançar a *vita beata*, cuja condição é a imortalidade, de um meio que possua *mortalitas* (do corpo) e *beatitudo* (da alma) para passar da miséria (da morte) a *immortalitas*, e, portanto, por participação, fazer todos os miseráveis (no corpo e na alma) passagem à *beatitudo* (da alma) e à *immortalitas* (do corpo)¹⁰¹⁶.

De fato, em Cristo essa passagem se deu. Permanecendo intacta a divindade do Verbo feito carne, Cristo se tornou mortal, mas não permaneceu mortal. Assumiu uma carne mortal, mas a elevou à imortalidade da ressurreição. Para Agostinho, assim deve ser o mediador: uma beatitude permanente, uma mortalidade passageira, uma passagem vivificante da mortalidade

¹⁰¹³ Cf. WILKEN, R.L. *I cristiani visti dai romani*, p. 170-212.

¹⁰¹⁴ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*, p. 244-245.

¹⁰¹⁵ “[...] *se ostendens mortalitate mortalibus, quam maligni fallacesque mediatores non habendo se superbius extulerunt miserisque hominibus adiutorium deceptorium velut immortales mortalibus promiserunt*” (AGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 24).

¹⁰¹⁶ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

para a beatitude. Estes são os três estados clássicos do anúncio cristão sobre Cristo: Deus, homem-Deus, homem-humilhado e Senhor glorificado. *Forma Dei, forma servi* e exaltado¹⁰¹⁷.

Ao assumir e elevar a carne humana, Jesus Cristo, bom e verdadeiro mediador, mostrou que o mal é o pecado e não a substância ou a natureza da carne que, com a alma humana, pode ser tanto assumida como possuída sem pecado, deposta pela morte e transfigurada para melhor na ressurreição. Aquele que sem pecado sofreu em favor da salvação da humanidade, também mostrou que a morte, apesar de ser pena do pecado, não deve ser evitada pecando, mas, se se apresenta a ocasião, deve ser suportada por amor da justiça. Se para os neoplatônicos a carne é pecado, para os cristãos é a força dialética da história da salvação. Por isso, Cristo, ao entregar a sua vida na cruz, pôde absolver o gênero humano dos pecados. Ele morreu não pelo seu pecado, mas pelo resgate dos pecados dos homens¹⁰¹⁸.

Fazendo ainda referência a Porfírio, Agostinho ressalta que “Esse mediador, aquele ilustre platônico não reconheceu como princípio, pois teria reconhecido nele a purificação. Nem a carne, com efeito, nem a alma humana, podem ser princípio, mas tão só o Verbo, ‘pelo qual tudo foi feito’”¹⁰¹⁹. Por si mesma, a carne não é capaz de purificar, mas somente através do Verbo que a assumiu ao se fazer carne e habitar entre os homens¹⁰²⁰. A carne, enquanto contaminada pelo pecado original ou primeira desobediência da alma a Deus, produz uma série de pecados nascidos da sua corrupção. Na sua condição de corpo, a carne não é, porém, um mal em si mesmo, mas um bem. Torna-se má quando o homem abandona o bem criador e passa a viver segundo o bem criador¹⁰²¹. E quando vive segundo ele mesmo, ou seja, segundo o homem e não segundo Deus, vive, então, segundo a mentira. Não é abandonando a carne que o espírito é purificado, mas movendo do coração o pecado¹⁰²².

¹⁰¹⁷ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

¹⁰¹⁸ Cf. AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, X, 24.

¹⁰¹⁹ “*Hunc ille Platonicus non cognovit esse principium; nam cognosceret purgatorium. Neque enim caro principium est aut anima humana, sed Verbum per quod facta sunt omnia*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 24).

¹⁰²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 24. Na obra *A Cidade de Deus*, Agostinho se concentra especialmente no binômio corpo/carne não tanto para defender a bondade da criação (tema antimaniqueu e antiplatônico), quanto para evidenciar a sua assunção a nível de imortalidade, libertada definitivamente da escravidão do pecado e da corrupção. Este aspecto antropológico do corpo assinala em Agostinho uma etapa decisiva na reflexão sobre o homem por parte da teologia do ocidente. Se na maioria das obras, o bispo de Hipona concentra a sua reflexão antropológica na categoria do livre arbítrio e da liberdade, n’*Cidade de Deus* é possível notar um aprofundamento do pensamento de Irineu de Lião acerca da realidade do corpo (cf. GROSSI, V. “L’apporto del *De Civitate Dei* all’antropologia agostiniana”, p. 287-288).

¹⁰²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIV, 5.

¹⁰²² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIV, 4. A purgativa cristã é a mais elevada, a mais universal e a única possível. Negando a maldade da carne, Agostinho liberta esta *purgatio* do seu caráter metafísico. Se para os platônicos, a purificação se dá no processo de ascese cósmica, como uma transformação do ser do homem, como uma espoliação dos estratos do ser de menor valor, para Agostinho não é a distância espacial que separa o ser humano de Deus, mas somente o pecado. Também não é a proximidade espacial que o une a Deus e sim a libertação do pecado (cf. RATZINGER, J. *Popolo di Dio e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 219-220).

Para curar a carne do homem, Deus enviou ao mundo o seu Filho. O *Logos* veio ao mundo para extinguir, a partir da carne, os vícios da carne e matar a morte com a morte. Pelo pecado, a alma do ser humano se tornou carnal, consentindo nos afetos da carne, e os olhos do coração do homem ficaram cegos. Jesus Cristo, através do seu nascimento, fez um colírio com o qual fossem purificados os olhos do coração humano e assim pudesse ver, por meio de sua humildade, a sua majestade. Curou os olhos do homem para que pudesse ver a glória de Deus. Tornou-se cego pelo pó e pelo pó é curado. A carne o cegou e agora a carne de Jesus Cristo o cura. Aquele que se tornou homem purifica a alma e o corpo dos que o buscam com coração sincero¹⁰²³.

De fato, ressalta Agostinho, falando a respeito de sua carne que devia ser misticamente (*mystice*) comida e os que não entenderam suas palavras afastaram-se irritados dizendo “é dura esta palavra, quem pode ouvi-la?”, ele respondeu aos que permaneceram: “É o Espírito que vivifica, a carne não é útil para coisa alguma”. Portanto, o princípio, porque assumiu a alma e a carne, purifica tanto a alma quanto a carne dos que nele creem. Por isso, aos judeus que indagavam quem era, respondeu que era o princípio que nós, sem dúvida fracos, carnis, sujeitos ao pecado, envoltos nas trevas da ignorância, não teríamos podido compreender, se não tivéssemos sido purificados e curados por ele, por meio daquilo que éramos e não éramos. Éramos homens, mas não éramos justos, ao passo que na sua encarnação havia a natureza humana que era justa e não pecadora. Eis a mediação pela qual foi estendida a mão aos que jaziam caídos. Essa a progênie disposta pelos anjos em cujos editos foi dada a lei, na qual se ordenava cultuar o único Deus e se prometia a chegada do mediador¹⁰²⁴.

Nestas palavras do bispo de Hipona, nota-se qual é o mecanismo da mediação. Na sua polêmica com Porfírio, Agostinho reforça a ideia de que o verdadeiro princípio é o Verbo que se uniu diretamente à alma de Jesus, através da qual assumiu também o corpo. O espiritual segue o espiritual, segundo o princípio clássico do semelhante com o semelhante. Neste caso, o bispo de Hipona não deixa de aceitar o princípio salvífico colocado por Porfírio: “*Principia posse purgare*”. Mas, se no filósofo pagão, a purificação tem um sentido fortemente intelectual, já que é a hipóstase divina que purifica o homem quando o seu intelecto se volta para ela, em Agostinho, em razão da sua fé na encarnação, a salvação não vem da humanidade de Cristo

¹⁰²³ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, II, 16.

¹⁰²⁴ “*Nam de carne sua manducanda mystice loquens, cum hi qui non intellexerunt offensi recederent dicentes: Durus est hic sermo, quis eum potest audire? Respondit manentibus ceteris: Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quicquam. Principium ergo suscepta anima et carne et animam credentium mundat et carnem. Ideo quaerentibus Iudaeis quis esset respondit se esse principium. Quod utique carnales, infirmi, peccatis obnoxii et ignorantiae tenebris obvoluti nequaquam percipere possemus, nisi ab eo mundaremur atque sanaremur per hoc quod eramus et non eramus. Eramus enim homines, sed iusti non eramus; in illius autem incarnatione natura humana erat, sed iusta, non peccatrix erat. Haec est mediatio, quam manus lapsis iacentibusque porrecta est; hoc est semen dispositum per Angelos, in quorum edictis et lex dabatur, qua et unus Deus coli iubebatur et hic Mediator venturus promittebatur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 24).

isoladamente, e sim daquele que a assumiu de modo único e definitivo. Nela e através dela a salvação entrou no mundo.

A necessidade da humanidade de Cristo para a purificação da alma é instrumental e é determinada pelo estado de pecado do ser humano. Os que se acham oprimidos pelos seus pecados não são capazes de captar que a vida, que é o próprio Cristo, é a luz dos homens. É por essa mesma vida que os seres humanos são iluminados. Os animais não são para Agostinho iluminados, pois não possuem mentes racionais, capazes de contemplar a Sabedoria. O homem, porém, feito à imagem de Deus, possui mente racional por meio da qual pode perceber a Sabedoria. Portanto, a vida, pela qual tudo foi feito, essa mesma vida é luz¹⁰²⁵.

Os homens são trevas em razão do pecado. É preciso, então, purificar aquela faculdade pela qual Deus pode ser visto. Com Cristo surge o homem novo, com a sua humanidade verdadeira e justa e não pecadora. Em termos mais fortes, Agostinho quer dizer que somente Cristo medeia a justiça, pois apenas ele é verdadeiramente justo, enquanto também justifica os seres humanos, unindo-os assim a si mesmo, a fim de formar não só o homem justo, mas também a sociedade justa na história. Ele é o fundador e o rei da cidade de Deus, o fundamento que lhe garante segurança e estabilidade. A verdadeira justiça é o próprio Cristo, a qual requer homens que busquem de Deus o perdão dos pecados e a graça para realizar as boas obras¹⁰²⁶.

Como é possível perceber, Agostinho, ao tratar da questão da salvação da alma, assume o Verbo de Deus feito carne como o princípio da purificação do ser humano por ter justamente assumido a alma e o corpo humanos. Ele é o iniciador, sustentador, aperfeiçoador por causa da união única com o homem Jesus. O *Logos* é a fonte inspiradora da purificação, e o homem Cristo é a realização primeira e mais perfeita da santidade humana. Desde o primeiro momento da sua existência, o homem Jesus Cristo é o que o homem deseja e almeja ser. Nele o ser humano espera entrar em comunhão com Deus. Nesta obra, existe uma função ativa da carne de Cristo, pois ela purifica o homem graças ao Verbo que a assumiu. O *Logos*, através da carne, purifica a alma e o corpo dos que nele creem¹⁰²⁷.

Em última análise, o Verbo coloca à disposição do ser humano uma humanidade nova, renovada na fé e no amor, um novo Adão contraposto ao velho. Cada componente de Cristo tem uma função: o Verbo, a carne e a alma. O mecanismo é único e parte do Verbo, princípio fontal de vida e de reconciliação. A pessoa única do Verbo em Cristo assume a humanidade completa, a qual dá o auxílio próprio e determinante. A humanidade de Cristo não exerce no

¹⁰²⁵ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, I, 18.

¹⁰²⁶ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 131-132.

¹⁰²⁷ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 131-132.

mistério da redenção um papel simplesmente passivo, mas uma dimensão perfeita e verdadeiramente humana, como dom de amor e de sofrimento vicário para todos¹⁰²⁸. Deus mandou ao mundo o seu Verbo, que é o seu Filho único, para que, encarnando-se, nascendo e padecendo, os seres humanos conhecessem a enorme estima que tem pelo ser humano e pelo seu único sacrifício fossem limpos de todos os pecados¹⁰²⁹.

Agostinho compara essa mediação de Cristo com uma mão estendida (*“manus porrecta”*) por Deus aos que jaziam caídos ou como uma semente disposta pelos anjos, em cujas palavras se promulgou a lei divina que ordena o culto a um só Deus e promete a vinda do mediador¹⁰³⁰. A verdadeira religião é aquela que concentra o seu coração na adoração a Deus seguindo a vida do amor pelos homens¹⁰³¹. “Verdadeiro sacrifício, por conseguinte, é toda obra que se faz para aderirmos a Deus em santa sociedade, quer dizer, relacionada com aquele bem supremo graças ao qual podemos alcançar a vida verdadeiramente feliz. Daqui segue que nem mesmo a própria misericórdia, que nos leva a socorrer alguém, se não for feita por causa de Deus não é sacrifício”¹⁰³².

7.3 A purificação dos santos do tempo da fé de Cristo (capítulo XXV)

A compreensão agostiniana de história é profundamente dinâmica e teológica. O ponto de partida de Agostinho é a revelação, a qual confere à história a universalidade e a unidade. Deus previu, quis e conduziu a sequência dos eventos históricos, desde o seu princípio até o termo que se aproxima. Por isso todo o povo e todo homem tem seu papel num mesmo drama e concorrem, na medida desejada pela Providência divina, à realização do mesmo fim. Assim, em certo sentido, a humanidade como um todo é verdadeiramente um único homem submetido por Deus às provas purificadoras e iluminadoras de uma revelação progressiva, cujo ponto alto é a encarnação do *Logos* eterno do Pai. E a história é a crônica da alienação dessa humanidade

¹⁰²⁸ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

¹⁰²⁹ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, VII, 31.

¹⁰³⁰ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, X, 24. Agostinho não trata muito n’A *Cidade de Deus* da relação de Jesus Cristo com os anjos. O pouco que diz é que eles exercem, no Antigo Testamento, uma função de preparação à vinda do salvador. Não existem expressões diretas que iluminem a relação dos anjos entre si, e de Cristo com os anjos. A relação direta dos anjos se dá com Cristo enquanto Verbo: na condição de Logos feito carne, os anjos são servidores de Jesus em vista do bem espiritual dos homens.

¹⁰³¹ Cf. RATZINGER, J. *Popolo di Dio e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 205.

¹⁰³² “*Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si non propter Deum fit, non est sacrificium*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6)

separada de Deus pelo pecado; a narrativa da sua fragmentação e da redenção divina, a qual permitiu ao gênero humano recuperar a sua primeira união¹⁰³³.

Com efeito, apenas a revelação ensina a criação de Adão por Deus e nele a das duas cidades entre as quais se divide o gênero humano, do qual Adão foi o pai. Depois, o nascimento de Caim, membro da cidade terrestre, fundador de uma vila e de um reino que é desse mundo. E o nascimento de Abel, membro da cidade de Deus, o qual não funda nenhuma cidade, pois essa vida é somente uma peregrinação em direção a uma habitação mais feliz. É ainda a revelação que permite seguir no curso da história a construção progressiva da cidade celeste e de prever a sua realização. O fim último é o estabelecimento da cidade de Deus perfeita na beatitude eterna de que desfrutará o povo dos eleitos. A construção progressiva e dinâmica dessa cidade, segundo os planos salvíficos de Deus, garante o sentido profunda da história e isso confere a razão de ser para cada povo, assinala a ele seu papel e esclarece seu destino¹⁰³⁴.

Considerada em seu conjunto, a história bíblica é a história da salvação da humanidade criada por Deus. Toda a história humana se articula ao redor de alguns pontos decisivos no desenrolar da história da salvação. Um dos esquemas utilizados por Agostinho é tripartido, modelado numa articulação teológica fundamental: a idade que precedia à lei (*ante legem*), a idade sob a lei (*in lege*) e a idade da graça (*tempus gratiae*)¹⁰³⁵.

O capítulo vinte e cinco do livro X d'A *Cidade de Deus*, dá continuidade à reflexão agostiniana sobre a função mediadora de Jesus na purificação da alma, ressaltando sobretudo o fato de que toda a história da salvação está grávida de Cristo. O Deus dos dois Testamentos é uno, como também é una a sua doutrina e universal a mediação de Jesus.

Pela fé nesse mistério (*sacramentum*) também os justos antigos, tendo vivido piedosamente puderam ser purificados, não só antes que a lei fosse dada ao povo hebreu (pois não lhes faltaram nem o Deus pregador nem os anjos), mas também nos tempos da lei, que continha promessas carnis como figuras das realidades espirituais, e é por isso que se chama Antigo Testamento. Realmente, então, havia também os profetas, por meio dos quais, assim como pelos anjos foi anunciada a mesma promessa¹⁰³⁶.

¹⁰³³ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 349; MARKUS, R.A. "História", p. 496-497.

¹⁰³⁴ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 332-334; MARKUS, R.A. "História", p. 496-497.

¹⁰³⁵ Cf. AGOSTINHO, *Sermão*, 72, 2, 3.

¹⁰³⁶ "*Huius sacramenti fide etiam iusti antiqui mundari pie vivendo potuerunt, non solum antequam lex populo Hebraeo daretur (neque enim eis praedicator Deus vel Angeli defuerunt), sed ipsius quoque legis temporibus, quamvis in figuris rerum spiritalium habere videretur promissa carnalia, propter quod Vetus dicitur Testamentum. Nam et Prophetiae tunc erant, per quos, sicut per Angelos, eadem promissio praedicata est [...]*" (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 25).

Cristo, para Agostinho, enquanto cabeça da Igreja, é a fonte da graça. Sem ele tudo são trevas e caos. Sem ele, todos os momentos da existência se convertem em estados intermediários, sem conexão com um princípio e um fim. Sem a presença de Cristo na história, a existência não passa de uma fuga vertiginosa dos seres que caem num obscuro labirinto e num caos profundo, devorador de todos e de tudo. Sem Cristo, todos os tempos correriam em vão. Cristo é o princípio arquetipo, o mediador, o redentor e o futuro absoluto do destino humano e da história, a pátria definitiva da humanidade¹⁰³⁷.

Jesus Cristo faz parte da protologia ou começo das coisas e dos homens, como causa exemplar do mundo. Tudo foi feito por ele. Ele é a vida e a luz dos homens. O mediador da salvação para os homens e a meta escatológica de todos, razão do prêmio e da condenação eterna da humanidade. Em Cristo, encarna-se a noção salvífica universal de Deus, capaz de dar sentido à história. Por isso, Cristo sustenta o mundo em suas mãos e tudo o que existe de progresso real no universo deve-se à sua potência, sabedoria e bondade¹⁰³⁸.

Como repete Agostinho, as seis idades do mundo, como as seis ânforas das bodas de Caná, estão cheias do vinho maravilhoso de Cristo. Desde que se iniciou a história, com Adão e Eva, começou o alvorecer da esperança de toda a humanidade. Todo o passado da história, em seus momentos mais trágicos ou mais grandiosos, foi um suspiro e invocação ardente do Messias, de um libertador que haveria de vir para resgatar o mundo e devolver a ele a alegria de viver¹⁰³⁹.

Deus fez de Cristo o centro da fé para todos, ressuscitando-o dos mortos. Por isso, sem essa fé, ou seja, sem a fé no único mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, sem a fé na sua encarnação, morte e ressurreição, nem os antigos justos do Antigo Testamento, para que fossem justos, se purificariam de seus pecados nem se justificariam pela graça de Deus. A mesma purificação e justificação não puderam alcançar tanto os justos mencionados na Sagrada Escritura, como os não lembrados, mas sem dúvida existiram ou antes do dilúvio ou depois até a entrega do dom da Lei ou no tempo da vigência da Lei, não somente com relação aos filhos de Israel, como foram os profetas, mas também aos de outros povos, como foi Jó. De fato, também os seus corações eram purificados mediante a mesma fé no mediador e a caridade era

¹⁰³⁷ Cf. OROZ RETA, J. “Cristo y el misterio del tiempo y la historia segun San Agustín”, p. 111-112.

¹⁰³⁸ Cf. OROZ RETA, J. “Cristo y el misterio del tiempo y la historia segun San Agustín”, p. 111-112. A relação entre Jesus Cristo, o Logos, e a realidade, está fundamentada no próprio ato criador de Deus. Agostinho interpreta a passagem do livro do Gênesis (1,1) “No princípio, Deus criou o céu e a terra” em sentido cristológico. Como sabedoria incriada, o Verbo ou o Filho de Deus é o princípio de tudo o que existe. Ele atrai para si todas as coisas. Tudo vive por causa do Verbo; e como sapiência do Pai, o Verbo transforma essa vida numa vida vivida de forma sábia e feliz (cf. AGOSTINHO, *Confissões*, 11, 9; ID., *Comentário literal ao Gênesis inacabado*, II, 6).

¹⁰³⁹ Cf. OROZ RETA, J. “Cristo y el misterio del tiempo y la historia segun San Agustín”, p. 112.

garantida pelo Espírito Santo que sopra onde quer, sem seguir os méritos, mas suscitando os méritos. A graça de Deus não seria graça se não fosse absolutamente gratuita¹⁰⁴⁰.

Mas a purificação no Antigo Testamento é uma figura daquilo que viria através do mistério da encarnação do Filho de Deus. Agostinho vê na história do antigo povo de Deus a preparação e a prefiguração do novo povo cristão. Em Israel, estava prefigurada a Igreja futura. No judaísmo, existia a figura; no cristianismo, a realidade; lá havia sombras, aqui existe o corpo. As promessas feitas a esse povo por Deus eram terrenas e temporais. Para o bispo de Hipona, o povo da Antiga Aliança compreendia não apenas uma multidão de homens carnaís, que adoravam a Deus para obter dele benefícios visíveis, mas também um pequeno número de homens que dirigiam o pensamento à paz futura e buscavam a pátria celeste. A eles foi revelada, com a profecia, a futura humildade de Deus, do Rei e Senhor Jesus Cristo, para que através dessa fé fossem curados da soberba e do orgulho¹⁰⁴¹.

Seguindo esse critério hermenêutico, Agostinho lê toda a história antiga e as profecias à luz da vinda do salvador e mediador Jesus Cristo. Todo o Antigo Testamento é uma preparação do Novo, “sombra dos eventos futuros”. Mas os israelitas, por não compreenderem o significado figurado dos sinais, gestos e ritos, observavam tais sacramentos de maneira carnal, com espírito de servos. Precisaram esperar a chegada do Messias para compreenderem que o Novo Testamento é promessa de vida eterna e condenação eterna. A Sabedoria de Deus, para Agostinho, substituiu os numerosos ritos sagrados de Israel. Os antigos ritos, enquanto sinais anunciadores de Cristo, foram abolidos, já que foram instituídos outros sacramentos poucos em número, mas maiores em valor¹⁰⁴².

Esta, porém, não é grande novidade inaugurada por Cristo. Na concepção do bispo de Hipona, o novo que Jesus traz para a purificação e salvação da humanidade é o dom da graça de Deus, a qual torna possível e prazerosa a observância das leis morais. A antiga lei, de fato, ensinava o que era justo e correto fazer, mas não dava nenhum auxílio para vencer a inclinação ao mal. Por isso suscitava mais o temor da punição e não o amor da justiça. Inspirado em Paulo,

¹⁰⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *A graça de Cristo e o pecado original*, II, 24, 28. A distinção que os pelagianos faziam entre idade da natureza, da lei e da graça tinha a finalidade de excluir da graça do mediador os antigos justos, como se entre Deus e esses seres humanos o homem Jesus não fosse mediador, já que, ainda não tendo assumido a carne no seio da virgem Maria, ele ainda não era homem na época em que tais justos viveram. Toda a argumentação de Agostinho contra os pelagianos está fundamentada sobre a dupla incorporação da humanidade em Adão e em Cristo. Toda a sua doutrina do pecado original, da graça e da predestinação é profundamente cristológica. Cristo, enquanto cabeça da humanidade, é a fonte da graça. É a partir dele que ela se expande em todos os seus membros, até mesmo naqueles justos que viveram antes da vinda do Salvador (cf. MADEC, G. *La patria e la vita*, p. 239-240).

¹⁰⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *Comentários a São João I - Evangelho*, XI, 8. Ver também: CIPRIANI, N. *Molti e uno solo in Cristo*, p. 91.

¹⁰⁴² Cf. AGOSTINO, *Contro Fausto manicheo*, 19, 13.

Agostinho afirma que a letra mata e o espírito dá vida. A verdadeira novidade da segunda aliança é a lei escrita nos corações, ou seja, o dom da caridade difundida nos corações dos fiéis pelo Espírito Santo. Esta graça destrói o temor, elimina a escravidão e infunde o amor do bem e da justiça¹⁰⁴³.

Entre os santos que precederam no tempo o nascimento de Jesus Cristo e foram justificados no sacramento e na fé no Filho de Deus, o bispo de Hipona destaca aquele que afirma qual é o fim último do ser humano: “O bem para mim é estar unido a meu Deus” (Sl 72, 28). Neste salmo, aparece bastante clara a distinção dos dois Testamentos. “Por causa das promessas carnis e terrenas, o salmista, quando se dá conta de que os ímpios as tinham em abundância, diz que seus pés quase vacilaram e os seus passos ficaram desorientados, à beira da queda, como se tivesse servido a Deus inutilmente, enquanto percebia que os seus desprezadores prosperavam naquela felicidade que confiante esperava dele”¹⁰⁴⁴.

O salmista, continua Agostinho, afirma que tal promessa o deixou muito preocupado, mas em vão, até o momento em que penetrou no santuário de Deus e compreendeu, à luz dos seus destinos últimos, que eles eram felizes na aparência, parecendo assim a quem estava no erro. Compreendeu, então, que por causa da soberba e do orgulho, caíram, desfaleceram e pereceram. Toda aquela felicidade temporal se tornou para eles como o sonho que deixa o homem, ao despertar, privado das enganadoras alegria¹⁰⁴⁵.

A glória dos pagãos não passa de uma cegueira, um erro, um “florescer nas sombras”. A própria história de Roma é uma tentativa humana de fundar no tempo um eterno que seja adorado, um absoluto que seja reconhecido. Buscam a glória junto dos homens e não junto de Deus. Os romanos vivem no seu mundo, no mundo criado. Roma encontra o seu sentido, a sua virtude, a sua via, a sua glória em si mesma. O *saeculum* pagão é, pois, um círculo que gira em torno de si mesmo. É tempo eternizado, é ídolo do permanecer e durar ou ídolo do eterno retorno. O *saeculum* do paganismo é a negação de um significado vertical do tempo, de um sentido transcendente do tempo, de um dom do tempo. O círculo idolátrico da imanência próprio do *saeculum* pagão é um tempo de pecado, um tempo de imitação da glória de Deus, tempo do cume histórico da divinização do povo romano, no *saeculum* da glória terrena, tempo de ilusão e alienação¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴³ Cf. AGOSTINHO, *O espírito e a letra*, XIV, 24.

¹⁰⁴⁴ “*Propter carnales enim terrenasque promissiones, cum eas impiis abundare perspiceret, dicit pedes suos paene fuisse commotos et effusos in lapsum propemodum gressus suos, tamquam frustra Deo ipse servisset, cum ea felicitate, quam de illo exspectabat, contemptores eius florere perspiceret [...]*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 25).

¹⁰⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25.

¹⁰⁴⁶ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*, p. 138-141.

Os ímpios, acreditando ser grandes na terra ou na cidade terrena, serão reduzidos, segundo o salmista, a nada (cf. Sl 72, 20). Vão sumir como o sono de quem desperta. O mesmo não vai ocorrer com aquele que busca a glória de Deus. Agostinho vê a sorte do justo nas seguintes palavras do salmista: “Diante de ti tornei-me um animal e eu estou sempre contigo” (Sl 72, 22-23). “Como um animal” quer dizer como “um ser não inteligente”. Enquanto invejava a glória dos ímpios, o justo se tornou como um animal desejando os bens terrenos. O justo deveria ter desejado de Deus o que não podia ter em comum com os ímpios e não aquilo, percebendo ter eles em abundância, julgou que havia servido a Deus em vão, pois possuíam tais bens aqueles que tinham recusado a servir a Deus. Como, porém, não se afastou de Deus, já que não quis obter as realidades terrenas junto dos demônios, não será, então, reduzido a nada¹⁰⁴⁷.

Por isso, prossegue o salmista: “Tomaste-me pela mão direita e segundo a tua vontade conduziste-me e com glória me recebeste” (Sl 72, 24). Para Agostinho, a “mão” de que fala o Salmo significa o poder de Deus concedido ao homem. A “mão direita” representa a postura do justo de estar sempre com Deus. A “mão esquerda”, ao contrário, é a concupiscência pelas coisas terrenas, é aquilo que torna o homem como um “animal de carga”. Deus o tomou pela mão direita, conduzindo-o com poder. A partir daqui o salmista começou a ser contado, de acordo com o bispo de Hipona, entre os filhos de Deus, pertencendo ao Novo Testamento sem ser do Novo Testamento. A sua vida foi conduzida segundo a vontade de Deus e não segundo os seus méritos¹⁰⁴⁸. Por isso,

“O que há para mim no céu” – continua o salmista – “e fora de ti o que quis sobre a terra?” Repreende-se e justamente desaprova a atitude que tivera porque, tendo tão grande bem no céu (como compreendeu depois) procurou obter de seu Deus, na terra, um bem transitório, frágil e uma felicidade como que de barro. Diz então: “Desfaleceram meu coração e minha carne, Deus do meu coração”. Foi certamente um bom desfalecimento que o levou das realidades inferiores às superiores. Por isso se diz em outro salmo: “Minha alma desfalece e deseja os átrios do Senhor” e em outro ainda: “Minha alma desfalece desejando a tua salvação”. Depois de falar de ambos, do desfalecimento do coração e da carne, não concluiu: Deus do meu coração e da minha carne e sim “Deus do meu coração”. Realmente é pelo coração que é purificado a carne. Por essa razão diz o Senhor: “Purificai o interior que o exterior limpo também ficará”¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25. O humanista espanhol L. Vives, no seu comentário ao capítulo XXV da obra *A Cidade de Deus*, afirma que o Salmo 72 é uma solução para uma antiga questão dos filósofos: se Deus, sapientíssimo e bondoso, governa o mundo com justiça e amor, por que, então, a bênção alcança os malvados e a desgraça os justos? Nasce daí o célebre dilema do epicurismo: “Se Deus existe, de onde vem o mal? E se não existe, de onde vem o bem?” (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXV*).

¹⁰⁴⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25; ID., *Comentário aos Salmos*, 72, 30.

¹⁰⁴⁹ “Quid enim mihi est, inquit, in caelo, et a te quid volui super terram? *Reprehendit se ipsum iustequē sibi displicuit, quia, cum tam magnum bonum haberet in caelo (quod post intellexit), rem transitoriam, fragilem et quodam modo luteam felicitatem a suo Deo quaesivit in terra. Defecit, inquit, cor meum et caro mea, Deus cordis*

Nas palavras de Agostinho, o salmista faz uma comparação dos seus anelos terrenos com o prêmio celeste que há de receber, considerando o que no céu lhe está reservado e ponderando, com intenso desejo despertado pelo pensamento de algo inefável, que nem os olhos viram nem os ouvidos ouviram nem penetrou nos corações humanos. Deus reserva a si mesmo para o justo. Aqui está o motivo do lamento do salmista: ter procurado obter de Deus na terra aquilo que têm os ímpios, os malvados e criminosos, ou seja, dinheiro, ouro, prata, pedras preciosas, escravos. O seu coração e a sua alma desfaleceram¹⁰⁵⁰. Por isso quer ensinar a todos sobre o que é preciso saber descobrir quais são as verdadeiras riquezas do ser humano. O gênero humano deve escolher a sua parte. Deve também observar como os homens se dilaceram por várias ambições¹⁰⁵¹.

O ser humano pode sim tomar para si uma parte das coisas humanas, sem, no entanto, deixar de clamar: “Minha partilha, meu Deus”. “Minha partilha” não temporária, “minha partilha”, que é o próprio Deus. Mesmo que o homem tenha sempre ouro, o que é isso diante de Deus? Quanto a Deus, mesmo que não o tenha sempre, é um bem imenso. Agostinho recorda que o próprio Deus prometeu dar-se a si mesmo e eternamente. Imensa felicidade. O salmista ama a Deus. Seu coração se tornou casto: “Deus de meu coração e minha partilha, meu Deus pelos séculos”. Já ama a Deus gratuitamente, sem pedir dele outra recompensa. Pois quem pede a Deus outra recompensa e quer servi-lo, desejando essa recompensa, aprecia mais aquilo que quer receber do que aquele de quem espera¹⁰⁵².

O prêmio de Deus para o homem justo é ele mesmo. Por isso, se o homem ama outra coisa então não se trata de amor casto. O verdadeiro amor a Deus é um amor sem medida. Um amor absoluto, sem igualdade, com completa desigualdade. A mesma justiça que exigiria a igualdade entre o ser humano e o objeto do amor no amor dos homens exige que Deus seja o objeto de um amor absoluto, sem que o seu próprio bem possa entrar em comparação com ele.

mei, *defectu utique bono ab inferioribus ad superna; unde in alio psalmo dicitur: Desiderat et deficit anima mea in atria Domini; item in alio: Defecit in salutare tuum anima mea. Tamen cum de utroque dixisset, id est de corde et carne deficiente, non subiecit: Deus cordis et carnis meae, sed Deus cordis mei. Per cor quippe caro mundatur. Unde dicit Dominus: Mundate, quae intus sunt, et quae foris sunt munda erunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 25).

¹⁰⁵⁰ Mesmo que a força e o vigor do justo desapareçam, Deus continua presente na vida dele. Isso é o que Agostinho entende quando fala do desfalecimento da alma. É como se fosse uma espécie de debilidade derivada do desejo das coisas celestes. O espírito que ama desfalece e a sua energia o abandona, quando, com toda veemência, pensa na coisa amada. Em outras palavras: ainda que falte ao homem justo e santo as forças e a percepção deste mundo, Deus habita sempre no seu entendimento e que, menosprezados e postergados todos os dons, tanto os do corpo como os da sorte, Deus continua sendo a sua única herança e riqueza (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capitulo XXV*)

¹⁰⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 72, 30.

¹⁰⁵² Cf. AGOSTINHO, *Comentário ao Salmos*, 72, 31-32.

Aqui, pois, a medida do amor é “amar sem medida”, amar a Deus pelo próprio Deus, sem querer nada em troca¹⁰⁵³.

Continuando a sua reflexão sobre o Salmo 72, Agostinho recorda que para o salmista Deus é a porção do justo, não algo dele, mas Ele mesmo. “Deus do meu coração, Ele é a minha porção pelos séculos”. O salmista fala assim porque entre a pluralidade de bens que são escolhidas pelos homens, ele preferiu escolher o próprio Deus. Pois todos os que se afastam de Deus perecerão. Deus dispersa todo aquele que comete fornicção, isto é, aquele que quer ser o prostíbulo de muitos deuses. Daqui segue aquilo que o bispo de Hipona considera como o motivo do que pareceu necessário dizer acerca do mesmo salmo: “O bom para mim é estar unido a meu Deus”, não andar disperso, longe dele, nem se profanar com a multidão dos deuses¹⁰⁵⁴.

Mas a união com Deus só será perfeita quando tudo o que deve ser libertado o for realmente. Nesse ínterim, ressalta Agostinho, é necessário “Pôr em Deus minha esperança”. Com efeito, “a esperança que se vê não é esperança, pois como pode alguém esperar o que vê?” Diz o apóstolo Paulo: “Se, porém, esperamos o que não vemos é na paciência que o esperamos” (Rm 8, 24-25). Baseado nesta esperança, o bispo de Hipona convida os seus leitores a fazer o que segue, sendo também, segundo a própria medida, anjos de Deus, quer dizer, seus mensageiros, anunciadores da sua vontade, adoradores da sua glória e da sua graça. Por isso o salmista, depois de ter dito “pôr em Deus a minha esperança”, acrescenta: “para anunciar todos os teus louvores nas portas da filha de Sião”¹⁰⁵⁵.

O que, então, deve ser feito para que o homem possa depositar em Deus a sua esperança? Para Agostinho, nada mais resta ao ser humano do que louvar aquele a quem ama e angariar outros para amá-lo consigo. Mas não basta louvar a Deus e anunciar os seus louvores, é necessário anunciar “diante das portas da filha de Sião”, tendendo à unidade, não dividindo o povo e sim arrastando-o para a unidade e fazendo de todos um só¹⁰⁵⁶.

Eis a gloriosíssima cidade de Deus, que conhece e cultua o Deus uno. Ela foi anunciada pelos anjos santos, que nos convidaram a fazer parte dela em sua

¹⁰⁵³ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 265.

¹⁰⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25.

¹⁰⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25. A fé, a esperança e a caridade pertencem, na visão de Agostinho, à estrutura antropológica individual. Ninguém vive em qualquer gênero de vida sem estas três disposições da alma. Até mesmo a cidade terrena possui fé, esperança e amor, mas de forma diversa da Cidade de Deus, já que é vivida de modo carnal. A fé, porém, é espiritual e equivale em acreditar que quem protege o homem no tempo presente é Deus. A esperança também é espiritual e consiste em esperar que o ser humano vai, um dia, possuir aquela vida dos anjos, sem as corrupções da carne. O amor é igualmente espiritual e consiste na adesão a Deus e na oblação ao próximo (cf. ID, *Sermão*, 4, 3).

¹⁰⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 72, 34.

companhia e quiseram que fôssemos nela seus cidadãos. A eles não lhes agrada que lhes cultuemos como se fossem nossos deuses, mas que com eles cultuemos ao seu Deus que também é nosso Deus. Além disso, não lhes apraz que lhes ofereçamos sacrifícios e sim que sejamos com eles sacrifício para o nosso Deus. Todo aquele que, abandonando a sua maligna obstinação, considera com atenção essas verdades não pode pôr em dúvida que os imortais bem-aventurados não nos invejam (porque não seriam bem-aventurados se nos invejassem), mas nos amam para que sejamos bem-aventurados com eles, favorecem-nos e ajudam-nos mais quando com eles cultuamos ao único Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, em vez de cultuar a eles por meio de sacrifícios¹⁰⁵⁷.

O *amor Dei* é a força espiritual que une as criaturas na única *Civitas Dei*, configurando-se como *sacrificium*, como renúncia ao mundo e ao pecado. A Cidade de Deus se oferece a Deus como sacrifício em Jesus Cristo, o qual se identifica com o próprio sacrifício. Mas a oferta do homem a Deus só é possível pela oferta de Deus, em Cristo, ao ser humano. É o próprio Cristo que, unificando no seu corpo e no seu Espírito, todos os fiéis, se oferece na eucaristia como *sacrificium christianorum* ao Pai, na unidade da sua *civitas*, da sua Igreja¹⁰⁵⁸.

Neste sentido, Cristo assume em si mesmo todas as dimensões do sacrifício. Ele é destinatário do sacrifício, sendo o único Deus ao qual se sacrifica. Sujeito, sacerdote do sacrifício; oferta, vítima sacrificial; beneficiário, enquanto *Christus totus*; cabeça que unifica em si o corpo da Igreja pela qual o sacrifício é oferecido. A *societas* dos anjos bons, recorda Agostinho, refuta todos os outros sacrifícios, até mesmo aqueles que são oferecidos em honra deles. Como verdadeiros adoradores de Deus, os anjos querem que os homens sejam como eles sacrifício para Deus, com disposição e abertura para a prática das boas obras: “*Misericordiam volo quam sacrificium*” (Os 6,6). Estas obras de misericórdia se identificam com o próprio Cristo, já que nenhuma obra de amor foi maior que a de Cristo¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁷ “*Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit; hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad eius societatem invitaverunt civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos colamus tamquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium simus Deo. Nullo itaque dubitante, qui haec deposita maligna obstinatione considerat, omnes immortales beati, qui nobis non invident (neque enim si inviderent, essent beati), sed potius nos diligunt, ut et nos cum ipsis beati simus, plus nobis favent, plus adjuvant, quando unum Deum cum illis colimus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quam si eos ipsos per sacrificia coleremus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 25).

¹⁰⁵⁸ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 42-43. Cumpre recordar que a eucaristia, enquanto sacrifício incruento e salvífico de Cristo, era considerada pelos pagãos como antropofagia. Eles também consideravam como superstição o fato de os cristãos entregarem a vida ao poder mediador de um homem crucificado, como também a imagem perversa de uma vida eterna conquistada através do comer a carne e beber o sangue humano do Filho sacrificado. Estas antigas críticas nos levam a considerar o sentido sacrificial do culto cristão não tanto como um fruto tardio da teologia dos primeiros cristãos, mas um assunto originário, já presente nos filósofos não cristãos. Os cristãos não tiveram receio de recorrer ao uso da linguagem sacrificial para indicar o seu estilo de vida e a sua ritualidade (cf. BANNA, P. “Figure di sacrificio in epoca patristica”, p. 102-103).

¹⁰⁵⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 1. Agostinho cita muitas obras de misericórdia, dentre as quais, a esmola. Dar esmola é praticar a misericórdia. Esta misericórdia deve estar, porém, voltada, antes de tudo, à própria pessoa que usa de misericórdia. Dar esmola é se compadecer da própria alma, voltando-se para a própria consciência e encontrando aí uma alma mendigando por causa da fome de justiça. O homem que encontra a sua alma assim deve dar-lhe esmola, dar-lhe pão. Que tipo de pão? O pão da justiça e da caridade. O pão da justiça é

Ao defender a soberania do sacrifício de Cristo sobre todos os sacrifícios pagãos, o bispo de Hipona dá um passo significativo na concepção da ação de Deus na vida do ser humano, no caso, a “descoberta” da graça de Deus¹⁰⁶⁰. Tal descoberta coincide agora com a concepção da participação social do homem na vida de Deus. Agostinho não entende mais *esse cum Deo* como destino universal de um sábio, enquanto fruto do esforço da sua elevação espiritual e religiosa. A relação com o divino é uma relação que comporta necessariamente uma dimensão social com os outros homens num único vínculo: a graça de Deus que se revela em Jesus Cristo e na sua *civitas*¹⁰⁶¹.

7.4 O reconhecimento do verdadeiro Deus (capítulo XXVI)

Na obra *A Cidade de Deus*, Porfírio é o grande interlocutor de Agostinho na questão da purificação da alma e do sacrifício. Apesar de a categoria “sacrifício” não ser relevante no horizonte filosófico de Porfírio, o tema não deixa de estar presente nas suas obras, sendo, porém, compreendido num sentido muito inferior em relação ao caminho que o filósofo deve trilhar para poder alcançar uma vida de união com o divino¹⁰⁶². Para Porfírio o escopo da vida do homem é o retorno às origens, a assimilação com o divino naquilo que é possível. Tal assimilação se dá através da contemplação do verdadeiro ser e da ascensão da alma à vida inteligível. O fundamento desse pensamento é a natureza humana na sua condição de homogênea ao intelecto divino. O fim último do homem é o retorno para dentro de si mesmo e o reconhecimento da homogeneidade com o divino¹⁰⁶³.

o homem que busca desagradar-se a si mesmo e se declara contra si. E o que significa dar esmola de caridade? Significa amar o Senhor com todo o coração, com a alma e com toda a mente e ao próximo como a si mesmo (cf. ID., *Sermão*, 106, 4).

¹⁰⁶⁰ O termo “descoberta” em Agostinho quer significar, antes de tudo, uma concepção mais bíblica da graça de Deus. É fruto das suas reflexões sobre as Cartas Paulinas. Agostinho descobriu nas Sagradas Escrituras não somente uma história da ação de Deus no universo, no povo escolhido e em cada fiel, mas também a gratuidade e eficácia desta graça. Para o bispo de Hipona, a reflexão sobre a ação de Deus no universo e particularmente nas pessoas precisa levar em conta, pelo menos, cinco elementos: identidade, necessidade, gratuidade, eficácia e função social. Estes elementos podem ser considerados sucessivamente. Todavia, cada um deles depende dos outros e de suas inter-relações (cf. BURNS, J.P. “Graça”, p. 462-464).

¹⁰⁶¹ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, p. 44.

¹⁰⁶² Cabe recordar que no período da difusão do cristianismo havia entre os pensadores helenísticos uma tendência a rejeitar os sacrifícios dos animais e dos humanos. Tais ritos eram considerados como expressão de corrupção e decadência do gênero humano. Esta tese já se encontra presente em Empédocles, sendo retomada por Teofrasto. Porfírio, ao condenar os sacrifícios cruentos dirigidos aos demônios, assume a tradição pitagórica, a qual sustentava a rejeição de sacrifícios cruentos de animais em nome de um ideal de dieta vegetariana. Isso é retomado também por Demócrito e Xenócrates. Semelhantes observações se encontram presentes em Luciano de Samósata, enquanto Plutarco, sacerdote do Templo de Apolo, reconduz a origem dos sacrifícios dos animais à intenção de evitar a difusão dos animais (cf. BANNA, P. “Figure di sacrificio in epoca patristica”, p. 100).

¹⁰⁶³ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 62-74.

Neste caminho de ascensão da alma ao divino, não há intermediários, não existe um ponto de contato entre o homem e Deus. O culto é dirigido diretamente ao intelecto divino. Mas se não existe uma figura mediadora entre um e outro, que valor têm as invocações, os ritos, os oráculos, a teurgia? Ademais, se Deus, na concepção porfiriana, é uma realidade impassível e transcendente que não olha para o ser humano, para que, então, os sacrifícios cruentos? A saída de Porfírio para estas questões é dizer que os sacrifícios devem ser oferecidos a um ser que tem afinidade com o sangue e com a matéria, no caso, os demônios. A matéria do sacrifício deve ser adequada ao destinatário. Como seres intermediários entre os deuses e os homens, os demônios se comprazem com o derramamento de sangue e a combustão da carne¹⁰⁶⁴.

Pensando desta forma, Porfírio consegue salvaguardar o culto a todos os seres divinos e encontrar um lugar que justifique o sacrifício cruento sem comprometer o primado da filosofia como exercício direcionado à purificação e à ascensão do divino. Ao Deus supremo rende-se o culto do silêncio; aos deuses inteligíveis se oferece o hino dos “bons pensamentos”; aos demônios materiais, um culto de derramamento de sangue. O politeísmo dos romanos e de outros povos é assim uma necessidade, mesmo que Porfírio entenda que formas diversas de culto devam corresponder a categorias diversas de pessoas. Daí a razão de o filósofo poder e dever desinteressar-se pelo culto dirigido aos seres inferiores. O verdadeiro culto é o oferecido pelo filósofo mediante a própria vida. O filósofo faz da própria mente o templo de Deus, no qual lhe rende um culto conveniente, já que o conhece como ninguém. Um culto exercitado pela prática das virtudes e pelo esforço de assimilação com o divino¹⁰⁶⁵.

Na concepção de Agostinho, esta postura de Porfírio não passa de um sentimento de vergonha de seus amigos teurgos¹⁰⁶⁶. Ao longo do capítulo vinte e seis do livro X d’*A Cidade de Deus*, o bispo de Hipona reforça a sua crítica a Porfírio, o qual, mesmo admitindo rivalidades entre os seres espirituais invocados pelos teurgistas, não tem coragem suficiente para denunciar esta cobiça e esta prática.

¹⁰⁶⁴ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 62-74. Ao defender um determinado tipo de sacrifício cruento, Porfírio segue um *tertium medium* entre o regime vegetariano e a crítica do sacrifício cruento. Ele, na verdade, se coloca a favor da religião tradicional dos romanos contra a nova forma religiosa do cristianismo. Mas não deixa de mostrar que a prática do sacrifício não pertence ao mesmo nível de vida daquela pessoa que procura obter a purificação da alma através da filosofia.

¹⁰⁶⁵ Cf. CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”, p. 62-74.

¹⁰⁶⁶ Muitos autores são da opinião de que a relação de Porfírio com a teurgia não é muito clara, sendo, portanto, extremamente ambígua. No entanto, não se pode negar que o filósofo conhecia realmente a teurgia, que a indicasse como meio de uma purificação parcial da alma, aquela pneumática, e que a aconselhasse aos não filósofos (cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, nota 161, p. 100-101).

Não sei por que motivo, mas me parece que Porfírio se envergonhava de seus amigos teurgos. Entendia, de alguma maneira, o sentido verdadeiro dessas questões, porém não defendia com liberdade suas convicções contra o culto de muitos deuses. Dizia, de fato, que havia alguns anjos que desciam do alto até os teurgos para lhes comunicar os segredos divino e outros que, na terra, manifestam as coisas do Pai, a sua altura e a sua profundidade¹⁰⁶⁷.

Agostinho acredita que Porfírio não podia, por razões de natureza política, falar abertamente *contra multorum deorum cultum*, mas apenas ao interno do seu círculo de discípulos. Agora, para aqueles que não eram filósofos de profissão, como, por exemplo, os senadores e aqueles que tinham um trabalho regular, Porfírio prescrevia o rito teúrgico como instrumento de purificação da parte pneumática da alma. O culto sacrificial destinado aos demônios tinha certa eficácia para os homens sujeitos às paixões materiais, pois aplacam os demônios maus. Mas o verdadeiro culto para Porfírio é indiscutivelmente aquele oferecido pelo filósofo mediante a própria vida. A rigor, essa postura de Porfírio não deixa de esvaziar o valor dos ritos pagãos, os quais, na função de aproximar o homem do ser divino, são totalmente substituídos pela filosofia¹⁰⁶⁸.

O fato é que Porfírio, uma vez assumido a tarefa de defender a integridade do mundo religioso pagão contra a nova religião em ascensão, o cristianismo, precisa se empenhar em reconhecer o valor das crenças nos demônios e das práticas teúrgicas, dado que, naquele momento da história, o paganismo havia se tornado tudo isso. Ou, então, necessita reduzir a espiritualidade pagã às doutrinas filosóficas mais elevadas do platonismo, excluindo o novo complexo greco-oriental¹⁰⁶⁹.

Ao reprovar Porfírio por ter sido cúmplice de um sistema religioso falido e supersticioso, Agostinho insiste que os anjos que são fiéis a Deus não desejam, de forma alguma, que os homens lhes prestem algum tipo de culto. “Pois bem, como é possível acreditar que esses anjos, cujo ministério é tornar conhecida a vontade do Pai, queiram que nos submetamos a outro do que aquele cuja vontade anunciam?”¹⁰⁷⁰ Em outras palavras: como é possível haver anjos que ora estão a serviço da teurgia e ora a serviço do Pai? Para o bispo de Hipona, a missão dos anjos

¹⁰⁶⁷ “Nescio quo modo, quantum mihi videtur, amicis suis theurgis erubescibat Porphyrius. Nam ista utcumque sapiebat sed contra multorum deorum cultum non libere defendebat. Et angelos quippe alios esse dixit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant; alios autem, qui in terris ea, quae Patris sunt, et altitudinem eius profunditatemque declarent” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 26).

¹⁰⁶⁸ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 7, p. 517-518.

¹⁰⁶⁹ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 7, p. 517-518.

¹⁰⁷⁰ “Num igitur hos angelos, quorum ministerium est declarare voluntatem Patris, credendum est velle nos subditi nisi ei, cuius nobis annuntiant voluntatem?” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 26).

é servir e adorar apenas a Deus. E como seus mensageiros, desejam que os homens prestem culto somente a Deus e não aos deuses e aos demônios¹⁰⁷¹.

Apesar de condenar a visão de Porfírio acerca da existência de anjos que iniciam os teurgos nas ciências divinas e daqueles que revelam a vontade do Pai, Agostinho não deixa de reconhecer certa lucidez no pensamento porfiriano, já que este aconselha aos seus discípulos a imitar os anjos e a não invocá-los. Porfírio é do parecer de que não é suficiente seguir determinados ritos para a união com Deus. Além da purificação possibilitada pela teurgia, é necessário também imitar estes seres espirituais. Na verdade, a imitação é a mais alta forma de virtude com a qual o homem pode mover a alma em direção daquilo que é conatural com a natureza da alma¹⁰⁷².

Por isso, lembra Agostinho, o homem não deve recear ofender os seres imortais e felizes submetidos ao único Deus se não oferecem a eles sacrifícios. Eles sabem que o sacrifício é devido somente ao Deus verdadeiro, pois só Ele é a fonte de toda felicidade. Os anjos não querem que os homens tributem honras a eles nem por figura alguma que o represente nem pela própria realidade significada pelos sacramentos. Esta arrogância não é própria dos anjos e sim dos demônios soberbos e miseráveis, infelizes e invejosos, enganadores e mentirosos¹⁰⁷³.

Os demônios envolvidos na teurgia desejam ser adorados no lugar de Deus. Não sendo puros em si, eles são incapazes de purificar a alma humana. Mas a piedade dos que temem e se submetem a Deus está totalmente distante do orgulho dos anjos maus. Os servos do Senhor encontram a sua felicidade na união com o próprio Deus. Para receber esse bem é necessário que os anjos ajudem os homens com a sua sincera benignidade e não queiram que se submetam a eles, mas tão somente a Deus, anunciando aquele sob cujo domínio os seres humanos se associam aos anjos na paz¹⁰⁷⁴.

Depois de reconhecer a proximidade de Porfírio com alguns elementos da fé cristã, Agostinho lhe dirige vários questionamentos:

Por que ainda trepidas, ó filósofo, em soltar tua livre voz contra as potestades invejosas das verdadeiras virtudes e dos dons do verdadeiro Deus? Já distinguiste os

¹⁰⁷¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 25.

¹⁰⁷² Cf. MUSCOLINO, G. "Note ai testi", n. 9, p. 519.

¹⁰⁷³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 26.

¹⁰⁷⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 26. A paz em sentido estrito, para Agostinho, é um bem escatológico. De acordo com E. Gilson, "Para qualquer lado onde se volva o olhar, a terra não oferece nenhum refúgio para a paz, salvo a esperança cristã numa paz que não se espera nesta terra, mas na beatitude eterna. É, por sinal, esta a razão porque, desde a vida presente, os cristãos vivem já na outra. Participam, pois, desde logo de sua paz, mas não o conseguem senão participando de sua ordem, da qual toda paz deriva. Esta ordem, em si mesma, pressupõe o conhecimento da verdade, alcançada um dia plenamente pela visão de Deus, mas que somente a fé assegura suficientemente nesta vida. Ela, pelo menos, o assegura" (GILSON, E. *A metamorfose da Cidade de Deus*, p. 68).

anjos que anunciam a vontade do Pai daqueles que descem até os teurgos, atraídos por não sei qual arte. Por que ainda os honras dizendo que anunciam os segredos divinos? Que segredos divinos anunciam afinal, se não anunciam a vontade do Pai? São eles justamente que um invejoso prendeu com fórmulas mágicas para que não oferecessem à alma a purificação buscada. Não puderam, como dizes, ser desatados daqueles vínculos pelo homem bom que desejava purificar-se para devolvê-los a seu poder. Duvidas ainda que sejam demônios malignos ou quiçá finges não saber porque não queres ofender os teurgos, seduzido pelos quais aprendeste, pela tua curiosidade, esses perniciosos e insanos segredos, como se tratasse de insigne benefício? Ousas elevar acima da região aérea e colocar entre os vossos deuses sidéreos esta invejosa, já não digo potência, mas pestilência, não senhora, mas antes, como dizes, escrava de invejosos infamando assim os próprios astros com tais opróbios?¹⁰⁷⁵

Por meio destes e de outros questionamentos, Agostinho procura mostrar que a filosofia não é capaz de libertar o pensamento de Porfírio da escravidão das ficções da religião pagã. Pelo contrário! A filosofia alimenta as práticas religiosas através de justificativas racionais. Tal como se deu com Varrão¹⁰⁷⁶, a filosofia não permite que Porfírio reconheça a irracionalidade dos ritos pagãos sedimentada na força dos costumes e das tradições. Daqui resulta a inconstância de Porfírio diante daquelas práticas consideradas por ele como caminhos de retorno para Deus: os ritos teúrgicos e a vida filosófica. Há momentos em que Porfírio afirma que se deve evitar a teurgia, pois ela é falsa e perigosa, e há momentos, ao invés, que a considera útil para a catarse de uma parte da alma. No entanto, não acredita que não seja possível alcançar alguma purificação da alma intelectual através das iniciações teúrgicas. Para Porfírio, a via verdadeira para a purificação da alma é a filosófica. Mas são poucos os que têm acesso a ela. Não existe, portanto, uma via aberta a todos para a libertação da alma¹⁰⁷⁷.

A partir destas considerações, Agostinho chega à conclusão de que somente a religião cristã pode invocar a salvação de Deus Pai e restituir a Ele a sua absoluta transcendência e inviolabilidade por meio de um ato de adoração e de amor. Os deuses invocados pela teurgia para a salvação e purificação da alma, em vez de salvarem e elevarem o homem a Deus, causam

¹⁰⁷⁵ “*Quid adhuc trepidas, o philosophe, adversus potestates et veris virtutibus et veri Dei muneribus invidas habere liberam vocem? Iam distinxisti angelos, qui Patris annuntiant voluntatem, ab eis angelis, qui ad theurgos homines nescio qua deducti arte descendunt. Quid adhuc eos honoras, ut dicas pronuntiare divina? Quae tandem divina pronuntiant, qui non voluntatem Patris annuntiant? Nempe illi sunt, quos sacris precibus invidus alligavit, ne praestarent animae purgationem, nec a bono, ut dicis, purgare cupiente ab illis vinculis solvi et suae potestati reddi potuerunt. Adhuc dubitas haec maligna esse daemonia, vel te fingis fortasse nescire, dum non vis theurgos offendere, a quibus curiositate deceptus ista perniciosa et insana pro magno beneficio didicisti? Audes istam invidam non potentiam, sed pestilentiam, et non dicam dominam, sed, quod tu fateris, ancillam potius invidorum isto aere transcenso levare in caelum et inter deos vestros etiam sidéreos collocare, vel ipsa quoque sidera his opprobriis infamare?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 26)

¹⁰⁷⁶ Na divisão tripartida da teologia varroniana (mítica, física e civil), a versão civil não oferece nenhuma perspectiva cognoscitiva que a razão possa reconhecer como verdadeira. Aquilo que para Varrão constitui uma distinção teológica *ad extra* (civil/natural) na história e na sociedade, em Porfírio está situado ao interno da alma do homem (espiritual/intelectual). Agostinho percebe, porém, o inconveniente do resultado de ambos os casos (cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 71).

¹⁰⁷⁷ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 71-72.

a sua ruína e degradação. “O caminho de toda vida boa e feliz encontra-se na verdadeira religião. Por ela é adorado o único Deus, com piedade muito pura. E é Ele reconhecido como o princípio de todos os seres, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo”¹⁰⁷⁸.

7.5 Sobre a impiedade de Porfírio (capítulo XXVII)

Agostinho jamais escondeu a sua admiração pela pessoa de Porfírio, considerado como o “mais nobre filósofo” platônico. Tal reconhecimento se dá sobretudo pelo fato de Porfírio saber que a tarefa do filósofo é a libertação da alma. Mas para a alma racional ascender ao mundo que lhe é próprio não é necessário passar pela purificação teúrgica. Apenas a parte da alma inferior à mente é que precisa ser purificada pela teurgia, sem, porém, conseguir se tornar imortal e eterna.

No capítulo vinte e sete do livro X da obra *A Cidade de Deus*, Agostinho continua a sua discussão com Porfírio sobre o tema da purificação da alma. O discurso assume até um sentido de lamento. O bispo de Hipona deplora o fato de Porfírio ter buscado uma via de salvação para a alma, mas não ter reconhecido que a única via que conduz à pátria é Jesus Cristo, modelo e fonte de humildade. Por isso, nem mesmo pode ser chamado de filosofia aqueles sistemas incapazes de fazer o homem obter o que a sabedoria tem precisamente como objetivo lhe dar. Agostinho só reconhece como filosofia verdadeira aquela que não apenas mostra o fim, mas também fornece os meios para alcançá-lo¹⁰⁷⁹.

Pelo fato de Porfírio ter evitado qualquer tipo de conflito com os teurgos, o bispo de Hipona considera que é muito mais humano e tolerável o erro de Apuleio, seguidor de Platão, do que o dele. Apuleio honrava os demônios e querendo ou não reconheceu que somente os que se achavam abaixo da esfera lunar são agitados pelas doenças das paixões e tempestades da mente¹⁰⁸⁰. “Separou, entretanto, com quantos argumentos pôde, os deuses superiores do céu que habitam os espaços etéreos, tanto os visíveis, como o sol, a luz e todos os astros, que via luzir intensamente, quanto os que imaginava invisíveis, afastando-os do labéu de todas essas perturbações”¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁸ “Cum omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur [...]” (AUGUSTINUS, *De vera religione*, 1,1).

¹⁰⁷⁹ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 461.

¹⁰⁸⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

¹⁰⁸¹ “[...] sed volens nolensque confessus est; deos tamen caeli superiores ad aetheria spatia pertinentes, sive visibiles, quos conspicuos lucere cernebat, solem ac lunam et cetera ibidem lumina, sive invisibiles, quos putabat, ab omni labe istarum perturbationum quanta potuit disputatione secrevit! [...]” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 27).

O filósofo Porfírio, ao contrário de Apuleio, aprendeu não com Platão, mas com os mestres caldeus, a elevar os vícios humanos até ao firmamento celeste, até as alturas etéreas ou empíreas dos espaços, a fim de que os deuses pudessem comunicar aos teurgos os segredos divinos. O problema para Agostinho é que o próprio Porfírio, ao mesmo tempo que confere certo valor à teurgia, coloca-se igualmente acima dela pela vida intelectual¹⁰⁸². Ele acredita que os sábios não têm necessidade de semelhantes purificações teúrgicas. Todavia, no intuito de não desagradar aos praticantes da teurgia, não busca impor às mentes inferiores tais práticas. Em outros termos: todos os que não se dedicam à virtude da filosofia, que é árdua e reservada para um número reduzido de pessoas, devem buscar os teurgos para alcançarem a purificação da alma, não a alma intelectual e sim a espiritual. Neste sentido, não é possível abrir as portas do paganismo filosófico às massas. A única possibilidade é fazer da teurgia uma via universal de salvação, como se fosse um tipo de platonismo popular¹⁰⁸³.

Deste modo, Porfírio abre à multidão que não tem gosto pela filosofia essas escolas secretas e ilícitas, enquanto que a escola de Platão permanece fechada à maioria das pessoas. Na concepção agostiniana, Porfírio poderia ser muito bem associado a Cícero e Varrão, na medida em que ilude as massas com a prática das artes teúrgicas, mesmo reconhecendo que a contemplação é mais pura quando não se dá na companhia de ritos supersticiosos¹⁰⁸⁴.

Na visão de Agostinho, foi isso que os demônios imundos, dos quais Porfírio se tornou pregador e mensageiro, querendo passar por deuses etéreos, prometeram ao filósofo plotiniano: que os purificados na alma espiritual pelas práticas teúrgicas não voltam ao Pai, mas vão habitar acima das regiões aéreas na companhia dos deuses do éter. Dado que são totalmente impuras, essas criaturas espirituais apenas iludem os seres humanos na crença de que podem ser purificados por meio de ritos teúrgicos¹⁰⁸⁵.

Ao contrário dos que militam na religião dos romanos, a multidão dos homens que Cristo veio libertar do domínio do demônio não escuta e não segue a doutrina e a prática da teurgia. Para Agostinho, é em Jesus Cristo que encontram a misericordiosa purificação da alma,

¹⁰⁸² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

¹⁰⁸³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

¹⁰⁸⁴ Agostinho acusa Varrão de se conformar facilmente com o costume popular, ao incluir peças teatrais nos rituais religiosos. Ele também o reprova por ser ardiloso ao classificar contos sobre os deuses, que conheceu como falsos, como religião verdadeira e autêntica. O bispo de Hipona também critica a posição de Cícero, o qual, apesar de estabelecer uma distinção entre a religião romana tradicional e a superstição, não deixa de recorrer à adivinhação, evitando assim qualquer tipo de conflito com as convenções religiosas da sua cidade (cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 66-67).

¹⁰⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

do espírito e do corpo. Por isso, Ele, sem pecado, assumiu o homem todo para curar da peste do pecado o todo de que compõe o homem¹⁰⁸⁶.

O culto cristão, cumprido no sacrifício de Cristo mediador, é indissolivelmente ritual e espiritual (*in sacramentis, in nobis ipsis*). Consiste no ato único e total da verdadeira religião, aquela que assegura à humanidade a felicidade através da união pessoal e comunitária com Deus. Este é o culto devido a Deus. A Ele o ser humano deve o serviço chamado *latréia* em grego, seja com alguns ritos sagrados, seja em si mesmo¹⁰⁸⁷. “Todos em conjunto e cada um em particular somos seus templos, porque ele se digna viver em concórdia com todos e com cada um. Em todos não é maior do que em cada um porque nem se distende em sua grandeza, nem diminui por divisão. Quando nosso coração a Ele se eleva, torna-se seu altar”¹⁰⁸⁸.

Ao defender a mediação única e universal de Jesus Cristo, o bispo de Hipona procura derrubar o elitismo filosófico de Porfírio e o ideal não realizado pelos filósofos pagãos: convencer os povos sobre a restauração universal realizado pelo Verbo de Deus feito carne. O cristianismo confere assim ao platonismo a sua eficácia, realizando a obra divina da renovação espiritual do gênero humano¹⁰⁸⁹.

Oxalá o tivesses conhecido tu também e te tiveste confiado a Ele para seres mais seguramente curado e não à tua virtude que por ser humana é frágil e enferma, nem à tua perniciosíssima curiosidade. Não te teria enganado aquele que vossos oráculos, como escreves, proclamam santo e imortal. Dele também falou poeticamente é verdade, o celeberrimo poeta, porque falou em alusão velada a um outro, mas com verdade incontestável se referido a Ele. “Tendo-te por guia, se algum vestígio permanecer dos nossos crimes, ele será apagado e a terra libertada de um terror sem fim”. Referia-se, na verdade, aos restos que podem permanecer até mesmo nos mais adiantados na virtude da justiça por causa da fragilidade desta vida. Pode permanecer neles não pecados efetivos, mas vestígios de pecados, que são sanados unicamente por aquele Salvador que esses versos celebram. De fato, que essa verdade não a tenha abertamente proclamado por si mesmo indica-o Virgílio no quarto verso da mesma égloga em que diz: “Chegou já a última era anunciada do vaticínio de Cumas”¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

¹⁰⁸⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 3, 2.

¹⁰⁸⁸ “*Huius enim templum simul omnes et singuli templa sumu, quia et omnium concordiam et singulos inhabitare dignatur; non in omnibus quam in singulis maior, quoniam nec mole distenditur nec partitione minuitur. Cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum [...]*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 3, 2).

¹⁰⁸⁹ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 4, 6. Ver também: MADEC, G. “Le livre X du *De Civitate Dei*”, 244-245.

¹⁰⁹⁰ “*Quem tu quoque utinam cognovisses eique te potius quam vel tuae virtuti, quae humana, fragilis et infirma est, vel perniciosissimae curiositati sanandum tutius commisisses. Non enim te decepisset, quem vestra, ut tu ipse scribis, oracula sanctum immortalemque confessa sunt; de quo etiam poeta nobilissimus poetice quidem, quia in alterius adumbrata persona, veraciter tamen, si ad ipsum referas, dixit: Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri, Irrita perpetua solvent formidine terras. Ea quippe dixit, quae etiam multum proficientium in virtute iustitiae possunt propter huius vitae infirmitatem, etsi non scelera, scelerum tamen manere vestigia, quae non nisi ab illo Salvatore sanantur, de quo iste versus expressus est. Nam utique non hoc a se ipso se dixisse Vergilius in Eclogae ipsius quarto ferme versu indicat, ubi ait: Ultima Cumaei venit iam carminis aetas; unde hoc a Cumaea Sibylla dictum esse incunctanter apparet*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 27). Em relação à citação que Agostinho faz da IV Écloga, é importante saber que ela “[...]” foi variamente interpretada pelos estudiosos de

Se Porfírio tivesse conhecido Jesus Cristo na carne teria sido curado por ele da doença do orgulho e da soberba. Porém, ao seguir os oráculos pagãos e confiar em si mesmo, entregou-se às forças demoníacas, sendo que, sobre o mediador entre Deus e os homens, até mesmo os poetas pagãos predisseram a vinda. Agostinho está se referindo, neste caso particular, ao poeta Virgílio, cujos textos servem muitas vezes para ele convencer os pagãos sobre a verdadeira religião. Para o bispo de Hipona, a melhor maneira de se aproximar dos derradeiros pagãos é através de suas bibliotecas, interceptando-os em seu recuo ao passado. Agostinho coloca contra os pagãos a própria autoridade dos clássicos da cultura grega e romana. O testemunho dos poetas é lembrado para desmentir as afirmações do paganismo e reforçar a figura de Jesus Cristo¹⁰⁹¹.

Por isso é preciso romper com as delongas e buscar refúgio na graça daquele do qual até mesmo os oráculos pagãos falaram. Ele veio inaugurar o tempo da graça, da paz e da reconciliação. Com segurança, sob a orientação de Jesus Cristo, único mediador, após a absolvição e perdão de todos os pecados, por este caminho o ser humano chega à pátria celestial, a mansão eterna. Por ela o homem vai trabalhar pouco e nela terá eterno e verdadeiro reino. Não vai encontrar o fogo de Vesta e muito menos a pedra do Capitólio, mas Deus uno e verdadeiro¹⁰⁹².

Fora do nome de Jesus Cristo não existe alguma pessoa à qual o gênero humano possa dirigir as seguintes palavras: “Se algum vestígio permanecer dos nossos crimes, ele será apagado e a terra libertada de um terror sem fim”. Esta expressão, ressalta Agostinho, Virgílio confessa ter copiado do oráculo de Cumas, ou seja, da Sibila, uma profetisa que provavelmente teria ouvido, em espírito, qualquer presságio sobre o único salvador e considerou ser seu dever revelar tal oráculo¹⁰⁹³. Tal salvador é o mediador Jesus Cristo. A verdadeira purificação e salvação da alma se dá na união com ele. Somente o Filho de Deus feito carne tem o poder de destruir o muro que o pecado levantou entre o gênero humano e o próprio Deus.

Virgílio. Pode-se ver nela o sonho do poeta de uma nova *aetas aurea*, uma nova Idade de Ouro, uma era de paz e felicidade para o império e a comunidade humana, que ele via desenhada no horizonte pela conjunção de vários fatores favoráveis, mítico-sócio-político-culturais, em virtude da política de Augusto. Como é sabido, numerosas foram as exegeses cristãs desse texto, entra as quais a do próprio S. Agostinho aqui e em outras obras de sua autoria. Toda a sequência do capítulo constitui soberbo exemplar da arte retórica que ele coloca a serviço da fé. Nesse texto, emblemático, sem dúvida, dialética e retórica dão-se as mãos para demonstrar a inanidade dessas doutrinas exóticas que seduziam muitas inteligências pagãs e podiam por isso contaminar a fé eventualmente vacilantes de muitos cristãos” (SILVA FILHO, L.M. DA. Nota n. 16, Livro X).

¹⁰⁹¹ Cf. BROWN, P. *Santo Agostinho*, p. 378; CATAPANO, G. *Agostino*, p. 182.

¹⁰⁹² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 1.

¹⁰⁹³ Cf. AGOSTINO, *Lettera*, 258, 3.

Aqueles teurgos, ao contrário, ou antes, os demônios, que se convertem em formas e figuras de deuses, muito mais contaminam do que purificam o espírito humano pela falsidade das imagens ilusórias e pelo ludíbrio das aparências vãs. De fato, como podem purificar o espírito dos seres humanos quando têm imundo seu próprio espírito? Caso contrário, não teriam sido atados pelas fórmulas de encantamento do homem invejoso, de modo que o próprio inane benefício, que pareciam prontos a conceder, ou teriam embargado pelo medo ou negado por inveja semelhante. Já não é pouco o que dizes da purificação teúrgica, que não pode limpar das culpas a alma intelectual, ou seja, a nossa mente. Já a alma espiritual, vale dizer, a parte de nossa alma inferior à mente, que asseveras poder ser purificada por tal arte, ao mesmo tempo confessas que, por ela, não é possível tornar-se nem imortal nem eterna¹⁰⁹⁴.

De acordo com Porfírio, os demônios possuem um veículo pneumático que é muito ativo e forte e que dá a eles a faculdade de produzir imagens. Eles reproduzem as formas das suas representações no ar vaporoso de que dispõem, ou seja, no seu corpo pneumático e fazem aparecer nele, como num espelho, o reflexo das imagens que formaram, exercitando o seu influxo sobre a alma através do *pneuma* humano. Assim, os demônios, de uma parte, reproduzem as formas e as cores na sua substância imaginativa e, por outra parte, os fazem passar na alma pneumática do homem. Além disso, manifestando-se sob diversos aspectos e fazendo que a sua figura ora apareça e ora se esconda, os demônios quase sempre enganam os homens, os quais são induzidos a trocar as imagens com a própria divindade. Quanto mais a alma humana se deixa atrair pelas preocupações materiais e se dispersam na multiplicidade da sensibilidade, mais se enfraquece a sua espiritualidade. São estes demônios que através do *pneuma* degradam a alma, a qual, uma vez pervertida, desce aos infernos com o seu veículo, na espera da reencarnação. Isso pode se dar por meio de dois caminhos: a via da razão e da contemplação filosófica, reservada a poucos, e os ritos e as iniciações do culto teúrgico estabelecidos pelos próprios deuses que agem sobre a alma pneumática¹⁰⁹⁵.

Agora, se os demônios, sob a figura dos deuses, longe de purificarem a alma humana, maculam-na, enganando os seres humanos pelas mentiras de seus fantasmas e imposturas de suas evocações, Jesus Cristo, ao contrário, não engana o ser humano, mas promete a vida eterna a todo aquele que nele crê. Por isso, para o profundo assombro e indignação dos filósofos, o mundo ocorre a Ele, em busca da salvação da alma e da libertação dos poderes dos demônios¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁴ “*Theurgi vero illi vel potius daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptorum vanarum ludificatione formarum. Quo modo enim purgant hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carminibus invidi hominis ligantur ipsumque inane beneficium, quod praestaturi videbantur, aut metu premerent aut simili invidentia denegarent. Sufficit quod purgatione theurgica neque intellectualem animam, hoc est mentem nostram, dicis posse purgari, et ipsam spiritalem, id est nostrae animae partem mente inferiorem, quam tali arte purgari posse asseris, immortalem tamen aeternamque non posse hac arte fieri confiteris*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 27).

¹⁰⁹⁵ Cf. MUSCOLINO, G. “Note ai testi”, n. 22, p. 522-523.

¹⁰⁹⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27; IX, 15.

A partir desta constatação, Agostinho dirige a Porfírio a seguinte pergunta, sintetizando assim a sua posição em relação à teurgia:

A que serve a disciplina teúrgica, que não pudeste negar ser um erro adotá-la, ela que engana muitíssimas pessoas pela sua cega e insipiente doutrina? A que serve, se constitui erro certíssimo recorrer às potestades e aos anjos com sacrifícios e preces rituais? E, além de tudo, como para não parecer teres trabalho em vão aprendendo essa doutrina, envias de novo os homens aos teurgos, a fim de que a alma espiritual deles seja purificada por aqueles que não vivem de acordo com a alma intelectual?¹⁰⁹⁷

A teurgia, enquanto última possibilidade de o paganismo se constituir num verdadeiro movimento de massa e se transformar numa alternativa credível, é a realidade que mais se contrasta com a doutrina agostiniana acerca da função de Jesus Cristo como único mediador. A via universal para a salvação para que a alma seja salva é, portanto, uma espécie de *dictum* que Agostinho integra como peça chave e final de sua longa controvérsia com o paganismo, a qual culmina no livro X de *A Cidade de Deus*. Somente o cristianismo pode ser considerado como perfeição de um movimento histórico surgido da encarnação do salvador e mediador Cristo e não o paganismo. Em outras palavras: apenas o Filho de Deus é a única *via universalis* de libertação e salvação do gênero humano¹⁰⁹⁸.

¹⁰⁹⁷ “*Quid prodest quia negare non potuisti errare homines theurgica disciplina et quam plurimos fallere per caecam insipientemque sententiam atque esse certissimum errorem agendo et supplicando ad principes angelosque decurrere, et rursum, quasi ne operam perdidisse videaris ista discendo, mittis homines ad theurgos, ut per eos anima spiritalis purgetur illorum, qui non secundum intellectualem animam vivunt?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 27).

¹⁰⁹⁸ Cf. VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teurgia y la purificación del alma”, p. 127-137.

8 SOBRE A PURIFICAÇÃO DA ALMA EM CRISTO

8.1 Jesus Cristo: verdadeira sabedoria (capítulo XXVIII)

Ao longo do livro X, o diálogo de Agostinho com Porfírio sobre a teurgia vai ganhando contornos cada vez mais claros. É o que se percebe sobretudo no capítulo vinte e oito. Aqui o bispo de Hipona não só fala de Jesus Cristo como único mediador e redentor do ser humano, mas também da graça que ele concede. Agostinho confronta a sua teologia da graça com o neoplatonismo porfiriano que conhece sim um “*paternum Intellectum*” (o Filho do Pai), mas não reconhece Jesus Cristo como aquele que é capaz de mediar a salvação entre os homens e o Deus supremo e de assumir um corpo¹⁰⁹⁹.

Nas palavras do bispo de Hipona, Porfírio, na medida em que busca a sabedoria não apenas pelos caminhos da filosofia, mas também pela prática da teurgia, lança os homens no erro e não se envergonha desse mal. Se realmente fosse um amante da virtude e da sabedoria (*virtutis et sapientiae amator*), reconheceria em Jesus Cristo a sabedoria e a força de Deus e não teria desistido de conhecer a sua humildade absolutamente salvadora. Inflado pelo inchaço de uma ciência vazia, não reconheceu que por intermédio do Verbo o Deus humilde manifesta a sua humildade¹¹⁰⁰.

Agostinho recorda que Porfírio é do parecer que a alma espiritual pode também ser purificada pelas virtudes da continência, sem as artes teúrgicas ou as *teletas*¹¹⁰¹. Este nível de salvação é, porém, para poucos, para aqueles que têm consciência de si, sabem de onde vem e para onde vão. O sábio, por sua vez, também é conhecido por poucos, certamente por Deus, e é o silêncio que lhe convém, para que assim possa descobrir dentro de si mesmo a lei divina.

¹⁰⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27.

¹¹⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 27. Logo depois da sua conversão, Agostinho foi excessivamente intelectualista por não colocar em discussão a identidade entre sabedoria e felicidade. Neste sentido, somente o sábio é feliz. A felicidade é assim um ato eminentemente intelectual e cognoscitivo. Ser feliz é conhecer, é ser introduzido na verdade através da qual se chega a Deus. Mesmo que poucos alcancem a felicidade, é possível ter um perfeito conhecimento intelectual de Deus na terra, independentemente das condições do corpo. Felicidade e sabedoria são realidade inseparáveis. Com essa postura otimista, Agostinho pretendia contrapor-se, em nome da fé, ao pessimismo de Porfírio, para o qual ninguém nesta vida pode alcançar a perfeita sabedoria, ou seja, o conhecimento do Pai ou do primeiro Princípio. Somente os poucos que viveram a virtude noética serão capazes de viver eternamente a felicidade. Este excessivo otimismo agostiniano vai ser, mais tarde, criticado pelo próprio Agostinho na obra *Retratações*: a única vida feliz é a eterna, quando, então, o corpo, tornado incorruptível e imortal, submete-se ao seu espírito, não mais causando-lhe distúrbio ou conflito (cf. CIPRIANI, N. *La teologia di Sant'Agostino*, p. 82-83).

¹¹⁰¹ Sobre o tema das virtudes da continência, cabe recordar que Porfírio faz referência a ele na obra *Sobre a abstinência*. Através da continência e de uma vida moderada o entendimento humano se eleva e se une a Deus. Platão aborda esta questão na obra *Cármides*, na qual ensina que a cura da alma se dá mediante a temperança. Ela constitui o único alívio da alma doente (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXVIII*).

Estes poucos seguem uma via que começa com a fuga do corpo, fonte de paixões, afastando-se de tudo o que é corpóreo¹¹⁰².

A salvação é para o filósofo uma realidade intelectual e interior. A beatitude nada mais é do que um movimento de recolhimento para dentro de si mesmo, à imagem do Segundo Deus que se converte para o Primeiro Deus. O sábio não recebe nada de externo. Basta que dê o tom inicial para assim começar o processo de recordação daquilo que foi colocado dentro dele antes de começar a sua peregrinação na terra. Com a potência da mente e com a prática da virtude ele se dirige diretamente aos Princípios primeiros, que sozinhos podem purificá-lo de modo definitivo¹¹⁰³. O bispo de Hipona vê nessa doutrina uma dupla “brincadeira” do demônio: exaltar os poucos, deixando-os inflados de orgulho e soberba, e abandonar os muitos, não fazendo nada para convertê-los¹¹⁰⁴.

Neste contexto, Agostinho vê de positivo em Porfírio a sua sinceridade em declarar que as artes ilícitas da teurgia são perigosas tanto pela própria prática quanto pela ameaça das leis¹¹⁰⁵. Por isso deseja que

pelo menos esse conselho ouçam de ti os seus infelizes seguidores, afastem-se desse sorvedouro para não serem nele engolidos ou melhor ainda não se aproximarem dele. Dizes que a ignorância e os muitos vícios causados por ela, não são purificados pelas *teletas*, mas tão somente pelo *Patrikós Nous*, quer dizer, pela Mente ou Intelecto do Pai, que conhece a vontade dele. Mas não crês que seja Cristo. De fato, tu o desprezas por causa do corpo que assumiu de uma mulher e pelo opróbrio da cruz, que rejeitas e recusas como coisas inferiores, porque te julgas usufruir da excelsa sabedoria das realidades superiores. Mas nele se cumpre verdadeiramente o que os profetas disseram sobre este tipo de sábio: “Arruinarei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a prudência dos prudentes”. Não arruína e rejeita neles a sabedoria que ele mesmo lhes deu, mas a que arrogam para si aqueles que não a têm por parte dele¹¹⁰⁶.

¹¹⁰² Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganismo e cristianismo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

¹¹⁰³ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganismo e cristianismo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

¹¹⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, II, 26, 1.

¹¹⁰⁵ De acordo com a cultura religiosa dos romanos, os ritos teúrgicos sempre representavam um perigo para os praticantes. Se não fossem realizados de acordo com as regras do cerimonial, poderiam irritar os demônios, ocasionando grandes males aos que proferiam os conjuros de forma errônea.

¹¹⁰⁶ “*Sed bene, quod metuendam dicis hanc artem vel legum periculis vel ipsius actionis. Atque utinam hoc saltem abs te miseri audiant et inde, ne illic absorbeantur, abscedant aut eo penitus non accedant. Ignorantiam certe et propter eam multa vitia per nullas teletas purgari dicis, sed per solum ΠΑΤΡΙΚΩΝ ΝΟΥΝ, id est paternam mentem sive intellectum, qui paternae est conscius voluntatis. Hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam videlicet sapientiam spretis atque abiectis infimis idoneus de superioribus carpere. At ille implet, quod prophetae sancti de illo veraciter praedixerunt: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo. Non enim suam in eis perdit et reprobatur, quam ipse donavit, sed quam sibi arrogant, qui non habent ipsius*”. (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 28).

Neste texto, Agostinho afirma que a verdade foi usurpada não apenas por Porfírio, mas pelos platônicos, pois, ao rejeitarem Jesus Cristo, tornam a sabedoria um mero objeto de contemplação, produto do próprio esforço teórico e ascético. Uma verdade surda e muda, que não escuta as invocações dos homens, que não dá sentido às coisas, que não salva. Como nenhum deus entra em relação com os homens, existe, então, um abismo profundo entre o divino e o humano. Por isso o homem reconhece sozinho o sentido da própria existência. O sujeito absoluto, o “Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó” se torna o “divino” dos filósofos, a ideia que eles têm de Deus. O pensamento de Deus, “a mais alta sabedoria”, esgota assim o próprio Deus. Os filósofos pagãos concebem o divino como própria edificação e conquista. São autores, criadores da própria felicidade como se pudessem alcançá-la e quase tê-la com as próprias forças, sem pedi-la e esperá-la da fonte da virtude. Não foram capazes de compreender que Deus resiste à soberba deles¹¹⁰⁷.

O mesmo se dá em relação à purificação da alma. Na visão de Agostinho, alguns filósofos pensam que com o próprio esforço conseguem contemplar a Deus e unir-se a Ele. Os que assim agem se mancham sumamente pela própria soberba. O motivo desta pretensão é que alguns deles puderam erguer a vista de seu espírito acima das criaturas e alcançaram vislumbrar algum raio da luz da verdade imutável, o que os levou a zombar de muitos cristãos que não o conseguiram e vivem assim apenas da fé. Contudo, pergunta o bispo de Hipona, o que aproveita ao soberbo se envergonhar de embarcar no lenho da cruz e perceber daí a pátria do além-mar? Ao contrário, no que é prejudicado o humilde por não vê-la de distância tão grande, mas que certamente consegue chegar a esse lenho que conduz até lá?¹¹⁰⁸

Para fundamentar o seu argumento, Agostinho recorre ao Apóstolo Paulo: “Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste século? Deus não tornou louca a sabedoria deste século? Com efeito, visto que o mundo por meio da sabedoria não reconheceu a Deus na sabedoria de Deus, aprouve a Deus pela loucura da pregação salvar aqueles que creem” (1Cor 1,20-21). E continua: “Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio

¹¹⁰⁷ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*, p. 289.

¹¹⁰⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 15, 20.

do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens” (1Cor 1,22-25)¹¹⁰⁹.

Os sábios e os fortes desprezam esta loucura e fraqueza, como se fossem tais por sua própria virtude. Rejeitam a encarnação como incompatível com o divino, uma violação do decoro. O bispo de Hipona reconhece que, em sua preocupação por liberar a alma do corpo e das paixões, como o medo da morte, os platônicos promovem uma ascese que culmina na contemplação do mundo inteligível e no retorno do intelecto a Deus. Alguns destes filósofos defendem a teurgia como meio de purificar a alma. Como terapia para curar o medo da morte, tais tentativas de conhecer e adorar a Deus, tanto pela contemplação quanto pela teurgia, são consideradas por Agostinho como condenadas ao fracasso por duas razões. Primeiro, em ambos os casos, os teurgistas menosprezam a humildade pela qual Deus, em Jesus Cristo, torna-se um ser humano vulnerável à morte. Relegando a um segundo plano a humildade divina, rejeitam a graça que vence a ignorância e a fraqueza da alma¹¹¹⁰. Para o bispo de Hipona, somente a graça permite à alma alcançar alguma medida de conhecimento verdadeiro do Deus verdadeiro e amor a ele, e entender como a virtude verdadeira enfrenta a morte¹¹¹¹.

Jesus Cristo é a sabedoria de Deus, “é a graça que cura efetivamente os fracos, não os que se jactam orgulhosamente de sua falsa felicidade, mas os que confessam humildemente a sua verdadeira infelicidade”¹¹¹². A sabedoria não é, portanto, para Agostinho o resultado de um esforço humano. Ela se encontra num ser humano que apareceu na “plenitude dos tempos”.

¹¹⁰⁹ Muitos chamam a cruz de “loucura”, de “escândalo”. Porém, ela é mais sábia que os homens. Sem dúvida: é coisa aceita que os filósofos se dedicaram a assuntos frios e inúteis, enquanto que a cruz garantiu a salvação para o mundo. Por ser de Deus, parece débil, já que parece que Jesus foi crucificado por causa de certa impotência. Não obstante, ela é muito mais forte que os homens. E não apenas porque quanto mais pessoas se esforçam em apagar o seu nome mais forte ela se mostra, mas também porque o demônio foi aprisionado e submetido por aquele que parecia fraco (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXVIII*).

¹¹¹⁰ A humildade é uma das virtudes mais apreciadas pela fé cristã. O modelo por excelência de humildade é Jesus Cristo, com o seu rebaixamento e morte de cruz. Ele é manso e humildade de coração. Modelo de pobreza. Veio para servir e não ser servido. Pediu aos seus discípulos que também fossem humildes de coração: quem se exalta será humilhado e quem se humilha será exaltado. Cumpre, porém, ressaltar que, enquanto no mundo cristão a humildade goza de um significado positivo, no paganismo é um defeito: indica falta de importância, baixaza. Raramente a humildade tem um sentido positivo no meio dos pagãos, como, por exemplo, quando ela significa baixa condição social. Mesmo assim, a humildade não tem um alcance moral e religiosa, apesar de que, a nível ético, é muito vivo, desde os tempos de Heródoto e Ésquilo, o convite para se evitar a arrogância que ultrapassa os limites humanos. Aristóteles também concebe a humildade num sentido negativo, opondo-a à magnanimidade (cf. RAMELLI, I. “Umiltà nei Padri”, p. 5498).

¹¹¹¹ Cf. DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 75.

¹¹¹² “*Hoc quasi stultum et infirmum tamquam sua virtute sapientes fortesque contemnunt. Sed haec est gratia, quae sanat infirmos, non superbe iactantes falsam beatitudinem suam, sed humiliter potius veram miseriam confitentes*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 28).

Enquanto os homens se tornam sábios pela Sabedoria de Deus, Cristo é o sábio por antonomásia, a encarnação da sabedoria. Ele leva sobre si a pessoa da sabedoria¹¹¹³.

Ao refutarem Jesus Cristo como mediador, a Verdade no seu gesto de humilhação salvífica, os filósofos rejeitam a iniciativa divina, a mediação como dom e graça¹¹¹⁴. A verdade é assim imobilizada na sua transcendência. A mediação, neste caso, se transforma em obra humana e demoníaca, ou então, se torna uma mera ficção. Para Agostinho, o problema do platonismo está justamente em desprezar a corporeidade, a temporalidade, a ponto de abandoná-la¹¹¹⁵.

O corpo é compreendido não tanto como o receptáculo da alma que lhe dá a vida e as suas capacidades como um instrumento a serviço da alma, quanto, ao contrário, como “túmulo” e “cárcere” da alma e lugar de expiação. Enquanto o homem tem um corpo, está morto, porque é fundamentalmente a sua alma, e a alma, enquanto o está no corpo, está como morta. O morrer do homem (com o corpo) é viver, porque com a morte do corpo a alma se liberta do cárcere. O corpo é raiz de todo mal, fonte de amores insanos, inimizades, discórdia, ignorância e loucura¹¹¹⁶. “E fundam-se em que, na sua opinião, a alma alcança a perfeita felicidade quando, desligada em absoluto de todo corpo, torna a Deus, simples, sozinha e de certo modo nua”¹¹¹⁷.

Mas, na concepção agostiniana, o corpo do homem é um bem e para cada um tomado particularmente é um grande bem. É fato que todo homem ama seu corpo e ninguém odeia a sua própria carne. Segue-se disso que este amor é legítimo; porém, como o corpo não é o que

¹¹¹³ Cf. AGOSTINO, *Il combattimento cristiano*, 20, 22. Em Agostinho, é possível perceber um avanço cristológico, indo de uma compreensão de Cristo como o mais sábio de todos os homens a uma compreensão como a sabedoria de Deus. Cristo é o Filho de Deus por natureza. O ser humano é assumido pela graça da filiação. Enquanto o homem Jesus é assumido diretamente pelo *Logos* e, por isso, é idêntico com a sabedoria de Deus (“pessoa da Sabedoria”), para os demais homens a mediação de Cristo é uma necessidade para a salvação. Eles se tornam filhos crendo em Cristo, sendo batizados em seu nome e recebendo, mediante Jesus, a participação na sabedoria divina, sem nunca, porém, chegarem a se identificar com ela. O homem Jesus é, segundo sua natureza, essencialmente igual a todos os homens e, por isso, um ser humano completo, a que pertence também uma alma racional. A pessoa de Cristo, ou seja, aquilo que ele é enquanto sujeito, supera a todos os outros homens, porque nela a sabedoria de Deus (a natureza divina) manifesta a sua presença real e a sua identidade com o homem Jesus (cf. DROBNER, R.H. “Cristo, mediador y redentor”, p. 392-394).

¹¹¹⁴ Na sua discussão com Porfírio sobre a graça de Deus em Jesus Cristo, Agostinho parte da afirmação platônica segundo a qual a salvação é um dom divino. Para o bispo de Hipona, Porfírio, enquanto ilustre platônico, apresenta o sistema soteriológico mais perfeito de todo o paganismo, denunciando assim todos os limites do velho mundo baseado na teologia natural. É evidente que somente Cristo pode dar uma resposta à necessidade de salvação e de felicidade que o homem possui dentro de si. Agora, colocar o acento no tema do “dom” é algo típico de Agostinho. Vale recordar que ele está escrevendo a obra *A Cidade de Deus* durante a polêmica pelagiana. Além disso, existem fortes bases do tema nos discursos dos platônicos: a beatitude doada por participação em Plotino; o dom que Deus faz aos deuses; o êxtase plotiniano apresentado como dom etc (cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganismo e cristianismo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.).

¹¹¹⁵ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*, p. 290.

¹¹¹⁶ Cf. REALE, G. *Platão*, p. 203.

¹¹¹⁷ “[...] videlicet eius perfectam beatitudinem tunc illi fieri existimant, cum omni prorsus corpore exuta ad Deum simplex et sola et quodammodo nuda redierit” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIII, 16, 1).

há de melhor no homem, não é o corpo que o amor do homem por si mesmo deve preferir se ele quiser ser um amor ordenado. O homem é algo grande. A grandeza do homem é Deus tê-lo criado à sua imagem e semelhança. Ora, o ser humano sabe que Deus não é um corpo. Se o homem é a imagem de Deus não pode ser por seu corpo, mas somente por seu pensamento e por sua alma. Logo, afirma Agostinho, tendo em vista sua alma, cada um deve amar seu corpo. O ser humano só pode usar os bens exteriores com vista ao seu corpo e usar seu corpo com vista à sua alma¹¹¹⁸.

Disso se depreende que a causa do pecado não tem a sua origem no corpo, na carne, mas na alma. O corpo não é, em si mesmo, oneroso para a alma, a não ser por ser corruptível. O corpo corruptível oprime a alma. Então, não é qualquer corpo que oprime a alma, e sim o feito pelo castigo consequente ao pecado. Para se conseguir a felicidade, o homem não precisa evitar todos os corpos, mas os corruptíveis, os pecados, os mortais, os molestos, não como foram os que a bondade de Deus deu aos primeiros homens, mas como os obrigou a ser pena do pecado¹¹¹⁹.

Na sua existência terrena, o homem é acabrunhado pelo corpo corruptível e sabendo que a causa desse peso não é a natureza e a substância do corpo, mas sua corrupção, não deseja ser despojado do corpo, mas ser revestido de sua imortalidade. Então existirá também o corpo; como, porém, não será corruptível, não vai ser oneroso. Logo, o corpo corruptível acabrunha agora a alma, e a tenda de argila oprime a mente pensativa (cf. Sb 9,15). Todavia, os que pensam que todos os males espirituais provêm do corpo estão errados¹¹²⁰.

8.2 A soberba dos neoplatônicos (capítulo XXIX)

Dando prosseguimento ao discurso sobre a resistência dos platônicos em aceitar o mistério da encarnação, Agostinho, na abertura do capítulo vinte e nove do livro X da obra *A Cidade de Deus*, reconhece que Porfírio teve indubitavelmente uma certa ideia sobre a Trindade cristã e a graça de Deus¹¹²¹.

¹¹¹⁸ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 318.

¹¹¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIII, 16, 1.

¹¹²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XIV, 3, 1.

¹¹²¹ Tudo indica que o platonismo influenciou muito pouco o cristocentrismo de Agostinho, já que os platônicos rejeitavam a encarnação do Verbo de Deus e, por conseguinte, a mediação de Jesus Cristo. Vale, porém, recordar que quando Agostinho leu os platônicos tinha já seu conceito de Cristo e que essa leitura foi notavelmente determinante para o seu sistema mental. E os dois pontos que mais o impressionaram têm a ver com Cristo. Por um lado, através do método da *ingressio* se convenceu da existência de uma verdade objetiva e subsistente, capaz de superar e eliminar seu materialismo maniqueu. Por outro lado, fundamentava as suas meditações sobre a necessidade da fé, ao identificar o *Nous* de Plotino com o Verbo-Cristo de São João. É natural que Agostinho encontrasse dificuldades em conciliar a imutabilidade do Verbo divino com a mutabilidade da encarnação. Tal

Tu proclamas o Pai e seu Filho, que chamas Intelecto ou Mente do Pai, e um ser que ocupa o meio entre eles, no qual pensamos indicares o Espírito Santo e, segundo o modo platônico de falar, afirmas que são três deuses. Embora neste ponto uses palavras inexatas, não obstante de alguma forma e como através da sombra de débeis imagens percebíveis para onde se devem dirigir vossos esforços. Mas não quereis reconhecer a encarnação do Filho do Deus imutável pela qual fomos salvos, para podermos chegar àquelas realidades em que acreditamos e que compreendemos pelo menos em parte. Assim, vedes, embora longinquamente e com a acuidade obscurecida, a pátria na qual se deve permanecer, mas não pegais a via pela qual é preciso ir¹¹²².

Nota-se, nestas palavras de Agostinho, uma notável concessão teológica, mas calculada e mitigada, já que a indulgência para com o mistério da Trindade está associada a uma intransigência cristológica. Os principais filósofos platônicos chegaram, de certo modo, a captar as coisas invisíveis de Deus, através das coisas criadas. Radicados no último grau da criação, conseguiram descobrir alguns meios para alcançar as coisas sublimes, das quais conseguiram compreender a grandeza. Puderam cumprir assim o movimento de elevação do espírito para cima de toda a criação e alcançar, ainda que de forma precária, a luz da verdade imutável¹¹²³.

Mas, por não terem filosofado sem recorrer a Cristo mediador, por não terem acreditado que ele haveria de vir conforme os profetas e tampouco por não crerem que ele veio, conforme o ensinamento dos apóstolos, possuíram injustamente a verdade. Os seus conhecimentos se degradaram em idolatria, seguindo a lógica da soberba descrita por Paulo: tendo conhecido a Deus, “não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória de Deus incorruptível por imagens do homem corruptível de aves, quadrúpedes e reptéis” (Rm 1,21-22)¹¹²⁴.

A argumentação de Agostinho visa, acima de tudo, a censurar esses filósofos, sobretudo Porfírio, por desprezarem o mistério da encarnação em favor da exaltação do conhecimento, e não tanto a exaltar o conhecimento que eles tiveram do Deus uno e trino. Os platônicos

dificuldade cria a oportunidade para Agostinho discutir com os seus amigos. Enquanto Alípio se torna apolinarista, acreditando que o Verbo assumiu somente um corpo humano dotado de uma mente divina, Agostinho se faz fotiniano, estimando que Cristo não foi Deus e sim um doutor que participava, em grau superior, da sabedoria divina. Depois da sua conversão, Agostinho ensina que é a mesma Sabedoria divina que vem ao encontro da humanidade, assumindo o homem Jesus, como mediador, como sacramento visível e eficaz da autoridade de Deus. Tudo isso mostra que a encarnação foi uma questão decisiva para a conversão de Agostinho (cf. CILLERUELO, L. “El cristocentrismo de San Agustín”, 66-67).

¹¹²² “*Praedicas Patrem et eius Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum Sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indiscipline utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit; sed incarnationem incommutabilis filii Dei, qua salvamur, ut ad illa, quae credimus vel ex quantulacumque parte intellegimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29).

¹¹²³ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 15, 20; XIII, 19, 24.

¹¹²⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, IV, 15, 20; XIII, 19, 24.

corromperam a cognição que puderam alcançar de Deus, atribuindo a si mesmos o mérito da sua sabedoria, não reconhecendo o dom de Deus. A presunção consiste em imaginar que a sabedoria, o conhecimento de Deus pode ser defendido apenas com o uso da razão e sem o recurso da fé. A alma humana não é capaz de conhecer alguma coisa como verdadeira se não lhe for concedido pelo Verbo de Deus, que é a luz que ilumina a todos os homens que veem a este mundo¹¹²⁵.

Ao contrário do que pensa O. Du Roy, segundo o qual Agostinho fez uma perigosa concessão aos platônicos, ao afirmar que eles chegaram ao conhecimento da Trindade sem Cristo, G. Madec acredita que Agostinho não está, de forma alguma, ensinando que é possível expor o mistério da Trindade sem falar da vida do Filho de Deus. Pelo contrário! Madec tenta mostrar que não existe para o bispo de Hipona inteligência da fé para quem é soberbo. A presunção dos platônicos nada mais é do que rejeição da fé. A pouca inteligência da Trindade que ele conquistou degrada-se por causa do orgulho. A partir do momento em que Agostinho professou a sua adesão de fé a Cristo Mediador, concebeu todo o seu esforço de compreensão sob o sinal da humildade ou da confissão: confissão da iluminação do espírito através do Verbo, aquele que se fez via para conduzir os homens à Pátria. Não é o bispo de Hipona que desassocia a Via da Pátria, mas quem pretende rejeita a Via para poder chegar à Pátria. Agostinho se serve justamente do esquema Pátria-Via para destacar que é vão conhecer a Pátria se se ignora ou rejeita a Via¹¹²⁶.

O ponto decisivo é reconhecer que a inteligência à qual pode chegar o espírito humano, tanto a do filósofo como a da pessoa que crê, é um movimento de natureza iluminativo, ou seja, um efeito da iluminação do Verbo e que diz respeito à economia da criação e da iluminação. Mas esta compreensão não é moralmente neutra: ou é a realidade do espírito purificado da fé e da humildade, ou é viciada pela soberba que conduz o homem à ilusão da autonomia da razão e à rejeição da fé. Na visão de Agostinho, o erro dos filósofos que conheceram Deus e o seu Verbo e que não se converteram ao cristianismo consiste em não reconhecerem a ação iluminadora de Deus¹¹²⁷.

Neste sentido, a mística trinitária agostiniana não é independente, na sua essência, do mistério cristológico. A economia da encarnação e da salvação em Jesus Cristo restaura a obra de Deus deformada pelo pecado de Adão. Este pecado se repete sobretudo no comportamento

¹¹²⁵ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VII, 9, 13.

¹¹²⁶ Cf. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, p. 102-103; MADEC, G. *La patria e a via*, p. 214.

¹¹²⁷ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*, p. 215.

daqueles filósofos soberbos que, embora tenham conhecido Deus, não quiseram aceitar a sua ação iluminadora, rejeitando assim a salvação cristã. Esta restauração continua na fé que renova o espírito para lhe dar acesso à inteligência e ao conhecimento da fé. Em outras palavras: para Agostinho, o homem não pode conhecer a Deus prescindindo do Verbo iluminador. O homem, filho de Adão e pecador, não consegue conhecer Deus de modo salvífico se não for através de Jesus Cristo e em Jesus Cristo, o Verbo encarnado, o único e universal mediador entre Deus e os homens¹¹²⁸.

A função do Verbo encarnado na teoria do conhecimento de Agostinho é determinante e fundamental. Não se pode reduzir a um segundo plano o papel do *Logos* no evento da revelação. Mesmo que se afirme que a encarnação não é, para o bispo de Hipona, o único modo de Deus se revelar, a sua visão de revelação é unitária: Deus se revela em todos os seus atos, em tudo o que criou e particularmente na iluminação da alma criada à sua imagem e semelhança. Isso quer dizer que a doutrina de Agostinho não está fundada na distinção escolástica entre filosofia e teologia ou na distinção das duas ordens: ordem natural da criação e da razão, na qual o homem se vê abandonado a si mesmo, exercitando a sua atividade intelectual para chegar a Deus dos filósofos, e a ordem sobrenatural da fé, à qual estaria reservado o conhecimento do mistério da Trindade. A doutrina agostiniana é, na realidade, teológica e trinitária. A sua teoria do conhecimento também segue essa direção. O conhecimento que os filósofos alcançaram de Deus deve ser, portanto, compreendido à luz desta teoria¹¹²⁹.

Na compreensão de Agostinho, Porfírio confessa a graça de Deus, quando diz ser concedido a poucos chegar a Deus pela força da inteligência. De fato, Porfírio não diz “poucos desejaram” ou “poucos quiseram”, mas que tal conhecimento não foi dado a todos. Para o bispo de Hipona isso representa uma confissão da graça de Deus e não um ato de autossuficiência do homem. O filósofo de Tiro também usa abertamente a palavra “graça” onde, seguindo o pensamento de Platão, afirma que nesta vida é impossível ao ser humano chegar à perfeição da sabedoria, mas que, após a morte, os que vivem de acordo com o intelecto receberão tudo o que lhes falta da providência divina e da graça¹¹³⁰.

Essa concepção porfiriana da graça não é, porém, adequada, quando sobretudo é comparada com o modelo supremo da graça, que é Jesus Cristo, o Verbo que se fez carne. A mediação porfiriana, fundamentada na imortalidade e na felicidade, e realizada através de seres espirituais criados, independentemente de serem elevados acima de todas as criaturas, é inferior

¹¹²⁸ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*, p.215-216.

¹¹²⁹ Cf. MADEC, G. *La patria e la via*, p. 215-216

¹¹³⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 1.

à mediação da virtude entre Deus e Jesus Cristo. Por isso, ressalta Agostinho, se Porfírio tivesse conhecido a graça de Deus por meio de Jesus Cristo teria podido ver que a sua encarnação, pela qual assumiu a alma e o corpo do homem, foi exemplo supremo da graça¹¹³¹.

Mas o que fazer? No tocante a ti, sei que é inútil falar um morto. No tocante, porém, aos que te têm em grande conta e te amam, seja por certo amor à sabedoria, seja pela curiosidade em relação àquelas artes que não devias ter estudado, é a estes que, ao interpelar-te, dirijo minha palavra, quiçá não inutilmente. A graça de Deus não teria podido de forma mais grata do que no ato pelo qual o seu Filho único, permanecendo imutável em si, revestiu-se da natureza humana para dar aos homens o Espírito do seu amor por meio do homem pelo qual os homens pudessem chegar até Ele que, imortal, tão longe estava dos mortais, imutável, tão longe dos mutáveis, justo, tão longe dos injustos, feliz, tão longe dos infelizes. E porque imprimiu em nós o desejo de sermos felizes e imortais, permanecendo feliz e assumindo a mortalidade para dar-nos o que amamos, padecendo ensinou-se a desprezar o que tememos¹¹³².

Também aqui o sacrifício se revela como ato teológico, ou seja, como ato realizado por Deus: o humilde Filho do Pai, “*summum exemplum gratiae*”, assume um corpo e é sacrificado na cruz, tornando possível o sacrifício de ação de graças dos eleitos. A visibilidade histórica do Verbo de Deus está assim teologicamente fundada; a mediação do sacrifício de Cristo, por sinal inacessível ao rígido dualismo neoplatônico, possibilita o autêntico movimento inverso do sacrifício da sua *civitas*. Pelo Espírito do Cristo Ressuscitado, o homem pode se aproximar de Deus e viver reconciliado com a divindade e nela se deleitar¹¹³³.

Contra Porfírio, Agostinho reforça a ideia de que o homem só é capaz de chegar a Deus através do próprio Deus. A salvação tem um rosto histórico em Jesus Cristo, no qual a graça é uma realidade radical e definitiva, já que radical e definitiva é a união do Verbo de Deus com a humanidade. A encarnação tem assim uma função demonstrativa e realizadora da graça. O sujeito primeiro de tudo é o Logos de Deus, que doa a esperança do seu amor aos homens e que constitui a fonte do ser e da felicidade. Porém, o pecado, criou um abismo entre o homem e Deus. Aqui está a função do *homine medio*: reconstruir a união entre o imortal/imutável,

¹¹³¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 1. Ver também: DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 76.

¹¹³² “*Sed quid faciam? Scio me frustra loqui mortuo, sed quantum ad te attinet; quantum autem ad eos, qui te magnipendunt et te vel qualicumque amore sapientiae vel curiositate artium, quas non debuisti discere, diligunt, quos potius in tua compellatione alloquor, fortasse non frustra. Gratia Dei non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei Filius in se incommutabiliter manens indueretur hominem et Spiritum dilectionis suae daret hominibus homine medio, qua ad illum ab hominibus veniretur, qui tam longe erat immortalis a mortalibus incommutabilis a commutabilibus, iustus ab impiis beatus a miseris. Et quia naturaliter indidit nobis, ut beati immortalesque esse cupiamus, manens beatus suscipiensque mortalem, ut nobis tribueret quod amamus, perpetuando docuit contemnere quod timemus*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29, 1).

¹¹³³ Cf. LETTIERI, G. “Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino, p. 160; AGOSTINHO, *Sermão*, 71, 18.

justo/beato e mortal/mutável, injusto/miserável. Pois ele é com os homens mortal e mutável na sua carne, mas justo e beato na alma¹¹³⁴.

A mediação de Cristo é, em definitivo, um serviço ao homem. O problema que está na base desta questão é a vida beata. Por meio do mistério da encarnação, o homem reencontrou o seu lugar entre as coisas criadas por Deus. A graça de Deus foi valorizada no homem, no homem-Cristo, sem prévios merecimentos da parte humana, já que nem ele, tão intimamente unido ao Deus verdadeiro, alcançou por algum mérito anterior tornar-se com Deus a pessoa do Filho. Foi só a partir do momento da encarnação que ele é Deus. Ademais, o orgulho humano, principal obstáculo para a adesão a Deus, pode agora ser corrigido e curado pela grande humildade de Deus. E o homem aprende também quão longe se distanciou de Deus e quanto valor tem para ele o sofrimento de Cristo como remédio para o seu retorno através do mediador¹¹³⁵.

Sem a humildade torna-se difícil aceitar a humilhação do Filho de Deus que se fez carne e veio habitar entre os mortais. Tal humildade faltou aos platônicos. “De fato, o que se declara de incrível, sobretudo para vós que conheceis tantas doutrinas e deveríeis persuadir-vos a vós mesmos a crer, o que se declara de incrível, repito, quando se diz que Deus assumiu uma alma e um corpo humano?”¹¹³⁶

Agostinho recorda que os platônicos atribuem tanto valor à alma intelectual, que é sem dúvida uma alma humana, a ponto de dizerem ser ela capaz de se tornar consubstancial à Mente do Pai chamada por eles de Filho de Deus¹¹³⁷. Por ser a alma platônica superior à diferença, ela se torna imanente em si mesma, apesar de ser numa dimensão meta-histórica, transcendente, divina: a mediação é assim dissolvida na identidade da transcendência da imanência, coincidindo com a imanência da transcendência realizada pela idolatria romana. Neste sentido, os platônicos se reconhecem nos demônios, na sua imortalidade soberba. Enquanto Cristo se esconde na humildade, no abaixamento da corporeidade moral, os demônios se oferecem como mediadores unicamente como realidades imortais, próximas ao fulgor divino¹¹³⁸.

¹¹³⁴ Cf. CIARLANTINI, P. *Mediator*. Paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino, s/p.

¹¹³⁵ Cf. AGOSTINHO, A *Trindade*, XIII, 17, 22.

¹¹³⁶ “*Quid enim incredibile dicitur, praesertim vobis qui talia sapitis, quibus ad hoc credendum vos ipsos admonere debeatis; quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum dicitur Deus assumpsisse humanam animam et corpus?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29, 2).

¹¹³⁷ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, X, 29, 2.

¹¹³⁸ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 290-291.

Daí a pergunta de Agostinho: “Que há, por conseguinte, de incrível se uma alma intelectual tenha sido assumida, de modo infável e singular, para a salvação de muitos?”¹¹³⁹ Que o corpo se une à alma para formar e constituir o homem todo e pleno é possível saber pelo testemunho da própria natureza humana. Se isso não fizesse parte da imediata experiência do ser humano seria, então, bem mais difícil acreditar. Na verdade, diz Agostinho, seria mais fácil admitir a união do humano com o divino, do mutável com o imutável, já que seria a união de espírito com espírito, ou, para usar as palavras usadas pelos platônicos, do corpo com o incorpóreo. Nem mesmo o inusitado parto de um corpo de uma virgem deveria chocá-los. Pelo contrário! Deveria levá-los a aceitar a religião, pois um indivíduo fora do comum nasceu de modo fora do comum. O mesmo diz o bispo de Hipona em relação à morte e à ressurreição de Cristo¹¹⁴⁰.

Acaso vos recusais a crer nessa verdade porque nesses mesmos livros *Sobre o retorno da alma*, dos quais expus muitas coisas, vedes Porfírio ensinar insistentemente que se deve fugir de todo corpo, para que a alma possa permanecer feliz com Deus? Mas pensando isso, ele devia ser, de preferência, corrigido, especialmente porque, a respeito deste mundo visível e de sua imensa massa corpórea, partilhais com ele muitas coisas incríveis. Com Platão dizeis que o mundo é um ser animado, o mais feliz de todos, que quereis também eterno. Mas de que modo poderá a alma não ser jamais separada do corpo e jamais carecer de felicidade, se para ser feliz deve fugir de todo corpo? Além disso, não só confessais nos vossos livros que o sol e as estrelas são corpos, o que os homens não demoram perceber e afirmar convosco, mas também afirmais, com um saber que pensais mais elevado, que são viventes felicíssimos e eternos nos seus corpos. Então, por que, quando a fé cristã vos é proposta, vos esqueceis ou fingis ignorar o que costumais explicar e ensinar? Que outro motivo há para não quererdes ser cristãos, por causa de vossas opiniões, com as quais entraís em contraste, senão o fato de que Cristo veio na humildade e vós sois soberbos?¹¹⁴¹

¹¹³⁹ “*Quid ergo incredibile est, si aliqua una intellectualis anima modo quodam ineffabili et singulari pro multorum salute suscepta est?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29, 2).

¹¹⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 2. Porfírio nega tanto a divindade e a encarnação de Cristo quanto a sua ressurreição. Considera irracional identificar um indivíduo, pessoal e corporal, com o princípio divino, um absurdo querer identificar Deus com algo passivo e irracional. O divino não pode se submeter a mudanças. Deus está acima de qualquer outra realidade. Qualquer mudança é uma diminuição. Se o Filho de Deus é um *Logos*, ou é proferido ou é interior. Se não é nenhuma destas duas coisas, muito menos é um *Logos*. Sobre o caráter heroico de Jesus na cruz, Porfírio considera como o melhor exemplo de contradição de sua identidade como Deus. Um homem sábio e divino não pode deixar-se ultrajar como um homem vulgar. A imagem dolorosa de Jesus é medíocre para Porfírio. O mesmo ele diz em relação à ressurreição. A aparição de Cristo Ressuscitado a Maria Madalena e não a Pilatos ou Herodes é totalmente humilhante, não digno de um homem que diz ser Deus (cf. PORFÍRIO, *Contra los cristianos*).

¹¹⁴¹ “[...] *an vero quod ipsum corpus morte depositum et in melius resurrectione mutatum iam incorruptibile neque mortale in superna subvexit, hoc fortasse credere recusatis intuentes Porphyrium in his ipsis libris, ex quibus multa posui, quos De regressu animae scripsit, tam crebro praecipere omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo? Sed ipse potius ista sentiens corrigendus fuit, praesertim cum de anima mundi huius visibilis et tam ingentis corporeae molis cum illo tam incredibilia sapiatis. Platone quippe auctore animal esse dicitis mundum et animal beatissimum, quod vultis esse etiam sempiternum. Quo modo ergo nec umquam solvetur a corpore, nec umquam carebit beatitudine, si, ut beata sit anima, corpus est omne fugiendum? Solem quoque istum et cetera sidera non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspiciere non cunctantur et dicere; verum etiam altiore, ut putatis, peritia haec esse animalia beatissima perhibetis et cum his corporibus sempiterna. Quid ergo est, quod, cum vobis fides christiana suadetur, tunc obliviscimini, aut ignorare vos fingitis, quid disputare aut docere soleatis? Quid causae est, cur propter opiniones*

Agostinho é mais do que convicto de que os neoplatônicos não davam credibilidade a uma fé na humildade de Deus, tal como se revelou na quênoses do Verbo que se fez carne. A ideia de um Deus humilde choca com a ideia de uma divindade que é distante, que está desligada do mundo e que se encontra acima das aspirações da humanidade. Ao escolher a humildade como a principal atitude cristã, exigida pelo mistério da encarnação e morte de Cristo na cruz, o bispo de Hipona se lamenta de que a humildade de Jesus seja a pedra de tropeço para o neoplatonismo e para outras filosofias¹¹⁴².

Os filósofos negam justamente o caminho de aproximação de Deus ao homem e a via do retorno do ser humano a Deus. Por um lado, Agostinho mostra que o homem, em Jesus Cristo, encontra a recuperação da vida, graças à sua vitória sobre o pecado; o reencontro com a plena verdade que é o próprio Verbo de Deus feito carne; e principalmente encontra nele um caminho de libertação da liberdade, da vontade por meio da graça. Por outro lado, define os dois aspectos fundamentais de Cristo, as suas duas naturezas: o homem tem uma pátria, pois “No princípio era o Verbo”. Subsistindo na forma de Deus, não considerou como usurpação o ser igual a Deus. O homem tem também um caminho: “O Verbo se fez carne”, aniquilou-se a si mesmo, assumindo a forma de servo. Cristo é a meta do caminho enquanto Deus, e como tal é verdade e vida. Enquanto homem, ele se fez o próprio caminho que leva à meta. Cristo é o caminho. Por isso o homem anda pelo homem e chega a Deus. Vai por ele e chega a Deus. Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, homem e Deus. Existe uma perfeita adequação entre o caminho e a meta. Só esse caminho conduz a meta. E não há outro. Pelo Cristo chega-se a Cristo¹¹⁴³.

Assumindo a natureza humana, o Verbo de Deus se uniu a toda a humanidade. Agora, o destino de Jesus é o destino do homem. A vitória de Cristo sobre a morte, o pecado e a lei é penhor de vida eterna para os que nele creem e garantia da ressurreição final. A ressurreição dos corpos é para Agostinho o cetro real da transformação escatológica, a linha divisória entre o tempo e a eternidade. Por isso a ressurreição é a fé própria dos cristãos. A razão da esperança que distingue a doutrina cristã da sabedoria pagã e a única visão de felicidade eterna prometida aos cristãos. Se os mortos não ressuscitam, desaparece a esperança de uma vida futura, mas se

vestras, quas vos ipsi oppugnatis, Christiani esse nolitis, nisi quia Christus humiliter venit et vos superbi estis? Qualia sanctorum corpora in resurrectione futura sint, potest aliquanto scrupulosius inter Christianarum Scripturarum doctissimos disputari; futura tamen sempiterna minime dubitamus, et talia futura, quale sua resurrectione Christus demonstravit exemplum. Sed qualiacumque sint, cum incorruptibilia prorsus et immortalia nihiloque animae contemplationem, qua in Deo figuratur, impediuntur praedicentur vosque etiam dicatis esse in caelestibus immortalia corpora immortaliter beatorum: quid est quod, ut beati simus, omne corpus fugiendum esse opinamini, ut fidem christianam quasi rationabiliter fugere videamini, nisi quia illud est, quod iterum dico: Christus est humilis, vos superbi?” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29, 2).

¹¹⁴² Cf. REDDY, D.W. “Humildade”, p. 504.

¹¹⁴³ Cf. VARGAS, W.J. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, p. 251-252.

ressuscitam, então haverá uma vida futura¹¹⁴⁴. Em relação aos corpos dos santos, o bispo de Hipona afirma que na ressurreição final eles serão eternos e serão como Cristo mostrou com o exemplo da ressurreição. Incorrutíveis e imortais. Estes corpos não impedirão, de maneira alguma, a contemplação de Deus pela qual a alma se fixa em Deus e o contempla face a face¹¹⁴⁵.

Diante deste grande mistério da salvação, Agostinho lamenta o fato de os platônicos não acreditarem na ressurreição de Cristo e na ressurreição da carne. De fato, entre as três coisas já cumpridas – Cristo ressuscitou em carne e com ela subiu ao céu, o mundo acreditou em coisa tão incrível e homens de condição humilde e ínfima, poucos e ignorantes, persuadiram ao mundo e aos sábios do mundo coisa tão incrível – o bispo de Hipona evidencia que os platônicos se negam a crer na primeira e se veem constrangidos a contemplar a segunda, que não compreendem, se não são capazes de crer na terceira. Com efeito, a ressurreição de Cristo e a sua ascensão ao céu na carne em que ressuscitou já é celebrada e crida por todo o mundo. E é celebrada e reconhecida por ser crível. Se homens nobres poderosos e sábios creram naquilo que alguns homens simples, desconhecidos, humildes e ignorantes falaram, por que, então, hoje os poucos que ficam presos à sua obstinação não creem hoje no mundo que já crê? O mundo acreditou nesse reduzido número de homens débeis e vis porque a divindade se mostrou muito mais admiravelmente em testemunhas tão desprezíveis¹¹⁴⁶.

Para Agostinho, o problema da resistência dos platônicos à doutrina cristã sobre a encarnação e ressurreição não está tanto na doutrina em si, mas na soberba deles. Os cristãos ensinam que os corpos dos santos ressuscitados serão incorruptíveis e imortais. Mas também não é isso que ensinam os platônicos, quando afirmam que nas realidades celestes estão os corpos imortais dos bem-aventurados imortais? Se isso é verdadeiro, porque então eles defendem a doutrina de que se deve fugir de todo corpo para ser feliz? Na opinião do bispo de Hipona, esta postura dos platônicos tem o fim exclusivo de passar a ideia de que eles não aceitam a fé cristã por um motivo razoável. Mas, no fundo, a razão de tudo isso é, para Agostinho, a humildade de Cristo e a soberba dos filósofos. Talvez eles sentem vergonha de ser corrigidos. Tal vício é próprio dos soberbos¹¹⁴⁷.

¹¹⁴⁴ Cf. MORIONES, F. *Teología de San Agustín*, p. 597-600.

¹¹⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 2. A união entre Cristo e o ser humano é o motivo da fé de Agostinho na ressurreição da carne. Em virtude da união com Ele, o homem também vai ressuscitar, participando de sua glória e de seu reino. Para ilustrar essa verdade cristã, o bispo de Hipona emprega uma analogia. Assim como um arquiteto, ao edificar uma casa, coloca primeiro o fundamento, que é como a cabeça e sustento do edifício, e logo segue o resto da construção, assim na cidade do céu Cristo precedeu aos seres humanos. Ele é a cabeça e o fundamento da Igreja (cf. ID., *Discurso*, 362, 8).

¹¹⁴⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XXII, 5.

¹¹⁴⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 29, 2.

Quer dizer, homens doutos envergonham-se de se tornar, de discípulos de Platão, discípulos de Cristo, que pelo seu Espírito ensinou um pescador a dizer como um sábio: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por Ele e sem Ele nada do que foi feito foi feito. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens, e a luz resplandece nas trevas e as trevas não a compreenderam”. O início do santo evangelho segundo João, um platônico dizia que deveria ser escrito com letras de ouro e colocado em todas as igrejas no lugar mais destacado, como costumava contar o santo velho Simpliciano, que depois foi feito bispo de Igreja de Milão. Mas aquele mestre, que é Deus, não agradou aos soberbos, porque “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”, de modo que seja muito pouco para os infelizes que caíam doentes, a não ser que na própria doença encontrem motivo para se exaltar e se envergonhem do remédio que podia curá-los. Efetivamente, não fazem isso para serem erguidos, mas para serem gravemente afligidos pela queda¹¹⁴⁸.

No momento da sua conversão, Agostinho precisou separar o ouro que encontrou nos livros dos platônicos, vindo de Deus, dos ídolos infelizmente feitos com esse ouro. O velho Simpliciano, sucessor de Santo Ambrósio como bispo de Milão, ensinou Agostinho a ler o Prólogo do Evangelho de João na sua totalidade. E também parabenizou o bispo de Hipona que, por ter lido alguns livros platônicos vertidos para o latim por Vitorino, não caiu nos escritos dos outros filósofos, cheios de falácias e enganos. As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo. Simpliciano igualmente para exortar Agostinho à humildade de Cristo, “escondida aos sábios e revelada aos pequeninos”, falou de Mário Vitorino o que não teve vergonha de se fazer servo de Cristo, sujeitando o pescoço ao jugo da humildade e dobrando a fronte sob o opróbrio da Cruz¹¹⁴⁹.

Ao travar uma discussão com os pagãos, Agostinho alimenta a esperança de converter aquelas pessoas cultas que o platonismo conduzia aos umbrais do cristianismo, uma vez que todos os filósofos que a respeito do verdadeiro e supremo Deus pensaram ser o autor da criação,

¹¹⁴⁸ “*Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi, qui piscatorem suo Spiritu docuit sapere ac dicere: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Quod initium sancti Evangelii, cui nomen est secundum Iohannem, quidam Platonius, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea Mediolanensis Ecclesiae praesedit episcopus, solebamus audire, aureis litteris conscribendum et per omnes Ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. Sed ideo viluit superbis Deus ille magister, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis; ut parum sit miseris quod aegrotant, nisi se etiam in ipsa aegritudine extollant et de medicina, qua sanari poterant, erubescant. Non enim hoc faciunt ut erigantur, sed ut cadendo gravius affligantur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 29, 2).

¹¹⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 2, 3. Simpliciano foi um amigo com quem Agostinho manteve uma abundante correspondência. Sendo, todavia, presbítero, ainda não bispo, exortou Agostinho a exercitar o seu talento e a se consagrar à interpretação das Sagradas Escrituras (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXIX*). Outra figura importante na formação cristã de Agostinho foi Mário Vitorino. Com ele aprendeu a refletir sobre a fé cristã, acolhendo, porém, concepções errôneas como aquela da geração do Espírito Santo. Também aprendeu a valorizar a *memoria sui* e *memoria Dei* e a invocar *noverim me* e *noverim te* (cf. CIPRIANI, N. *Molti e uno solo in Cristo*, p. 21)

a luz das inteligências, o fim das ações, a verdade da doutrina e a felicidade da vida, são preferidos por Agostinho a todos os outros¹¹⁵⁰.

Havia entre os pagãos homens excelentes, que vestiam os nus e davam de comer aos famintos com a mesma bondade dos cristãos. Com estes homens, dizia Agostinho, era preciso proceder com o maior tato. “Quantos parecem praticar o bem fora da Igreja? Quantos pagãos também alimentam o faminto, vestem o nu, recebem um hóspede, visitam um enfermo, consolam um cativo? Quantos são os que fazem tudo isso?”¹¹⁵¹ É melhor ganhar estes homens para a verdade por meio da amizade do que por discussões. Por uma parte, são semelhantes aos deuses de pedra que eles mesmos fabricam; porém, por outra, se parecem com as pedras mortas das quais Deus pode fazer pedras vivas e até tirar filhos para Abraão. Agostinho propõe, portanto, o caminho da amabilidade e da cortesia: “Nenhum de vós pense, irmãos, que deve falar a verdade aos cristãos e a mentira aos pagãos. É com teu próximo que falas. Teu próximo é aquele que, como tu, nasceu de Adão e Eva. Todos somos próximos uns dos outros pela condição do nascimento terreno; mas somos irmãos diversamente pela esperança da herança celeste”¹¹⁵².

8.3 Porfírio e o pensamento platônico (capítulo XXX)

Comparado com os filósofos predecessores que trataram da questão da alma, Porfírio é, sem dúvida, para Agostinho o filósofo que mais se aproxima das ideias cristãs. Esta situação poderia ser melhor se Porfírio aceitasse a humildade da carne, passando assim do idealismo platônico ao realismo cristão. Mas isso jamais se deu. O bispo de Hipona também aprecia as correções introduzidas por Porfírio nas doutrinas dos seus mestres Platão e Plotino sobre a metempsicose ou transmigração das almas após a morte.

Usando do expediente retórico da *captatio benevolentiae* dos seus interlocutores, no caso, o grupo dos admiradores de Porfírio, Agostinho pretende dispô-los a ouvir com benevolência a mensagem que lhes dirige. O objetivo de todo este esforço é convencê-los de que não basta admitir a imortalidade da alma, é igualmente necessário acreditar que a graça de

¹¹⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VIII, 9.

¹¹⁵¹ “[...] *quanti videntur praeter Ecclesiam bona operari? quam multi etiam Pagani pascunt esurientem, vestiunt nudum, suscipiunt hospitem, visitant aegrotum, consolantur inclusum? quam multi haec faciunt?*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, LXXXIII, 7).

¹¹⁵² “*Ne autem quisquam vestrum ita cogitet, fratres, cum christiano loquendam veritatem et cum pagano mendacium. Cum proximo tuo loquere. Proximus tuus ille est, qui tecum natus est ex Adam et Eva. Omnes proximi sumus conditione terrenae nativitatis: sed aliter fratres illa spe coelestis haereditatis*” (AUGUSTINUS, *Enarrationes in psalmos*, XXV, 2).

Deus é dada aos homens através de Jesus Cristo. A própria ressurreição da carne é um dom concedido aos seres humanos que viveram na obediência a Deus e lhe prestaram um culto de adoração. A reencarnação, ao contrário, é a negação desta graça. A alma se salva por seu esforço. Se se suprime a hétero-salvação, a função de Cristo mediador e salvador desaparece por completo¹¹⁵³.

No capítulo trinta do livro X d'*A Cidade de Deus*, Agostinho mostra que Porfírio refutou e até mesmo corrigiu algum ponto do pensamento de Platão, sobretudo a ideia de que depois da morte as almas humanas retornam até mesmo nos corpos dos animais. As almas que viveram uma vida excessivamente presa ao corpo, às paixões, aos amores e aos prazeres da carne, não conseguem, com a morte, separar-se totalmente do corpóreo. Tais almas, com medo do Hades, vagueiam por certo tempo ao redor dos túmulos como fantasmas até que, atraídas pelo desejo do corpóreo, ligam-se novamente aos corpos¹¹⁵⁴.

Além desta forma de reencarnação da alma, Platão também fala de uma segunda, notavelmente diferente da primeira. Como as almas são em número limitado, se todas tivessem no além prêmio ou castigo, em certo momento não sobrariam mais almas na terra. Por este motivo, Platão considera que tanto o prêmio como o castigo ultraterreno devem ter duração limitada e final fixo. E dado que uma existência terrena dura no máximo cem anos, Platão considera que a vida no além deve ter duração de dez vezes cem anos, ou seja, mil anos. Para as almas que cometeram crimes hediondos, a punição continua também além do milésimo ano. Transcorrido esse ciclo, as almas devem voltar a se encarnar¹¹⁵⁵.

Segundo Agostinho, a ideia de que a alma pode, depois da morte, assumir o corpo dos animais também foi partilhada por Plotino, o mestre de Porfírio. Desagradou, porém, a Porfírio, o qual julgava que as almas dos seres humanos retornavam não aos corpos que tinham deixado, mas a novos corpos humanos. Evidentemente, ele se envergonhou de crer que a alma de uma mãe falecida que tenha baixado num corpo de mula pudesse ser montaria para seu filho. Mas não se envergonhou de crer que uma mãe, cuja alma retornasse no corpo de uma jovem, pudesse talvez casar-se com o próprio filho¹¹⁵⁶.

Por isso, ressalta Agostinho, é muito racional acreditar que as almas retornam uma vez aos próprios corpos que acreditar que retornam muitas e a diversos corpos. É o que os santos e verazes anjos ensinaram; é o que falaram os profetas inspirados por Deus; é o que predisseram

¹¹⁵³ Cf. SILVA FILHO, L.M. DA. "Comentários", n. 18.

¹¹⁵⁴ Cf. REALE, G. *Platão*, p. 196-198.

¹¹⁵⁵ Cf. REALE, G. *Platão*, p. 196-198.

¹¹⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

daquele a quem os arautos precursores anunciaram ser o salvador que havia de vir; é o que os apóstolos, seus enviados, afirmaram. Contudo, Porfírio corrigiu em grande parte tal opinião, chegando a pensar que as almas podem retornar somente aos corpos dos seres humanos e não aos dos animais¹¹⁵⁷.

Porfírio também assevera que Deus deu alma ao mundo, para que, conhecendo os males da matéria, recorresse ao Pai e nunca fosse dominada pelas manchas de seu contato. Nisso, o filósofo de Tiro, apesar de entender alguma coisa incorretamente, já que a alma foi dada ao corpo antes de tudo para fazer o bem e não teria conhecido o mal se não o tivesse feito, corrigiu a opinião de outros platônicos e não em matéria irrelevante. Com efeito, confessou que a alma purificada de todos os males e unida ao Pai já não haverá de padecer os males deste mundo. Esta ideia porfiriana leva Agostinho a reconhecer que o filósofo de Tiro riscou um dos mais importantes pontos da doutrina platônica: que os mortos se fazem sempre vivos e os vivos mortos¹¹⁵⁸.

Além de destruir o dogma platônico da perpétua passagem das almas da morte para a vida e da vida para a morte, Porfírio, na opinião de Agostinho, também demonstrou a falsidade do que parece haver afirmado o platônico Virgílio: as almas purificadas, enviadas aos campos elísios (nome que a fábula dá às delícias dos bem-aventurados) são convidadas às margens do Rio Letes, isto é, ao esquecimento das realidades passadas: “Para que esquecidas de tudo revejam a abóbada celeste e de novo comecem a querer voltar aos corpos”¹¹⁵⁹. “Esse modo de pensar desagradou a Porfírio e com razão, porque é verdadeiramente estulto crer que, daquela vida que não poderia ser perfeitamente feliz se não estivesse perfeitamente certa de sua eternidade, as almas desejam a queda nos corpos perecíveis e de lá retornem a estes como se a purificação suprema produzisse a busca da contaminação”¹¹⁶⁰.

Apesar de sua resistência à fé cristã, Porfírio, mais uma vez, dá sinais de proximidade com o cristianismo. Para Agostinho, isso não deixa de ser um elemento a favor da veracidade

¹¹⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁵⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁵⁹ VIRGÍLIO, *Eneida*, 6, 750-751.

¹¹⁶⁰ “*Merito displicuit hoc Porphyrio quoniam re vera credere stultum est ex illa vita, quae beatissima esse non poterit nisi de sua fuerit aeternitate certissima, desiderare animas corruptibilium corporum labem et inde ad ista remeare, tamquam hoc agat summa purgatio, ut inquinatio requiratur*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30). Platão, no livro X da obra *A República*, diz que as almas se dirigem à planície do Letes, totalmente isenta de vegetação e se inclinam para beber no rio Amelita. As almas que se saciam em excesso sua sede se esquecem por completo da realidade. Feito isso, todas dormem, sendo despertadas a meia noite por um trovão com o qual voltam à vida. Ora, “Amelita” equivale à esquecimento de todas as coisas, ausência de preocupação e meditação sobre qualquer assunto. Virgílio fala das almas que se libertaram dos corpos depois que se completou o ciclo de mil anos. Elas se esquecem do seu passado e não se preocupam de como será a vida futura. Mas não são impedidas a isso por vontade própria e sim pela obrigação (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXX*).

da religião cristã¹¹⁶¹. O bispo de Hipona considera um erro grosseiro, um erro que desperta até mesmo o riso, uma contradição evidente, o pensamento dos platônicos sobre a condição das almas depois da morte. Através da filosofia, eles desejam alcançar a *vita beata*, a qual vai se dar quando o homem entregar o seu corpo à terra. Enquanto isso não ocorre, ele conduz uma vida plena de misérias e alimenta, ao menos, a esperança de uma *vita beata*. Lá, no além, vivendo a *vita beata*, vai alimentar, porém, a esperança de retornar à vida carregada de misérias. Isso quer dizer que a esperança de ser infeliz doa ao homem a felicidade, enquanto que a esperança da felicidade o torna infeliz¹¹⁶².

Na opinião do bispo de Hipona, esta ideia é totalmente ilusória, uma loucura inventada por homens doutos. Por isso é melhor permanecer fiel à sublime verdade ensinada pelos grandes santos. Os filósofos dizem que as almas purificadas voltam para a terra por amor dos corpos: sem nenhuma culpa, transformadas em sábias e puras, as almas retornam no corpo por amor do corpo. Um amor alcançado por uma alma que foi purificada não passa de uma colossal imundície¹¹⁶³.

Realmente, se o fato de estarem perfeitamente purificadas faz com que as almas se esqueçam de todos os males, gerando tal esquecimento o desejo dos corpos, em que ficam novamente implicados nos males, então, a felicidade suprema é a causa da infelicidade, e a perfeita sabedoria, a causa da necessidade, e a purificação suprema, a causa da imundície¹¹⁶⁴. “Nem seria a alma feliz aí pela verdade, durante o tempo em que permanecesse onde fosse preciso ser enganada para ser feliz. Não será feliz de fato se não estiver segura. Para estar, porém, segura, deverá pensar, falsamente que será sempre feliz, pois uma vez ou outra será também infeliz”¹¹⁶⁵. Daí, então, a pergunta de Agostinho: “Como, pois, gozará com a verdade aquela para quem o motivo da alegria for a falsidade? Porfírio percebeu essa verdade e disse

¹¹⁶¹ Em seus primeiros escritos, Agostinho manteve a ideia da existência de uma alma do mundo ou alma universal. Deus seria a essência suprema que dá forma ao corpo por meio da alma. O corpo subsistiria através da alma e existiria pelo fato mesmo de ser animado, quer universalmente como o mundo, quer particularmente como cada animal dentro do mundo. Porém, anos depois, em *Retratações*, Agostinho afirma que tudo o que falou sobre a alma do mundo não passou de mera precipitação. Ainda que conhecesse o pensamento de Platão e de muitos outros filósofos sobre o tema, ele permanecia agnóstico nesta matéria, já que não encontrava provas nem nas Sagradas Escrituras nem nos argumentos racionais. Agora, se existe realmente tal alma, ela não pode ser Deus, mas uma criatura (cf. TESKE, R.J. “Alma”, p. 102-103).

¹¹⁶² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁶³ Cf. AGOSTINO, *Discorso*, 241, 6.

¹¹⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁶⁵ “*Nec veritate ibi beata erit anima, quamdiucumque erit, ubi oportet fallatur, ut beata sit. Non enim beata erit nisi secura [...]*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30).

que a alma já purificada retorna ao Pai para não ficar retida no corrompido contágio dos males”¹¹⁶⁶.

Por conseguinte, não agrada a Agostinho o pensamento de alguns platônicos que acreditam como necessário aquele ciclo em que se sai do mesmo para voltar ao mesmo. Ainda que isso fosse verdadeiro, não serviria para nada¹¹⁶⁷. “A menos que os platônicos façam disso um pretexto para antepor-se a nós, porque não saberíamos nesta vida o que eles, sapientíssimos e purificadíssimos, não saberão na vida melhor e acreditando no que é falso, serão felizes!”¹¹⁶⁸

Entre um pensamento que assevera um “tempo eterno”, um tempo circular que não conhece algum início e fim e que eternamente se repete, coexistindo eternamente com o próprio divino, e um pensamento que afirma que a alma volta para o divino a fim de não se manchar com os males, Agostinho fica com o segundo. Mais uma vez Porfírio sai à frente dos platônicos, merecendo do bispo de Hipona um reconhecimento e elogio por não aceitar essas ideias de Platão em nome da verdade. É inteiramente absurdo e tolice total acreditar na existência dos ciclos para as almas numa alternância sem fim de felicidade e infelicidade¹¹⁶⁹. “Se é assim, eis aí um platônico que discorda de Platão para assumir um ponto de vista melhor, nem se esquivou de corrigir tal e tão grande mestre, mas antepôs ao homem a verdade”¹¹⁷⁰

Aceitar a doutrina de um tempo circular e de um círculo vicioso para as almas é negar o próprio ato criador de Deus e reduzir o Eterno ao temporal, relativizar o Absoluto. Neste sentido, o relativo, a criatura indissolúvelmente ligada à temporalidade quer mediar, conter em si mesma, aprisionar no círculo babélico da imanência o transcendente, para identificar-se com ele, postulando como absoluto, increado, eterno, infinito, o tempo, a própria mutabilidade¹¹⁷¹. Para Agostinho, ao invés, o antes e o depois são relativos às coisas que não existiam e passaram

¹¹⁶⁶ “Cui ergo gaudendi causa falsitas erit, quo modo de veritate gaudebit?” Vidit hoc Porphyriu-purgatamque animam ob hoc reverti dixit ad Patrem, ne aliquando iam malorum polluta contagione teneatur. (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30).

¹¹⁶⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁶⁸ “[...] ut autem secura sit, falso putabit semper se beatam fore, quoniam aliquando erit et misera” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30).

¹¹⁶⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 30.

¹¹⁷⁰ “Quod si ita est, ecce Platonius in melius a Platone dissentit; ecce vidit, quod ille non vidit, nec post talem ac tantum magistrum refugit correctionem, sed homini praeponit veritatem” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30).

¹¹⁷¹ Em relação ao “círculo vicioso” ou “necessário”, Platão escreve que são as Parcas que fazem girar tudo, tanto a vida dos homens como o tempo em que a alma carece de corpo. Assim, quando o curso de uma vida se completa segue-se a morte. E vice-versa: quando o tempo da purificação da alma se cumpre, a alma se reintegra a um novo corpo. A duração da vida é incerta, a da alma livre do corpo é de mil anos. Pensavam que este ciclo era necessário, se não fosse que, sendo fixo o número de almas criadas por Deus quando construiu este mundo, faltaram homens que habitassem a terra por ser o mundo eterno e estarem os humanos sujeitos à morte. Este círculo, esta rotação, Virgílio chamou de “roda”. Quando, depois de ter girado sobre si mesma, termina a sua volta, devolve a vida que arrebatou, colocando fim a outra vida que outorgou. Uma e outra voltam ao lugar de onde partiram: esta, da morte à morte; aquela, da vida à vida. Porém, esta através da morte, aquela por meio da vida (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capítulo XXX*).

a existir. O tempo é próprio apenas da criatura. O tempo é criatura de Deus. Isso não quer dizer temporalizar a absoluta alteridade do Eterno, já que a criatura não pode condicionar o seu criador¹¹⁷².

Os filósofos platônicos, ao negarem a concepção cristã da criação, revelam-se, mais uma vez, como usurpadores do divino, negadores do próprio limite criatural, que é, na realidade, uma anulação da própria existência, ou seja, a imitação de Deus e do seu eterno ser afirmada através da abstração do existir no tempo¹¹⁷³. Os pagãos caem assim no labirinto babélico do eterno retorno, no qual não encontram nem entrada nem saída, nem início nem fim. A perda da diferença ontológica entre eternidade do criador e temporalidade da criatura impede que vislumbra o sentido da existência. Eternizando o *saeculum*, reduzindo-o a uma mísera repetição privada de possibilidade de novidade para os homens, a responsabilidade da decisão e da decisão desaparece por completo. O círculo pagão torna o homem prisioneiro do monótono tempo imanente, que é tempo de morte¹¹⁷⁴.

8.4 A alma não é coeterna com Deus (capítulo XXXI)

Porfírio é para Agostinho um platônico que discorda de Platão por assumir um ponto de vista que muito se assemelha ao do cristianismo. Este reconhecimento agostiniano é devido à doutrina da alma de Porfírio, segundo a qual a alma possui um destino irreversível depois da morte. A metempsicose e as concepções anímisticas e órficas não têm muito espaço no pensamento porfiriano¹¹⁷⁵.

O capítulo trinta e um do livro X d'*A Cidade de Deus* avança na reflexão sobre o destino do homem, negando com veemência a argumentação dos platônicos acerca da coeternidade da

¹¹⁷² Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 269-270.

¹¹⁷³ O tratamento que Agostinho reserva para o tema da criação é baseado principalmente na Sagrada Escritura. As principais linhas de sua maneira de conceber a criação são as seguintes: Deus criou tanto o reino espiritual dos anjos como o mundo visível, sensível, incluindo as almas encarnadas, do nada, sem qualquer matéria preexistente ou outras coisas fora de Deus. A criação foi um ato livre eterno da vontade perfeitamente boa de Deus. Ela ocorre mediante a onipotência de Deus. Ele criou simultaneamente todas as primeiras coisas efetivadas e, através de "razões seminais" inerentes a elas, as condições de todas essas coisas que haveriam de vir até o fim do mundo. Deus é o único criador. Ele criou o tempo ao criar o movimento no universo (cf. KNUUTTILA, S. "Tempo e criação em Agostinho", p. 113).

¹¹⁷⁴ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 270-271.

¹¹⁷⁵ O orfismo professa a crença numa sobrevivência da alma. O germe da salvação se encontra no homem, visto que sua alma é uma centelha divina. A alma está presa no corpo como numa prisão, no qual expia a culpa das origens. A vida na terra é marcada por provações e purificações, punições e resgates. Platão bebeu da herança órfico-pitagórica. Aos seus olhos, a alma é divina e imortal. Nesta herança, havia um lugar para a reencarnação: trata-se da purificação da alma. Platão liga assim a sobrevivência e a imortalidade da alma a um ciclo de mortes e renascimentos. A reencarnação não afeta em nada o caráter indestrutível da vida da alma, mas faz parte da doutrina da imortalidade (cf. RIES, J. *Vida e eternidade nas grandes religiões*, p. 216-218).

alma humana com Deus. Nesta discussão, a posição de Porfírio vai, mais uma vez, conseguir roubar de Agostinho um elogio e reconhecimento.

Para tratar desta temática, o bispo de Hipona faz a seguinte pergunta: “Logo, por que não crer preferivelmente na Divindade acerca daquelas questões que não somos capazes de investigar com o engenho humano, especialmente quando diz que a alma não é coeterna com Deus, mas foi criada quando antes não existia?”¹¹⁷⁶

O conhecimento humano não é, na compreensão agostiniana, perfeito. Por ter uma base na sensação, nas coisas percebidas pelos sentidos ou imaginadas e por serem os objetos da sensação mutáveis, o conhecimento que os seres humanos têm das coisas exteriores não é nem certo nem preciso. A verdade deve estar, então, do lado da alma, do lado da dimensão interior do homem. Mas tampouco a verdade, que é imutável e eterna, pode ter seu lugar na alma mutável. Assim, a fonte e a garantia da verdade deve ser buscada mais além da alma, na luz do sol inteligível, o bem, a luz que ilumina a alma com a sua presença. O Verbo divino é esta luz da alma. Tal iluminação é o pré-requisito essencial para todo conhecimento verdadeiro e certo¹¹⁷⁷.

Só que neste processo, o homem se depara com uma insuficiência: a alma humana, no seu estado atual, não é capaz de chegar ao conhecimento supremo. É aqui que entra o ofício da fé. Apoiando-se no testemunho digno de credibilidade, a fé é um grau de conhecimento que pode ser útil e, em alguns casos, até indispensável para se chegar à ciência, ou seja, o conhecimento alcançado pela razão. Neste sentido, a fé é para Agostinho um princípio superior de conhecimento que não destrói os direitos da razão. A razão, de fato, encontra-se por disposição natural aberta e inclinada à fé. E vice-versa: a fé aperfeiçoa a razão, abrindo novas perspectivas de realidade, de verdade¹¹⁷⁸.

É justamente neste horizonte que as palavras do bispo de Hipona ganham clareza quando ele afirma que existem coisas que escapam à investigação do engenho humano. É preciso, então, crer na revelação divina, a qual ensina que a alma não é coeterna com Deus, mas uma criação daquele que criou todas as coisas, tanto as do céu quanto as da terra. A alma é uma criatura divina. Não é parte dele. Não é divina nem corpórea. A alma é incorpórea. A prova de que a alma não é coeterna com Deus é a sua mutabilidade manifestada em transformações do tipo: às

¹¹⁷⁶ “*Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus, quae animam quoque ipsam non Deo coaeternam, sed creatam dicit esse, quae non erat?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 31).

¹¹⁷⁷ Cf. PIERETTI, A. “Conhecimento”, p. 254-267.

¹¹⁷⁸ Cf. SINISCALCO, P. “*Ratio y auctoritas*, fundamento del acceso personal de san Agustín a la fe”, p. 124-125; MONDIN, B. *Il pensiero di Agostino*, p. 218-219.

vezes, a alma é sábia, outras vezes é ignorante; num momento, ela quer uma coisa, depois já não quer mais. A alma passa de um estado melhor a um pior e vice-versa. Deus não é como a alma. Ele não é nada que morra, nem passa de um estado a outro. Deus simplesmente é¹¹⁷⁹.

Por não quererem crer naquilo que a fé cristã ensina, os platônicos aduzem uma razão que consideram certamente válida: o que não existiu sempre antes não pode existir sempre depois.

Platão, no entanto, escreve que o mundo e os deuses, feitos por Deus no mundo, começaram a existir e diz claramente tiveram início, mas não terão fim e mostra que permanecerão sempre na existência pela poderosíssima vontade do criador. Eles, na verdade, encontraram uma maneira própria para entender essa passagem, que se trataria de um início não de tempo, mas de substituição. Dizem assim: “se um pé, desde a eternidade, estivesse sempre pisando no pó, debaixo dele sempre estaria sua pegada, que ninguém teria dúvida ter sido feita por quem ali pisou; nem um seria anterior à outra, apesar de uma ter sido feita pelo outro. Assim, o mundo e os deuses nele criados sempre existiram, tendo existido sempre quem os fez e foram, no entanto, feitos”¹¹⁸⁰.

Embora caia no erro de considerar Plotino um criacionista, Agostinho tem conhecimento da concepção da processão cosmológica eterna e impessoal própria de um platonismo fortemente influenciado pelo pensamento aristotélico¹¹⁸¹: “Mas por que aprovou a Deus eterno fazer então o céu e a terra, coisa que antes não fizera? Os que o perguntam, se pretendem ser eterno e sem princípio o mundo e, portanto, pensam não haver sido feito por Deus, estão muito longe da verdade e desviam com a doença fatal da impiedade”¹¹⁸².

O bispo de Hipona rejeita com veemência esta hipótese, considerada por ele totalmente vazia e ateia, preferindo confrontar-se com uma tradição platônica intermediária, anti-aristotélica, mais próxima não apenas da carta do *Timeu* platônico, como também do criacionismo cristão na sua visão de Deus como causa criadora e voluntária do mundo, já que considera o mundo como eternamente criado por Deus, enquanto princípio ontológico, mas não cronológico¹¹⁸³.

Além dos testemunhos proféticos presentes na Sagrada Escritura, o próprio mundo, de ordenadíssima mutabilidade e mobilidade e de formosíssima espécie das coisas visíveis,

¹¹⁷⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, VII, 5; ID., *Comentário a São João I - Evangelho*, 23, 9.

¹¹⁸⁰ “[...] *hoc Platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur afferre, quia, nisi quod semper ante fuisset, sempiternum deinceps esse non posset; quamquam et de mundo et de his, quos in mundo deos a Deo factos scribit Plato [...]*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 31).

¹¹⁸¹ Cf. LETTIERI, G. “Il paradosso della creazione nel *De Civitate Dei*”, p. 228.

¹¹⁸² “*Sed quid placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate et letali morbo impietatis insaniunt*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XI, 4, 2).

¹¹⁸³ Cf. LETTIERI, G. “Il paradosso della creazione nel *De Civitate Dei*”, p. 229.

constitui para Agostinho uma proclamação de que o mundo foi feito por Deus, inefável e invisivelmente grande e invisível e inefavelmente belo. Outros, porém, sustentam que o mundo foi sim criado por Deus, mas que não houve o início do tempo e sim da sua existência, imaginando de modo dificilmente inteligível haver existido desde a eternidade. Eles, na verdade, exprimem uma teoria que acreditam defender Deus de um ato de temeridade fortuita, por temor a que se pense que de súbito lhe veio à mente a ideia de fazer o mundo e a que lhe sobreviesse novo querer, quando é certo não ser mutável em nada absolutamente¹¹⁸⁴.

Considerando o mundo como eterna criatura de Deus, esses platônicos advogam a ideia de uma criação como repetidora ciclicamente e perenemente do mesmo número finito de realidade, enquanto que a perfeição ideal e a sua imitação cosmológica podem ser platonicamente somente finitas. Para Agostinho, o mais sutil dos argumentos dos filósofos, ao que parece, consiste em dizer que a ciência de Deus não pode compreender coisas infinitas. Por isso, segundo afirmam, Deus contém em si as razões finitas de todos os seres finitos que criou. É preciso, pois, acreditar, dizem, que a sua bondade nunca esteve ociosa¹¹⁸⁵.

Portanto, se se admitem estes ciclos cósmicos, em que sempre se repitam as mesmas coisas temporais, seja num mundo que permanece mutável, seja através de um incessante retorno cíclico do mundo que nasce e morre, não se atribui a Deus nenhum tipo de ócio, sobretudo de tão grande duração, sem princípio, nem imprevista temeridade em suas obras.

¹¹⁸⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 4, 2. Sustentar que o mundo é eterno pode ter dois sentidos: que não foi criado ou que foi criado desde a eternidade. A primeira resposta é contrária não apenas à fé cristã como também à razão. A segunda é apenas compreensível. Na Idade Média, vai ser muito discutida a possibilidade de uma criação *ab aeterno*. Tudo indica que Agostinho não exclui tal possibilidade, apesar de declará-la somente compreensível. Aqui, contra os filósofos pagãos que a afirmavam, o bispo de Hipona nega que para defender a imutabilidade de Deus seja necessário aceitar a criação *ab aeterno*, deduzindo de dois exemplos: a alma e o mundo (cf. GENTILI, D. “Note”, n. 11, p. 529-530).

¹¹⁸⁵ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 17, 1. Segundo a Sagrada Escritura, Deus dispôs todas as coisas na medida, no número e do peso. A *ratio numeri* é um tema pitagórico redimensionado por Agostinho, identificando as imutáveis *regulae numerorum* com as imutáveis *regulae sapientiae*. Isso serve para o bispo de Hipona ascender dos números sensíveis e inteligíveis (ordem e beleza das coisas) ao número *sempiternum* e contemplar a providência divina operante com harmonia nas coisas. A insistência na divisão e no múltiplo dos números e o significado místico deles são um elemento peculiar da cultura da época, à qual Agostinho também pagou tributo (cf. GENTILI, D. “Note”, n. 76, p. 571). Agora, dizer que nem a ciência de Deus é capaz de compreender as coisas infinitas é, na visão de Agostinho, o que lhes falta ao atrevimento, para precipitar-se na voragem de profunda impiedade, que afirma não conhecer Deus todos os números. É absolutamente certo que o número é infinito. Com efeito, seja qual for o número que se pretende formar, não apenas pode aumentar pela adição de uma unidade, como também, por maior que seja e por mais prodigiosa que seja a quantidade que encerra em si a razão e a ciência dos números, não somente pode ser duplicada, mas também multiplicada ao infinito. Para o bispo de Hipona, o número é limitado por suas propriedades, de modo que nenhum deles pode ser idêntico a outro. Logo, entre si são díspares e diversificados. Em particular, finitos. Todos juntos, infinitos. Diante disso, Agostinho levanta a seguinte pergunta: esta infinidade conjunta de todos os números é que foge à ciência de Deus, que compreende certa quantidade de número e ignora os demais? (cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 18).

Porque se não se repetem sempre as mesmas coisas, por sua ciência ou presciência não podem ser compreendidas essas coisas infinitas de diversidade vária¹¹⁸⁶.

Esta solução cosmológica platônica permite, ao lado daquela platônico-aristotélica de Plotino, evitar todos os paradoxos cristãos da criação, salvando-se do assalto logicamente devastador da contingência, da temporalidade, da existência accidental, da infinitude da possibilidade no Deus eterno, necessário, absoluto. As objeções dos neoplatônicos ao conceito de criação são realmente profundas: o mundo deve ser eterno, necessário efeito de Deus, caso contrário o ato criativo no tempo de uma realidade contingente e não necessária introduziria a imperfeição do efeito na causa¹¹⁸⁷.

Mas para Agostinho a fé cristã não permite acreditar que Deus se encontre numa condição quando está em repouso e em outra quando está agindo. É totalmente inconcebível que Deus seja condicionado, como se no seu ser se verifique alguma coisa que antes não tinha. Quem é condicionado sobre uma modificação e todo ser que sofre uma modificação é mutável. Por conseguinte, no repouso de Deus não existe preguiça, desídia ou inércia, nem trabalho, esforço ou aplicação em suas obras. Deus sabe agir no repouso e repousar na ação¹¹⁸⁸.

Em relação à coeternidade da alma com Deus, o bispo de Hipona levanta a seguinte pergunta: “Portanto, se a alma sempre existiu, devemos dizer que a sua infelicidade tenha sempre existido? Se, ao invés, alguma coisa nela não existiu desde a eternidade, mas começou a existir no tempo, por que não deveria ser possível que também ela tenha começado no tempo, sem que antes tivesse existido?”¹¹⁸⁹ Ademais, também a sua felicidade agora mais estável depois da experiência do mal e destinada a permanecer sem fim, como Porfírio acredita, sem dúvida começou no tempo e, no entanto, sempre existirá sem ter existido antes¹¹⁹⁰. “Fica, por conseguinte, desfeita toda aquela argumentação com a qual se julga que não pode existir nada sem fim temporal, a não ser que não tenha início no tempo. De fato, descobrimos a felicidade da alma, que não teve início no tempo e não terá um fim temporal”¹¹⁹¹.

Por esse motivo, Agostinho convida os platônicos a deixar a soberba de lado, a reconhecer os limites da razão humana e a ceder à autoridade divina, acreditando, quanto à

¹¹⁸⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 17, 1.

¹¹⁸⁷ Cf. LETTIERI, G. “Il paradosso della creazione nel *De Civitate Dei*”, p. 231.

¹¹⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XII, 17, 2.

¹¹⁸⁹ “*Numquid ergo, si anima semper fuit, etiam miseria eius semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex aeterno non fuit, esse coepit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore quae antea non fuisset?*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 21).

¹¹⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 31.

¹¹⁹¹ “*Illa igitur omnis argumentatio dissoluta est, qua putatur nihil esse posse sine fine temporis, nisi quod initium non habet temporis. Inventa est enim animae beatitudo, quae cum initium temporis habuerit, finem temporis non habebit*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 31).

verdadeira religião, nos bem-aventurados e imortais que não pedem para si a honra que sabem ser devida somente a Deus. “Nem nos pedem oferecer sacrifícios senão a Ele só, cujo sacrifício devemos ser com eles, como muitas vezes disse e muitas vezes há de ser repetido. Trata-se do sacrifício que há de ser oferecido por aquele sacerdote que se dignou tornar-se por nós sacrifício até a morte no homem, cuja carne assumiu, segundo o qual quis também ser sacerdote”¹¹⁹².

Com estas palavras, Agostinho retoma o seu discurso sobre o verdadeiro sacrifício, direcionando o leitor para o último capítulo do livro X. Todo sacrifício possui quatro aspectos: a quem se oferece, quem oferece, o que se oferece e por quem se oferece. “O único e verdadeiro mediador que nos reconcilia com Deus pelo sacrifício da paz, permanece na unidade com aquele a quem se oferece, faz-se um com aqueles por quem oferece e é um só quem oferece e uma só oblação é oferecida”¹¹⁹³. O bispo de Hipona também destaca que o sacrifício visível é sacramento, ou seja, sinal sagrado de um sacrifício invisível: “*Proinde verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus*”¹¹⁹⁴.

8.5 O caminho universal para a libertação da alma (capítulo XXXII)

A narrativa do confronto do cristianismo com o paganismo termina no capítulo trinte e dois do livro X d’A *Cidade de Deus* com a proclamação solene de que a religião cristã é a via universal de salvação: “Eis a religião que detém o caminho universal para a libertação da alma, porque ninguém pode ser libertado por nenhum outro senão por este. Tal é efetivamente o caminho que se pode dizer régio, o único que conduz ao reino que não vacila no fastígio do tempo, mas encontra a sua estabilidade na firmeza da eternidade”¹¹⁹⁵. Este exclusivismo agostiniano implica numa negação da eficácia da religião dos pagãos e das pretensões do neoplatonismo. É somente no cristianismo que se realiza a obra de renovação espiritual do homem e da humanidade, a *renovatio* e a *recreatio*, ou seja, uma nova criação. O ser humano

¹¹⁹² “[...] nec iubent, ut sacrificium faciamus, nisi ei tantum, cuius et nos cum illis, ut saepe dixi et saepe dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine, quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 31).

¹¹⁹³ “[...] idem ipse unus verusque Mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset qui offerebat et quod offerebat” (AUGUSTINUS, *De Trinitate*, IV, 14, 19).

¹¹⁹⁴ AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 6.

¹¹⁹⁵ “Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae, quoniam nulla nisi hac liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 1).

nasce como simples homem e renasce como filho de Deus, passando da vida natural à vida divina, ou *renovatio*, porque o ser humano nasce na condição carnal e renasce na espiritual¹¹⁹⁶.

No cristianismo, realiza-se uma verdadeira novidade que eleva o homem a uma nova condição. Aqui está a diferença principal entre o Antigo e Novo Testamento; a diferença entre o pagão e o cristão. No Antigo Testamento existiam promessas temporais e terrenas. Todo aquele que ama os bens terrenos canta o cântico velho. Mas quem quer cantar um cântico novo deve amar os bens eternos. O próprio amor é novo e eterno; sempre novo, porque não envelhece. O homem envelheceu pelo pecado e é renovado pela graça. Todos, portanto, que são renovados em Cristo a fim de começarem a pertencer à vida eterna cantam o cântico novo¹¹⁹⁷.

A incoerência dos filósofos é devida à incapacidade de converter as pessoas ao verdadeiro culto devido somente a Deus, culto que implica no afastamento intelectual e moral das coisas sensíveis. A conversão dos povos ao cristianismo é sinal da autoridade divina de Cristo que o próprio Platão teria reconhecido se tivesse visto os efeitos da fé cristã. Por isso a maior parte dos platônicos “dos nossos tempos”, afirma Agostinho, tornaram-se cristãos e se outros não se converteram foi somente por soberba e inveja¹¹⁹⁸.

A *vera religio* é aquela com a qual o único Deus é adorado e com devoção puríssima é reconhecido como o princípio de todos os seres. Ela detém o caminho universal da libertação da alma, porque ninguém pode ser libertado por nenhum outro senão por este. Tal é efetivamente o caminho que se pode dizer régio, o único que conduz ao reino que não vacila no fastígio do tempo, mas encontra a sua estabilidade na firmeza da eternidade¹¹⁹⁹.

Tal religião não se pode encontrar junto aos filósofos pagãos, nem mesmo entre aqueles que como Sócrates e Platão intuíram a existência de um supremo princípio de tudo o que existe, pois eles praticavam os mesmos ritos idolátricos do povo, mesmo tendo um conceito diverso do divino. A coerência entre doutrina e rito constitui para Agostinho um elemento fundamental da fé cristã. Quem professa e ensina doutrinas contrárias à verdade não pode ser admitido à participação dos santos sacramentos. O ponto capital da salvação humana se encontra

¹¹⁹⁶ Cf. CIPRIANI, N. *Molti e uno solo in Cristo*, p. 159-160. O exclusivismo do cristianismo primitivo era também fonte de críticas por parte de vários pensadores pagãos. O fato de os cristãos reivindicarem somente para si a veracidade do culto, da doutrina e da moral, reduzindo as demais religiões à superstição e credice, era visto pelo paganismo como uma pretensão inaudita e desconcertante. O filósofo neoplatônico Celso acreditava que não havia diferença em chamar Zeus de o Altíssimo, ou Zen, ou Adonai, ou Sabaoth, ou Amún. A pluralidade dos cultos é defendida até mesmo por Porfírio (cf. BANNA, P. “Figure di sacrificio in epoca patristica”, p. 102).

¹¹⁹⁷ Cf. AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, 149, 1.

¹¹⁹⁸ Cf. CATAPANO, G. *Agostino*, p. 66.

¹¹⁹⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 1.

justamente no fato de não ser outra a filosofia, ou seja, o desejo da sabedoria, e outra a religião¹²⁰⁰.

A filosofia, neste caso, é insuficiente para o homem poder alcançar a purificação da alma. A conclusão do primeiro livro de Porfírio *Sobre o retorno da alma* representa para Agostinho um tipo de confissão sobre a imperfeição do saber filosófico.

Porfírio afirma no primeiro livro da obra *Sobre o retorno da alma*, quase no fim, que ainda não havia encontrado uma escola que detivesse o caminho universal da libertação da alma, seja na filosofia mais verdadeira, seja na disciplina e no modo de vida dos hindus, seja na doutrina dos caldeus ou em qualquer outro caminho. Afirma que tal caminho não havia ainda chegado a seu conhecimento através da pesquisa histórica. Quando faz tal afirmação, está reconhecendo sem dúvida que exista algum, embora não tenha ainda chegado ao seu conhecimento. Portanto, não lhe bastava tudo que tão esmeradamente aprendera sobre a libertação da alma e lhe parecia, ou melhor, parecia aos outros, conhecer e professar. Afinal, sentia falar-lhe ainda uma autoridade indiscutível que fosse necessário seguir em assunto de tanta importância. Quando afirma que nem mesmo da filosofia mais verdadeira lhe havia chegado ao conhecimento uma escola que detivesse o caminho universal da libertação da alma, mostra bastante claramente, segundo penso, que a filosofia na qual exerceu seu ofício de pensador não era a mais verdadeira ou não continha esse caminho. Como poderia ser a mais verdadeira se não contém esse caminho?

Nestas palavras, Agostinho acusa Porfírio de não ter encontrado nem entre os indianos nem entre os caldeus nem entre outras sabedorias a *verissima philosophia*, ou seja, a doutrina filosófica mais autêntica para a libertação da alma. Na opinião de P. Courcelle, o filósofo de Tiro acreditava que a verdade nem sempre está exposta aos olhos nus do ser humanos. Ela também pode se esconder e realmente se esconde. Ora, em 386, o jovem Agostinho, relendo a locução *verissima philosophia*, sustenta que ela poderia ser a doutrina dos filósofos que rejeitaram a moral dos cínicos. Além disso, procura conciliar Aristóteles com a filosofia platônica dos inteligíveis. Porfírio, de fato, escreveu um tratado sobre a concordância fundamental entre a filosofia de Platão e a de Aristóteles¹²⁰¹.

Neste sentido, a *verissima philosophia* não seria aquela doutrina contra a qual se levanta Paulo na Carta aos Colossenses: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganosas especulações da ‘filosofia’, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo e não segundo Cristo” (2, 8). Todavia, Agostinho não consegue encontrar uma definição para essa *verissima philosophia*.

Segundo Courcelle, o bispo de Hipona, ao escrever a *Cidade de Deus*, retoma esta expressão, mas a utiliza num sentido apologético. O fato de Porfírio declarar não haver ainda

¹²⁰⁰ Cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, 5, 8.

¹²⁰¹ Cf. COURCELLE, P. “*Verissima philosophia*”, p. 653-659.

encontrado uma via universal de salvação não significa que ela não exista, mas que ainda não foi encontrada pelo discípulo de Plotino. Evidentemente não podia ser o neoplatonismo, já que ele prescrevia a salvação da alma somente pelos filósofos, deixando as massas entregues a uma parcial purificação da alma¹²⁰².

Como exímio retórico, Agostinho retoma a definição de Porfírio e ressalta que a via que conduz o homem à libertação não é a praticada pelo filósofo de Tiro, já que o neoplatonismo não é para todos. O bispo de Hipona igualmente evidencia que o cristianismo é a verdadeira via universal, é a nova religião, a *verissima philosophia*. Courcelle chega assim à conclusão de que a expressão “verdadeira filosofia” surge da problemática porfiriana das diversas formas de acesso a uma realidade oculta: a divindade, e designa a “via intelectual” dos neoplatônicos. O jovem Agostinho aceita esta problemática, ao mesmo tempo que aceita outras expressões relacionadas: a “filosofia autêntica” e a “verdade nua”, que os sábios buscam com amor e que às vezes vê a aparência. Posteriormente Agostinho bispo se afasta desta problemática. Se ele menciona a expressão quatro vezes seguidas n’*A Cidade de Deus*, é apenas por interesse apologético. Porfírio teria admitido, a contragosto, que a “via intelectual” não é a via universal da salvação, pois está reservada a poucas pessoas. Mas a via universal existe. Aos olhos do bispo de Hipona somente o cristianismo é a via universal e, ao mesmo tempo, a *verissima philosophia*.¹²⁰³

De fato, o único caminho universal que existe para a libertação da alma é aquele que liberta todas as almas e sem ele nenhuma se liberta. Porfírio, ao dizer que “nem no modo de vida e na doutrina dos hindus, nem na dos caldeus ou em outro caminho qualquer”, atesta, na opinião de Agostinho, que os ensinamentos que recebeu dos hindus ou dos caldeus não continham o caminho universal para a libertação da alma. No entanto, o filósofo de Tiro não negou que recebeu dos caldeus os oráculos divinos, as revelações dos deuses¹²⁰⁴.

Que caminho para a libertação da alma, portanto, quer ele indicar, caminho ainda não conhecido por ele por meio do conhecimento histórico e não reconhecido nem pela filosofia mais verdadeira, nem pelas doutrinas dos povos que eram considerados importantes no conhecimento das realidades divinas, uma vez que entre esses povos prevaleceu a curiosidade de conhecer e cultivar a alguns anjos? Que caminho universal é este senão o que foi concedido do alto, não a um só povo em particular, mas a todos os povos em geral?¹²⁰⁵

¹²⁰² Cf. COURCELLE, P. “Verissima philosophia”, p. 653-659.

¹²⁰³ Cf. COURCELLE, P. “Verissima philosophia”, p. 653-659.

¹²⁰⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 1.

¹²⁰⁵ “*Quam vult ergo intellegi animae liberandae universalem viam nondum receptam vel ex aliqua verissima philosophia vel ex earum gentium doctrinis, quae magnae velut in divinis rebus habebantur, quia plus apud eas curiositas valuit quorumque angelorum cognoscendorum et colendorum, nondumque in suam notitiam historiali*

Neste texto, Agostinho mostra que o cristianismo possui uma particularidade que não é assimilável à identidade religiosa dos povos pagãos, os quais, por causa dos cultos prestados aos deuses e aos demônios, permanecem nas trevas no que se refere à verdade. A religião cristã é *revelatio*. O caminho da salvação foi dado por Deus a toda a humanidade através de Jesus Cristo. A ideia de Agostinho aparece assim subordinada, de maneira essencial, ao sujeito próprio do fenômeno da *revelatio*, não mais constituído por um limitado grupo de iniciados sábios, mas por aquela realidade sociologicamente identificável como *populus Dei*. Enquanto o neoplatonismo oferece um caminho de purificação restrito a poucos, o cristianismo, na condição de povo de Deus nascido na cruz de Cristo, oferece a todas as pessoas de boa vontade aquilo que a filosofia sozinha é incapaz de dar: a salvação, a vida eterna¹²⁰⁶.

A peculiaridade deste povo consiste no fato de ser a *res Dei* através do seu sacrifício. Em outras palavras: na comunidade cristã o *populus* é a *res* de Deus. Tal povo não oferece sacrifícios rituais. “Nós, quer dizer, sua cidade, somos seu mais excelente e nobre sacrifício. Tal é o mistério que celebramos em nossas oblações”¹²⁰⁷. Como a *civitas Dei*, assim o povo de Deus é idêntico à Igreja, pois se trata do *populus peregrinans*, ou seja, daquela parte dos santos de Deus formada a partir de todos os povos. A natureza deste povo consiste em ser sacrifício do Deus vivo mediante a *caritas* no Corpo de Cristo¹²⁰⁸.

Este povo se move ainda na peregrinação do tempo presente. Disso decorre uma incongruência entre o povo real e a sua forma externa de manifestação: não se dá pertença interior sem as formas externas, mas existem formas externas sem pertença interna. Contudo, também as formas exteriores trazem o nome da realidade essencial do qual são sinais. No confronto com a religião ainda viva da polis da antiguidade, Agostinho forma o conceito de Igreja como povo cristão e com isso, ao mesmo tempo, uma nova compreensão da Igreja como povo de Deus. É um povo cultural. A Igreja é povo na medida em que é sacrifício. Nela, o caminho da salvação se torna realidade, já que a Igreja vive unida em matrimônio espiritual e amor divino com o seu nobre esposo. Não vive de si mesma, mas daquele que a formou e constituiu¹²⁰⁹.

cognitione perlatam? Quatenus ista est universalis via, nisi quae non suae cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset divinitus impertita est?” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 1).

¹²⁰⁶ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate Dei*. Studi sul De civitate Dei. p. 61.

¹²⁰⁷ “[...] hoc est civitas eius, cuius rei mysterium celebramus oblationibus nostris [...]” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, XIX, 23, 5).

¹²⁰⁸ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 287.

¹²⁰⁹ Cf. RATZINGER, J. *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, p. 288. Ver também: AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVII, 16, 2.

Embora tenha sido o crítico mais culto e agudo do cristianismo, Porfírio, na compreensão de Agostinho, não acredita que a providência divina tenha podido deixar o gênero humano sem o caminho universal para a libertação da alma. O filósofo de Tiro possuía uma inteligência suficientemente aguçada para não duvidar da existência deste caminho. Ele, “Na realidade, não afirma que não exista, mas que não recebera ainda tão grande bem e tão desejável auxílio, que ainda não havia chegado a seu conhecimento. Não há de que admirar-se”¹²¹⁰.

Para Agostinho, Porfírio estava tão envolvido nas coisas humanas, quando Deus permitia que a via aberta a todos para a libertação da alma realizada pela religião cristã fosse atacada pelos adoradores dos ídolos e dos demônios e reis da terra. E isso para reafirmar e consagrar o número dos mártires, ou seja, das testemunhas da verdade, as quais haviam de colocar em evidência que todos os males corporais devem ser suportados pela fidelidade à religião e pela confirmação da verdade. Porfírio tinha conhecimento destes fatos e pensava que por causa das perseguições contra os cristãos o caminho da salvação iria desaparecer o mais rápido possível, não sendo, portanto, a senda universal para a libertação da alma. Ele não foi capaz de compreender que o que o abalava e que temesse padecer, se escolhesse tal caminho, servia antes à consolidação e ao fortalecimento da própria religião¹²¹¹.

A via universal para a libertação da alma foi concedida a todos os povos pela misericórdia divina, cujo conhecimento já chegou a alguns e há de chegar a outros. A via é Jesus Cristo. E o seu corpo é a Igreja. Os cristãos, embora sejam muitos, são um em Cristo Jesus. Este é o verdadeiro sacrifício dos cristãos. A identificação da Igreja com o *Dei mysterium*, que é Cristo, representa a superação definitiva das posições porfirianas. A Igreja é, para Agostinho, assimilada àquela “*viam animae liberandae*”, sem a qual “*nulla nisi hac liberari potest*” e que foi inaugurada por e com Cristo e que Porfírio diz buscar com duas técnicas (teúrgica e filosófica) para as duas dimensões do homem (espiritual e intelectual)¹²¹².

Tais técnicas, porém, não foram eficazes. O filósofo de Tiro reconhece a falência do esforço dos pagãos em encontrar a via de salvação. O caminho cristão, ao contrário, corporalmente presente na Igreja, enquanto purifica e liberta todo o homem, é “*divina miseratione concessa*” e justamente por isso não é posse exclusiva de determinado povo. Todos os povos são chamados por Deus a se tornarem o corpo de Cristo¹²¹³. Enquanto cidade de Deus na condição de Igreja, o corpo de Cristo é formado por todos aqueles a quem a Igreja deu e dá

¹²¹⁰ “*Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in suam notitiam esse perlatum; nec mirum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 1).

¹²¹¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 1.

¹²¹² Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 91-92.

¹²¹³ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 91-92.

a luz antes como filhos, e estes ajudam agora a transmitir tal vida a outros. A missão fundamental da Igreja é partilhar com o mundo a vida de Cristo. A Igreja deve deixar que cresçam juntos a cizânia e o trigo até o tempo da colheita, já que a Igreja é formada por homens que podem se equivocar¹²¹⁴.

A manifestação de Deus que em Cristo, através da Igreja, redime o tempo decaído e liberta o homem do pecado não é uma ação somente subjetiva, interior, escondida na invisibilidade profunda das consciências individuais, mas é, em primeiro lugar, universal e objetiva, histórico processo de redenção, visível na extraordinária difusão da Igreja e, em particular, na substituição dos cultos pagãos demoníacos pelo verdadeiro e salvífico culto cristão¹²¹⁵.

Com os seus ensinamentos de salvação, Cristo impede a adoração dos falsos deuses e condenando, em virtude da sua autoridade divina, todo tipo de ambição liberta gradativamente o mundo e a sua família do pecado, constituindo com a Igreja a sua cidade eterna e gloriosíssima¹²¹⁶. À multidão dos que creem no verdadeiro Deus, espalhados pelo mundo inteiro, corresponde a queda do culto dos ídolos e dos demônios. O sacrifício cristão se estende por todo o orbe. Os povos acorrem à Igreja, confessando-a rainha e exaltando-a com louvores eternos. O perfume do nome de Cristo preenche o mundo como um campo. O nome de Cristo é glorificado pelos povos. Toda a futilidade do paganismo é abolida por Aquele que nasceu da virgem¹²¹⁷.

Mas, se a vinda de Cristo constitui o grande dom de Deus para a humanidade, por que isso se deu agora e não antes? Por que Deus tardou em enviar o seu Filho ao mundo? Agostinho responde: “Porque o desígnio de quem o envia é impenetrável à inteligência humana. Porfírio o percebeu quando disse não ter ainda recebido esse dom de Deus, que não lhe chegara ainda ao conhecimento. Nem julgou que não fosse verdadeiro, porque ainda não o recebera como sua fé ou ainda não o conhecera”¹²¹⁸.

Chegar a Deus com o espírito, mesmo que pareça pouco, é uma grande felicidade, mas compreendê-lo nos seus desígnios salvíficos é absolutamente impossível. Para o bispo de Hipona, Deus tem a ver com o espírito e é assim que Ele é objeto de compreensão. O corpo diz

¹²¹⁴ Cf. BAVEL, T.J. VAN. “Igreja”, p. 513-514.

¹²¹⁵ Cf. FIDELIBUS, G. *Pensare de-civitate*. Studi sul De civitate Dei, p. 144.

¹²¹⁶ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, II, 18, 2.

¹²¹⁷ Cf. AGOSTINHO, A *Cidade de Deus*, IV, 10; X, 32, 2; XVII, 16, 2; XVI, 37.

¹²¹⁸ “*Quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile. Quod sensit etiam iste, cum dixit, nondum receptum hoc donum Dei et nondum in suam notitiam fuisse perlatum. Neque enim propterea verum non esse iudicavit, quia nondum in fidem suam receptum fuerat vel in notitiam nondum pervenerat*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 2).

respeito aos olhos e é objeto de visão. Mas será possível compreender um corpo com os olhos? Não se pode absolutamente. Qualquer objeto visto pelo homem, não é visto inteiramente. Se alguém vê o rosto de uma pessoa, não pode ver o seu dorso. E quando vê o dorso não consegue ver o rosto. Não vendo, não pode compreender¹²¹⁹.

Essa reserva e prudência de Agostinho diante do mistério divino não pode, porém, ser compreendido como renúncia a um discurso e reflexão sobre Deus. Pelo contrário! A partir do momento que Deus se revelou à humanidade, é possível encontrar a Deus e falar dele. E uma vez encontrado, continuar buscando. É assim que as realidades incompreensíveis devem ser procuradas, de modo que não considere ter encontrado, aquele que compreende o quanto é incompreensível aquilo que se busca. O homem não deve desistir de avançar na pesquisa do incompreensível, para assim poder encontrar a via que o leva para a vida eterna e para a felicidade¹²²⁰.

Na concepção de Agostinho, o caminho universal da libertação da alma vai além do tempo e do espaço, pois já se encontra presente nas promessas que Deus fez ao povo de Israel, sobretudo a Abraão: “Em tua descendência serão abençoados todos os povos”. Caldeu de nascimento, Abraão recebeu de Deus a ordem para sair de sua terra, de sua parentela, da casa do seu pai, para poder colher os frutos de tais promessas e dele se propagar a descendência disposta pelos anjos nas mãos do mediador, nas quais se revela o caminho da libertação da alma. É uma via universal, pois é concedida a todos os povos¹²²¹.

Para cumprir tal missão, Abraão foi libertado primeiramente das superstições dos caldeus, adorando Deus, verdadeiro e único, e acreditando na promessa. “Eis o caminho universal do qual se disse na profecia: ‘Deus tenha misericórdia de nós e nos abençoe. Faça resplandecer o seu rosto sobre nós e tenha piedade de nós, para que conheçamos na terra o seu caminho, em todos os povos a sua salvação’”¹²²².

Neste sentido, nunca houve um momento na história da salvação que Deus não tenha mantido uma relação com o seu povo. A ação salvífica de Deus abraça toda a história, desde

¹²¹⁹ Cf. AGOSTINHO, *Comentário a São João I - Evangelho*, 3, 4-5.

¹²²⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, XV, 2, 2.

¹²²¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2. A religião cristã supera o exclusivismo judaico e o dos romanos. Trata-se de um caminho espiritual que não foi outorgado a um povo determinado, mas a todo o gênero humano. Ninguém está excluído desta via. Neste caso, não tem cada nação a sua própria religião, diferentemente do que acontecia entre os pagãos. Com efeito, alguns deuses eram honrados entre os romanos de modo distinto como o eram entre os gregos. Outros, por sua vez, recebiam um culto entre os gregos de forma diferente como lhes tributavam, por exemplo, os persas. Todos os povos que reconheceram abertamente a Cristo honram o mesmo Deus e com o mesmo tipo de sacrifício (cf. VIVES, J.L. *Libro X: los comentarios al capitulo XXXII*).

¹²²² “*Haec est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: Deus misereatur nostri et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 2).

o começo até ao final, estende-se a todos os homens sem exceção e sobretudo tem o seu centro na pessoa do Filho eterno de Deus, antes e depois de sua encarnação. Todos os homens se salvam na medida em que participam da sabedoria do Filho. É neste horizonte que se deve entender a noção agostiniana de Igreja como povo da nova aliança. A Igreja não existe apenas nos que se tornaram santos após a vinda de Jesus. Todos os santos de cada época fazem parte da Igreja. Ninguém pode rejeitar o patriarca Abraão. De acordo com Paulo, todos são filhos de Abraão na fé (cf. Rm 4,16). Deste modo, ao seguir Abraão, a pessoa é recebida na Igreja. O fundamento teológico desta fé é Jesus Cristo, aquele que há de vir. Não é uma fé explícita. Ela está ligada a algo de espiritual: a fé na fidelidade de Deus à sua aliança e às suas promessas¹²²³.

Por isso, muito tempo depois, tomando carne da descendência de Abraão, disse de si próprio o Salvador: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”. Esse é o caminho universal do qual muito tempos antes foi profetizado: “Nos últimos dias será manifestado o monte da casa do Senhor, colocada sobre o cume dos montes e se elevará sobre as colinas e virão a ele todos os povos e nele entrarão muitas nações e dirão: vinde, subamos ao monte do Senhor e palavra do Senhor de Jerusalém”. Esse caminho, portanto, não é de um só povo, mas de todos os povos. A lei e a palavra do Senhor não permaneceram em Sião e Jerusalém, mas dali procederam para difundir-se por todo o mundo. Por isso, o próprio Mediador, após a ressurreição, disse aos discípulos ainda hesitantes: “Era preciso que se cumprisse o que fora escrito na lei, nos profetas e nos salmos a meu respeito. Então abriu-lhes o entendimento para que compreendessem as Escrituras, dizendo-lhes: era preciso que Cristo padecesse e ressuscitasse dos mortos e em seu nome fosse pregada a penitência e a remissão dos pecados, em todos os povos começando de Jerusalém”¹²²⁴.

Em poucas palavras: a via aberta a todos para a libertação da alma foi anunciada pelos anjos e pelos profetas santos. Primeiro a poucos homens que encontraram graça junto de Deus e especialmente ao povo de Israel, o qual se tornou, de algum modo, a república sagrada, sendo como a profecia e o prenúncio da cidade de Deus que haveria de reunir todos os povos. A cidade santa também foi significada pelo tabernáculo e pelo templo, pelo sacerdócio e pelos sacrifícios e profetizada com palavras claras e, na maioria dos casos, com expressões de sentido simbólico¹²²⁵.

¹²²³ Cf. BAVEL, T.J. VAN. “Igreja”, p. 509.

¹²²⁴ “*Unde tanto post ex Abrahæ semine carne suscepta de se ipso ait ipse Salvator: Ego sum via, veritas et vita. Haec est universalis via, de qua tanto ante prophetatum est: Erit in novissimis diebus manifestus mons Domini, paratus in cacumine montium et extolletur super colles, et venient ad eum universae gentes et ingredientur nationes multae et dicent: venite ascendamus in montem Domini et in domum Dei Iacob; et annuntiabit nobis viam suam, et ingrediemur in ea. Ex Sion enim prodiet lex et verbum Domini ad Hierusalem. Via ergo ista non est unius gentis, sed universarum gentium; et lex verbumque Domini non in Sion et Hierusalem remansit, sed inde processit, ut se per universa diffunderet. Unde ipse Mediador post resurrectionem suam discipulis trepidantibus ait: Oportebat impleri quae scripta sunt in lege et Prophetis et psalmis de me. Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent Scripturas, et dixit eis, quia oportebat Christum pati et resurgere a mortuis tertio die et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes incipientibus ab Hierusalem*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 30, 2).

¹²²⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2.

Por sua parte, o próprio mediador, presente na carne, e os seus bem-aventurados apóstolos, revelando a graça do Novo Testamento, declararam abertamente o que nos tempos passados foi indicado de forma velada, conforme a disposição das épocas do gênero humano. Agostinho está pensando na *dispensatio temporalis* da divina providência, ou seja, da economia salvífica de Deus, manifestada na história e na profecia. Como à sabedoria de Deus aprouve ordenar esse caminho, assim também o confirmou com sinais e obras maravilhosas¹²²⁶.

Mas Deus não usou apenas de visões e aparições angélicas, nem das palavras de ministros celestiais, mas também de homens santos, que agindo sob o impulso da palavra de Deus, expulsaram dos corpos e dos sentidos dos homens os espíritos imundos, curaram os vícios e as deformidades do corpo. Os animais ferozes da terra e das águas, pássaros do céu, árvores, elementos e astros obedeceram ao poder de Deus. Os infernos se renderam e os mortos ressuscitaram. O Filho de Deus veio ao mundo nascido de uma virgem e ao terceiro dia ressuscitou dos mortos¹²²⁷.

Para Agostinho esses milagres corroboram com a verdade da fé cristã: só existe um caminho que conduz o homem à salvação e à felicidade eterna: Jesus Cristo. Para que não se procurasse uma purificação para a parte que Porfírio denomina de intelectual, outra para a que chama espiritual e outra ainda para o corpo, o Purificador e Salvador, aquele que é sumamente verdadeiro e potente, assumiu todo o homem. Fora desta via que jamais faltou ao gênero humano, nem antes nem depois desses fatos, ninguém é libertado e ninguém será libertado¹²²⁸.

Jesus Cristo é o caminho que leva o ser humano à verdade. Esta fórmula pode ser entendida de diversos modos: caminho significa, antes de tudo, um método. Neste sentido, é claro que o método de Cristo significa ir à inteligência por meio da fé: *credo ut intelligam*. Porém, significa igualmente aquela preparação moral que Agostinho sempre pediu a Deus. Um tipo de catarse acomodada ao cristianismo. Assim, pode já o bispo de Hipona afirmar contra

¹²²⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2.

¹²²⁷ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2.

¹²²⁸ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2. Se a via que é Cristo jamais faltou ao gênero humano, como, então, entender a distinção entre tempo do pecado e tempo da graça? Na realidade, antes da vinda Cristo, a graça de Deus era definida no âmbito particular das famílias, de Abel até Abraão, e no âmbito do povo de Israel. Antes de Cristo, portanto, o tempo da *permixtio* era limitado a específicos grupos sociais e convivia ao lado da danação universal dos povos. Somente com a vinda de Cristo se manifestou *in lumine*, com clareza universal, a cidade de Deus presente somente *in umbra*, como profecia, mas limitada, na história hebraica. O mediador em pessoa, presente com seu corpo, e os seus apóstolos, revelando a graça do Novo Testamento, indicaram abertamente aquilo que estava escondido nos tempos precedentes. Somente em Cristo, o tempo da possibilidade, antes privilégio de um povo particular, se torna universal, substituindo a esterilidade do *saeculum* pagão pela abundância do tempo da graça de Deus (cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 179-180).

Porfírio que está garantido o caminho universal da salvação que é a fé em Cristo, posto que Cristo mereceu esta fé¹²²⁹.

Ainda que continue seguindo a tradição eclesiástica, representada sobretudo por Ambrósio de Milão, Agostinho não deixa de ser original quando a questão é a via da salvação. Para Agostinho, o homem não se contenta com a *gnosis* elementar, com o despertar das consciências, mas deseja uma vida moral saudável e sólida. Cristo veio reforçar a iluminação filosófica, dando aos homens um conjunto de doutrinas concretas e vivificantes e, ao mesmo tempo, um exemplo de vida. Já que ele foi modelo na criação, é também o modelo da recriação ou renovação do coração de todas as gentes. O exemplarismo se estende também à vida religiosa do gênero humano. A pregação de Jesus coloca o homem diante das três virtudes teologias e fundamentais: fé, esperança e caridade. Neste sentido, o cristianismo também foi designado nos seus primórdios como um caminho e na antiguidade este era o termo usado para designar uma postura, um estilo de vida¹²³⁰.

Para discernir qual caminho seguir, o ser humano precisa ter presente qual é o verdadeiro bem do homem. De acordo com Agostinho, o fim último da alma é “amar e possuir” a Deus. “Amar e possuir” equivale a contemplar, a ver com amor (*frui*). E como os homens nascem mortos para Deus, somente podem alcançar uma vida autêntica seguindo alguém. Não podem seguir a si mesmos. O mestre de si mesmo é discípulo de um louco, diz o bispo de Hipona. Precisam, portanto, seguir e possuir a Deus. Seguir a Deus é a filosofia, possuir a Deus é a bem-aventurança. E como também o homem não pode ver a Deus para segui-lo, somente tem diante de si o caminho da probabilidade e o caminho da fé. Este é o caminho cristão¹²³¹.

A filosofia tem que aceitar que é impotente para resolver um problema como este, pois não é capaz de contemplar as coisas divinas. Tem que reconhecer que Jesus Cristo é o mistério admirável que humildemente se fez carne para levantar e melhorar a criatura humana. Ele é a via para a vida eterna. Tal caminho, que se apresenta aos homens como vida moral, não é outra coisa que a *caritas*¹²³².

Porfírio, contudo, diz que a notícia sobre esta via aberta a todos os homens para a libertação da alma ainda não lhe tinha chegado pela historiografia. Diante desta falta de conhecimento, Agostinho faz a seguinte pergunta: o que existe de mais sublime do que a história da fé cristã? Ela chegou a todo o orbe com autoridade. O que há de mais digno de crédito do

¹²²⁹ Cf. CILLERUELO, L. “Las funciones de Cristo, según San Agustín”, p. 200.

¹²³⁰ Cf. CILLERUELO, L. “Las funciones de Cristo, según San Agustín”, p. 200.

¹²³¹ Cf. CILLERUELO, L. “Las funciones de Cristo, según San Agustín”, p. 200-201.

¹²³² Cf. CILLERUELO, L. “Las funciones de Cristo, según San Agustín”, p. 201.

que a história que narra o passado e conta o futuro? Muitos fatos passados já se realizaram e outros ainda serão realizados¹²³³.

Porfírio, com efeito, e todos os outros platônicos não podem desprezar, nesse caminho, as adivinhações e as predições, porque dizem respeito às realidades terrenas, próprias desta vida mortal. Isso o fazem com razão em outros vaticínios e adivinhações de qualquer modo seja ou por quaisquer artes. Eles dizem que não são coisas para os grandes homens e que não têm importância e dizem bem. Realmente ou acontecem pelo conhecimento prévio das causas inferiores: como na arte médica, de alguns sinais precedentes podem-se prever muitas situações futuras relativas à saúde, ou os imundos demônios prenunciam os acontecimentos por eles mesmos dispostos, cujo direito reivindicam de certo modo para si, seja instigando a mente e a cupidez (*cupiditas*) dos maus a realizar ações a eles conformes, seja agindo nas partes inferiores da fragilidade humana¹²³⁴.

Aos impotentes filósofos pagãos, sobretudo Porfírio, os quais rejeitaram a revelação cristã, renunciando assim encontrar um sentido na história profana e descobrir no *saeculum* a presença de uma história divina, Agostinho contrapõe os homens santos, aqueles homens que caminharam pela senda universal para a libertação da alma. Eles não se preocuparam de prenciar coisas semelhantes como se fossem importantes, apesar de não terem escapado ao seu conhecimento. Muitas vezes eles as predisseram para dar crédito à fé naquelas coisas que não podiam ser percebidas mortais nem levá-los a experimentá-la de maneira fácil e rápida. Outras eram na realidade as coisas verdadeiramente sublimes e divinas que eles anunciavam para o futuro, segundo o conhecimento concedido pela vontade de Deus¹²³⁵.

As Sagradas Escrituras predisseram e prometeram a vinda de Cristo na carne, os grandes fatos por ele cumpridos e aqueles realizados em seu nome, a saber: a penitência dos homens, a conversão das vontades a Deus, a remissão dos pecados, a graça da justificação, a fé dos homens piedosos e por todo o orbe terrestre a multidão dos que creem na verdadeira divindade. Além disso, a supressão do culto dos ídolos e dos demônios, a provação através das tentações, a purificação de quem avança na perfeição e a sua libertação de todo o mal, o dia do juízo, a ressurreição dos mortos, a condenação eterna da sociedade dos ímpios e o reino eterno da gloriosíssima cidade de Deus que eternamente vai gozar da presença divina¹²³⁶.

¹²³³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 2.

¹²³⁴ “*Non enim potest Porphyrius vel quicumque Platonici etiam in hac via quasi terrenarum rerum et ad vitam istam mortalem pertinentium divinationem praedictionemque contemnere, quod merito in aliis vaticinantibus et quorumlibet modorum vel artium divinationibus faciunt. Negant enim haec vel magnorum hominum vel magni esse pendenda, et recte. Nam vel inferiorum fiunt praesensione causarum, sicut arte medicinae quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini praevidentur; vel immundi daemones sua disposita facta praenuntiant, quorum ius et in mentibus atque cupiditatibus iniquorum ad quaeque congruentia facta ducendis quodam modo sibi vindicant, et in materia infima fragilitatis humanae*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 3).

¹²³⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 3.

¹²³⁶ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 3.

Estes portentos realizados por Deus mostram que somente Ele é capaz de solidificar uma história, só Ele, transcendendo o desvanecer obscuro do século, pode possuir o tempo como unificado e dar um sentido, um significado, uma direção para a história. Neste sentido, a história, para Agostinho, não consiste apenas num mero suceder de fatos, sem uma verdadeira conexão interna. A dimensão vertical rompe e anula todo tipo de historicismo e garante a inteligibilidade da história como progresso objetivo e unitário, com um princípio real e um fim preconcebido e invariável. Se a história conquista um valor positivo, se o tempo vivido é um instrumento do progresso em direção à eternidade, estes caracteres revelam não a ordem da natureza, mas a da graça. A história assume um valor positivo de progresso somente quando Deus se torna seu autor e protagonista, na ordem do sobrenatural¹²³⁷.

Para o olhar de Agostinho, muitos dos fatos profetizados no Antigo e no Novo Testamento se realizaram, estão se realizando e ainda vão se realizar na história e na vida da Igreja. Deste modo, o bispo de Hipona reconduz a história à sua fonte para captar a infinita graça e a infinita *claritas* de Deus. Aquilo que estava totalmente oculto no século pagão e ofuscado na história judaica revela-se, aparece universalmente, com toda a sua força, em Jesus Cristo¹²³⁸. O *novum saeculum* inaugurado pelo *Logos* feito carne é o tempo da *clarificatio Dei*: o Filho glorifica o Pai diante dos homens, conduzindo-os à glória de Deus. Por isso, é necessário avivar a fé. Os fatos aí estão, podem ser vistos, tocados com a mão. Eis que chegou o tempo predito. Agora, o sacrifício dos cristãos brilha em todo o mundo¹²³⁹.

Este é o caminho reto capaz de levar o ser humano à visão de Deus e à união eterna com Ele. Malgrado os claros testemunhos das Escrituras, existem muitas pessoas que não creem naquilo que o Filho de Deus feito carne revelou, ensinou e transmitiu à Igreja. Os que não acreditam e por isso não o entendem, podem certamente atacar esta verdade, mas não podem vencê-la. É o caso de Porfírio. Ele poderia ter descoberto a via da salvação da alma se tivesse a humildade de escutar as profecias que falavam do Salvador e aquelas que Cristo proferiu sobre a difusão do Evangelho, as perseguições, o fim de Jerusalém, a dispersão do povo judaico etc¹²⁴⁰.

Por essa razão, Agostinho, nos dez livros que formam a primeira parte da obra *A Cidade de Deus*, ainda que talvez não tenha atendido plenamente a expectativa de alguns, afirma ter satisfeito o desejo de outros, com o auxílio do verdadeiro Deus e Senhor, refutando as

¹²³⁷ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 148-149.

¹²³⁸ Cf. LETTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*, p. 149.

¹²³⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XVII, 5, 2.

¹²⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 3.

contradições dos ímpios, que preferem seus deuses ao fundador da cidade de Deus, sobre a qual ele se propôs discutir¹²⁴¹.

Os cinco primeiros destes dez livros foram escritos contra os que reputam necessário cultuar os deuses em vista dos bens desta vida. Os cinco seguintes foram escritos contra os que pensam que o culto dos deuses deve ser mantido em vista da vida que virá após a morte. Daqui por diante, com o auxílio de Deus, exporei, como havia prometido no livro I, o que julgo necessário dizer sobre a origem, o curso e os fins das duas cidades que se apresentam neste mundo (*in hoc saeculo*), como havia dito, entrelaçadas e misturadas mutuamente¹²⁴².

Ambas as cidades são o que são graças ao tipo de relação que mantêm com Deus. Os cidadãos da cidade terrena deram primazia a seus deuses em detrimento do fundador da cidade santa, ignorando que Ele é Deus dos deuses, não dos deuses falsos, ímpios e soberbos, que privados da luz imutável e comum a todos e reduzidos a miserável poder, pretendem senhorios de certo modo privados e de seus enganados súditos buscam honras divinas, mas Deus dos deuses piedosos e santos, que preferem submeter-se com amor a Ele apenas e adoram a Deus, longe de se fazerem adorar em lugar de Deus¹²⁴³.

¹²⁴¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 4.

¹²⁴² “*Quorum decem librorum quinque superiores adversus eos conscripti sunt, qui propter bona vitae huius deos colendos putant; quinque autem posteriores adversus eos, qui cultum deorum propter vitam, quae post mortem futura est, servandum existimant. Deinceps itaque, ut in primo libro polliciti sumus, de duarum civitatum, quas in hoc saeculo perplexas diximus invicemque permixtas, exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum divinitus adiuvabor expediam*” (AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, X, 32, 4).

¹²⁴³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, XI, 1.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta nossa pesquisa sobre o sacrifício no livro X da obra de Agostinho *A Cidade de Deus*, queremos recolher aquelas ideias que consideramos fundamentais para responder à pergunta sobre a noção que o bispo de Hipona tem de sacrifício e sobre a sua relação com Jesus Cristo, a Igreja e o ser humano.

Na opinião de Agostinho, os assuntos relativos ao culto e ao sacrifício são de importância vital para a fé cristã. Sem culto não há cristianismo. Esta afirmação é ratificada tanto pelas lutas que o bispo de Hipona travou contra os donatistas acerca da verdade dos sacramentos e do culto católico, como pelo uso que faz dos exemplos da oração dominical e da celebração do batismo de crianças contra os pelagianos. O compromisso de Agostinho com a celebração diária da eucaristia e a pregação frequente da Palavra de Deus também demonstra a importância que outorgou ao culto¹²⁴⁴.

No centro do verdadeiro culto devido a Deus encontra-se, em razão do desejo de felicidade que anima cada pessoa, o sacrifício. Atento aos ensinamentos da Sagrada Escritura e dos Padres da Igreja, o bispo de Hipona repete que Deus não tem necessidade dos nossos dons e que os sacrifícios realizados pelo povo de Israel são apenas figuras do verdadeiro sacrifício, cuja finalidade é, acima de tudo, unir o homem a Deus.

De fato, todo culto legítimo a Deus aproveita ao ser humano e não a Deus. É justamente neste contexto que Agostinho propõe uma noção de sacrifício que estrutura toda a sua teologia: “o sacrifício visível é o sacramento, quer dizer, um sinal sagrado, do sacrifício invisível”¹²⁴⁵. Esta fórmula permite ao bispo de Hipona interpretar as polêmicas dos profetas e dos Salmos contra os sacrifícios.

O Salmo 50, por exemplo, é usado por Agostinho para ressaltar que Deus não quer os sacrifícios de animais sacrificados, mas do coração contrito. O profeta Oséias também vai nesta direção, pois Deus diz que quer misericórdia e não sacrifícios. Para Agostinho, isso tem um sentido muito preciso: é necessário preferir um sacrifício a um sacrifício. O sacrifício realizado até então pela casa de Israel é sinal do verdadeiro sacrifício. E que sacrifício é este? Nada mais do que a misericórdia e a compaixão. Deste modo, o bispo de Hipona, ao interno da categoria do sacrifício, faz uma mudança de sentido, indo do sacrifício exterior para o interior. “Verdadeiro sacrifício, por conseguinte, é toda obra que se faz para aderirmos a Deus em santa

¹²⁴⁴ Cf. FITZGERALD, A. “San Agustín y la Eucaristía”, p. 145-146.

¹²⁴⁵ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 5.

sociedade, quer dizer, relacionada com aquele bem supremo graças ao qual podemos alcançar a vida verdadeiramente feliz”¹²⁴⁶.

O núcleo do sacrifício está na adesão a Deus, ou seja, em viver uma santa comunhão com Ele. Trata-se de uma passagem, de uma páscoa. Na verdade, é um ato de entrega, de amor, através do qual o homem se volta para Deus com um movimento de adoração, um ato mediante o qual a pessoa prefere Deus a si mesmo. Aqui se encontra a felicidade do ser humano. O amor é a força motriz com a qual o homem tende para a felicidade. Mas somente Aquele que criou o homem pode torná-lo feliz. A felicidade existe apenas na entrega a Deus. Neste caso, o objeto legítimo dos desejos de toda natureza intelectual está integrado por dois elementos: desfrutar, sem dor, do bem imutável, que é Deus, e permanecer eternamente nesse gozo, sem temor a dúvida e sem nenhum tipo de engano¹²⁴⁷. Comunhão com Deus e felicidade caminham lado a lado. Ambas, porém, não são possíveis sem o ato de liberdade do ser humano. Tal ato nada mais é do que submissão à verdade suprema, que é o próprio Deus. O homem, por isso, é verdadeiramente livre graças ao auxílio e ao socorro de Deus. O sacrifício não é uma celebração cultural e sim o homem consagrado e entregue a Deus. O ser humano se sacrifica a Deus simplesmente pelo fato de viver em conformidade com vontade divina.

Nesta primeira definição de sacrifício, a dimensão penitencial, enquanto renúncia, privação, sofrimento, não é mencionada, já que é um dado secundário. O sacrifício não é sadismo da parte de Deus ou masoquismo da parte do homem, mas sim um caminho para a felicidade. Se isso é assim, então não podemos reduzir o sacrifício à oferta de coisas exteriores. Toda obra boa realizada pelo ser humano é um sacrifício. O próprio homem é um sacrifício.

Embora oferecido pelo ser humano, o sacrifício é coisa divina. O homem, consagrado pelo nome de Deus, devotado a Ele, é sacrifício, porquanto para viver para Deus morre para o mundo. O mesmo se pode dizer em relação ao corpo. Quando, por amor a Deus, ele é mortificado pela temperança, quando ao pecado não são entregues os membros como armas de iniquidade, mas a Deus, como armas de justiça, o corpo humano é sacrifício. Para confirmar os seus argumentos, Agostinho recorda as palavras do Apóstolo Paulo, o qual exorta os cristãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçam os seus corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o sacrifício racional, espiritual (Rm 12,1).

Todavia, a oferta a ser entregue a Deus não é o corpo do animal e sim do homem. É necessário oferecer o próprio corpo como “imolação”, deslocando-o do âmbito profano para o do sagrado, do lugar ordinário para o lugar do culto. Mediante essa oferta sacrificial, o corpo

¹²⁴⁶ AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6.

¹²⁴⁷ Cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, XI, 13.

humano torna-se realmente vivo e santo, aceito por Deus. O corpo, porém, na linguagem paulina, não é uma entidade autônoma ou independente: existe sob o senhorio de Deus ou sob o senhorio do pecado. Daí a necessidade da oferta do corpo, ou seja, uma passagem do âmbito dominado pelas trevas para aquele dominado pela luz de Deus. O sacrifício é aquilo que permite que o corpo se liberte do poder negativo e se submeta ao poder divino, tornando-se assim santificado.

Neste sentido, o sacrifício é sempre uma transformação de uma substância ativa numa substância aparentemente inerte, a qual, apesar de se transformar em cinzas, não deixa de ter um significado importante. A passagem do primeiro para o segundo oferece outro tipo de conhecimento, uma mudança da percepção do nexo entre vítima, sentido e divino. A transformação operada mediante a oferta dos corpos permite um conhecimento diverso, uma forma diferente de conceber as coisas. De acordo com Paulo, essa transformação consiste numa renovação do intelecto, capaz de discernir em Cristo a vontade de Deus.

Inspirado em Paulo, Agostinho analisa o ser do homem segundo o binômio alma e corpo. Aqui se encontra o aspecto sacramental da sua antropologia. Na visão agostiniana, a alma, mesmo sendo uma substância completa, une-se ao corpo para formar com ele uma nova substância e para animá-lo e vivificá-lo. A alma é o princípio vivificador do homem. Ela confere ao corpo a vida, a beleza interior e exterior e a sua organização. O corpo, por sua vez, é o sinal e, ao mesmo tempo, o instrumento das intenções da alma. Por um lado, o corpo é sinal do espírito, pois permite que as intenções espirituais tomem forma e se expressem. Toda a linguagem humana passa pela mediação do corpo. Por outro lado, o corpo desenvolve uma função de instrumento e de causa: a ação espiritual se dá através do e na ordem corporal. Sem tal mediação, a intenção permanece intenção.

A relação entre corpo e alma também tem as suas implicações na questão do sacrifício. A adesão do ser humano a Deus exige gestos corporais, sendo, ao mesmo tempo, sinal e instrumento do sacrifício espiritual. Agostinho confirma esse dado antropológico recorrendo ao mistério da encarnação do Verbo de Deus. O Filho unigênito, consubstancial e coeterno ao Pai, dignou-se assumir integralmente o homem, mostrando assim quão elevado lugar ocupa na criação a natureza humana. A mesma coisa pode ser dita sobre os sacramentos. Eles são sinais sagrados, visíveis, acompanhados de palavras e coisas, e que remetem a um significado divino, arcano. Tanto o *ordo naturalis* quanto o *ordo salutis* estão a serviço da salvação do ser humano.

Mas o sacrifício não é, na concepção de Agostinho, uma relação do ser humano apenas com Deus. O próximo também entra na compreensão que o bispo de Hipona tem de sacrifício. Não pode haver um sacrifício autêntico dirigido a Deus que não passe pela mediação do amor

ao próximo. Tal amor se exprime através de ações corporais, obras de misericórdia. Se referidas a Deus, essas ações são, de fato, verdadeiros sacrifícios. A referência a Deus é fundamental não só para a compreensão agostiniana de sacrifício, como também para outras realidades. Não se consegue utilidade temporal nesta vida se não se negocia em merecimentos para a vida eterna. Todas as coisas que podem ser desejadas de modo útil e conveniente, o devem ser em função daquela vida na qual se vive com Deus e de Deus. O ser humano se ama a si mesmo quando ama a Deus. Ama de verdade o próximo como a si mesmo, de modo cabal, quando, na medida de suas possibilidades, leva o outro a semelhante amor para com Deus. É que Deus deve ser amado por ele mesmo, e a si mesmo e ao próximo por amor a Ele. Amar a Deus com um amor mais forte do que as coisas criadas poderiam despertar. Amar a Deus é fruir dele, é ser feliz. Por isso o justo ama a todos em Deus, sem excetuar os próprios inimigos. A misericórdia só é um sacrifício se estiver relacionada com Deus. O sacrifício é ação divina que garante ao homem piedoso a vida feliz¹²⁴⁸.

Toda essa reflexão geral e antropológica do sacrifício, elaborada por Agostino ao longo do livro X, da obra *A Cidade de Deus*, lança os seus fundamentos na realidade única da mediação de Jesus Cristo. Como se sabe, a questão da mediação fazia parte não só do pensamento cristão, como também das discussões da filosofia. No neoplatonismo, por exemplo, a fé nos demônios como mediadores ganhou amplo espaço na medida em que o Uno absoluto, privado de qualidade, foi sendo afastado do mundo da matéria, aprofundando ainda mais o abismo entre ambas as realidades. A demonologia se tornou assim parte central da filosofia, o lugar da mediação entre os homens e os deuses, entre o mundo inteligível e o mundo sensível.

No mundo antigo, os demônios têm a função de intérpretes dos desejos humanos, de intercessores junto aos deuses. Eles são capazes de passar da terra para as alturas celestes, graças à posição intermediária que ocupam entre os viventes. Por isso devem ser honrados com orações de agradecimento. Os demônios são justos. As suas imperfeições os tornam ainda mais próximo dos homens. Por um lado, eles são intermediários, imortais; por outro, animados de paixões, são como os homens. Se o principal caráter da grandeza dos deuses é não se mancharem pelo contato do homem, os demônios, ao contrário, mancham-se.

Colocando-se totalmente contra tais ideias, Agostinho ressalta que os demônios não podem ajudar os seres humanos a alcançar a vida feliz e a comunhão com o divino, já que estão sujeitos às paixões e manchados pelos pecados humanos. Eles não podem purificar quem os mancha. Os demônios se tornam impuros ao se misturarem com os homens, e os homens, por

¹²⁴⁸ Cf. AGOSTINHO, *Carta a Proba*, 7, 14.

sua vez, impuros ao prestarem culto aos demônios. Agora, se os demônios podem se misturar com a humanidade sem ficarem manchados, então são superiores aos próprios deuses. Mas isso fere totalmente a doutrina neoplatônica. De todos os modos, somente em sentido negativo os demônios podem ser considerados como mediadores: para o pecado e para a corruptibilidade da carne, para a morte da alma e do corpo¹²⁴⁹.

A verdadeira mediação entre o humano e o divino só pode se dar, segundo o parecer de Agostinho, com Jesus Cristo, o Verbo que se fez carne. Já que não há relação alguma entre a pureza imortal reinante no céu e a baixeza rastejante na terra, o gênero humano tem necessidade de um mediador que garanta ao homem a felicidade e a paz. Mas ele não pode ter um corpo imortal semelhante ao dos seres supremos e uma alma enferma igual à dos seres mais baixos. Semelhante fraqueza seria um obstáculo para a cura das almas. O mediador deve unir-se à baixeza humana pela mortalidade do corpo, pela imortal justiça do espírito, permanecendo na glória da divindade, na altura infinita que não é distância, mas inalterável conformidade com o Pai. Mediador, enfim, que possa prestar socorro verdadeiramente divino à obra de purificação e libertação do homem¹²⁵⁰.

Neste sentido, o verdadeiro mediador deve ser o inverso dos demônios: frágil no corpo e indefectível no espírito. Se os seres humanos são todos necessariamente infelizes, enquanto estão sujeitos à morte, torna-se, então, necessário procurar um mediador que não seja apenas homem, mas também Deus e, através da intervenção da mortalidade, conduz as pessoas da miséria mortal à imortalidade feliz. Semelhante mediador não pode ser isento da morte nem permanecer para sempre seu escravo. Por isso Jesus Cristo fez-se mortal, sem enfraquecer a dignidade do Verbo, mas desposando a fraqueza da carne. E não permaneceu mortal na carne, porque ressuscitou dos mortos. Fruto de tal mediação é os homens não permanecerem eternamente na morte da carne. Era necessário, pois, que o mediador entre Deus e os seres humanos reunisse mortalidade passageira e beatitude permanente, a fim de ser conforme aos mortais naquilo que passa e chamá-los do fundo da morte para aquilo que permanece¹²⁵¹.

Como mediador, Jesus Cristo garante a imortalidade aos mortos e a felicidade aos infelizes. Mas ele é mediador não por ser o Verbo de Deus, sumamente imortal e bem-aventurado, e sim por ser homem, mostrando assim que para alcançar o bem, não apenas feliz, mas igualmente beatífico, não é preciso buscar outros mediadores como os demônios. Deus, de quem brota toda felicidade, dignou-se associar-se à humanidade e dignou-se associar os

¹²⁴⁹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 16, 1.

¹²⁵⁰ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 1; 16, 1.

¹²⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 2.

homens, pelo caminho mais curto, à sua divindade. Jesus Cristo, que no céu é a própria vida, na terra é o caminho da vida. Essa via breve se opõe diretamente ao platonismo, pois não teme o contato com o mundo¹²⁵².

Por ser mediador, Jesus Cristo é também sacerdote, aquele que realiza o verdadeiro sacrifício da cidade de Deus. Pois toda a cidade do Redentor, a sociedade dos santos, é como que sacrifício universal oferecido a Deus pelo sumo sacerdote, que em sua paixão se ofereceu igualmente a si mesmo pelo gênero humano, para transformá-lo em membros do chefe augusto que desceu sob a forma de escravo, forma que oferece a Deus e na qual se oferece. Com efeito, segundo essa forma, Cristo é mediador, sacerdote e sacrifício¹²⁵³.

Nestas poucas palavras, Agostinho abraça todo o mistério sacrificial próprio do cristianismo, partindo de Cristo, envolvendo a Igreja e sendo atualizado no sacramento da eucaristia. Na condição de sacerdote, Jesus foi ungido não com óleo visível, mas com a unção mística e invisível, quando a natureza humana foi unida a Deus Verbo no seio de Maria para formar com ele uma só pessoa.

Além de sacerdote, Cristo quis ser também vítima ou sacrifício. Pelo sacrifício verdadeiro de sua morte, oferecido pela humanidade na cruz, ele purificou, aboliu e extinguiu tudo o que havia de culpável no homem. O sangue de Cristo foi o preço pelo qual o gênero humano foi resgatado do pecado. Na morte de Jesus na cruz, o bispo de Hipona encontra os quatro elementos que integram a noção de sacrifício: a) quem oferece; b) a quem se oferece; c) o que se oferece; d) por quem se oferece.

Quem e o que é oferecido são idênticos no sacrifício da cruz. Cristo é o sacerdote e, ao mesmo tempo, a vítima. Não há nenhum sacerdote ou vítima mais agradável a Deus do que o próprio Jesus. Aqui está a sublimidade do sacrifício redentor do Verbo. Ele não precisou oferecer um sacrifício pelo pecado original e pelos que se cometem ao longo da vida. Ao vir ao mundo, não encontrou nada puro que pudesse oferecer e se ofereceu a si mesmo.

Todavia, ao se fazer homem, o Verbo não deixou de ser Deus. Por isso Cristo é não apenas o sacerdote que oferece e a vítima oferecida, mas que, sendo um só Deus com o Pai, é também o Deus a quem se oferece o sacrifício. Permanece na unidade com aquele a quem se oferece. Aceita o sacrifício com o Pai, com o qual é um só Deus. O sacrifício da cruz foi oferecido em expiação dos pecados da humanidade e consequentemente na reconciliação do homem com Deus. Perdoados os pecados, cessa a inimizade. A redenção livra os homens da ira de Deus.

¹²⁵² Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, IX, 15, 2.

¹²⁵³ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 6.

O sacrifício de Cristo comporta um lado interior, que é o amor do Pai e dos irmãos, e um lado exterior, o dom do próprio corpo na paixão e na instituição da eucaristia. Ademais, o sacrifício de Cristo está orientado ao sacrifício dos homens reunidos na Igreja. Cristo não se oferece somente a si mesmo ao Pai. Como sumo sacerdote de toda a humanidade, ele oferece toda a assembleia dos santos. A finalidade do sacrifício dos cristãos é a de ser um só corpo em Cristo para o louvor de Deus. Aqui se realiza uma passagem da multiplicidade dos sacrifícios para a unidade. Toda ação justa e correta do ser humano pode ser considerada como um sacrifício, se tal ação tiver uma relação com Deus. A própria existência do homem constitui um sacrifício. Assim podemos considerar toda a humanidade como um só sacrifício feito da multiplicidade dos sacrifícios existenciais de todos os homens. Aqui é possível encontrar o próprio sentido da história, enquanto passagem da humanidade em Deus, o lugar da peregrinação para a pátria celeste.

Do ponto de vista da história humana no seu conjunto, assim como Deus a vê, existe um só sacrifício em sentido total. É o ato em que a humanidade predestinada passa do pecado para a consumação da salvação. Mas o gênero humano, por si mesmo, é incapaz desse sacrifício. Ele só pode se sacrificar se lhe é concedida a graça de Deus. A condição de tal graça é a encarnação. O sacrifício é, portanto, possível, porque Cristo se uniu à humanidade, a fim de lhe doar o desejo de passar do mal ao bem, das trevas à luz. O sacrifício histórico, realizado uma vez por todas no tempo e no espaço, é o sacramento do sacrifício operado pelo Cristo Total. O sacrifício de Cristo na cruz é o símbolo, o sinal eficaz do sacrifício que todos os homens devem cumprir. Sem o sacrifício de Cristo a humanidade não alcança Deus.

O termo “sacramento” tem aqui um sentido analógico em relação à eucaristia. Sem o sacrifício de cruz não existe a libertação do ser humano. O dado exterior da cruz correria o risco de desaparecer da memória das pessoas se não fosse sacramentalmente substituído por um outro dado exterior. Essa realidade exterior instituída por Cristo é o mistério eucarístico, o “sacramento do altar”, o sacramento do único sacrifício. Neste sacramento, sob o plano visível da celebração, o oferente e a oferta é a própria Igreja. O mediador quis que o sacramento cotidiano dessa realidade fosse o sacrifício da Igreja, de quem Ele é a cabeça e que se oferece a si mesma por intermédio de Cristo.

O sacrifício de Cristo não substitui, porém, o sacrifício do cristão, mas lhe oferece a possibilidade e a condição de cumpri-lo. Neste caso, existe uma relação fundamental entre a graça e a liberdade do ser humano. O sacrifício de Cristo liberta o homem e lhe permite fazer da *caritas* um culto agradável a Deus. Tal caridade não é uma realidade mística, interior, sem nenhum vínculo com a atuação humana, mas amor real, sóbrio, ativo do coração cristão. Toda

ação autenticamente cristã, toda obra de misericórdia, é *sacrificium christianorum*. Existe assim um vínculo estreitíssimo entre culto eclesial visível e culto de amor do coração, cuja expressão se dá no *sursum cor*. Na visão de Agostinho, o *sursum cor* indica tanto o altar do sacrifício realizado no coração dos cristãos quanto a ligação de amor do coração com a visível unidade da Igreja. Vale ressaltar que essa elevação do coração não faltava para os filósofos neoplatônicos. O que, na verdade, lhes faltava era a *gratias agere*, ou seja, a reta resposta a Deus dada pelo culto e pelo sacrifício de louvor.

Por isso, se de acordo com a religião dos romanos o culto e o sacrifícios aos deuses garantiam a estabilidade, a concórdia e a paz à *polis*, para o cristianismo somente Jesus Cristo cria a sociedade justa e verdadeira através da sua mediação. A diferença específica que qualifica a *civitas Dei* da *civitas terrena* é a graça revelada por Jesus, reconhecida como a única realidade capaz de distinguir a cidade de Deus e o seu sacrifício daquele pagão. Cristo cura e purifica a alma, dissipando a escuridão da ignorância pela qual o intelecto é envolvido e incapaz de conhecer Deus na forma de mistério e prestar-lhe o devido culto.

Por um ato de soberba, Porfírio não reconhece que Cristo é o Filho de Deus que se fez carne. Segundo Agostinho, para apreender a verdade religiosa na forma de mistério os seres humanos devem deixar de confiar no próprio intelecto e admitir, com toda a humildade, a sua completa dependência da intervenção direta de Deus na alma. É pela fé no mistério da encarnação que o ser humano recebe de Cristo o dom da humildade. Tal humildade é essencial para a purificação e cura da alma, para o perdão dos pecados, para a reconciliação com Deus.

Os cidadãos da cidade de Deus são exortados a estender o perdão e a misericórdia que recebem de Deus ao próximo. Assim glorificam a Deus, promovendo o verdadeiro sacrifício. A eucaristia, como sacrifício visível no qual se manifesta o sacrifício invisível (misericórdia), é o que Deus deseja dos seres humanos. O sacrifício de Cristo atualizado no altar eucarístico contém o sacrifício invisível que os cristãos, como membros do seu corpo, oferecem a Deus quando são misericordiosos para com o próximo. Ao celebrar a eucaristia, os cristãos dão conta de que não devem se vangloriar das suas ações virtuosas, pois a fonte de suas virtudes é o próprio Cristo, o fundador da cidade de Deus, a virtude e a sabedoria do Altíssimo, o criador de todas as coisas, o único que garante a vida eterna aos que o buscam com coração sincero e reto.

A vinda de Jesus na carne, o que nele claramente se aperfeiçoou e o que se cumpriu em seu nome, a penitência dos homens e a conversão das vontades a Deus, a remissão dos pecados, a graça da justificação, a fé dos piedosos e a multidão dos que em todo o mundo creem na verdadeira divindade, a supressão do culto aos ídolos e aos demônios, a provação da tentação,

a purificação dos fiéis e a sua libertação definitiva do mal, o dia do juízo, a ressurreição dos mortos, a condenação eterna da sociedade dos ímpios e o reino eterno da gloriosíssima cidade de Deus, que imortalmente goza de sua presença, estão preditas e prometidas na Sagrada Escritura. Os que não acreditam na infalível retidão da via universal para a libertação da alma, senda que culmina na visão de Deus e na união eterna com Ele, apesar dos claros testemunhos dos escritos bíblicos, podem combater essa verdade, mas não destruí-la¹²⁵⁴.

¹²⁵⁴ Cf. AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, X, 32, 3.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **História da Filosofia**. Vol. II. Trad. A. Borges Coelho. Lisboa: Presença, 1976.
- ABBUD AYOUD, C.N. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- ADAM, A. **O ano litúrgico**. Sua história e seu significado segundo a renovação litúrgica. Trad. M. Ramalho Rocha. São Paulo: Loyola, 2019.
- AUGUSTINUS. **De Civitate Dei**. Texto latino original de los Beneditinos de S. Mauro (PL 41). Revisado y actualizado por M. Fuertes Lanero. In: SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios (1º)*. Obras completas de San Agustín. 6ª edição. Vol. XVI. Madrid: BAC, 2007.
- AUGUSTINUS. **De Civitate Dei**. Texto latino original de los Beneditinos de S. Mauro (PL 41). Revisado y actualizado por M. Fuertes Lanero. In: SAN AGUSTIN. *La Ciudad de Dios (2º)*. Obras completas de San Agustín. 6ª edição. Vol. XVII. Madrid: BAC, 2007.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2016.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1989.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Vol. I. Trad.: João Carlos Nogueira; Luiz Marcos da Silva Filho Silva Filho. São Paulo: Paulus, 2023.
- AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios (1º)**. 6ª edição. Trad.: Santos del Rio Santamarta; Miguel Fuertes Lanero. Madrid: BAC, 2007.
- AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios (2º)**. 6ª. edição. Trad.: Santos del Rio Santamarta del Rio; Miguel Fuertes Lanero. Madrid: BAC, 2007.
- AGOSTINO. **La città di Dio**. 2ª edição. Trad. D. Gentili. Roma: Città Nuova, 2000.
- AGOSTINO. **Città di Dio I [I-X]**. 2ª edição. Opere omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. V/1. Trad. Domenico Gentili. Roma: Città Nuova, 1990.
- AGOSTINO. **Città di Dio II [XI-XVIII]**. 2ª edição. Opere omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. V/2. Trad. D. Gentili. Roma: Città Nuova, 2005.
- AGOSTINO. **Città di Dio III [XIX-XXII]**. Opere omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. V/3. Trad. D. Gentili. Roma: Città Nuova, 1991.
- AGOSTINHO. **A Regra**. Trad. C. Boff. Petrópolis: Vozes, 2009.
- AGOSTINHO. **Solilóquios**. 4ª edição. Trad. A. Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2010.
- AGOSTINHO. **A vida feliz**. 4ª edição. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO. **Comentários a São João I.** Evangelho – Homilias 1-49. Trad.: Nair de Assis Oliveira; Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2022.

AGOSTINHO. **Comentários a São João II.** Evangelho – Homilias 50-124. Primeira Epístola. Trad.: Nair de Assis Oliveira; Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2022.

AUGUSTINUS. De Genesi ad Litteram. *In: Genesi.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. IX/2. Roma: Città Nuova, 1989.

AUGUSTINUS. Tractatus adversus Iudaeos. *In: Opere antieretiche.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XII/1. Roma: Città Nuova, 2003.

AUGUSTINUS. In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. *In: Commento al Vangelo di S. Giovanni [1-50].* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). 3ª edição. Vol. XXIV/1. Roma: Città Nuova, 2004.

AUGUSTINUS. In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. *In: Commento al Vangelo di S. Giovanni [51-124] e alla Prima Epistola di S. Giovanni.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). 3ª edição. Vol. XXIV/2. Roma: Città Nuova.

AGOSTINO. Contro Fausto manicheo. *In: Contro i Manichei III/1 (libri I-XIX).* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XIV/1. Trad.: U. Pizzani; L. Alici; A. di Pilla. Roma: Città Nuova, 2004.

AGOSTINO. Contro Fausto manicheo. *In: Contro i Manichei III/2 [libri XX-XXXIII].* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XIV/2. Trad.: U. Pizzani; L. Alici; A. di Pilla. Roma: Città Nuova, 2004.

AGOSTINO. Questioni sull’Ettateuco. *In: Locuzione e Questioni sull’Ettateuco I.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XI/1. Trad. L. Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1997.

AGOSTINO. Questioni sull’Ettateuco. *In: Locuzione e Questioni sull’Ettateuco II.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XI/2. Trad. L. Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1998.

AUGUSTINUS. De baptismo contra donatistas libri septem. *In: Polemica con i Donatisti I.* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XV/1. Roma: Città Nuova, 1998.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos** (*Enarrationes in psalmos*). Salmos 1-50. 3ª edição. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Caxambu, MG. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos** (*Enarrationes in psalmos*). Salmos 51-100. 2ª edição. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Caxambu, MG. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos** (*Enarrationes in psalmos*). Salmos 101-150. 2ª edição. Trad. Monjas Beneditinas de Caxambu, MG. São Paulo: Paulus, 2008.

AUGUSTINUS. Enarrationes in psalmos. *In: Esposizione sui Salmi [1-50].* Opera omnia di Sant’Agostino (bilíngue). Vol. XXV. 2ª edição. Roma: Città Nuova, 1982.

AUGUSTINUS. Enarrationes in psalmos. *In: Esposizione sui Salmi [51-85]*. Opera omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. XXVI. 2ª edição. Roma: Città Nuova, 1990.

AGOSTINHO. **A Trindade**. 2ª edição. Trad. Agustino Belmonte, A. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **Comentário ao Gênesis**: Comentário literal ao Gênesis; Sobre o Gênesis, contra os maniqueus; Comentário literal ao Gênesis. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

AGOSTINO. Utilità del credere. *In: La vera religione*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. VI/1. Trad. A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 1995.

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2017.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINO. Discorso. *In: Discorsi [117-150]: sul N. Testamento*. Opera omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. XXXI/1. Trad. M. Recchia. Roma: Città Nuova, 1990.

AGOSTINO. Discorso. *In: Discorsi [151-183]: sul N. Testamento*. Opera omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. XXXI/2. Trad. M. Recchia. Roma: Città Nuova, 1990.

AGOSTINO. Discorso. *In: Discorsi [273-340]: su i Santi*. Opera omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. XXXIII. Trad. M. Recchia. Roma: Città Nuova, 1986.

AUGUSTINUS. Sermo. *In: Discorsi [1-50]: sul V. Testamento*. Opera omnia di Sant'Agostino (bilingue). Trad.: P. Bellini; F. Cruciani; V. Tarulli. Vol. XXIX. Roma: Città Nuova, 1979.

AGOSTINHO. Sermão. *In: Sermões [1-50]*. Antigo Testamento. Vol. I. Trad. José António Gonçalves. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.

AGOSTINHO. Sermão. *In: Sermões [51-147A]*. Antigo Testamento. Vol. II. Trad. José António Gonçalves. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2023.

AGOSTINO. *Discorso Dolbeau*. *In: Discorsi Nuovi [Dolbeau 1-20]: su argomenti vari*. Opere omnia di Sant'Agostino. Vol. XXXV/1. Trad. V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 2001.

AGOSTINO. *Discorso Dolbeau*. *In: Discorsi Nuovi [Dolbeau 21-31; Étaix 4-5]: su argomenti vari*. Opere omnia di Sant'Agostino. Vol. XXXV/2. Trad. V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 2002.

AGOSTINO. Discorso. *In: Discorsi [230-272-B]: su i Tempi Liturgici*. Opere omnia di Sant'Agostino. Vol. XXXII/2. Trad.: P. Bellini; F. Cruciani; V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 1984.

AGOSTINO. Discorso. *In: Discorsi [341-400]: su argomenti vari*. Opere omnia di Sant'Agostino. Vol. XXXIV. Trad.: V. Paronetto; A.M. Quartiroli. Roma: Città Nuova, 1989.

AGOSTINO. Il consenso degli evangelisti. *In: Opere Esecutive I*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilingue). Vol. X/1. Trad. V. Tarulli. Roma: Città Nuova, 1996.

AGOSTINHO. **A predestinação dos santos**. 3ª edição. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2010.

AGOSTINHO. **A graça de Cristo e o pecado original**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

AGOSTINHO. **O Espírito e a Letra**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. 2ª edição. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.

AUGUSTINUS. De vera religione. *In: La vera religione*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilíngue). Vol. VI/1. Trad. A. Pieretti. Roma: Città Nuova, 1995.

AGOSTINO. Lettera. *In: Lettere [185-270]*. 2ª edição. Opera omnia di Sant'Agostino (bilíngue). Vol. XXIII. Trad. L. Carrozzì. Roma: Città Nuova, 2005.

AGOSTINO. Il combattimento cristiano. *In: Morale e ascetismo cristiano*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilíngue). Vol. VII/2. Vários tradutores. Roma: Città Nuova, 2001.

AGOSTINO. **Primeira catequese aos não cristãos**. Trad. P.A. Mascarenhas Roxo. São Paulo: Paulus, 2013.

AGOSTINO. Costumi della Chiesa Cattolica e costumi dei manichei. *In: Contro i Manichei I*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilíngue). Vol. XIII/1. Trad.: A. Pieretti; L. Alici. Roma: Città Nuova, 1997.

AGOSTINO. **A Doutrina cristã**. 3ª edição. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2011.

AGOSTINO. De divinatione daemonum. *In: La vera religione*. Opere omnia di Sant'Agostino (bilíngue). Vol. VI/2. Roma: Città Nuova: 1995.

AGOSTINHO. **O Mestre**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **A Ordem**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **Retratações**. Trad. A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

ALICI, L. (org.). **I conflitti religiosi nella scena pubblica**. II. Pace nella Civitas. Roma: Città Nuova, 2018.

ALICI, L. "Intencionalidade". *In: FITZGERALD, A. (org.). Agostinho através dos tempos*. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 556-557.

ALTANER, B.; STUIBER, A. **Patrologia**. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulinas, 1972.

APULEIO. "De Deo Socratis". *In: Karol, L. De Deo Socratis*. A demonologia no contexto do Império greco-romano. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

ARNAU, R. **Tratado general de los Sacramentos**. 3ª edição. Madrid: BAC, 2001.

ARENDT, H. **Il concetto d'amore in Agostino**. Milano: SE, 2004.

BANNA, P. "Figure di sacrificio in epoca patristica". In: CASPANI, P. (org.). **Oltre il sacrificio?** Tra filosofia e teologia. Milano: Ancora, 2022, p. 97-129.

BARDY, G. "Introduction Générale a la Cité de Dieu". 4ª edição. In: SAINT AUGUSTIN. **La Cité De Dieu**. Vol. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959-1960, p. 9-145.

BARDY, G. "Introduction aux Livres VI-X". 4ª edição. In: SAINT AUGUSTIN. **La Cité De Dieu**. Vol. II. Paris: Desclée de Brouwer, 1959-1960, p. 9-36.

BARDY, G. **La conversione al cristianesimo nei primi secoli**. 5ª edição. Milano: Jaca Book, 2002.

BAVEL, T.J. VAN. "Igreja". In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 509-515.

BEIERWALTES, W. **Agostino e il neoplatonismo cristiano**. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BENTO DE SOUZA, L. **A fé trinitária e o conhecimento de Deus**. Estudo do *De Trinitate* de Santo Agostinho. São Paulo: Loyola, 2013.

BESNIER, B; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. **As paixões antigas e medievais**. Teorias e críticas das paixões. Trad. M.C. Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008.

BOCHET, I. "Le livre V du *De Civitate Dei*". In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1999-2001). **Lettura del De Civitate Dei Libri I-X**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 109-139.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. R. Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORGHESI, M. "Il *daímon* o Cristo? La demonologia antica e la critica di Agostino al demone 'mediatore' tra umano e divino". **Quaestio**, 6 (2006) p. 103-129.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Agostinho**. Trad. M.C. Mota. São Paulo: Loyola, 2008.

BLÁZQUEZ, N. **Filosofía de San Agustín**. Madrid: BAC, 2012.

BROGLIE, G. DE. "La notion augustinienne du sacrifice 'invisible' et 'vrai'". **Recherches de Science religieuse**, 48 (1960) p. 135-165.

BROWN, P. **Per la cruna di un ago**. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C. Torino: Einaudi, 2014.

BROWN, P. **Santo Agostinho**. Uma biografia. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2015.

BROWN, P. **Il mondo tardo antico**. Da Marco Aurelio a Maometto. Torino: Einaudi, 2017.

BURKERT, W. **Cultos místéricos antiguos**. Madrid: Trotta, 2005.

BURNAY, J. **Amor Dei**: a study of the Religion of St. Augustine. London: Canterbury Press, 1938.

BURNS, J.P. “Graça”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 462-470.

CAMASSA, G. “Plotino, Porfirio e il problema della salvezza”. **Quaderni di Storia**, 92 (2020) p. 41-77.

CAMPLANI, A.; ZAMBON, M. “Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale”. **Annali di Storia dell’Esegesi**, 19/1 (2002) p. 59-99.

CANET VAYÁ, V.D. (org.). **San Agustín**: 1650 aniversario de su nacimiento. VII Jornadas Agustianas. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2004.

CAPANAGA, V. **Agustín de Hipona**. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974.

CAPANAGA, V. “Notas complementarias”. In: SAN AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios** (1º). 6ª edição. Obras Completas. Vol. XVI. Madrid: BAC, 2007, p. 816-840.

CAPANAGA, V. “Introducción y Notas”. In: SAN AGUSTÍN. **La Ciudad de Dios** (1º). 6ª edição. Obras Completas, vol. XVI. Madrid: BAC, 2007, p. 7-115.

CARRABETTA, G. **Agostino d’Ippona**: la Chiesa mistero e presenza del Cristo Totale. Assisi: Cittadella, 2015.

CASPANI, P. (org.). **Oltre il sacrificio?** Tra filosofia e teologia. Milano: Ancora, 2022.

CATAPANO, G. **Agostino**. Roma: Carocci, 2010.

CAVADINI, J.C. O conhecimento eterno de Deus segundo Agostinho. In: MECONI, D.V.; STUMP, E. (org.). **Agostinho**. Trad. L. Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 63-89.

CAVALCANTI, E. (org.). **Il De Civitate Dei**. L’opera, le interpretazioni, l’influsso. Roma: Herder, 1996.

CERFAUX, L. **Cristo na teologia de São Paulo**. Trad. Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria (SP). São Paulo: Paulinas, 1977.

CHIARADONNA, R. (org.). **Da filosofia da era imperial à antiguidade tardia**. Trad. L. Rabolini. São Leopoldo: Unisinos, 2019.

CIARLANTINI, P. **Mediator**: paganesimo e cristianesimo nel *De Civitate Dei* VIII,12-XI,2 di S. Agostino. Tesi di Dottorato. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1981.

CÍCERO. *Academica Posteriora*. In: ID. **Textos Filosóficos**. 2ª edição. Trad. J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 209-244.

CÍCERO. **Della natura degli dei**. Trad. T.C. Malvezzi. Gaeta: Passerino, 2020.

CILLERUELO, L. “Las funciones de Cristo, según San Agustín”. **Archivo Teológico Agustiniiano**, 3 (1966) p. 189-213.

CILLERUELO, L. “El cristocentrismo de San Agustín”. **Estudio Agustiniiano**, 1-3 (1987) p. 53-76.

CIPRIANI, N. **Molti e uno solo in Cristo**. La spiritualità di Agostino. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

CIPRIANI, N. **La teologia di Sant’Agostino**. Introduzione generale e riflessione trinitaria. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015.

CLERC, J.-B. “*Theurgica legibus prohibita: À propôs de l’interdiction de la théurgie* (Agustin, *La cité de Dieu* 10,9,1. 16,2; *Codex Théodosien* 9,16,4)”. **Revue des Études Augustiniennes et Patristiques** 42 (1996) p. 57-64.

CLOTA, J.A. **El neoplatonismo**. Síntesis del espiritualismo antiguo. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

CONYBEARE, C. **Confissões**. Uma chave de leitura. Trad. E.H. Aubert. Petrópolis: Vozes, 2020.

COTTA, S. **La città politica di Sant’Agostino**. Milano: Comunità, 1960.

COTTA, S. “Politica”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio I (Libri I-X)**. Roma: Città Nuova, 1978, p. CXXXI-CLII.

COULANGES, F. DE. **A cidade antiga**. Estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia antiga e de Roma. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2009.

COURCELLE, P. **Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore**. Vol. 66. Paris: Boccard, 1943.

COURCELLE, P. “Verissima philosophia”. In: **Epektasis**. Mélanges offerts au cardinal J. Daniélou. Paris, 1972, p. 653-659.

COUTURIER, C. “**Sacramentum et Mysterium dans l’oeuvre de Saint Augustin**”. Paris: Études Augustiniennes, 1953, p. 161-332.

DALEY, B.E. “Ressurreição”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. L.B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2019, p. 845-847.

D’ANNA, N. **Il neoplatonismo**. Significato e dottrina di un movimento spirituale. Italia: Il Cerchio, 1988.

DECRET, F. “Dios, Creador”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep, 2005, p. 265-319.

DE SANCTIS, G. **La religione a Roma**. Luoghi, culti, sacerdote, dèi. Roma: Carocci, 2012.

DE SIMONE, R.J. “Dios Uno, Dios Trinidad”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep, 2005, p. 185-264.

DI BERARDINO, A. **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**. Vol. I, II e III. Milano: Marietti, 2006.

DI BERARDINO, A. (org.). **Patrología III**. La edad de oro de la literatura patristica latina. Madrid: BAC, 2007.

DI BERARDINO, A. **Patrología IV**. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos. Madrid: BAC, 2011.

DODARO, R.; LAWLESS, G. (org.). **Agostinho e seus críticos**. Artigos em homenagem a Gerald Bonner. Trad. C. Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

DODARO, R. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Trad. Lambert, B.T. Curitiba: Scripta Publicações, 2014.

DODARO, R. **Agustín, Activista Político**, p. 1-17. Disponível em: www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/RD-ActivismoPolitico.doc. Acesso em: 25/01/2019.

DODARO, R. “Teurgia”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. I.B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2019, p. 923-924.

DODDS, E.R. **Pagani e cristiani in un’epoca di angoscia**. Aspetti dell’esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino. Firenze: La Nuova Italia, 1990.

DODDS, E.R. **Los griegos y lo irracional**. 8ª edição. Madrid: Alianza, 1997.

DROBNER, H.R. **Manual de Patrología**. Barcelona: Herder, 2001. DROBNER, R.H. “Cristo, Mediador y Redentor”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep C.B., 2005, p. 385-459.

DU ROY, O. **L’intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin**: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

DU ROY, O. “L’intelligence de la foi en la Trinite selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391”. **Revue des Études Augustiniennes**, 1-2 (1967) p. 119-124.

FIDELIBUS, G. **Pensare de-civitate**. Studi sul De civitate Dei. Roma: Città Nuova, 2012.

FILIPPI, S. (org.). **Cristianismo y helenismo en la filosofía tardo-antigua y medieval**. Rosario: Paideia: Rosario, 2009.

FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad.: H.D. de Oliveira Freitas; I.B. Lopes; P.S.R. Coelho da Silva; T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019.

FITZGERALD, A. “San Agustín y la Eucaristía. La presencia de la Iglesia”. In: CANET VAYÁ, V.D. (org.). **San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento**. VII Jornadas Agustinianas. Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2004, p. 141-156.

FLASCH, K. **Agostino d’Ippona**. Introduzione all’opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983.

FLETEREN, F. VAN. “Anjos”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. H.D. de Oliveira Freitas. São Paulo: Paulus, 2019, p. 117-118.

FLETEREN, F. VAN. “Demônios”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 321-322.

FORMENT, E. “El problema del mal según San Agustín”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Temas Particulares de Filosofía y Teología. Vol. III. Valencia: Edicep, 1998, p. 29-79.

FORTIN, E.L. “Civitate Dei”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. I.B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2019, p. 234-240.

FOX, R.L. **Pagani e cristiani**. Bari: Laterza, 2018.

GARCÍA CORDERO, M. “Noción y problemática del pecado en el Antiguo Testamento”. **Salmanticensis**, 17 (1970) p. 3-55.

GARCÍA BAZÁN, F. “Introducción General”. In: NUMENIO DE APAMEA. **Oráculos Caldeos**. Fragmentos y Testemonios. Madrid: Gredos, 1991, p. 9-43.

GENTILI, D. “Introduzione, traduzione e note”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio III (Libri XIX-XXII)**. Roma: Città Nuova, 1989, p. VII-XII.

GENTILI, D. “Note”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio**. 2ª edição. Roma: Città Nuova, 2000.

GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. Trad. J.P. Paes. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GILSON, E. **Filosofia e incarnazione in Sant’Agostino**. Roma: Leonardo da Vinci, 1999.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2ª edição. Trad. C.N. Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

GILSON, E. **Deus e a filosofia**. Trad. A. Macedo. Lisboa: Edições 70, 2017.

GILSON, E. **A metamorfose da Cidade de Deus**. Filosofia social no cristianismo. Trad. J.C. de Oliveira Tôres. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

GIRGENTI, G. **Il pensiero forte di Porfirio**. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

GIRGENTI, G. “Monografia introduttiva. Porfirio ierofante. Il platonismo come religione”. In: PORFIRIO. **Filosofia rivelata dagli oracoli**. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Milano: Bompiani 2011, p. IV-CXV.

GOMES, V. “A concepção agostiniana do sacrificio no livro X da *Cidade de Deus*”. **Humanística e Teologia**, 25 (2004) p. 3-51.

GROSSI, V. “L’apporto del *De Civitate Dei* all’antropologia agostiniana”. In: CAVALCANTI, E. (org.). **Il De Civitate Dei. L’opera, le interpretazioni, l’influsso**. Roma: Herder, 1996, p. 271-292.

GROSSI, V. **I sacramenti nei Padri della Chiesa**. L’iter semiologico, storico, teologico. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2009.

GROSSI, V. “Il libro XIV del *De Civitate Dei*”. SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (2005-2006). **Lettura del De Civitate Dei Libri XI-XVI**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009, p. 105-126.

GROTTANELLI, C. **O sacrifício**. Trad. R. Oliveira de Paiva. São Paulo: Paulus, 2008.

GUARDINI, R. **La conversión de Aurelio Agustín**. El proceso interior en sus *Confesiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013.

GUTIÉRREZ ORELLANA, J.M. **Da doutrina Teúrgica en el platonismo de Jámblico**. Iniciación y Filosofía. Santiago: Universidad de Chile, 2014.

GUY, J.-C. **Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin**. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

HADDAD, P. “Sacrifício”. In: MICHON, C.; MOREAU, D. (orgs.). **Dicionário de monoteísmos**. Judaísmo, cristianismo, islã. Trad. A. Abreu; L.C. de Malimpensa. São Paulo: Loyola, p. 327-328.

HADOT, P. “Citations de Porphyre chez Augustin”. **Revue des Études Augustiniennes et Patristiques**, 6 (1960) p. 205-244.

HADOT, P. **Porphyre et Victorinus**. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** Trad. D.D. Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Trad. F.F. Loque; L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **Plotino ou a simplicidade do olhar**. Trad. Trad. F.F. Loque; L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2019.

HAMMAN, A.-G. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. V. Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989.

HAUSCHILD, A.K. “Os Oráculos Caldeus: contexto histórico e filosofia”. **Codex**, 1 (2018) p. 51-74.

HORN, C. **Sant’Agostino**. Bologna: Il Mulino, 2005.

HORN, C. **Agostinho**: conhecimento, linguagem e ética. Trad. R.H. Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

ISSETTA, S. “Il libro XI del *De Civitate Dei*”. In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (2005-2006). **Lettura del De Civitate Dei Libri XI-XVI**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009, p. 7-54.

IZQUIERDO, C. “*Mediatoris sacramentum*: Cristo mediador en San Agustín”. **Scripta Theologica**, 39 (2007) p. 735-763.

IZQUIERDO, C. **El Mediador, Cristo Jesús**. Madrid: BAC, 2017.

JACQUES, F.; SCHEID, J. **Roma e il suo Impero**. Istituzioni, economia, religione. Roma-Bari: Laterza, 2005.

JÂMBLICO. **Sobre los misterios egipcios**. Trad. E.A. Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

JONES, D.J., **Christus Sacerdos in the preaching of St. Augustine**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004.

JUSTINO DE ROMA. I e II *Apologias*. **Diálogo com Trifão**. Trad.: I. Storniolo; E.M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KAROL, L. **De Deo Socratis**. A demonologia no contexto do Império greco-romano. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

KING, P. “Agostinho sobre o conhecimento”. In: MECONI, D.V.; STUMP, E. (orgs.). **Agostinho**. Trad. J. Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 181-207.

KLAUCK, H.-J. **O entorno religioso do cristianismo primitivo I**. Religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular. Trad. M.C. Mota. São Paulo: Loyola, 2011.

KNUUTTILA, S. “Tempo e criação em Agostinho”. In: MECONI, D.V.; STUMP, E. (orgs.). **Agostinho**. Trad. J. Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016, p. 113-130.

LAFONT, G. “Le sacrifice de la Cité de Dieu: Commentaire de *De Civitate Dei* X 1-8”. **Recherches de Science Religieuse**, 53 (1065) p. 177-219.

LAMELAS, I.P. “‘Hominis sapientia pietas est’. Santo Agostinho e a conversão da *pietas*”. **Theologica**, 47 (2012) p. 455-471.

LANG, U.M. “Augustine’s conception of sacrifice in City of God, Book X, and the Eucharistic Sacrifice”. **Antiphon**, 19.1 (2015) p. 29–51

LETTIERI, G. **Il senso della storia in Agostino d'Ipbona. Il "saeculum" e la gloria nel "De Civitate Dei"**. Roma: Borla, 1988.

LETTIERI, G. "Il paradosso della creazione nel *De Civitate Dei*". In: CAVALCANTI, E. (org.). **Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso**. Roma: Herder, 1996, p. 215-244.

LETTIERI, G. "Sacrificium civitas est. Sacrifici pagani e sacrificio cristiano nel *De Civitate Dei* di Agostino". **Annali di Storia dell'Esegesi**, 19/1 (2002) p. 127-166.

LEWY, H. **The Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire**. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978.

LIBAMBU, M.W. "Esorcismo – Esorcista". DI BERARDINI, A. (org.). **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**. Vol. I. 2ª edição. Milano: Marietti, 2006, p. 1773-1777.

LINGUITI, A. "As escolas neoplatônicas". In: CHIARADONNA, R. (org.). **Da filosofia da era imperial à antiguidade tardia**. Trad. L. Rabolini. São Leopoldo: Unisinos, 2019, p. 189-210.

LORENTE, M.P. "Introducción general". In: PORFIRIO. **Sobre la abstinencia**. Madrid: Gredos, 1984, p. 20-21.

MACKENZIE, J.L. "Sacrifício". In: ID. **Dicionário Bíblico**. Trad. A. Cunha. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 819-824.

MADEC, G. "Agustin, disciple et adversaire de Porphyre". **Revue des Études Augustiniennes et Patristiques**, 10 (1964) p. 365-369.

MADEC, G. "Le *De Civitate Dei* comme *De vera religione*". In: PICCOLOMINI, R. (ORG.). **Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino**. Atti del III Seminario Internazionale del Cento di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 7-33.

MADEC, G. "Bonheur, philosophie et religion selon saint Augustin", dans **Penser la religion: recherches en philosophie de la religion**. Vol. III. Paris: Beauchesne, 1991, p. 53-69.

MADEC, G. **La patria e la via**. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino. Roma: Borla, 1993.

MADEC, G. "Le livre X du *De Civitate Dei*": le sacrifice des chrétiens". In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1999-2001). **Lettura del De Civitate Dei Libri I-X**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 235-246.

MALLARD, W. "Jesus Cristo". In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. I.B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2019, p. 577-583.

MANDOUZE, A. "Saint Augustin et la religion romaine", dans **Recherches augustiniennes**. Vol I. Paris: Études augustiniennes, 1958, p. 187-223.

MAZZANTI, A.M. (org.). **Il mistero nella carne**. Contributi su “Mysterion” e “Sacramentum” nei primi secoli cristiani. Bologna: Castel Bolognese, 2003.

MARROU, H.-I. **Agostino e l’agostinismo**. Brescia: Queriniana, 1990.

MARROU, H.-I. **Sant’Agostino e la fine della cultura antica**. Milano: Jaca Book, 2016.

MARKUS, R.A. “História”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 496-497.

MARTINI, C.M. **Maria Madalena**. Exercícios espirituais. Trad. J. Pereira. São Paulo: Loyola, 2021.

MARX, A; GRAPPE, C. “Sacrifício”. In: LACOSTE, J.-Y. (org.). **Dicionário crítico de teologia**. Trad.: P. Meneses; M.S. Gonçalves; M. Bagno; N.N. Campanário; M. Perine. São Paulo: Loyola, p. 1582-1585.

MATEO-SECO, L.F. “Escatologia”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep, 2005, p. 959-1042.

MAZZOLANI, L.S. **Sant’Agostino e i pagani**. Palermo: Sellerio Editore, 1988.

MECONI, D.V.; STUMP, E. (orgs.). **Agostinho**. Trad. J. Clasen. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

MEER, F. VAN DER. **San Agustín, pastor de almas**. Vida y obra de un padre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 1965.

MICHON, C.; MOREAU, D. (orgs.). **Dicionário de monoteísmos**. Judaísmo, cristianismo, islã. Trad. A. Abreu. São Paulo: Loyola.

MONDIN, G.B. **Il pensiero di Agostino**. Filosofia, teologia, cultura. Roma: Città Nuova, 1988.

MONDIN, G.B. **Gli abitanti del cielo**. Trattato di ecclesiologia celeste e di escatologia. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1994.

MONDONI, D. **História da Igreja na Antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

MONTERO HERRERO, S. “Porfirio e il sacrificio divinatorio”. In: **Les Écrivains du troisième siècle et l’Etrusca disciplina**. Actes de la table ronde de Paris (24 et 25 octobre 1997). Tours/Paris, 1999, p. 81-93.

MORÁN, J. “*Mysterium y sacramentum* hasta San Agustín”. **Estudio Agustiniano**, 4 (1969) p. 79-107.

MORÁN, J. “La concepción de sacramento en San Agustín”. **Estudio Agustiniano**, 4 (1969) p. 321-364.

MORESCHINI, C. “Il demone nella cultura pagana dell’età imperiale”. In: PRICOCO, S. (org.). **Il demonio e i suoi complici**. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità. Messina: Rubbettino, 1995, p. 75-110.

MORESCHINI, C. “Il libro VIII del *De Civitate Dei*. In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1999-2001). **Lettura del De Civitate Dei Libri I-X**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 197-216.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. O.S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

MORIONES, F. “De la filosofía a la teología, buscando a Dios”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. La Filosofía Agustiniana. Valencia: Edicep, 1998, p. 727-777.

MORIONES, F. **Teología de San Agustín**. Madrid: BAC, 2011.

MUSCOLINO, G. “La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra”. **Medieval Sophia**, 7 (2010) p. 103-123.

MUSCOLINO, G. “Note ai testi”. In: PORFIRIO. **Filosofia rivelata dagli oracoli con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia**. Milano: Bompiani, 2011, p. 513-530.

MUSCOLINO, G. “Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del neoplatonismo”. In: PORFIRIO. **Filosofia rivelata dagli oracoli**. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Milano: Bompiani, 2011, p. CXVI-CCXI.

NASH, R.H. “Iluminação divina”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. H.D. de Oliveira Freitas. São Paulo: Paulus, 2019, p. 529-532.

NEVES MARTINS, A.J. **O verdadeiro sacrifício em Santo Agostinho**. Uma leitura do livro X do *De Civitate Dei*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.

NYGREN, A. **Eros e agape**. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni. Bologna: Dehoniane, 1990.

NOVAES FILHO, M.A. **A razão em exercício**. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2007.

NUNES COSTA, M.R. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

O’DALY, G.J.P. “Civitate Dei”. In: MAYER, C. (org.). **Augustinus-Leexikon**, p. 973-974.

O’DONNELL, J.J. **Sant’Agostino**. Storia de un uomo. Milano: Mondadori, 2012.

O’MEARA, J.J. **Porphyry’s Philosophy from Oracles in Augustine**. Paris: Études Augustiniennes, 1959.

OROZ RETA, J. “Cristo y el misterio del tiempo y la historia segun San Agustín”. **Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, 11 (1984) p. 107-116.

OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. La Filosofía Agustiniana. Vol. I. Valencia: Edicep, 1998.

OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Temas Particulares de Filosofía y Teología. Vol. III. Valencia: Edicep, 1998.

OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep, 2005.

PACIONI, V. **Agostino d’Ippona**. Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano: Mursia, 2004.

PACIONI, V. “Providência”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. I.B. Lopes. São Paulo: Paulus, 2019, p. 808-810.

PICCOLOMINI, R. (org.). **Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant’Agostino**. Atti del III Seminario Internazionale del Cento di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.

PIZZOLATO, L.F. “Il libro XV del *De Civitate Dei*”. **SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE** (2005-2006). **Lettura del De Civitate Dei Libri XI-XVI**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009, p. 127-152.

PIERETTI, A. “Introduzione”. In: AGOSTINO. **La Città di Dio**. 2ª edição. Roma: Città Nuova, 2000, p. V-LXXIV.

PIERETTI, A. “Libro X”. In: AGOSTINO. **La Città di Dio**. 2ª edição. Roma: Città Nuova, 2000, p. 453-454.

PIERETTI, A. “Conhecimento”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. Risi T.J. Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 264-267.

PIERANTONI, C. “Las mediaciones de la salvación en San Agustín”. **Teología y Vida**, 42 (2001) p. 151-171.

PIERRE, G. “Hera”; “Juno”. In: ID. **Dicionário de mitologia grega romana**. 5ª edição. Trad. V. Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 204-205; p. 260-261.

PLAGNIEUX, J. “L’unique médiateur, l’homme Christ-Jésus”. *Bibliothèque agustinienne*. **Oeuvres de Saint Augustin**, 22 (1974) p. 719-723.

PLATÃO. **Diálogos V: O Banquete, Mênon (ou Da Virtude), Timeu, Crítias**. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. **A República**. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

PLOTINO. **Enéadas**. Quinta Enéada. Trad.: J.R. Seabra Filho; J.A. Maia Júnior. São Paulo: Nova Acrópole, 2015.

POLVERINI, L. “La storia romana nel *De Civitate Dei*”. In: CAVALCANTI, E. (org.). **Il De Civitate Dei**. L’opera, le interpretazioni, l’influsso. Roma: Herder, 1996, p. 19-33.

POLVERINI, L. “Il I libro del *De Civitate Dei*”. In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1999-2001). **Lettura del De Civitate Dei Libri I-X**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, p. 33-46.

PORFIRIO. **Sobre la abstinencia**. Trad. M.P. Lorente. Madrid: Gredos, 1984

PORFIRIO. **Contra los cristianos**. Recopilación de fragmentos, traducción, introducción y notas. Trad. A. Carmona Vázquez. Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2006.

PORFIRIO. “Lettera ad Anebo”. In: ID. **La Filosofia Rivelata dagli Oracoli**. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Trad. G. Muscolino. Milano: Bompiani, 2011, p. 327-377.

PORFIRIO. “Sul ritorno dell’anima”. In: ID. **La Filosofia Rivelata dagli Oracoli**. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Trad. G. Muscolino. Milano: Bompiani, 2011, p. 51-83.

PORFIRIO. “La Filosofia Rivelata dagli Oracoli”. In: ID. **La Filosofia Rivelata dagli Oracoli**. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia. Trad. G. Muscolino. Milano: Bompiani, 2011, p. 87-167.

PORFIRIO. **Vita di Pitagora; Lettera a Marcella**. Trad. M. Vannini. Firenze: Lorenzo de Medici Press, 2017.

POSSÍDIO. **A vida de Santo Agostinho**. Trad. Monjas Beneditinas – Caxambu (MG). São Paulo: Paulus, 2017.

PRINZIVALLI, E. “Lettura del libro XXII del *De Civitate Dei*”. In: SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (2007-2008). **Lettura del De Civitate Dei Libri XVII-XXII**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012, p. 121-135.

PRINZIVALLI, E.; SIMONETTI, M. **La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)**. Brescia: Morcelliana, 2012.

PRZYWARA, E. **San Agustín**. Perfil humano e religioso. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1984.

PULCINELLI, G. “L’interpretazione sacrificale della morte di Gesù”. In: SALVARANI, B. *Il cristianesimo e l’idea di sacrificio*. Bologna: Dehoniane, 2019, 15-50.

QUASTEN, J. **Patrología**. Hasta el concilio de Nicea. Vol. I. Madrid: BAC, 2004.

QUASTEN, J. **Patrología. La edad de oro de la literatura patristica griega**. Vol. II. Madrid: BAC, 2004.

QUINN, J.M. “Eternidade”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 411-414.

QUINOT, B. “L’influence de l’Épître aux Hébreux dans la notion augustinienne du vrai sacrifice”. **Recherches de Science Religieuse**, 48 (1960) p. 135-165.

RAMELLI, I. “Umiltà nei Padri”. In: DI BERARDINI, A. **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**. Vol. III. Milano: Marietti, 2006, p. 5497-5506.

RATZINGER, J. **Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino**. Milano: Jaca Book, 2005.

RATZINGER, J. **Fé, verdade, tolerância**. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. Trad. S.H. Ferreira. São Paulo: Raimundo Lulio, 2007.

RATZINGER, J. **Il posto di Dio nel mondo**. Potere, politica, legge. Siena: Cantagalli, 2013.

RATZINGER, J. **Introdução ao Espírito da liturgia**. Trad. S.D.C. Reis. São Paulo: Loyola, 2013.

RAVEGNANI, G. **La vita quotidiana alla fine del mondo antico**. Bologna: Il Mulino, 2015.

REALE, G. **Plotino e neoplatonismo**. História da Filosofia Grega e Romana. Vol. VIII. Trad.: H.C. de Lima Vaz; M. Perine. São Paulo: Loyola, 1992.

REALE, G. “Introduzione”. In: GIRGENTI, G. **Il pensiero forte di Porfirio**. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica. Milano: Vita e Pensiero, 1996, p. 9-33.

REALE, G. **Platão**. História da Filosofia Grega e Romana. Vol. III. Trad.: H.C. de Lima Vaz; M. Perine. São Paulo: Loyola, 2007.

RÉMY, G. **Le Christ médiateur dans l’oeuvre de Saint Augustin**. Thèse présentée devant la Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg (23 avril 1977).

RÉMY, G. “La notion de ‘medietas’ chez Saint Augustin”. **Revue des Sciences Religieuses**, 85 (2011) p. 211-229.

RIES, J. (org.). **Le civiltà del mediterraneo e il sacro**. Trattato di antropologia del sacro. Vol. III. Milano: Jaca Book, 1992.

RIES, J. (ORG.). **Le civiltà del mediterraneo e il sacro**. Trattato di antropologia del sacro. Vol. III. Milano: Jaca Book, 1992, p. 309-337.

RIES, J. **Vida e eternidade nas grandes religiões**. Trad. F. Morás. Petrópolis: Vozes, 2019.

RINALDI, G. **Pagani e cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)**. Roma: Carocci, 2016.

ROESLLI, J.-M. “Mirabilia, miraculum”. In: **Augustinus-Lexikon**. Vol. IV. Basel: Schwabe, 2012, p. 26-29.

ROSEN, K. **Agostino**. *Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016.

RÜPKE, J. **Pantheon**. Una nuova storia della religione romana. Torino: Einaudi, 2018.

RUSSEL, R. “Filosofia”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio I (Libri I-X)**. Roma: Città Nuova, 1978, p. XCIX-CXXX.

SAETEROS, T. **Amor y conversión en San Agustín**. San Agustín de Hipona y sus comentarios al Génesis. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

SALVARANI, B. **Il cristianesimo e l’idea di sacrificio**. Bologna: Dehoniane, 2019.

SANTI, G. **Agostino d’Ippona**. Filosofo. Roma: Lateran University Press, 2003.

SCHEID, J. **La religione a Roma**. Roma-Bari: Laterza, 2004.

SCHEID, J. **Rito e religione dei Romani**. Bergamo: Sestante, 2009.

SCHEID, J. **Quando fare è credere**. I riti sacrificali dei Romani. Roma-Bari: Laterza, 2011.

SCHMIDT, B.B. “Canaanite magic vs Israelite religion: Deuteronomy 18 and the Taxonomy of taboo”. In: MIRECKI, P.; MEYER, M. (orgs.). **Magic and Ritual in the Ancient World**. Boston: Brill, 2002, p. 242-259.

SESBOUË, B. **Gesù Cristo l’único mediatore**. Saggio sulla redenzione e la salvezza - I. Problematica e rilettura dottrinale. Roma: San Paolo, 1991.

SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1999-2001). **Lettura del De Civitate Dei Libri I-X**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.

SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (2005-2006). **Lettura del De Civitate Dei Libri XI-XVI**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009.

SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (2007-2008). **Lettura del De Civitate Dei Libri XVII-XXII**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012.

SILVA, S.C. **Magia e poder no Império Romano**. A *Apologia* de Apuleio. São Paulo: FAPESP, 2012.

SILVA FILHO, L.M. DA. **A definição de populus n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2008.

SILVA FILHO, L.M. DA. **Desnaturalização da política n’A cidade de Deus de Agostinho**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2012.

SILVA FILHO, L.M. DA. “A vontade como fundamento da política em Agostinho”. **Revista Síntese**, 142 (2018) p. 271-282.

SILVA FILHO, L.M. DA. **Como ler Santo Agostinho**. Terapia da alma e felicidade. São Paulo: Paulus, 2021.

SILVA FILHO, L.M. DA. **Filosofia Política em Agostinho**. Estudos sobre A Cidade de Deus. Lisboa: Edições 70, 2022.

SIMONE, R.J. DE. “Dios Uno, Dios Trinidad”. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep, 2005, p. 185-264.

SIMONETTI, M. “Gli angeli e Origene nel *De civitate Dei*”. In: CAVALCANTI, E. (org.). **Il De Civitate Dei**. L’opera, le interpretazioni, l’influsso. Roma: Herder, 1996, p. 167-179.

SIMONETTI, M. **Il Vangelo e la storia**. Il cristianesimo antico (secoli I-IV). Roma: Carocci, 2010.

SIMMONS, M.B. “Porphyrian Universalism. A Tripartite Soteriology and Eusebius’s Response”. **Harvard Theological Review**, 202 (2009) p. 169-192.

SINISCALCO, P. “*Ratio y auctoritas*, fundamento del acceso personal de san Agustín a la fe. In: OROZ RETA, J.; GALINDO RODRIGO, J.A. (orgs.). **El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Teología Dogmática. Vol. II. Valencia: Edicep C.B., 2005, p. 93-120.

SOLIGNAC, A. “**Le double moment de la création et les raisons causales**”. Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin 48, p. 653-669.

SORDI, M. **I cristiani e l’Impero Romano**. Milano: Jaca Book, 1983.

SORDI, M. “L’*homo romanus*: religione, diritto e sacro”. In: RIES, J. (org.). **Le civiltà del mediterraneo e il sacro**. Trattato di antropologia del sacro. Vol. III. Milano: Jaca Book, 1992, p. 285-307.

SORDI, M. “Da ‘*mysterium*’ a ‘*sacramentum*’”. In: MAZZANTI, A.M. (org.). **Il mistero della carne**. Contributi su Mysterion e Sacramentum nei primi secoli cristiani. Itaca, 2003, p. 65-74.

STANCATI, T. “Diabo”. In: **Lexicon**. Dicionário Teológico Enciclopédico. São Paulo: Loyola, 2003, p. 192-194.

STUDER, B. “**Gratia Christi**” – **Gratia bei Augustinus von Hippo**. Christozentrismus oder Theozentrismus? *Studia Ephemeridis Augustinianum*. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

STRAW, C. “Martírio”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. P.S.R. Coelho da Silva. São Paulo: Paulus, 2019, p. 643-647.

TESELLE, E. “Espírito Santo”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. T.J. Reis Leme. São Paulo: Paulus, 2019, p. 398-400.

TESKE, R.J. “Alma”. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos**. Uma enciclopédia. Trad. H.D. de Oliveira Freitas. São Paulo: Paulus, 2019, p. 99-103.

TRAPÈ, A. “Introduzione Generale”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio I (I-X)**. Roma: Città Nuova, 1978, p. IX-XCVIII.

TRAPÈ, A. **Introduzione Generale a Sant’Agostino**. Roma: Città Nuova, 2006.

TRAPÈ, A. **Agostinho**. O homem, o pastor, o místico. Trad.: F.E. Marcos; R.N. Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

TURCAN, R. “Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell’Impero Romano”. In: BIANCHI, U. (org.). **Le civiltà del Mediterraneo e il sacro**. Milano: Jaca Book, 1992, p. 309-337.

UBALDO CORTONI, C. “Quos usitato nomine paganos vocamus”. “I conflitti religiosi tra paganesimo e cristianesimo al tempo di Agostino”. In: ALICI, L. (org.). **I conflitti religiosi nella scena pubblica**. II. Pace nella Civitas. Roma: Città Nuova, 2018, p. 17-33.

VARGAS, W.J. **Soberba e humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2014.

VEGA, A. C. “Estructura literaria de la *Ciudad de Dios*”. Estudios sobre La Ciudad de Dios. Tomo II. **La Ciudad de Dios**, 167 (1956) p. 13-51.

VELÁSQUEZ, O. “La teurgia: un ensayo de interpretación en sus fuentes originarias”. **Seminarios de Filosofía**, 4 (1991) p. 77-94.

VELÁSQUEZ, O. “El *De Civitate Dei* de San Agustín en la perspectiva romana de la gloria”. **Onomazein**, 2 (1997) p. 341-353.

VELÁSQUEZ, O. “Agustín y Porfirio: la controversia sobre la teúrgia y la purificación del alma”. In: FILIPPI, S. (org.). **Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo-Antigua y Medieval**. Rosario: Paideia Publicaciones: Rosario, 2009, pp. 127-137.

VERWILGHEN, A. “Le Christ médiateur selon Ph 2,6-7 dans l’oeuvre de Saint Augustin”. **Augustiniana**, 41 (1991) p. 469-482.

VEYNE, P. **O império greco-romano**. Trad. M. Motta. Rio de Janeiro: Campus, 2009.

VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Trad. M. de Castro. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.

VEYNE, P. **Pão e circo**. Sociologia histórica de um pluralismo político. Trad. L.P. Martins. São Paulo: Unesp, 2014.

VIGINI, G. **Sant’Agostino**. Dizionario delle opere. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2018.

VIVES, J.L. **Libro X**: los comentarios al capitulo I-XXXII. Disponível em: <https://bivaldi.gva.es/va/corpus/unidad.do?posicion=1&idCorpus=1&idUnidad=1>. Acesso: 09/08/2024.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. C.A. Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

WILKEN, R.L. **I cristiani visti dai romani**. Brescia: Paideia, 2007.

WILLIAMS, R. **Sobre San Agustín**. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2018.

XAVIER MENDES, M.A. **O problema do mal no pensamento de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2020.

ZEPER, E. **Il rito sacrificale nella filosofia di Giamblico e Giuliano Imperatore**. Dottorato di Ricerca in Filosofia. Roma: Università degli Studi Roma Tre, 2017.