

## *SUPERBIS RESISTIS NAS CONFISÕES DE AGOSTINHO*<sup>1</sup>

Joseph M. Pucci\*

Tradutores: João Victor de Souza Silva\*\*

Rafaela Cordeiro Santos\*\*\*

**Resumo:** A frase *superbis resistis* na abertura de *Confissões* tem antecedentes bíblicos e pagãos – devida a Virgílio, *Aen.* 6.853, e a Provérbios 3:34, 1 Pedro 5:5, e João 4:6, mas também tem sua importância na arquitetura das *Confissões*. Dado que, em um padrão demasiadamente simétrico para ser uma coincidência, a frase também aparece em *Confissões* 4, 7 e 10, arrastando os leitores por três vezes ao longo dos livros autobiográficos das *Confissões*, e então para o primeiro dos quatro livros que os seguem. Estes momentos tornam claro o papel elementar do orgulho no pensamento de Agostinho, mas também o associam à linguagem, estabelecendo um tema que energiza as *Confissões*. Ao longo de toda a obra, observa-se que a linguagem é o emblema mais potente do orgulho, oprimindo a humanidade pós-lapsariana, sobretudo na vida do próprio Agostinho, cujos lineamentos a acusação de *superbis resistis* ajuda-o a ramificar.

**Palavras-chave:** Orgulho. Agostinho. *Confissões*. Linguagem. A queda.

**Abstract:** The phrase *superbis resistis* in the opening of the *Conf.* has scriptural and pagan antecedents—it is owed to Virgil, *Aen.* 6.853, and to Proverbs 3:34, 1 Peter 5:5, and James 4:6, but it also has its own importance in the architecture of the *Conf.* For, in a pattern too symmetrical to be coincidence, the phrase also falls at *conf.* 4, 7, and 10, tugging readers by thirds across the autobiographical books of the *conf.*, then to the first of the four books that follow them. These moments make clear the elemental role of pride in Augustine’s thinking, but also affiliate it with language, establishing a theme that energizes the *Conf.* throughout, viz., that language is pride’s most potent emblem, oppressing postlapsarian humankind, not least in Augustine’s own life, whose lineaments the arraignment of *superbis resistis* assists Augustine in ramifying.

**Keywords:** Pride. Augustine, *Confessions*. Language. The fall.

---

<sup>1</sup> Texto inédito cedido pelo autor para tradução e publicação em língua portuguesa, nos seguintes termos: “Eu, Joseph Michael Pucci, autor do artigo SUPERBIS RESISTIS IN AUGUSTINE’S CONFESSIONS, autorizo a sua tradução e publicação na revista Inconfidentia”.

\* Ph.D em Literatura Comparada pela Universidade de Chicago e professor no Programa de Estudos Medievais e Clássicos, do Departamento de Clássicos da Universidade Brown.

\*\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

\*\*\* Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

## Introdução

Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que *tu resistes aos soberbos* – contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação (*Conf.* 1.1.1.2-5).<sup>234</sup>

A frase *superbis resistis* tem sido devidamente notada, mas geralmente como um emblema da confiança de Agostinho na dicção bíblica, com pouca atenção às qualidades literárias da frase ou aos momentos posteriores das *Confissões* em que a frase é reprisada<sup>5</sup>. O que não deixa de ser surpreendente, uma vez que a frase se refere à soberba<sup>6</sup>, o vício que Agostinho sempre desprezou com muito vigor. É também surpreendente, dada a singular interpretação que Agostinho dá a esta frase no *Prefácio* ao *De civitate dei*, no qual se lê estas palavras tendo como pano de fundo a *Aneid* 6.853<sup>7</sup>.

Que a intenção de Agostinho era chamar atenção para a frase é indubitável, independentemente dos seus aspectos virginianos e escriturísticos, pois as palavras destacam-se de múltiplas formas na *confessio laudis* por força da sua colocação, onde as repetições duplas e triplas tornam a sua presença enfática ao mesmo tempo que ramificam a sua importância. A tripla repetição de *homo* (e *tua, tuae, tuae*) é digna de nota, é claro, mas também se nota a dupla repetição da frase, *laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae*, que remete a *superbis resistis* (e que é ela própria uma dupla repetição que contém duas partes, oração principal e frase apositiva). Para além disso, há a dupla

<sup>2</sup> O texto latino cotejado, encontra-se em domínio público no site: <https://www.augustinus.it/latino/confessiononi/index2.htm>.

<sup>3</sup> Cf.: et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia *superbis resistis*; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.

<sup>4</sup> A tradução utilizada será a de Lorenzo Mammì, *Confissões* (Companhia das Letras, 2017).

<sup>5</sup> Cf.: J. J. O'Donnell, *Confessions, Augustine*, 3 vols. (Oxford, 1992), vol. 2: 11-12.

<sup>6</sup> A presença de superbia, *superbus*, *superbe*, e *superbire* nas *Confissões* é esquematizada, livro a livro, com breves esboços interpretativos, por M. Testard, “La ‘Superbia’ dans les *Confessions* de saint Augustin,” in C. Mayer, ed., *Homo Spiritalis: Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag* (Würzburg, 1987), 136-70. Um recente tratamento é dado por D. J. Macqueen, “Augustine on *Superbia*: the Historical Background and Sources of His Doctrine,” *Mélanges de Science religieuse* 34 (1977), 193-211, o qual é mais analítico. U. Duchrow, “‘Signum’ und ‘superbia’ beim jungen Augustin (386-390),” *Revue des études augustiniennes* 7 (1991), 369-72 oferece um quadro para a palavra antes mesmo da composição das *Confissões*. Ver também J. C. Cavadini, “Pride,” in A. D. Fitzgerald and J. Cavadini, eds., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, (Grand Rapids, Mich., 1999), 679-84.

<sup>7</sup> Cf.: *Civ. Dei*, Prefácio. Ver também nessas linhas S. MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (Berkeley and London, 1998), 201-203. Eu não me preocupo aqui com o fato de que *Civ. Dei* é mais tardio que *Confissões*, embora seja verdade que uma década separe as duas obras, Agostinho dificilmente teria pensado primeiro no orgulho no contexto virgiliano somente após o ano 413. O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 12, *ad loc.* o lê contra um pano de fundo virgiliano também: “The Virgilian juxtaposition suggests a partial explanation for the appeal of the scriptural text to A[ugustine].”

repetição de *circumferens*, ligando as orações, *homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui*, cuja simetria serve para realçar a frase que se segue, *testimonium quia superbis resistis*, precisamente porque foge aos padrões binários ou trinos.

A complexidade destas linhas é ainda maior pelo fato de Agostinho ter inserido nelas uma tripla repetição que acentua a frase, oferecendo uma nova simetria. Com efeito, se *circumferens* se repete duas vezes, *testimonium* também se repete, o que cria uma tríade verbal mediada pela palavra *circumferens*: *circumferens, circumferens testimonium, testimonium*, em um padrão A-AB-B<sup>8</sup>. Ao distingui-la dos padrões binários e trinos, portanto, as repetições e simetrias encontradas nestas linhas enfatizam *superbis resistis*, chamando a atenção para ela aqui, sem dúvida, mas também exigindo que os leitores prestem atenção às variações desta frase que ocorrem mais tarde nas *Confissões*.

## 1. SUPERBIS RESISTIS NAS CONF. 7

*Superbis resistis* não é uma expressão vulgar no arsenal verbal de Agostinho. Aparecendo na abertura das *Confissões* como um emblema do mal-estar espiritual, uma variante dela, *resitas superbis*, ocorre em 7.9.13, que marca, não por coincidência, o ponto médio do livro do meio das *Confissões*<sup>9</sup>. Além disso, não é por acaso que Agostinho elogia, numa passagem próxima, o caminho intermediário,<sup>10</sup> entre a perfeição divina e o orgulho mundano (*media regio; cum superbe contra te surgerem*, 7.7.11), cuja trajetória tece o caminho reto e estreito para Deus.<sup>11</sup> No entanto, da mesma forma que as palavras do

<sup>8</sup> Somente Solignac pondera questões de estrutura da maneira que eu faço aqui; ver M. Skutella, A. Solignac, E. Tréhorel, G. Bouissou, eds., *Oeuvres de Saint Augustin*, Les Confessions, Livres I-VII, (Paris: Desclée de Brouwer, 1962), 647-48.

<sup>9</sup> O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 413-418 e, na medida do ponto médio do sétimo livro, 413, n. 5. Ver também no ponto médio das *Confissões* como um todo, *ibid.*, vol. 3, 91, excursão pelos Salmos 4. Útil também na estrutura e no significado é F. J. Crosson, "Structure and Meaning in St. Augustine's *Confessions*," in G. B. Matthews, ed., *The Augustinian Tradition* (Berkeley and Los Angeles, 1999), 27-38; K. B. Steinhauser, "The Literary Unity of the *Confessions*," in J. McWilliam, ed., *Augustine: From Rhetor to Theologian* (Waterloo, Ontario, 1992), 15-30; e S. Lancel, *Saint Augustin* (Paris, 1999), 296-304 mas ver também pp. 290-312 para uma visão mais ampla das *Confissões*.

<sup>10</sup> O'Donnell, *Confessions*, vol. 2, 413 e n. 5 discute os argumentos estruturais que atendem a esse momento de *Confissões*.

<sup>11</sup> O contexto mais amplo de *superbia* no pensamento de Agostinho em sinal específico de antecedentes bíblicos é articulado por J. F. Procopé, "Initium omnis peccati superbia," in E. A. Livingstone, ed. *Studia Patristica: Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford* (Leuven, 1987), 315-20. N. Adkin, "Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall," *Augustiniana* 34 (1984): 349-35 mostra como Agostinho concilia a visão amplamente difundida de que o orgulho causa a queda do diabo com a visão menos defendida, mas sempre atual, de que a causa foi a inveja. As afiliações entre a noção de orgulho de Agostinho e a descrição de *tolma* de Plotino

salmista aqui citadas por ele declaram que os orgulhosos "jazem feridos" aos pés de Deus (Sl 88,11), também Agostinho, neste momento de descoberta iminente, se sente separado de Deus em virtude do seu próprio orgulho intrusivo, como a frase *resistas superbis* deixa claro, um sentimento que ainda informa claramente as suas ações quando ele pega nos livros dos platônicos (eles próprios oferecidos a ele por um homem de "orgulho ultrajante"):<sup>12</sup>

E, querendo em primeiro lugar me demonstrar *que tu resistes aos soberbos, mas das graça aos humildes*, e com quanta misericórdia indicas aos homens a via da humildade, porque *teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens*, me providenciaste por meio de um homem intumescido por enorme orgulho uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim; e aí eu li, não por certo com estas palavras, mas exatamente isto mesmo, apoiado por argumentações numerosas e variadas: *que no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o verbo era Deus (Conf. 7.9.13)*<sup>13</sup>.

No entanto, na passagem da abertura do primeiro livro das *Confissões* para o seu ponto médio, os desafios para Agostinho mudaram, pois o pecador orgulhoso das *Confissões* 1.1.1 tornou-se, no centro das *Confissões*, um leitor astuto dos vestígios escritos das tradições pagãs e cristãs. Recordando os padrões estruturais da abertura das *Confissões*, este leitor é representado num cenário de duplos. A estrutura da narrativa é, ela própria, uma espécie de narrativa dupla, emparelhando o início da obra com o seu meio, e com uma passagem não menos importante que recomenda o caminho do meio (*media regio*). Mas também o ato de ler é dramatizado em termos de pares, pois os textos que Agostinho lê nesta passagem são retirados de autores pagãos e da Escritura, unindo as palavras de Virgílio e as palavras da Escritura presentes na abertura das *Confissões*. Aqui também são reconhecidas as tradições gémeas que residem no próprio cristianismo, as da antiga lei e da nova aliança, cujos estilos desconcertantes e múltiplas contradições, estampadas nas palavras dos profetas e dos apóstolos, durante tanto tempo repeliram Agostinho.

---

foram bem analisadas por N. J. Torchia, "St. Augustine's Treatment of *Superbia* and its Plotinian Affinities," *Augustinian Studies* 18 (1987): 66-80, que deve muito ao tratamento mais amplo das influências plotinianas em Agostinho por R. J. O'Connell, S.J., *St. Augustine's Early Theory of Man* (Cambridge, Mass., 1968), 173-83 especialmente. Para uma visão geral, ver Cavadini, "Pride," in *Augustine Through the Ages*, 679-84, ao qual devo parte da bibliografia acima.

<sup>12</sup> Sobre os Platônicos no pensamento de Agostinho, ver P. Alfarié, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme* (Paris, 1918), 361-70 and P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité* (Paris, 1963), 157-74.

<sup>13</sup> Cf.: Et primo volens ostendere mihi quam **resistas superbis**, humilibus autem dat gratiam, et quanta misericórdia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi, non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum.

Ambrósio tinha oferecido uma forma de dar sentido às fissuras criadas pelas contradições do Antigo e do Novo Testamento, recomendando a leitura caritativa, um modelo que equilibrava a lei escrita e a lei espiritual - uma estratégia de leitura que dependia da conjugação de dois níveis de compreensão<sup>14</sup>. Mas, nesta passagem, no que diz respeito à leitura, está em jogo muito mais do que a simples confirmação do paradigma de leitura de Ambrósio. Em vez disso, ao mesmo tempo que afirma o domínio que o orgulho tem sobre a atividade humana (e, em virtude disso, no pensamento de Agostinho), Agostinho oferece uma história da sua própria ascendência sobre o domínio do orgulho. Porque, na medida em que Agostinho sublinha o orgulho como o prenúncio da queda da humanidade e da sua própria pecaminosidade individual, o ato de ler aqui recordado media a fissura ocasionada pelos poderosos impulsos do orgulho, uma mediação tornada possível pelo fato de, enquanto meio de linguagem, a leitura ter dois gumes: pode elevar ou pode rebaixar. Assim, quando Agostinho inicia o meio da história da sua vida, a leitura o eleva de forma mais profunda.

Mas o orgulho é sempre uma ameaça, pois só é vencido temporariamente. Nesta perspectiva, as celebrações que Agostinho faz a meio das *Confissões* não são permanentes nem anunciam senão um estado momentâneo de integridade espiritual, pois, devido ao pecado original, a integridade não pode permanecer. A sua vivência é uma nuvem, que aponta para a debilidade da humanidade e para a necessidade da reparação de Deus. Agostinho conhecia bem e, para além de o expressar aqui, dramatiza bem a qualidade da sua própria duplicidade: o fato de ser simultaneamente uma figura que, como Cristo e através de Cristo, é potencialmente salva, mas que está igualmente à beira do esquecimento espiritual.

A dramatização do amor de Deus e das seduções do orgulho é ramificada nos três momentos restantes das *Confissões* em que Agostinho usa a frase *superbis resistis* ou variantes dela. Estes momentos situam-se no livro 4 (duas vezes) e no livro 10 (uma vez), mas a atenção ao modo como os cinco momentos estão espaçados dentro das *Confissões* tem algo a dizer aos leitores, pois há uma simetria por detrás da disposição desta frase,

---

<sup>14</sup> Agostinho relata o auxílio de Ambrósio a esse respeito em *Conf.* 5.14.24, 6.3.3-4.

que salta como salta como que por terços, do primeiro livro das *Confissões* para o quarto, daí para o sétimo livro e para o décimo (1, 2-3, 4, 5-6, 7, 8-9, 10)<sup>15</sup>.

## 2. SUPERBIS RESISTIS NAS CONF. 4 E 10

A unidade externa que existe entre os livros das *Confissões* por força da colocação de *superbis resistis* tem um análogo na estrutura do quarto livro das *Confissões*. A passagem em 4.3.5, na qual esta frase figura, que oferece uma crítica à ciência das estrelas, surge no início relativo do livro, e é equilibrada pela passagem em 4.15.26, que cai perto do fim do livro, onde Agostinho se castiga por se colocar muito facilmente entre o firmamento como uma figura semelhante ao próprio Deus. Ambos os momentos são, sem dúvida, uma ação orgulhosa, mas a passagem anterior está mais especificamente relacionada com a visão de Agostinho sobre a soberba e a linguagem (ligando-a assim mais estreitamente ao momento do livro 7 que acabamos de analisar), pois foi através da leitura orgulhosa dos livros de astrologia que Agostinho encontrou pela primeira vez esta ciência. A segunda passagem, por sua vez, oferece uma variação dos temas da soberba e da percepção errônea, ao mesmo tempo que se filia também nos motivos da divindade e do desejo, ao retratar Agostinho como alguém que, ao não ler corretamente a sua própria experiência, se julgou arrogantemente semelhante a Deus.

Em *Confissões* 4.3.5, Agostinho fala de astrologia e descreve um encontro com Vindiciano (aqui não nomeado):<sup>16</sup>

Havia naquela época um homem perspicaz, conhecedor renomado e profundo da arte médica, que, em função de procônsul, mas não em qualidade de médico, colocou de sua própria mão a coroa daquela competição sobre minha cabeça doentia. Com efeito, és tu quem cura daquela doença, tu, que *resistes aos soberbos, mas concedes a graça aos humildes* (*Conf.* 4.3.5)<sup>17</sup>.

Eventualmente afastado da astrologia por Vindiciano, a sua incursão na mesma, em virtude da sua colocação na narrativa do livro 4, faz parte de uma jogada de abertura mais ampla nas *Confissões* 4, em que a estrutura intelectual de Agostinho é descrita à luz da competência linguística. Com efeito, Agostinho recorda as suas amizades vazias e as

<sup>15</sup> G. Clark, *Augustine Confessions Books I-IV* (Cambridge, 1995), 85, *ad loc.* observa os momentos, mas não sua simetria.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 165-66 *ad loc.* discute o pano de fundo dessa passagem.

<sup>17</sup> Cf.: *Erat eo tempore vir sagax, medicinae artis peritissimus atque in ea nobilissimus, qui proconsul manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo, sed non ut medicus. Nam illius morbi tu sanator, qui resistis superbis, humilibus autem das gratiam.*

suas atividades vãs especificamente no contexto da sua crescente facilidade como professor de retórica e como competidor de oratória (4.2.2). Quanto mais ele conseguia debater-se com os meandros da linguagem, mais bem sucedido se tornava no mundo tempestuoso da vida humana. E, na medida em que esta competência faz parte da sua crescente capacidade de explorar a linguagem, estes momentos iniciais do quarto livro encarnam ainda mais a associação, no pensamento de Agostinho, entre o orgulho e a linguagem - desta vez, não em celebração da reparação do domínio do orgulho pela linguagem, como no livro 7, mas, pelo contrário, em desprezo pelas formas como o progresso espiritual era impedido pela competência no uso da linguagem.

Simultaneamente, o tema do desejo é acrescentado à base da narrativa, associado, sem dúvida, ao orgulho, mas agora representado com maior nitidez. Com efeito, a necessidade de ser amado e a relutância em agir de forma contrária aos impulsos sórdidos do desejo carnal são aspetos importantes da incursão de Agostinho na astrologia, como ele próprio esclarece. A esta altura, Agostinho já tinha aprendido a saciar os desejos carnis mais baixos, em parte, através da linguagem. A sua recordação de ter começado a ler o Hortêncio de Cícero surge quase imediatamente após a descrição de um encontro sexual ilícito realizado durante a celebração da missa (*Conf.* 3.3.3). Mas a realização espiritual permanece no livro 4 como um objetivo ainda não cumprido (*non enim amare te noveram, qui nisi fulgores corporeos cogitare non noveram* (4.2.3)<sup>18</sup>. Assim, da mesma forma que o novo domicílio de Agostinho, simbolizado em 4.2.2 pelo seu compromisso com a amante, representa a regulação do desejo tão perversamente fora de controle no livro 3, também a mudança para a astrologia em 4.3.5 codifica uma tentativa, através do progresso espiritual, de alcançar um conhecimento mais íntimo de Deus, parte da volta para longe dos desejos da carne e para a sabedoria inicialmente representada por Cícero<sup>19</sup>.

As experiências com a astrologia ajudam, assim, a dramatizar, a partir de um novo ângulo, a dialética da ação humana que associa o orgulho e a linguagem, pois Agostinho começou por ler nos livros dos astrólogos opiniões em que mais tarde veio a acreditar, apesar de Vindiciano ter lhe pedido que passasse a fazer uma leitura melhor e mais refinada. Nesta

---

<sup>18</sup> *Non noveram* é uma frase sempre usada nas *Confissões* para descrever defeitos anteriores na compreensão de Agostinho; ver O'Donnell, vol. 2, 255, on 4.15.24.

<sup>19</sup> Sobre a busca pela sabedoria na trajetória de Agostinho, ver C. Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford, 2000), 3-45.

perspectiva, Agostinho mantém-se obstinadamente fiel a crenças cuja validade foi posta em causa, devido à tenaz turvação da sua mente pelo orgulho.

Ao mesmo tempo, o conjunto de passagens próximas a esse momento das *Confissões* confere profundidade a 4.3.5, ao associá-lo a representações dos espinhos e armadilhas do desejo humano. Esta conexão é ratificada na história que se segue à da condenação da astrologia por Vindiciano, na qual Agostinho relata a morte de um amigo querido, concentrando-se na sua própria reação estudada à dor que ela evocou. Essa reação naturalmente leva Agostinho a preocupar-se com a adequação das suas ações, uma vez que, como ele diz, deveria ter desejado Deus e não o seu amigo morto. Mas essa observação torna possível uma discussão mais empenhada, na parte intermediária do livro 4 (4.6.11-4.12.19), sobre as formas como o mundo, com as suas belezas tangíveis e alcançáveis, apresenta obstáculos à capacidade da humanidade de conhecer Deus ou de ascender a Ele – obstáculos, como se verifica, com consequências terríveis para a integridade espiritual de Agostinho.

Quando Agostinho usa a frase “*superbis resistis*”, em *Confissões* 4.15.26, ele reúne os temas da paixão humana e do orgulho sugeridos na abertura do livro 4, dramatizando seus efeitos prejudiciais em sua própria vida:

Mas eu me esforçava para te alcançar e era rechaçado longe de ti para saborear a morte, porque *tu resistes aos soberbos*. O que poderia haver de mais soberbo do que defender a incrível loucura de que eu seria, por natureza, o que tu és? Com efeito, como eu era mutável, e isso era evidente, desejava por isso ser sábio, para me tornar de pior melhor, mas preferia julgar que tu também eras mutável a admitir que eu não era o que tu és. Assim, era rechaçado, e tu resistias à minha cabeça cheia de vento; e eu imaginava formas corporais; e, sendo carne, culpava a carne; e, *vento que vai, não voltava* a ti; e, indo, ia para coisas que não estão em ti, nem em mim, nem no corpo, nem eram geradas em mim pela tua Verdade, mas eram ficções produzidas pela minha vaidade a partir do corpo; e dizia a tuas crianças, teus fiéis, concidadãos meus dos quais, sem o saber, me exilava, dizia a eles, loquaz e inepto: “Por que erra a alma que Deus fez?”, e não queria que me perguntassem: “Por que então Deus erra?”; contudo, preferia afirmar que tua substância imutável é forçada a errar a admitir que a minha, mutável, se desvia voluntariamente e erra por punição (*Conf.* 4.15.26)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Cf.: sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, *quoniam superbis resistis*. quid autem superbis quam ut adsererem mira dementia me id esse naturaliter quod tu es? cum enim ego essem mutabilis et eo mihi manifestum esset, quod utique ideo sapiens esse cupiebam, ut ex deteriore melior fierem, malebam tamen etiam te opinari mutabilem quam me non hoc esse quod tu es. itaque repellebar et resistebas ventosae cervicis meae, et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam, et spiritus ambulans nondum revertabar ad te et ambulando ambulabam in ea quae non sunt, neque in te neque in me neque in corpore, neque mihi creabantur a veritate tua, sed a mea vanitate fingebantur ex corpore. et dicebam parvulis fidelibus tuis, civibus meis, a quibus nesciens exulabam, dicebam illis garrulus et ineptus,

Afinal, nesta altura da história da sua vida, já havia sofrido com a morte do seu amigo e rejeitado as belezas do mundo como substitutos pobres do amor dele. Ao mesmo tempo, continua a ser incapaz de resolver o enigma da apreensão da forma de Deus – afirmando, de forma tola, mas assídua, que a natureza de Deus e a sua própria natureza são de alguma forma semelhantes.

Não conseguir lidar com os dilemas colocados pela forma de Deus já seria suficientemente mau. Estabelecer precipitadamente uma ligação odiosa entre a sua própria natureza e a de Deus só vem agravar os riscos espirituais desta cena, centrando a história da sua vida tanto na figura de Deus, que agora se desvanece rapidamente do seu alcance, como nas suas próprias e amplas falhas de percepção e de coração. À medida que a atenção converge para Ele, as glórias do esplendor de Deus também recordam as primeiras tentativas de Agostinho, nas *Confissões*, de apreender a forma de Deus (1.3.3). Agora, os capítulos finais do quarto livro das *Confissões* oferecem uma variação da forma enigmática de Deus, enquadrando-a no contexto da própria debilidade de Agostinho, pois a sua busca de sabedoria é atrapalhada pela morte do seu amigo – ela própria o auge de uma paixão e de um orgulho que levam Agostinho a vaguear no mundo decaído.

Em vez de ratificar a insuficiência do mundo, as privações de Agostinho afirmam o seu domínio completo sobre as suas percepções, cujo resultado é dramatizado na recordação de que, embora lutasse para O alcançar, Deus empurrou Agostinho de volta ao mundo devido ao seu orgulho cobiçoso pelas coisas mundanas, sobretudo um desejo arrogante de ligação humana que levou Agostinho a equiparar a sua natureza à de Deus – “pois que maior orgulho poderia haver do que afirmar, como eu fiz na minha estranha loucura, que por natureza eu era o que tu és?” (*sed ergo conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, quoniam superbis resistis. quid autem superbius quam ut adserem mira dementia me id esse naturaliter quod tu es?*). Ao fazer esta equação fatal, Agostinho recorre, portanto, a erros de percepção devidos às suas próprias experiências orgulhosas - da beleza humana, da paixão física, do mundo afastado de Deus. Mais concretamente, os seus erros são, em todos os casos, leituras erradas - do mundo em que vive, do amigo que

---

`cur ergo errat anima quam fecit deus?' et mihi nolebam dici, `cur ergo errat deus?' et contendebar magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar

amava, dos livros dos astrólogos que explorava em busca de sagacidade. E, mais do que isso, são falhas que, dada a sua magnitude, tornam Deus distante, quase inacessível.

As complicações iniciadas pelos erros de Agostinho são ramificadas nas Confissões 10.36.59, onde as enfermidades da queda da humanidade formam o cenário para as lutas de Agostinho no mundo e cujos resultados são enquadrados na frase *superbis resistis*:

Ou porventura, Senhor, que és o único que governa sem soberba, porque *só tu és* o verdadeiro *Senhor*, aquele que não tem senhor, por acaso o terceiro gênero de tentações – a vontade de ser amado e temido pelos homens não por algum fim, mas para gozar disso, que não é um gozo –, será que esse gênero também foi afastado de mim, ou pode ser afastado em toda esta vida? É vida miserável, e feia arrogância. Dela deriva não te amar acima de tudo, nem te temer castamente, e por isso tu *resistes aos soberbos, mas das graças aos humildes, e trovejas sobre as ambições do século, e as bases dos montes se abalaram*. Assim, embora seja necessário que sejamos amados e temidos pelos homens pelas tarefas que cumprimos na sociedade humana...(Conf. 10.36.59)<sup>21</sup>.

Voltarei mais adiante aos pormenores verbais sugeridos na frase *superbis resistis*, mas quero primeiro atender aos modos como a palavra *typho* e a frase *humilibus autem das gratiam* ligam esta passagem à Conf. 7.9.13 e os temas aí apresentados. É importante notar que a palavra *typhus* tem uma relação única com a questão da leitura, pois está ligada à Conf. 3.3.6<sup>22</sup> (*et gaudebam superbe et tumebam typho*) onde Agostinho recorda a leitura do Hortênsio de Cícero. Podemos notar nesta ligação o modo como a iniciação de Agostinho no mundo da sabedoria que Cícero representa está ligada ao ato de ler, recordando assim também a ligação feita no livro 4 entre leitura e desejo. Confissões 3.3.6 marca o primeiro passo de uma longa jornada para fora da natureza selvagem da paixão, quando os anseios da carne lentamente dão lugar a um profundo desejo e busca pela verdade. Apoiando-se na leitura num grau invulgar, esta busca começa aqui, tornando este momento das *Confissões* semelhante a 7.9.13, que também é sobre começos (e meios).

<sup>21</sup> Cf.: Sed numquid, domine, qui solus sine *typho* dominaris, quia solus verus dominus es, qui non habes dominum, numquid hoc quoque tertium temptationis genus cessavit a me aut cessare in hac tota vita potest, timeri et amari velle ab hominibus, non propter aliud sed ut inde sit gaudium quod non est gaudium? Misera vita est et foeda iactantia; hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, ideoque tu *superbis resistis, humilibus autem das gratiam*, et intonas super ambitiones saeculi, et contremunt fundamenta montium. Itaque nobis, quoniam propter quaedam *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*...

<sup>22</sup> Ver Conf. 4.14.23, 4.16.28, 6.6.10, 7.9.13, 9.4.8, 10.36.59, 12.25.34. É uma palavra que, em todo caso, é usada para designar a ambição mundana nas *Confissões*, ver O'Donnell, vol. 3, 231, on 10.36.59, notas; ver também O'Donnell, vol. 2, 420-21, on 7.9.13.

A frase *timeri et amari velle ab hominibus* é sugestiva a este respeito de uma forma diferente, pois liga-se não ao primeiro momento em que Agostinho começou a “ler” a sabedoria, mas a momentos ainda anteriores nas *Confissões* que tratam dos impulsos que levaram Agostinho a ler em primeiro lugar. Em *Conf. 2.2.2*, por exemplo, numa frase que evoca as piores memórias da sexualidade adolescente, Agostinho pergunta retoricamente o que é que o encantava, exceto amar e ser amado (*Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari?*). Ele estava, como admite prontamente, apaixonado pelo sentimento de ser apaixonado, e os seus desejos amorosos e as suas pulsões luxuriosas não eram dirigidos a ninguém em particular, como admite posteriormente em *Conf. 3.1.1* ao observar que “Ainda não amava e já gostava de amar... Gostando de amar, procurava um objeto para esse amor” (*nondum amabam, et amare amabam, . . . quaerebam quid amarem, amans amare*).

Quando Agostinho usa a frase *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus* em 10.36.59, portanto, ele lembra aos leitores aquelas frases anteriores - *amare amabam, amans amare* - que evocam as profundezas de sua armadilha em uma promiscuidade juvenil. É claro que, no décimo livro, essa promiscuidade está dominada. Agostinho já não é, como no livro três, *amare amabam*. Mas os seus desejos não são menos agudos com o passar do tempo. O desejo amadureceu e progrediu agora que se tornou bispo, de modo que os desejos carnis se transmutaram em desejos de louvor do seu rebanho. Mas é aqui que reside o problema: já não sendo cobiçoso da carne como outrora (pois quem poderia manter uma sexualidade tão febril ao longo dos anos?), Agostinho receia agora tornar-se avarento dos louvores mundanos, o que não é menos perigoso para a sua integridade espiritual.

Este receio articula-se perfeitamente com a função da língua, o que faz com que esta manifestação atual do desejo seja apenas a última de uma série de desejos que coincidem com a aquisição e a utilização da língua. As palavras *humanae societatis* ajudam a gerir esta correlação entre desejo e linguagem, pois remetem o leitor para a *Conf. 1.8.13*, onde Agostinho descreve o seu desenvolvimento desde a infância até à juventude, descrevendo as conquistas físicas em termos de aquisição da linguagem:

Dessa maneira, retinha as palavras colocadas no lugar adequado em várias sentenças ouvidas repetidamente, registrava de que coisas eram signos e, forçando a boca a reproduzir aqueles sinais, já conseguia comunicar meus desejos através deles. Assim troquei sinais com aqueles que me rodeavam sobre as vontades que queria expressar e desci mais fundo na tempestuosa

sociedade da vida humana, atrelado à autoridade dos pais e ao arbítrio dos adultos (*Conf.* 1.8.13)<sup>23</sup>.

A frase que Agostinho usa aqui, *vitae humanae procellosam societatem*, lembra aos leitores a frase de 10.36.59, *humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus*. A ligação afirma até que ponto, para Agostinho, a linguagem é uma referência da queda humana, da sucumbência ao carisma do mundo. Afinal, a sociedade em que o jovem Agostinho entra em 1.8.13 é a mesma em que ele se encontra firmemente instalado em 10.36.59. Além disso, ambas as cenas fazem do domínio da língua a sua pedra angular, de tal modo que a aquisição da língua descrita na cena anterior permite a Agostinho entrar mais completamente na “sociedade tempestuosa da vida humana”, tal como lhe permite, na cena posterior, já instalado nessa “sociedade” em virtude dos seus deveres (*officia*), inspirar temor e amor ao seu rebanho.

No entanto, esta capacidade de inspirar medo e amor provoca em Agostinho o receio da sua própria cobiça: Agostinho não quer desejar os louvores do seu rebanho, que ele próprio arranca em virtude dos seus poderes oratórios. Qualquer desejo que possa ter pela adulação da multidão é, sem dúvida, uma melhoria em relação ao indiscriminado “amar para amar” que outrora orientava as suas ações. Em outras palavras, passou para atos de desejo mais virtuosos - pela sabedoria e por Deus, um processo iniciado, como vimos, no ato de ler Cícero. Mas é a capacidade de Agostinho de ser “amado e temido” como líder - orador, orador, pregador - da sua igreja que o preocupa, pois pode deixar-se levar pela sua própria facilidade em linguagem.

Ele ascendeu à proeminência no serviço de Cristo, mas essa subida, paradoxalmente, no seu próprio entendimento do desenvolvimento humano, conduziu-o mais rapidamente para a vida mundana que ele evita assiduamente nas *Confissões*. Não é por acaso que as primeiras linhas de 10.37.60 descrevem a vida atual de Agostinho precisamente em termos de linguagem e de desejo: “Todos os dias nos vemos investidos por estas tentações, ó Senhor! Somos tentados sem interrupção! Os louvores humanos são a fornalha onde cotidianamente somos postos à prova” (*Temptamur his temptationibus cotidie, domine, sine cessatione temptamur. Cotidiana fornax nostra est humana lingua*).

---

<sup>23</sup> Cf.: ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim conligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam. Sic cum his inter quos eram voluntatum enuntiarum signa communicavi, et *vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum*, pendens ex parentum auctoritate nututque maiorum hominum.

Como se vê, nas Confissões, *superbis resistis* é o prenúncio da dicção da autorepreensão de Agostinho por amar demais o mundo<sup>24</sup>.

## REFERÊNCIAS

ADKIN, N. "Pride or Envy? Some Notes on the Reason the Fathers Give for the Devil's Fall." *Augustiniana* 34 (1984): 349-351.

ALFARIC, P. *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris: Émile Nourry, 1918.

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley and London: University of California Press, 1967.

CAVADINI, J. C. "Pride." In A. D. Fitzgerald and J. Cavadini, eds., *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing, 1999, 679-84.

CLARK, E. *Augustine Confessions Books I-IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

COURCELLE, P. *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire; antécédents et postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

CROSSON, F. J. "Structure and Meaning in St. Augustine's *Confessions*." In G. B. Matthews, ed., *The Augustinian Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999: 27-38.

DUCHROW, U. "'Signum' und 'superbia' beim jungen Augustin (386-390)." *Revue des études augustiniennes* 7 (1991): 369-72.

HARRISON, C. *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LANCEL, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.

MACCORMACK, S. *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*. Berkeley and London: University of California Press, 1998.

MACQUEEN, D. J. "Augustine on *Superbia*: the Historical Background and Sources of His Doctrine." *Mélanges de Science religieuse* 34 (1977): 193-211.

O'CONNELL, R. J. *St. Augustine's Early Theory of Man*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.

O'DONNELL, J.J. *Confessions, Augustine*. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1992.

PINE-COFFIN, R.S. *Augustine, Confessions*. Harmondsworth: Penguin Books, 1962.

PROCOPÉ, J.F. “Initium omnis peccati superbia.” In E. A. Livingstone, ed. *Studia Patristica: Papers Presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford*. Leuven: Peeters, 1987: 315-20.

SKUTELLA, M. et al. *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions, Livres I-VII*. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

STEINHAUSER, K. B. “The Literary Unity of the *Confessions*.” In J. McWilliam et al. eds. *Augustine: From Rhetor to Theologian*. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1992: 15-30.

TESTARD, M. “La ‘Superbia’ dans les *Confessions* de saint Augustin.” In C. Mayer, ed., *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, 136-70.

TORCHIA, N.J. “St. Augustine’s Treatment of *Superbia* and its Plotinian Affinities.” *Augustinian Studies* 18 (1987): 66-80.

---

<sup>24</sup> Um problema bem tratado por P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley and London, 1967), 203-11.