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

Luiz Marcos da Silva Filho

A definição de *populus* n'*A cidade de Deus* de Agostinho: uma controvérsia com *Da república* de Cícero

São Paulo
2008

Luiz Marcos da Silva Filho

A definição de *populus* n'*A cidade de Deus* de Agostinho: uma controvérsia com *Da república* de Cícero

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

São Paulo
2008

Para Antonio Mendonça

Quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre

Deleuze & Gattari

[L'individu] *a une destinée: il n'est encore qu'ébauché, lorsqu'il échappe, en un même instant, aux liens du corps et aux liens sociaux. Le mot d'eternité garde donc un sens à ses yeux. Quel sens aurait'il pour la cité? Celle-ci n'existe que pour les aménagements provisoires du temps. Comment n'y aurait'il pas un conflit incessant, et parfois dramatique, entre des exigences si contraires?*

Guitton

Agradecimentos

A Moacyr Novaes pela profícua e diligente orientação desde o primeiro ano de graduação; pela generosidade e paciência expressa ao longo do fazimento deste trabalho por meio de rigorosas leituras, revisões, correções, traduções, discussões; pela maestria com que ensina "regras de prudência" na leitura de textos filosóficos; pela capacidade de orientação sem nada conceder pronto e acabado. Por tudo isso, esta dissertação sobretudo procura refletir as virtudes de nosso Professor.

A Antonio Mendonça pela sabedoria e afabilidade, pela generosidade de há quatro anos conceder-nos o privilégio de ser seu aluno, pelo conhecimento transmitido acerca da língua e cultura latinas, e sobretudo pela tentativa de transmissão de sua arte de tradução (talvez inapreensível), que se confunde com criação, eminente co-autoria junto aos clássicos. Também lhe somos extremamente gratos pela pormenorizada análise deste trabalho dispensada na ocasião da qualificação.

A José Carlos Estêvão pela disposição contínua ao diálogo, debate, discussões, preenchidos pelo seu grande domínio de Filosofia Antiga, Medieval, para dizer pouco; pela atenção e comentários dispensados aos nossos textos, inclusive àqueles extra-acadêmicos; pela argüição, na qualificação, que explicitou uma possibilidade de leitura de Cícero e Agostinho para a qual não tínhamos atentado.

A Franklin Leopoldo e Silva pelos seus textos (mimeografados), argüição e esclarecimentos sobre Agostinho, bem como pela formação a que tivemos acesso, em grande medida, graças aos seus cursos, aulas, cada uma delas um Acontecimento.

A Alfredo Storck pela profícua argüição e sugestões, sem as quais não tomaríamos ciência de inúmeros desdobramentos da pesquisa.

A Isabelle Koch pelos comentários e sugestões sobre o projeto que resultou nesta dissertação, pela dissolução de inúmeras dúvidas sobre Filosofia Antiga e pelos instrutivos cursos ministrados sobre Plotino e Agostinho.

A Alberto Barros pela cuidadosa leitura de capítulos, pelos inúmeros esclarecimentos sobre Cícero e a tradição do governo misto. A Lorenzo Mammì pelas elucidações e sugestões de elementos vetero-testamentários presentes na concepção agostiniana de *civitas*. A Maria das Graças de Souza, que nos apresentou, em 2002, a problemática existente em torno de uma concepção agostiniana de história e de progresso. A Caetano Ernesto Plastino pela importância em nossa formação como tutor do Programa Especial de Treinamento (PET). A Ricardo Terra pelas explicações sobre o "público", o "privado" e a "história" em Kant e na Antiguidade.

A André Luis Pereira Miatello, estimadíssimo amigo, pelas leituras comentadas de capítulos, pelas "aulas" acerca da História da Igreja, pelos agradáveis colóquios, pela paciência, gentileza e afabilidade com as quais temos o privilégio de poder contar.

A Clóvis Luiz Alonso Júnior, amigo e professor gentil, pela minuciosa e imprescindível leitura, revisão e sugestões, pela serenidade e estímulos transmitidos no período final da pesquisa.

Ao Monsenhor Dimitrios Attarian pelos esclarecimentos teológicos e atenção. A

Leonardo Pavez pela acuidade de análise de alguns capítulos e apontamentos de questões problemáticas em Cícero. A Edson Querubini pelos primeiros ensinamentos da língua latina, pelas agradáveis conversas sobre Retórica e Filosofia Antiga.

Aos amigos do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME) – dentre os quais distingo o presidente, Carlos Oliveira, e a secretária-geral, Cristiane Ayoub – pelos seminários e discussões que muito acrescentaram a este trabalho. Pelas mesmas razões somos gratos aos integrantes do Projeto Temático "Interioridade, Subjetividade e Discursividade", coordenado por João Vergílio Cuter.

Não poderíamos esquecer-nos de Fabiane Barboni – a quem devemos o reconhecimento de outras possibilidades de vida –, de Marina Ferreira – professora que há exatos dez anos despertava-nos para as letras –, de Thomaz Kawauche – amigo com o qual compartilhamos os resultados de nossos estudos desde a iniciação científica –, e de amigos que direta ou indiretamente tocaram este trabalho: Arthur, Dioclézio, Fabrício, Felipe Barros, Flávio Antônio, Isadora, Lessandro, Luiz Otávio, Maria Janaína, Michelle, Natália Fujita, Rafael Rodrigues, Renivaldo, Roberta, Robson Calça.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia (Geni, Luciana, Maria Helena, Mariê, Roseli, Ruben e Verônica) pela paciência e indispensável apoio.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio concedido, embora não totalmente usufruído. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pela imprescindível bolsa de Mestrado.

Mencionamos ainda nossos avós, Arlindo Paiva (*in memoriam*) e Benedita Maria Nogueira Paiva, sem os quais não teríamos tido condições nem materiais nem espirituais para pretender tomar parte na Filosofia.

Somos também gratos a Luiz Marcos da Silva pela amizade, reconhecimento e orgulho inflacionado.

A Leandro Paiva Cardoso pela amizade fraternal e doçura que adiciona à nossa existência.

A Rogério Cardoso cuja amizade e apoio incondicional foram e são decisivos aos nossos estudos.

A gratidão e admiração que cultivamos pela mãe, pesquisadora e amiga Mara Yáskara Nogueira Paiva Cardoso é inefável. Não podemos deixar de ressaltar e agradecer o seu jeito sutil e eficaz de nos incitar a tomar o estudo por ofício, o respeito a irrestritamente todos os nossos projetos e interesses, os deliciosos e instrutivos diálogos sobre as humanidades, refrigério com o qual sempre pudemos contar.

Agradecemos especialmente a Elis Joyce Gunella, companheira, amiga e noiva insubstituível. Sua leitura atenta, comentários e carinho atravessam cada página deste trabalho, cujos primeiros esboços rascunhados durante a iniciação científica também contaram com o zelo de seu olhar. Além do mais, não fosse a sua ternura certamente teríamos sido tragados por momentos de estafa nos quais tudo parecia perder sentido, com exceção de seu amor.

Resumo

No livro XIX d'*A cidade de Deus*, Agostinho refuta as definições ciceronianas de *res publica* e *populus*, fundamentadas na justiça, e reformula-as segundo uma concepção de amor. Tal empreendimento revela não somente as concepções distintas de justiça dos dois autores. Com efeito, ao ter de recusar as definições segundo o direito, Agostinho a um só tempo as compreende a partir de conceitos seus, tais como natureza, pecado, graça, virtude, tempo e eternidade, presença e transcendência, que se articulam e se constituem ao longo d'*A cidade de Deus* juntamente com o conceito de amor. Nesse sentido, um conjunto de pressupostos subjaz à rejeição agostiniana das definições ciceronianas. Trata-se, aqui, de examinar o plano geral das obras *Da república*, de Cícero, e *A cidade de Deus*, de Agostinho, para compreender a irredutibilidade de suas filosofias entre si e por que Agostinho precisou redefinir aqueles termos políticos.

Palavras-chave: *Res publica*; *civitas*; *populus*; *res gestae*; história; virtude; justiça; amor.

Abstract

In *The city of God*, book XIX, Augustine refutes the ciceronian definitions of *res publica* and *populus*, founded on justice, and redefines both terms according to a conception of love. Such an enterprise reveals not only the authors' distinct conceptions of justice. As a matter of fact, in having to critique the definitions according to the law, Augustine simultaneously understands them through concepts of his own, such as nature, sin, grace, virtue, time and eternity, transcendence and presence, which articulate and constitute themselves throughout *The city of God* along with the concept of love. Thus, a set of presuppositions underlies the author's rejection of the ciceronian definitions. This study aims, therefore, at examining the general plan of both authors' works – Cicero's *On the Republic*; Augustine's *The city of God* – in order to understand the irreducibility of their philosophies and why Augustine needed to redefine those political terms.

Key-words: *Res publica*; *civitas*; *populus*; *res gestae*; History; virtue; justice; love.

Sumário

Introdução.....10

I. *Res gestae* e *res publica* em Cícero.....17

II. História e *civitas* em Agostinho.....44

III. Uma leitura do livro XIX d'*A cidade de Deus*.....76

De finibus bonorum et malorum (XIX, i – iii).....83

De aeterna vita et virtute (XIX, iv).....92

Recapitulatio.....102

De sociale vita (bellum et pax).....104

De bello (XIX, v – ix).....104

De pace (XIX, x – xiii).....111

De concordia et discordia civitatum (XIX, xiv – xvii).....128

De dubitatione et fide (XIX, xviii).....138

De moribus et generibus vitae (XIX, xix).....140

Recapitulatio (XIX, xx).....143

De definitionibus rei publicae et populi.....145

De falsis definitionibus (XIX, xxi).....145

De Deo Christiano et diis paganis (XIX, xxii-xxiii).....148

De vera definitione populi (XIX, xxiv).....154

De finibus civitatum (XIX, xxv-xxviii).....160

Nota sobre os conceitos de "fundação", *fides* e *salus* em Cícero e Agostinho...167

Considerações Finais.....173

Bibliografia.....187

Introdução

"'Se não chove, a culpa é dos cristãos'"[1]. "Os blasfemadores acusam a Cristo dos males que sofrem merecidamente por causa dos próprios costumes perversos"[2]. É contra essas falsas acusações que Agostinho se empenha n'*A cidade de Deus*. As injúrias residem na responsabilização do cristianismo pela queda de Roma. Em contrário, Agostinho procura demonstrar que os romanos já estavam corrompidos antes da encarnação de Cristo, de sorte que os próprios romanos é que deveriam ser responsabilizados pela decadência de Roma. Nessa discussão, a obra *Da república*, de Cícero, é evocada logo no livro II d'*A cidade de Deus*, uma vez que o cônsul romano testemunha: "'Por causa de nossos vícios, não por algum acaso, da república mantemos a palavra, mas a própria coisa já perdemos há muito tempo.'"[3] Agostinho, não obstante, diz que o parecer de Cícero está parcialmente correto: Roma não se destacou do significado de *res publica*; antes, jamais foi "coisa do povo"[4]. O autor, assim, promete para ocasião ulterior, que será somente no livro XIX, mostrar que Roma "nunca foi república, porque nela nunca existiu a verdadeira justiça"[5].

Afinal o que significa *populus*? Para Cícero, é "a união de muitos homens por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[6]. Ora, onde há direitos, há

---

1 *"pluvia defit, causa Christiani sunt"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* II, iii. O provérbio é de TERTULIANO. *Apologia*, 40, 2. A maioria das traduções de citações foi realizada por nós. Utilizamos os seguintes estabelecimentos de texto latino: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, para Cícero, e Patrologiae Latinae, para Agostinho. As ocasiões em que aceitamos tradução que não a nossa são referenciadas em notas.

2 *"mala, quae pro suorum morum perversitate merito patiuntur, blasphemantes Christo imputant"*. AUGUSTINUS. *Op. cit.,* I, iii.

3 *"Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus."* *Ibid.,* II, xxi, 3; CICERO. *De re publica*, V, i, 1-2.

4 *"rem populi"*. *Ibid.,* II, xxi, 4.

5 *"numquam illam fuisse rem publicam, quia numquam in ea fuerit vera iustitia." Ibid.,* loc. cit. Em XIX, xxi, 1, Agostinho diz que *"numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi"*.

6 *"coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum"*. *Ibid.,* XIX, xxi, 1; CICERO.

justiça: "a república não pode ser governada sem justiça, pois se não há verdadeira justiça, não pode haver direito."[7] Agostinho deve, contudo, recusar a definição de povo fundamentada na justiça porque assume, entre outros conceitos, concepção de justiça distinta da ciceroniana. A despeito de ambos definirem a virtude da justiça com a mesma expressão – dar a cada um o que lhe é devido[8] –, compreendem-na, todavia, com sentidos muito diversos.

Para Agostinho, o homem não exerce justiça, em primeiro lugar, para com aquele que é a Justiça em si: sequer confere a justa obediência a Deus. A origem dessa injustiça se encontra no pecado original, na pretensão de o homem querer tornar-se Deus. Esse divórcio do homem em relação ao seu Criador, e à sua própria natureza, inexiste em Cícero, para quem o homem tem natureza humana sociável[9], não se aparta dela - e pode, assim, praticar a virtude da justiça.

Assim sendo, ainda que os romanos à época de Cícero não mais praticassem essa virtude, de forma que não constituíam república, segundo o cônsul romano os cidadãos eram capazes, entretanto, de se tornar virtuosos, de fundar novamente a *res publica*. A História de Roma está repleta de semelhantes *exempla*, que, aliás, balizam *De re*

Op. cit., I, xxv, 39. Optamos por traduzir *"iuris consensu"* por "consentimento jurídico" porque nos pareceu, sobretudo a partir de discussões com o latinista Antonio Mendonça e os professores José Carlos Estêvão e Alberto Barros, a expressão mais fiel àquilo que Cícero tem em vista. É necessário, por exemplo, assinalar que Cícero escreve *ius*, não *lex*, a fim de definir *populus* segundo concepção de direito natural, impresso em cada cidadão. *"La définition que Cicéron prête à Scipion Emilien ne se réfère pas à l'idée de loi mais à celle de* ius*, ce qui est fort différent. Le* ius *[..] designe, au temps de Cicéron, le statut personnel de chaque membre de la cité, ce qui cerne sa personnalité par rapport à celle des autres. Le* ius *n'est pas defini, d'abord, par des lois; celles-ci ne font qu'expliciter,* a posteriori*, ses implications. Il consiste en coutumes, ressenties, vécues, plutôt que pensées, et qui, au contraire de la 'loi' des stoïciens, ne sont pas déduites rationnellement des fins consciemment recherchées. [...] Le* ius *est une sorte d'instinct inhérent à la communauté civique des Romains."* Grimal, *Cicéron*, p. 261. Assim, "consentimento jurídico" parece abranger o sentido de "direito" inerente e consentâneo aos cidadãos, estabelecido não por acordo ou contrato, mas manifestação e realização da própria natureza humana. Traduções, como "consenso de direitos", "direito consensual", "direitos reconhecidos", dão margem a imprecisões na medida em que a noção de "consenso" e "reconhecimento" de direitos nos remete a uma concepção moderna da constituição do Estado, de contrato social e de direito positivo.

7 *"geri sine iustitia non posse rempublicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse."* CICERO. *Op. cit.,* loc. cit.

8 *"quae sua cuique distribuit". Ibid.,* loc. cit. Cf. AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XIX, iv, 4.

9 Cf. CICERO. *Op. cit.,* I, xxv, 39; *De finibus*, III, xix, 62-63.

publica. Para Agostinho, no entanto, o homem está condenado ao vício. Na ausência de socorro divino, nenhum ser humano pode ser justo, nenhum conjunto de homens pode constituir um *populus*. Deus, todavia, encarna-se por misericórdia, estabelece-se mediador entre si e o mundo ao permitir que as criaturas racionais possam regressar à própria natureza. Um conjunto de cidadãos agraciados, desse modo, pode agora estabelecer uma república, uma vez que se torna capaz de praticar a justiça. Trata-se da cidade de Deus, uma república, porém particular e única. Não é leviana a conseqüência dessa particularidade: somente um povo cumpre os requisitos para se fazer merecedor. Como um conceito não se sustenta em um particular, a definição ciceroniana de *populus* é, assim, dilapidada; perde a universalidade.

Essa é uma das razões para Agostinho ser obrigado a redefinir o termo: "povo é a união de muitos seres racionais pela concorde comunidade das coisas que amam"[10]. Aqui "Agostinho substitui a definição ciceroniana de povo [...] por uma definição dele mesmo, que exclui toda menção a 'direito'"[11]. Por conseqüência, "para ver o que é cada povo, é preciso examinar as coisas amadas"[12]. Um povo, afinal, será "tanto melhor quanto melhores as coisas que o unem e tanto pior quanto piores forem."[13] Por aquela nova definição é possível dizer que "o povo romano é um povo e seu governo (sua *res*), sem dúvida, uma república."[14] O mesmo é possível dizer "dos atenienses ou daqueles de outras regiões da Grécia, [...] dos egípcios, [...] daquela primeira Babilônia dos

---

10 *"Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxiv.

11 *"Augustine replaces Cicero's definition of a community [...] with a definition of his own which excludes all mention of 'right'"*. O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought", p. 139.

12 *"profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxiv.

13 *"tanto... melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors."* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* loc. cit.

14 *"Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione respublica." Ibid.,* loc. cit.

assírios”[15]. Aquela definição apresenta, pois, o fator cuja carência deslegitimou a de Cícero: universalidade.

O objetivo deste trabalho, então, é dissertar sobre as principais razões que conduzem Agostinho a considerar errônea a definição de Cícero. Será necessário entender – mais uma vez, definir – os conceitos pressupostos naquilo que cada autor considera que seja *populus*. Com efeito, ao compreender *populus* fundamentado no amor e não na justiça, Agostinho lê a definição ciceroniana segundo conceitos seus, tais como os de natureza, pecado, graça, virtude, justiça, amor, eternidade, transcendência e presença, entre outros que se articulam e se constituem ao longo d’*A cidade de Deus*. Isso explica por que o autor cumpriu somente no livro XIX d’*A cidade de Deus* aquilo que anunciara no II. Foram necessários dezesseis livros para que Agostinho pudesse dispor na obra aqueles elementos contidos na rejeição da definição de Cícero e na redefinição.

O problema filosófico em questão se encontra, portanto, em ao menos dezoito livros d’*A cidade de Deus*, a partir do II até o XIX. Como compreendê-lo nos limites de uma dissertação de mestrado? A análise de todos os livros seria contraproducente, irrealizável em exíguo tempo. Por outro lado, apenas uma leitura interna do XIX seria parcial e estéril; não explicaria, afinal de contas, por que Agostinho se detém em tantos livros antes de retornar a tema anunciado no início da obra. Por intermédio da leitura das obras em análise é possível, porém, verificar o projeto geral no qual se inserem os conceitos de *res publica* e de *populus* e, assim, delinear um percurso de investigação para compreendê-los em ambos os autores.

Em termos mais precisos, tanto *De re publica*, de Cícero, como *De civitate Dei*, de Agostinho, têm como projeto geral examinar a origem, o curso e o fim daquilo que

---

15 *“Atheniensium vel quorumcumque Graecorum, [...] Aegyptiorum, [...] de illa priore Babylone Assyriorum”. Ibid.,* loc. cit.

está nos títulos: a *res publica* e a *civitas*[16]. As definições de "república" e de "povo", dessa forma, somente têm sentido na medida em que uma história as ampara. No caso dos dois filósofos não se trata de definições ideais. Ao contrário, são definições de realidades existentes na história. As semelhanças de projetos, entretanto, não vão muito além. São justamente concepções distintas de história que parecem fundamentar a incomensurabilidade entre as definições de *populus* dos autores em estudo. Em um caso, o devir histórico da cidade é orientado pela justiça; em outro, pelo amor.

Novamente se verifica, mas agora em sentido mais rigoroso, a presença de inúmeros conceitos – tais como natureza, pecado, graça, salvação, virtude, justiça, amor, eternidade, transcendência e presença, entre outros – subjacentes em *populus*. São conceitos subjacentes em *populus* porque se constituem no interior de determinada consideração da história. Para compreendê-los, tanto em *De re publica* como em *De civitate Dei*, é preciso antes entender o projeto geral do qual são aportes:

> [Meu] propósito, porém, será mais exeqüível se eu vos apresentar nossa república tanto nascente como crescente e adulta, assim como já firme e robusta.[17]

> A gloriosíssima cidade de Deus tanto existe no curso dos tempos, vivendo a partir da fé em peregrinação em meio aos ímpios, como existe naquela imobilidade da morada eterna, que espera presentemente com paciência, "enquanto a justiça não se converte em juízo", e alcançará por completo na vitória final e na paz perfeita.[18]

---

16 Um dos significados de *res publica*, para Cícero, é o de *civitas*. Para Agostinho os termos são invariavelmente sinônimos.

17 *"facilius autem quod est propositum consequar, si nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero."* CICERO. *De re publica*, II, i, 3.

18 *"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* (Ps. 93:15)*, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, I, *praefatio*. Ao excluir da citação o sujeito, que é Agostinho (*"debito defendere"*), traduzimos *"gloriosissimam civitatem"* como nominativo, não como acusativo.

O propósito de Cícero é realizado sobretudo no livro II *Da república*, ocasião em que o autor narra a História de Roma, dispõe e aprofunda por meio dela importantes questões discutidas no livro I: o que seja república, povo, liberdade, fundação, autoridade, tradição, corrupção, virtude cívica, governo misto etc. Já a paciente peregrinação da gloriosa cidade agostiniana preenche toda segunda parte[19] (livros XI a XXII) d'*A cidade de Deus*, cujo início anuncia que se trata da "origem, curso e fins devidos"[20] das cidades celeste e terrena. A consideração das duas cidades se dá após a primeira parte (livros I a X) ter demonstrado que a decadência de Roma se deve à sua própria perversão, e que a doutrina cristã é a verdadeira religião[21] em relação a outras filosofias e religiões.

Dispostos os propósitos gerais de ambas as obras, que contêm as definições de *populus* porque pretendem tratar da história de determinadas *civitates*, é possível, enfim, delinear um curso de investigação para o entendimento da incomensurabilidade entre as definições dos dois autores: no primeiro capítulo, "*Res gestae* e *res publica* em Cícero", será estudada a maneira como Cícero compreende a história e os conceitos de *res publica* e *populus*; o objetivo será verificar a necessidade de determinada concepção de história para que aqueles conceitos sejam fundamentados.

No segundo capítulo, "História e *civitas* em Agostinho", será examinada a relação intrínseca entre *civitas*, *populus*, e história. A um só tempo, inúmeros conceitos, como os de natureza, pecado, graça, amor, terão de ser explicados, visto que comparecem no interior de um exercício de fé e razão sobre o devir histórico das cidades celeste e terrena. Em se tratando de capítulos sobre o que denominamos programa geral das obras, pretendem, em vez de percorrê-las todas em cada passo

---

[19] Cf. GUY, J-C. *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu"de saint Augustin*.
[20] *"exortu et excursu et debitis finibus"*. AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XI, i.
[21] Cf. MADEC, G. "Le *De civitate Dei* comme *De vera religione*".

argumentativo, tão-somente explicitar o fio condutor que as atravessa para que o livro XIX d'*A cidade de Deus* seja situado em relação à obra ciceroniana e no interior do conjunto do qual faz parte.

Finalmente procuraremos compreender no terceiro capítulo, "Uma leitura do livro XIX d'*A cidade de Deus*", a necessidade de Agostinho dar cabo da discussão com Cícero sobre a correta definição de *populus* justamente no momento em que, após ter tratado do tempo histórico, versa sobre os fins das cidades celeste e terrena, também por referência a uma obra ciceroniana: *De finibus bonorum et malorum*.

I. *Res gestae* e *res publica* em Cícero

"A *res publica* [...] poderia ser perpétua se vivesse conforme as instituições e costumes dos antepassados"[1]. "A *civitas*, com efeito, deve ser constituída de tal maneira que seja eterna. [...] Quando, porém, uma *civitas* é tolhida, destruída, extinta, de certa maneira é como – para compararmos o pequeno [*parvum*] com o grande [*magnum*] – se todo este mundo perecesse e ruísse"[2]. A perpetuidade da república a partir das virtudes de seus fundadores parece ser a principal preocupação de Cícero no diálogo *Da república*. Tal perenidade somente existe se uma *civitas* possui a melhor forma de governo. Para conceber tal cidade, o autor define o que é *res publica* e *populus*, assim como os fundamenta historicamente. Nesse sentido, a relação entre lógica e história é necessária. O projeto político de eternidade tem fundamento lógico (a ponto de o *parvum* ser análogo ao *magnum* e de os termos serem definidos segundo critérios lógicos) porque Cícero, nesse diálogo, não divorcia da natureza, na qual se encontra o *lógos*, a história. Subjacente aí está um estoicismo cuja presença será precisada ao longo da análise do texto ciceroniano.

A relação entre natureza e história pode ser verificada pela realização do homem por meio da prática, de feitos e obras imorredouros. Ao possuir *libertas*, capacidade de ação, de fundação, o homem realiza a si mesmo, estabelece-se em harmonia com a natureza. A perpetuidade de uma instituição humana é, desse modo, extensão da perenidade do cosmo. Para compreendermos melhor esse esquema, que apresenta como indissociáveis as concepções de *optimus status civitatis*, *res publica*, *populus*, *res gestae* e natureza, doravante será desenvolvida uma análise interna do diálogo *Da república*.

---

1 *"rei publicae [...] poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus."* CICERO. *De re publica*, III, xxix, 41.

2 *"debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit. [...] civitas autem cum tollitur, deletur, extinguitur, simile est quodam modo, ut parva magnis conferamus, ac si omnis hic mundus intereat et*

*

Cícero apresenta o tema da obra *Da república*, na *Carta ao seu irmão Quinto*: trata-se "da melhor forma de cidade e do melhor cidadão"[3]. Antes, porém, de o livro ter início dialógico, o autor compõe um exórdio no qual realiza um elogio da política[4], de cidadãos antepassados que conquistaram *auctoritas*, fama póstuma, imortalidade. Essas noções que moldaram a política romana apresentam-se logo nas primeiras linhas da obra por meio dos *exempla* de Duílio, Atílio, Metelo, Catão e outros que preferiram "lançar-se nas ondas e tempestades (da vida de negócios) até a mais alta decrepitude a viver na tranqüilidade e no ócio agradabilíssimo"[5]. Todos foram, afinal, cidadãos romanos autores de grandes feitos, vencedores de batalhas, refundadores de Roma. Esse elogio da política enaltece, assim, a esfera pública, a vida de negócios, em detrimento da privada, ociosa[6]. Ao dispor todos esses conceitos logo no exórdio, Cícero já anuncia os elementos constituintes da História de Roma, que narrará no livro II.

Melhor dizendo, a História de Roma não se teria constituído por meio do contínuo resgate de valores inaugurais na ausência da *auctoritas*. Inexistiria, afinal, aquilo que Pöschl denominou "pensamento e ação mediante exemplo"[7], sem os quais os

---

concidat." CICERO. *Op. cit.,* III, xxiii, 34.

3 *"De optimo civitatis statu et de optimo cive"*. CICERO. *Cartas a seu irmão Quinto*, III, v, 1, apud. ÁLVAREZ, J. P. "Introducción". In. CICERO. *De la república*. México: UNAM, 1984.

4 *"Il Libro primo del De Republica si apre, infatti, con una appassionata apologia dell'impegno politico, inteso come la più elevata forma di virtù"*. REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, p. 10.

5 *"in his undis et tempestatibus ad summam senectutem [...] iactari, quam in illa tranquillitate atque otio iucundissime vivere."* CICERO. *De re publica*, I, i, 1.

6 No latim clássico, a palavra *otium*, "ócio", tal como a palavra grega *skhole*, "significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do labor e das necessidades da vida" (ARENDT, H. *A condição humana*, p. 23[10]). A vida ociosa, desse ponto de vista, era entendida como sinônima de vida contemplativa ou teorética. Assim, negócio (*negotium*, *askholia*) é a negação do ócio (*nec-otium*, *a-skhole*), é a ocupação, portanto, com atividades públicas. Vale ressaltar que Cícero não desconsidera qualquer ócio, pois aquele voltado, por exemplo, à reflexão moral e política, do qual *De re publica* é resultado, contém *dignitas*.

7 *"Vorbilddenken und Handen nach Vorbildern"*. PÖSCHL, V. "Augustinus und die römische Geschichtsauffassung", p. 957-58. Somos gratos ao Prof. Dr. Moacyr Novaes pela tradução deste

cidadãos romanos não teriam padrões de condutas, *exempla*[8], para conservar e refundar, quando necessário, os valores originários, o *mos maiorum*. Implícita à autoridade, assim, está a noção de fundação, da qual os valores originários brotaram e a partir da qual passam a ser aumentados por aqueles que os utilizam para iluminar suas ações. Ora, "a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere,* 'aumentar', e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação"[9]. Vale observar que o verbo *augeo*[10], cujo supino é *auctum,* significa "fazer nascer", "criar", "fundar", "desenvolver", "glorificar", "honrar", entre outros sentidos igualmente presentes no conceito *auctoritas*.

Dessa feita, o sentido de autoridade é complementado pela idéia de "fama póstuma"[11], imortalidade no sentido de imortalização de grandes "obras e feitos e palavras"[12] na memória de gerações, imortalização que transmite o passado aos vivos, que preenche de *exempla* a tradição. É essa concepção de autoridade que está presente nas linhas de abertura do diálogo *De re publica*, nas quais Cícero enumera diversos varões romanos cuja memória é exemplo aos cidadãos que lhes sucederam[13] e, assim, elemento decisivo para um discurso sobre a melhor forma de governo e o melhor

---

artigo.

8 *"Vertu efficace, c'est l'Auctoritas, notion complexe où l'on peut découvrir l'idée d'une garantie suffisante pour motiver l'imitation d'un exemple [...] 'Exemplum est alicuius facti aut dicti praeteriti cum certi auctoris nomine propositio'* (*Rhétorique à Herennius*, IV, 49, 62)*"*. RAMBAUD, M. *Cicéron et l'Histoire Romaine*, p. 39.

9 ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 163, 4.

10 Somos gratos ao Prof. Dr. Antonio Mendonça por ter observado na ocasião de nossa qualificação que a etimologia de *auctoritas* conduz para além de *augeo* à raiz *aug-* do indo-europeu. Segundo o latinista, pode-se compreender a partir dessa raiz por que o particípio passado de *augeo* é *auctus*.

11 *"Nachruhms"*. PÖSCHL, V. *Op. cit.,* p. 958. Hannah Arendt, ao dissertar sobre um assíduo leitor de Cícero, diz que "a fama é o prolongamento da glória, é a glória tornada durável. A glória brilha por si mesma graças a todas as grandes ações e empreendimentos. Ela se difunde. O homem aparece e se mostra. Em conseqüência, surge a questão da distinção entre aparecer e ser. Em política: devemos aparecer, ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos, o que mostramos é o que somos e não o inverso. O que somos não é importante, é privado. A glória é o apogeu da aparência e ela só é possível onde outros vêem e onde eu sou visto." ARENDT, H. "Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel", p. 301.

12 ARENDT, H. *A Condição Humana*, p. 27.

13 Cf. CICERO. *De re publica*, I, i.

cidadão: "Não é sem causa que agora decanto para vós essas coisas tão antigas e envelhecidas, mas defino os exemplos de homens e de coisas em personagens e tempos ilustres a fim de que o resto de meu discurso seja conduzido"[14].

A presença da noção de imortalidade nos *exempla* e na *auctoritas* nos dá, também, a valorização da esfera pública sobre a privada. Imortaliza-se aquele que agir como cidadão, aquele que realizar feitos que conservem e/ou refundem a república: "Esta é a razão do opróbrio lançado [...] sobre toda a esfera da vida privada, cuja 'idiotice' consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência"[15]. Os homens, ao contrário das bestas, distinguem-se por ter a capacidade de se aproximar dos deuses[16] ao se imortalizar: "com efeito, não há coisa alguma na qual a virtude humana mais se aproxime do nume dos deuses senão fundar novas cidades ou conservar as já fundadas."[17] A capacidade de fundar está expressa na palavra *auctoritas*, que compreendida a par de *auctor* apresenta-nos o fundador, o "autor", o "inventor", que deixa vestígios na história porque tem a liberdade de fundar o novo[18].

Aliás, se se imortaliza algo, é necessário que isso ocorra em "um espaço imperecível garantindo que o 'imortalizar' não fosse em vão"[19]; a república, no caso Roma, pretende ser esse espaço. Afinal, os *exempla*, preenchidos pelo *mos maiorum*, pela *auctoritas maiorum,* têm como fim justamente imortalizar a república e "por certo sua imortalidade será real e completa, se ela conseguir viver sempre conforme as

---

14 *"neque ego haec nunc sine causa tam vetera vobis et tam obsoleta decanto, sed inlustribus in personis temporibusque exempla hominum rerumque definio, ad quae reliqua oratio dirigatur mea."* Id., *De re publica*, II, xxi, 55.

15 ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 104.

16 Cf. ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 105.

17 *"neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas."* CICERO. *Op. cit.,* I, vii, 12.

18 Cf. ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 164.

19 ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 105.

instituições e os costumes dos antepassados"[20]. Comparando-se o pequeno (*parvum*) com o grande (*magnum*), a perpetuidade da *civitas* se ampara, em uma concepção de perenidade do cosmo:

> os antigos acreditavam na eternidade – *aei on* – da natureza e do universo e na potencial permanência do mundo. Em conseqüência buscava sempre o melhor, vale dizer, o governo mais estável. No seio deste, na *polis*, na cidade eterna, o homem pode deixar o seu traço e tornar-se eterno, mas o que ele faz são grandes obras. As instituições políticas existem em parte para tornar possível esse *athanatidzein* [ser imortal].[21]

A relação entre história e natureza será melhor precisada ao longo da análise do diálogo encadeado ao término do exórdio: "essas coisas foram ditas com tantas palavras porque este livro é discussão empreendida e seguida por mim a respeito da república; para não frustrá-la, tive primeiro de combater as dúvidas e desânimos que nos afastam da coisa pública"[22]. Assim, o personagem Tuberão apresenta o surgimento de um duplo Sol como tema do diálogo. Trata-se de possível metáfora[23] da dissensão entre o povo

---

20 *"Por cierto su inmortalidad será real y completa, si ella logra vivir siempre conforme a las instituciones y a las costumbres de los mayores"*. GRAMMATICO, G. "El príncipe como espejo del dios en *La República* de Cicerón", p. 230.

21 ARENDT, H. "Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel", p. 301.

22 *"Haec pluribus a me verbis dicta sunt ob eam causam, quod his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio; quae ne frustra haberetur, dubitationem ad rem publicam adeundi in primis debui tollere."* CICERO. *Op. cit.*, I, vii, 12.

23 *"Calamitatum praenuntiae […] ut e patre audivi, Tuditano et Aquilio consulibus evenerat, quo quidem anno P. Africanus sol alter exstinctus est."* CICERO. *De natura deorum*, II, v. *"Este fenómeno (de los dos soles - parhelio) era considerado por los romanos como presagio de sucesos funestos para el Estado* (*cf. De la adivinación*, I, 43, 97)." Álvarez, J. P. "Introducción". In. CICERÓN. *De la república*. Trad. Álvarez, J. P. México: UNAM, 1984. Para melhor compreender a metáfora dos dois sóis é preciso considerar que Cícero situa o diálogo no passado, no inverno de 129 a.C., *"peu de temps avant la mort subite de Scipion Emilien, lorsque les Gracques n'ont pas encore rompu, par leurs lois factieuses, l'harmonie de la cité."* GRIMAL, P. *Cicéron*, p. 265. O fenômeno celeste, dessa forma, seria presságio da rebelião dos irmãos Gracos acerca da questão agrária. Outra interpretação é que a metáfora se refira, antes, à dissensão da República Romana no período em que Cícero escreveu o diálogo. Com efeito, *"il periodo in cui il dialogo fu scritto va dal 54 al 51 a.c., il momento per Cicerone più difficile, nel pieno dello scontro tra Cesare e Pompeo. Si può quindi immaginare […] il valore allegorico, assunto dall'immagine del 'doppio sole' che fa da spunto alla narrazione e sottolinea – se pur ve ne fosse bisogno – l'intento prevalentemente pragmatico del filosofare ciceroniano"*. REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, p. 7.

romano e o senado, logo deixada de lado justamente porque essa dissensão, e não as investigações celestes, importa considerar diretamente:

> E já foi examinado [...] tudo que concerne às nossas casas e à República, para nos ocuparmos do que acontece no céu?[24]
>
> "Observa-se o que sejam os signos dos astrólogos no céu, quando Júpiter ou a Cabra ou o Escorpião ou algum outro nome surge! Aquilo que está ante os pés ninguém investiga, perscrutam os espaços do céu"[25].
>
> Se os estudos dos gregos tanto vos deleitam, existem outros latinos mais difusos e para homens mais livres, que podemos aplicar seja ao uso da vida, seja ainda à própria coisa pública. Quanto àquelas artes (teoréticas), se têm algum valor, consiste este somente em tanto aguçar quanto estimular a inteligência das crianças para discernir mais facilmente coisas mais importantes.[26]

O que ocorre aí é o encaminhamento da ciência contemplativa à ativa, de sorte que esta é posta hierarquicamente acima, como fim daquela[27]. Com efeito, para "que

---

24 *"iam explorata nobis sunt ea quae ad domos nostras quaeque ad rem publicam pertinent? siquidem quid agatur in caelo quaerimus."* CICERO. *De re publica*, I, xiii, 19.

25 *"'Astrologorum signa in caelo quid sit observat, Iovis*
cum capra aut nepa aut exoritur nomen aliquod beluarum
quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas.'" CICERO. *Op. cit.*, I, xviii, 30; *Ifigenia*, não se sabe se a de Eurípides ou a de Ênio.

26 *"Quodsi studia Graecorum vos tanto opere delectant, sunt alia liberiora et transfusa latius, quae vel ad usum vitae vel etiam ad ipsam rem publicam conferre possumus. istae quidem artes, si modo aliquid, (id)valent, ut paulum acuant et tamquam inritent ingenia puerorum, quo facilius possint maiora discere." Ibid.,* loc. cit. Na ocasião de nossa qualificação, o latinista Antonio Mendonça interpretou "*studia liberiora*" como os estudos que somente os homens livres das necessidades vitais podiam desenvolver.

27 Ao menos a partir dos cinco primeiros livros da obra *De re publica* é possível considerar a vida prática o fim da contemplativa. Talvez esse parecer se torne problemático se se levar em conta, por exemplo, *Somnium Scipionis* e o *otium cum dignitate* apresentado, por exemplo, em *Pro Sestio*, 96 e nas primeiras linhas de *De oratore*. Ter-se-ia de examinar se o sonho é alegórico ou literal, se é propriamente uma argumentação filosófica, assim como se o *otium cum dignitate* não radicaliza a primazia dos negócios sobre o ócio, ao invés de sobrepor este àquele. Com efeito, pode-se entender o *otium cum dignitate* como o ócio sancionado porque os negócios conferiram *dignitas* ao cidadão, coisa que a prática pode proporcionar, mas a vida ociosa por si só não. Não queremos dizer que o ócio não seja estimado por Cícero; sem dúvida é, porém desde que tenha os negócios como fim. Nossa interpretação se ampara, entre outros, em Hannah Arendt e Marco Revelli, cujo parecer sobre as causas do primado da política em Cícero o conduz a explicitá-las assentadas "su tre elementi: – *Sulla Natura* [...] – *Sull'Etica*" e "*epistemologica*". REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, p. 13. A conclusão de Revelli é a seguinte: *"il resultato [...] è il rovesciamento della gerarchia classica dei valore tra la figura del sapiente e quella del politico, tra filosofia e politica. Il che costituisce, per molti versi, una rottura del modello classico. Qui, infatti, per la prima volta, è*

nos tornemos úteis à cidade" precisamos ter "o mais ilustre benefício da sabedoria, que é o excelente testemunho do dever da virtude"[28], e "não é o bastante ter a virtude, assim como uma arte qualquer, sem praticá-la"[29]. Por conseqüência, a investigação acerca de um novo Sol é inútil à república; independente de existir ou inexistir, não é molesto ao povo, nem torna os homens melhores ou mais felizes. Ao contrário, "a unidade do senado e do povo" inexiste, e isso, sim, é molesto; é sabido que ao restabelecê-la "viveremos melhor e mais felizes"[30]. É a partir desse ponto que o diálogo se volta "às artes que nos tornam úteis à cidade"[31] e tem início uma reflexão sobre a política, a história, por meio de uma explanação de Cipião acerca do *optimus status civitatis*.

Essa explanação se desenrola com base na autoridade dos fundadores e refundadores de Roma[32], pelos quais Cipião Emiliano mostra como a República Romana, não uma cidade imaginária como Platão faz em sua *República*, "progride [...] e chega à melhor forma de governo por caminho e curso naturais."[33] O "progresso"[34] da República será descrito por meio de uma concepção cíclica da história, que retoma, nomeadamente, Políbio[35]. O ciclo apresentado, porém, é peculiar, pois rompe as

---

affermato esplicitamente – in polemica appena velata col mondo greco – il primato dell'attività pratica su quella contemplativa, dell'azione sulla riflessione, della prassi, per così dire, sulla teoria." REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, p. 14.

28 *"Quae efficiant ut usui civitati simus [...] esse praeclarissimum sapientiae munus maximumque virtutis vel documentum vel officium"*. CICERO. *De re publica*, I, xx, 33.

29 *"Nec [...] habere virtutem satis est quasi artem aliquam, nisi utare"*. Id. *De re publica*, I, ii, 2.

30 *"Senatum [...] populum ut unum" "et melius nos esse victuros et beatius." Ibid.,* I, xix, 32.

31 *"eas artis quae efficiant ut usui civitati simus". Ibid.,* I, xx, 33.

32 Cf. *Ibid.,* I, vii, 12.

33 *"Progredientem [...] atque in optimum statum naturali quodam itinere et cursu venientem." Ibid.,* II, xvi, 30.

34 Cf. NOVARA, A. *Les Idées Romaines sur le Progrès d'après les Écrivains de la République (essai sur le sens latin du progrès)*, sobretudo o capítulo IV "La réflexion sur le progrès de l'État romain dans le *De re publica* de Cicéron".

35 Em sua narração do ciclo de formas de governo, Cícero está a beber na tradição platônica e, sobretudo, aristotélico-polibiana. *"La teoria delle forme di governo esposta per bocca di Scipione l'Emiliano nel primo libro del De Republica è assunta, senza innovazioni di rilievo, dalla tradizione greca classica, in particolare dalla classificazione aristotelica delle costituzioni, e riprosta secondo la sequenza storica formulata, circa un secolo prima, da Polibio nelle Historiae."* REVELLI, M. *Op. cit.,* p. 59, 60. A ausência de inovação relevante de Cícero se refere ao livro I *Da república*. Nas páginas

necessárias geração e corrupção das formas de governo, devido a características específicas de Roma (peculiaridade que já fora notada por Políbio).

O diálogo se desenrola à procura da melhor forma de governo pela observância a uma regra geral: a definição dos termos em questão, definição dos termos sem os quais não é possível efetuar essa discussão política. É nessa ocasião que *res publica* e *populus* são definidos: "Nunca, com efeito, poder-se-á entender o que seja a coisa sobre a qual se discute se antes não tiver ocorrido o entendimento do que ela seja"[36]. A principal questão a definir, desse modo, é o que significa "república". "República (*Res publica*) é coisa (*res*) do povo (*publica*, *populi*)"[37]. Se república é, etimologicamente, coisa do povo, é necessário então definir o que seja "povo", que significa não "a união de todos os homens de qualquer modo congregados, mas a união de muitos homens por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[38].

Realizadas as definições, Cipião observa que todos os homens são levados a viver em sociedade pela natureza, de forma que, para Cícero, ser sociável é não virtude, mas espontaneidade humana[39]. Estabelecido isso, o protagonista do diálogo diz que toda sociedade deve ser a mais duradoura possível para o bem viver dos cidadãos, e

---

seguintes às mencionadas acima, Revelli verifica que no livro II Cícero desenvolve importantes conceitos inexistentes na "tradizione classica" *ibid*., p. 65.

36 *"Numquam enim quale sit illud de quo disputabitur intellegi poterit, nisi quod sit fuerit intellectum prius."* CICERO. *De re publica*, I, xxiv, 38.

37 *"Est [...] res publica res populi". Ibid.,* I, xxv, 39.

38 *"populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus." Ibid.,* loc. cit.

39 *"prima causa coeundi est non tam inbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio; non est enim singulare nec solivagum genus hoc, sed ita generatum ut ne in omnium quidem rerum affluentia [...]idque ipsa natura non invitaret solum sed etiam cogeret." Ibid.,* I, xxv, 39. *"coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest."* Id. *De legibus*, I, v, 16. *"Natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates"*. Id. *De finibus*, III, xix, 62-63. *"Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt"*. Id. *De officiis*, I, iv, 12. Cf. também LÉVY, C. *Cicero Academicus*, p. 526-528, onde há comentário, com indicações bibliográficas, da apropriação ciceroniana da *oikeíosis* estóica.

elemento central para a perpetuidade é ser regida por algum *consilium*[40] que sempre se apóie sobre o princípio que presidiu a formação da *civitas*[41]. O *consilium* pode residir em um só — o rei —, em alguns cidadãos escolhidos — os aristocratas — ou em todo o povo.

Essas formas de governo devem ser estáveis para que a *res publica* seja duradoura, porém somente o serão se as injustiças e as paixões não as abalarem[42]; se abalarem, o rei se torna tirano; os aristocratas, oligarcas; o povo, multidão desordenada. Como observado acima, Cícero está a retomar a teoria da *anaciclose* de Políbio, isto é, a teoria que compreende a história segundo ciclos de gerações e corrupções de formas de governo, cujo conhecimento o sábio deve ter: "conhecer [os ciclos] é próprio do sábio, embora prevê-las quando ameaçam, moderando seu curso e mantendo-as sob dominação durante o governo da república seja próprio de grande cidadão e homem

---

40 *"consilio quodam regenda est, ut diuturna sit."* Id. *De re publica*, I, xxvi, 41. O termo latino *consilium* é de difícil tradução, pois prenhe de significação. J. P. Álvarez, na tradução castelhana de *De re publica*, traduz por "autoridad". Essa tradução tem alguma pertinência porque se esse *consilium* se apóia "sobre o princípio que presidiu a formação do Estado", então se apóia sobre os valores, a virtude, do(s) *auctor*(es) da *civitas.* O passo interpretativo, não obstante, é grande. Ora, apesar de "autoridade" ser a primeira acepção de *consilium* em *Novíssimo Dicionário Latino-Português* de F. R. dos Santos Saraiva, não consta em nenhuma das acepções presentes, por exemplo, em *Oxford Latin Dictionary*, em *Lexicon Totius Latinitatis* (*Imman. Joh. Gerhard Scheller's ausführliches und möglichst vollständiges Lateinisch-Deutsches Lexicon oder Wörterbuch zum Behufe der Erklärung der Alten und Übung in der Lateinischen Sprache; in fünf Bänden*), em *Dictionnaire Latin Français* de F. Gaffiot. A tradução inglesa (Loeb) de C. W. Keyes dispõe *consilium* como "corpo deliberativo" (*deliberative body*), acepção presente em todos os dicionários citados. Soma-se a esse significado o de "prudência", "sabedoria", de tal sorte que a *res publica*, para que seja *diuturna*, precise ser sempre regida com a "prudência", a "deliberação" (de *consulo*), do fundador. Justamente nesses termos o editor J. E. G. Zetzel da tradução da Cambridge apresenta o vocábulo: "Consilium *is an extraordinarily flexible term, of considerable importance in* On the Commonwealth*. It represents both the necessary intelligence needed to guide a commonwealth, whether in a single person or a group (and hence shades into* consilium*, 'counsil'), and also the specific virtue of aristocratic government (at least in the aristocrat's self-presentation at I.51-52). Cicero also employs it at I.60 to identify na aspect of mind that mediates between reason and passion.*" Além desses sentidos, certamente *consilium* também quer dizer neste caso (I, 41) "plano", desígnio", tal como o latinista Antonio Mendonça sugere e a tradução francesa de E. Bréguet (*dessein*) endossa. De fato, seja qual for a forma de governo da *res publica*, deve ser governada segundo um desígnio de imortalidade, *ut diuturna sit*.

41 *"consilium primum semper ad eam causam referendum est quae causa genuit civitatem."* Id. *De re publica*, I, xxvi, 41.

42 *"nam vel rex aequus ac sapiens, vel delecti ac principes cives, vel ipse populus, quamquam id est minime probandum, tamen nullis interiectis iniquitatibus aut cupiditatibus posse videtur aliquo esse non incerto statu." Ibid.,* I, xxvi, 42.

quase divino."[43]

Que utilidade há em conhecer a sucessão de formas de governo? Ora, se é possível prevê-las e ter seu controle, então se pode escapar ao ciclo de gerações e corrupções, e assim se estabelece uma forma de governo duradoura por incorporar qualidades da monarquia, da aristocracia e da democracia. Trata-se do governo misto, "um quarto gênero de república que penso ser o mais estimado, porque se constitui a partir da mescla e moderação daqueles três primeiros"[44].

A monarquia, enquanto não se degenera em tirania, possui a qualidade de ter um rei que não é escravo das paixões e é o primeiro a respeitar todas as leis; o rei deve zelar pelo povo tal como um pai pelos filhos. Já a aristocracia, enquanto não se torna uma oligarquia, tem como qualidade ser governo dos cidadãos mais virtuosos, capazes de tomar as decisões mais sábias. Por fim, a democracia é a única que coexiste com a liberdade; afinal, a liberdade existe onde todos podem igualmente se ocupar com as coisas públicas. Em poucas palavras, pode-se dizer que "os reis nos cativam pela afeição; os aristocratas, pela sabedoria; o povo, pela liberdade"[45]. Assim, o governo misto é excelente porque nele se reúnem todas as qualidades das formas puras de governo, por consentimento e comunidade de interesses dos grupos sociais presentes na *civitas*.

O governo misto, assim configurado, pode ser estabelecido em Roma, que desde a fundação apresenta aspectos dessa constituição política. Rômulo, com efeito, conciliou na fundação de Roma os interesses dos melhores (os aristocratas) e do povo

---

43 *"Quos cum cognosse sapientis est, tum vero prospicere inpendentis, in gubernanda re publica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem, magni cuiusdam civis et divini paene est viri." Ibid.,* I, xxix, 45.

44 *"quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse sentio, quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus." Ibid.,* loc. cit.

45 *"ita caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi". Ibid.,* I, xxxv, 55. Vale notar que o termo *res publica* assume no texto de Cícero tanto o sentido geral de *civitas* quanto o sentido restrito

ao poder régio[46], mediante a criação de um conselho real, preenchido pelos aristocratas, e por meio do apoio da plebe ensejado, por exemplo, pela distribuição de terras. Por conseguinte, o virtuoso ato de fundação de Roma já contém os elementos do governo misto e os feitos de Rômulo, do *auctor*, alcançaram glória póstuma e tornaram-se *exempla* para os cidadãos que lhe sucederam.

Cícero efetua essa análise da História de Roma e de algumas daquelas formas de governo no livro II da obra *De re publica*. Assim, é por apresentar traços do governo misto desde a fundação que Roma não atravessou todas as formas de governo, de sorte que pela extensão dos feitos fundadores aprimora a realização do *optimus status civitatis* sem ter havido nenhuma das formas puras de governo. Trata-se, por conseguinte, de examinar os degraus de desenvolvimento[47] de Roma, de Rômulo aos Decênviros, da Monarquia à República, período no qual são aumentados (*augentur*), consolidados, os feitos do *auctor* porque, diferentemente das "outras cidades"[48] que contaram com o gênio de apenas um legislador, Roma tem, em sucessão de séculos, gerações de homens virtuosos que ergueram as instituições e leis[49]. "Apresentar-vos-ei nossa república tanto nascente como crescente e adulta, assim como já firme e robusta"[50]. Doravante a apresentação ciceroniana da história de Roma será descrita sucintamente no intuito de examinar as fases de seu desenvolvimento.

Rômulo, filho de Marte, após ter sido expulso de Alba Longa juntamente com o irmão pelo rei Amúlio, é recolhido nas margens do rio Tibre por pastores e crescido

---

de *optimus status civitatis*, de constituição mista.

46 Cf. *Ibid.,* II, IX, 15; II, IX, 16.

47 *"Progredientem". Ibid.,* II, xvi, 30.

48 *"ceteris civitatibus". Ibid.,* II, i, 1.

49 Cf. *Ibid.,* II, i, 2.

50 *"nostram rem publicam vobis et nascentem et crescentem et adultam et iam firmam atque robustam ostendero." Ibid.,* II, i, 3.

"excedia aos outros tanto em força corporal como em grandeza de espírito"[51], de tal forma que lhe rendiam obediência; "oferecendo-se como chefe dos bandos"[52], subjugou Alba Longa e deu a morte ao rei Amúlio. "Adquirida essa glória, diz-se que planejou fundar uma urbe e, consultados os áuspices, consolidar uma república"[53], o que cumpre a começar pela escolha do terreno em que a cidade seria fundada. Escolhe erguê-la em terra firme, não à margem marítima, mas às do rio Tibre para aproveitar o fácil acesso ao mar e a segurança da terra firme. "Com efeito, a terra firme prenuncia não só as marchas previstas do inimigo, mas também as surpresas, por meio de muitos indícios [...] O inimigo marítimo, porém, pode aproximar-se de navio antes que alguém possa suspeitar"[54].

A virtude do fundador se expressou também na aliança com Tito Tácio, rei dos sabinos, após a guerra ensejada pelo roubo ordenado por Rômulo de jovens sabinas que seriam oferecidas aos guerreiros para matrimônio. A aliança consistiu na partilha do trono e concessão dos mesmos ritos e cidadania aos dois povos[55]. Com a morte de Tácio, todo poder recaiu em Rômulo, que manteve aquele "conselho real"[56] criado juntamente com Tácio, composto pelos cidadãos mais virtuosos (*principes*), chamados pais (*patres*). Rômulo, desse modo, "reinou de acordo com a autoridade e o conselho dos pais"[57].

Vê-se configurado aí um governo dotado de características próprias da

---

51 *"corporis viribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse". Ibid.,* II, ii, 4.

52 *"quorum copiis cum se ducem praebuisset". Ibid.,* loc. cit.

53 *"Qua gloria parta urbem auspicato condere et firmare dicitur primum cogitavisse rem publicam." Ibid.,* II, iii, 5. Nota-se aqui possível distinção entre *urbs* e *res publica*; aquela não seria conjunto de homens reunidos "por um consentimento jurídico e pela comunidade de interesses".

54 *"nam terra continens adventus hostium non modo expectatos sed etiam repentinos multis indiciis [...] ante denuntiat [...] maritimus vero ille et navalis hostis ante adesse potest quam quisquam venturum esse suspicari queat". Ibid.,* II, iii, 6.

55 Cf. *Ibid.,* II, vii, 13.

56 *"consilium regium". Ibid.,* II, viii, 14.

57 *"patrum auctoritate consilioque regnavit." Ibid.*, II, viii, 14.

constituição mista. Afinal, ao poder régio se une a autoridade do melhores cidadãos que compõem um conselho, quase um senado[58]. Acrescente-se o apoio da plebe, à qual Rômulo conferiu terras, rebanhos e da qual, como forma de pagamento de multas, passou a cobrar touros e carneiros em vez de aplicar-lhe suplícios corporais[59]. Assim, a monarquia sob a qual Roma é fundada não é uma forma de governo pura, pois o povo e, sobretudo, a aristocracia têm parte no governo. Rômulo fortaleceu também outro alicerce da perpetuidade de Roma: a religião. "Rômulo foi muito obediente aos áuspices, pois, por um lado, ele mesmo fundou a urbe após consultá-los iniciando a república; e, por outro, escolheu áugures, um de cada tribo, que o acompanharam com auspícios em todas as empresas públicas"[60].

Após reinado de trinta e sete anos e a "criação destes dois firmamentos excelentes da república, os áuspices e o senado"[61], Rômulo desapareceu durante o obscurecimento súbito do Sol, de tal maneira que o elevaram ao número dos deuses, o que "nenhum mortal pode alcançar sem a distinta glória da virtude"[62]. Todos esses elementos religiosos da História de Roma – a descendência divina de Rômulo, a consulta aos áuspices, a apoteose, entre outros – não têm mera função fabular, mítica; têm função política. Conferem, afinal de contas, caráter divino à fundação de Roma, o que sanciona a pretensão dessa *res publica* à imortalidade.

> No âmago da política romana [...] encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada,

---

58 *"consilio et quasi senatu". Ibid.,* loc. cit.

59 Cf. *Ibid.*, II, ix, 16.

60 *"nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato, et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures." Ibid.,* loc. cit.

61 *"haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum". Ibid.*, II, x, 17.

62 *"nemo umquam mortalis adsequi potuit sine eximia virtutis gloria". Ibid.,* loc. cit.

> preservar a fundação da cidade de Roma [...] A fundação de um novo organismo político [...] tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único.[63]

Dessa feita, se na fundação a *auctoritas* é estabelecida a partir do *auctor*, juntamente com *exempla*, preenchidos pelos *mores maiorum*, transmitidos pela tradição, é preciso compreendê-la agora inseparável da *religio*[64], que deve ser entendida em Cícero como *religare*.

> A religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade. Ser religioso significava ligar-se ao passado [...] A religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas, e Cícero podia dizer: "Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas" [...] Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente.[65]

No trecho de Cícero citado por Arendt, é importante notar a palavra *numen* porque nela se revela o sentido dos *auspices*, que, como visto, desempenharam papel decisivo na fundação de Roma[66], e complementam o sentido de *auctoritas*. Com efeito, aquilo que os *auspices* predizem é o *numen*, "termo latino [...] quase intraduzível, e significando 'ordem divina', assim como os modos de ação divinos derivam de *nuere*, acenar aprovativamente, anuir. Desse jeito, as ordens dos deuses e toda sua interferência nos negócios humanos são restritas à aprovação ou desaprovação das ações

---

63 ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 162.

64 "A derivação de *religio* a partir de *religare* ocorre em Cícero. Visto tratarmos aqui apenas com a auto-interpretação política dos romanos, a discussão acerca da correção etimológica dessa derivação é irrelevante." ARENDT, H. *Op. cit.,* p. 163[27].

65 *Ibid.,* loc. cit.

66 *"Rome [...] c'est aussi le succès, exceptionnel dans l'histoire, d'un peuple qui, évidemment, porte la marque de la bénédiction des dieux."* NICOLET, C.; MICHEL, A. *Cicéron*. p. 52.

humanas"[67]. Por conseqüência, todos os *auspices* remontam ao primeiro *auspicium*: aquele que recomendou, aconselhou, aprovou a Rômulo a fundação de uma *res publica*. Do mesmo modo, toda *auctoritas* remete ao *auctor*, ao fundador[68].

Trata-se, assim, de uma tríade romana – religião, autoridade e tradição – cuja "força [...] repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames 'religiosos' reatam os homens através da tradição."[69] Essa coerção, tal como os feitos autoritários, não se refere a obrigação, ordem, violência: "Mommsen referiu-a como sendo 'mais que um conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco'"[70].

A partir de agora a História Romana voltará a ser requisitada conforme os desdobramentos que se dão após a morte apoteótica de Rômulo, cujo sucessor é Numa Pompílio, um sabino que a despeito de não ser romano foi escolhido pelo povo e pela autoridade dos anciães (*patribus auctoribus*) como rei porque lhe eram atribuídas virtude e sabedoria[71]. Um dos principais feitos do segundo rei de Roma foi a instituição de maior número de áuspices e de leis que estabeleciam o culto a divindades. Procurou também, por meio de festas públicas, jogos, atrair os homens à brandura (*mansuetudo*) e aplacar a rudeza das armas[72]. Com isso "foram consolidados dois elementos ilustríssimos à perpetuidade da república: a religião e a clemência"[73].

Com a morte de Pompílio, Túlio Hostílio foi escolhido pelo povo mediante as

---

67 ARENDT, H. *Op. cit.,* p. 165[35]. Arendt realiza essa análise a partir de Mommsen, Th. *Roemische Geschichte*.

68 "E, exatamente como a origem de 'todos os *auspices* se remonta ao grande sinal pelo qual os deuses deram a Rômulo a autoridade para fundar a cidade' (Mommsen), assim também toda autoridade deriva dessa fundação, remetendo cada ato ao sagrado início da história romana e somando, por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado." *Ibid.,* p. 165.

69 *Ibid.,* p. 167.

70 *Ibid.,* p. 165.

71 Cf. CICERO. *Op. cit.,* II, xiii, 25.

72 Cf. *Ibid.,* II, xiv, 27.

73 *"duabus praeclarissimis ad diuturnitatem rei publicae rebus confirmatis, religione atque clementia."*

cúrias. Sua glória se refere sobretudo à paz e à guerra. Construiu, com despojos de guerra, o *comitium* e a *curia*, locais para assembléias do povo e do senado. Estabeleceu também meios legais para a guerra justa. Qualquer guerra podia ser declarada se sancionada pelos ritos feciais[74], pelo colegiado de vinte sacerdotes responsáveis pelo "direito das gentes"; caso contrário, era injusta e ímpia[75]. Verificada a extensão da tríade religião, autoridade e tradição com esses reis que sucederam Rômulo, Manílio interrompe a narração de Cipião e diz que "a república não rasteja, mas voa em direção ao *optimus status*"[76].

Anco Márcio, neto de Pompílio, sucede Túlio Hostílio, e seu principal feito foi o aumento territorial de Roma[77]. O próximo rei é etrusco, Lúcio Tarquínio, nascido na Tarquínia, cidade na qual Damarato se estabeleceu após fugir da tirania de Corinto. Damarato conferiu aos seus dois filhos "todas as artes e a disciplina dos gregos"[78], de tal maneira que Lúcio Tarquínio se tornou facilmente cidadão e se fez "conselheiro"[79] do rei Anco. Com a morte deste, foi escolhido pelo povo como rei e duplicou o número dos *patres*: "aos antigos, aos quais pedia a opinião preferencialmente, chamou de pais maiores do povo; aos admitidos por ele, de menores."[80] Constituiu também a ordem eqüestre, obteve realizações bélicas, construiu um templo aos deuses.

Sérvio Túlio foi o primeiro rei a governar sem a autorização do povo após Lúcio Tarquínio ter sido morto pelos etruscos. Confirmou-se rei por meio de lei criada por ele

---

Ibid., loc. cit.

74 Cf. *Ibid.,* II, xvii, 31. Vale notar que a "sanção" conferida pelos feciais é a *sanctio*, substantivo derivado do verbo *sancio*: ato de tornar sagrado, consagrar, autorização divina dos negócios humanos, auspício.

75 *"id iniustum esse atque inpium iudicaretur". Ibid.,* loc. cit.

76 *"neque [...] serpit sed volat in optimum statum [...] res publica." Ibid.,* II, xviii, 33.

77 Cf. *Ibid.,* loc. cit.

78 *"Omnibus eos artibus ad Graecorum disciplinam erudiit". Ibid.,* II, xix, 34.

79 *"facile in civitatem receptus esset, propter humanitatem atque doctrinam Anco regi familiaris est factus usque eo ut consiliorum omnium particeps et socius paene regni putaretur." Ibid.,* II, xx, 35.

80 *"antiquos patres maiorum gentium appellavit, quos priores sententiam rogabat, a se adscitos*

mesmo. Foi o responsável pela divisão do povo romano em cinco classes após destacar deste um grande número de cavaleiros e distribuí-los em dezoito centúrias, que eram as mais abastadas. O intuito era que os sufrágios fossem determinados pelos cidadãos opulentos[81]. O que começa a se dar com Sérvio, e se efetivará com Tarquínio o Soberbo, é a predominância de um dos três elementos políticos que, se reunidos equilibradamente, resultam no *optimus status civitatis*.

> Esses (elementos) estiveram misturados mas nunca equilibrados em nossa cidade, na Lacedemônia e em Cartago. Com efeito, em uma república na qual um homem tenha o poder perpétuo, principalmente como rei, embora haja senado, como houve em Roma quando existiam reis [...] e embora haja também algum direito do povo, como houve junto dos nossos reis, o título de rei, porém, sobressai, e nem pode uma república dessa forma não ser e não se chamar monarquia.[82]

Durante certo período, Tarquínio o Soberbo, sucessor de Sérvio, realizou alguns feitos, como a fundação de colônias, a conquista de todo Lácio. Contudo, pela impunidade para com o filho mais velho relativamente à desonra e conseqüente suicídio de Lucrécia, têm início as mudanças daquele "ciclo, cujo movimento natural e circular devemos aprender a reconhecer"[83]. De fato, aqui se dá o fim da monarquia romana. O sétimo rei de Roma se transformou em um tirano[84], pois a república foi corrompida porque a reunião de homens "por um consentimento jurídico e pela comunidade de interesses"[85] foi desrespeitada. Com tal desrespeito, esse tirano infringiu sua

---

minorum." Ibid., loc. cit.

81 *"suffragia non in multitudinis sed in locupletium potestate essent". Ibid.,* II, xxii, 39.

82 *"ita mixta fuerunt et in hac civitate et in Lacedaemoniorum et in Karthaginiensium, ut temperata nullo fuerint modo. nam in qua re publica est unus aliquis perpetua potestate, praesertim regia, quamvis in ea sit et senatus, ut tum fuit Romae cum erant reges [...] et ut sit aliquod etiam populi ius, ut fuit apud nostros reges, tamen illud excellit regium nomen, neque potest eius modi res publica non regnum et esse et vocari." Ibid.,* II, xxii, 42-43.

83 *"orbis, cuius naturalem motum atque circuitum a primo discite adgnoscere." Ibid.,* II, xxv, 45.

84 Cf. *Ibid.,* II, xxvi, 47.

85 Cf. *Ibid.,* I, xxv, 39.

humanitas[86]. "Com efeito, quem chamaria corretamente homem a esse que com os próprios concidadãos, que, enfim, com todo o gênero humano, não quer nenhuma comunidade de direitos, nenhum laço de humanidade?"[87].

O tripé sobre o qual Roma foi edificada — religião, autoridade e tradição — foi posto em questão. Tratava-se, assim, de refundar a república, refundar uma comunidade de homens com interesses públicos e consentimento jurídico; em devendo salvaguardar Roma, "ninguém é cidadão privado (dos negócios públicos) quando se tem de preservar a liberdade dos cidadãos"[88]. Lúcio Júnio Bruto, apoiado por muitos concidadãos, expulsa de Roma toda linhagem dos Tarquínios e dá início à refundação de Roma juntamente com Públio Valério.

A refundação da comunidade de direitos e interesses é o fim da monarquia romana e início do período republicano (aristocrático) de Roma, que tem como primeiros cônsules Públio Valério e Lucrécio, cujo poder se dá a par da autoridade do senado[89]. Algumas décadas após a criação dos cônsules, "contra o poder consular [...] são instituídos os tribunos da plebe"[90], e assim a República continua à procura do "equilíbrio [...]entre direitos, deveres e funções, de modo que haja o bastante de poder nos magistrados, de autoridade no senado (conselho dos principais) e de liberdade no povo"[91]. Passadas mais algumas décadas, os cônsules e os tribunos abdicaram para que dez magistrados, os decênviros, governassem e escrevessem as leis. Dez tábuas de leis foram escritas e esses decênviros transmitiram a autoridade a outros dez varões, que

---

86 Sobre o amplo sentido de *humanitas* para além do referenciado aqui, cf. VEYNE, P. "*Humanitas*: romanos e não romanos".

87 *"quis enim hunc hominem rite dixerit, qui sibi cum suis civibus, qui denique cum omni hominum genere nullam iuris communionem, nullam humanitatis societatem velit?"* CICERO. *De re publica,* II, xxvi, 48.

88 *"in conservanda civium libertate esse privatum neminem". Ibid.,* II, xxv, 45.

89 Cf. *Ibid.,* II, xxxii, 56.

90 *"contra consulare imperium tribuni plebis [...] constituti." Ibid.,* II, xxxiii, 58.

91 *"aequabilis [...] conpensatio sit et iuris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et*

escreveram mais duas tábuas, porém injustas com a plebe, que, por exemplo, ficou proibida, por exemplo, de contrair matrimônio com patrícios. "Governaram o povo com todo poder e concupiscência, assim como com crueldade e avareza"[92]. É a oligarquia, assim, que se constitui em Roma na sucessão dos decênviros.

Infelizmente grande trecho da obra se perdeu a partir daqui, de sorte que após a lacuna o diálogo tem continuação com a explicação de Cipião a Tuberão sobre por que se utilizou de Roma em seu discurso.

> Se usei o exemplo de nossa cidade, não foi com o fim de definir o melhor governo (pois isso pode ser realizado na ausência de exemplo), mas para distinguir realmente com a maior cidade entre todas a natureza daquilo descrito pela razão e discurso. Mas, por outro lado, se procuras o próprio gênero do melhor governo na ausência do exemplo de algum povo, devemos utilizar a imagem da natureza.[93]

Assim, se pela História de Roma não se verifica um *optimus status civitatis* cristalizado, dado que o equilíbrio de poder próprio do governo misto por vezes atravessou períodos de ameaça, verifica-se, todavia, uma trajetória em direção àquela excelência. A possibilidade se dá por meio das singulares características fundadoras retomadas por inúmeros varões ao longo da história para preservar Roma como *civitas* na qual exista equilíbrio entre o poder régio, aristocrático e popular.

Eis por que Roma almeja ser perpétua[94] e não experimentou formas puras de governo senão em poucas ocasiões de crise, como a tirania de Tarquínio o Soberbo. Ou melhor, Roma, tanto no período monárquico quanto no aristocrático, como pode ser

---

auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit". Ibid., II, xxxiii, 57.

92 *"libidinoseque omni imperio et acerbe et avare populo praefuerunt." Ibid.,* II, xxxvii, 63.

93 *"exemplo nostrae civitatis usus sum, non ad definiendum optimum statum valuit (nam id fieri potuit sine exemplo), sed ut civitate maxima reapse cerneretur, quale esset id quod ratio oratioque describeret.sin autem sine ullius populi exemplo genus ipsum exquiris optimi status, naturae imagine utendum est nobis". Ibid.,* II, xxxix, 66.

94 *"civitatibus [...] mors ipsa poena est [...] debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit". Ibid.,*

entendido o consular, não foi puramente régia nem aristocrática. Ora, desde a fundação o poder não está concentrado nem no rei nem nos *optimates* nem no povo. Apresenta, entretanto, uma sucessão de formas de governo que, se não são puras, têm predominância sobre outras. Roma nasce monárquica, experimenta breve tirania, torna-se aristocrática, experimenta a oligarquia dos últimos decênviros e, como há uma lacuna no texto, a partir daí não se sabe se a sucessão de formas de governo teria continuidade. Possivelmente a história apresentaria termo em uma crise da *res publica*, que daria sentido à afirmação de que "por causa de nossos vícios, não por algum acaso, da república mantemos a palavra, mas a própria coisa já perdemos há muito tempo."[95] Essa hipótese, de qualquer maneira, não refuta as características excelentes de Roma. Pelo contrário, o diálogo mesmo se apresentaria como tentativa de refundação, como exaltação da *libertas* de romper com qualquer processo de corrupção[96].

É problemática, por conseqüência, a afirmação de um necessário retorno cíclico à corrupção. Afinal, a república, na medida em que se edifica sobre a tríade religião, autoridade e tradição e, dessa forma, consolida-se como coisa do povo, realiza um desenvolvimento (para não dizer "progresso") semelhante ao que se pode vislumbrar na natureza, da qual é parte. Talvez seja possível afirmar, assim, que Roma já fora fundada em potência como governo misto, cuja realização se daria conforme o referido desenvolvimento.

Ao admitir a hipótese de que, desde o princípio, Roma detenha todos os elementos de governo misto, é preciso notar que "não é [...] porque Roma existe que a

---

III, xxiii, 34.

95 "*Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus.*" AUGUSTINUS. *Op. cit.,* II, xxi, 3; CICERO. *De re publica*, V, i, 1-2.

96 Roma, afinal de contas, encontrava- se à época da redação de *De re publica* atravessada por dissensões políticas e sociais, dentre as quais sobressai a contenda entre César e Pompeu. Cf. LACEY, W. K.; WILSON, B. W. J. G. *Res publica – Roman politics and society according to Cicero*; ALFÖLDY, G.

constituição mista é a melhor entre todos os regimes políticos, mas [...] inversamente" ela é "a presença na história desse *optimus status civitatis*."[97] Não é fortuito o fato de Cipião voltar-se à natureza após tratar de Roma. Ele mesmo já havia prenunciado o paralelo entre Roma e a natureza quando disse que mostraria a maneira como a *res publica* "progride [...] e chega à melhor forma de governo por caminho e curso naturais"[98]. Roma, dessa maneira, alcançou o estado de excelência por incorporar um processo de "evolução em direção à perfeição que caracteriza a natureza inteira"[99]. Infelizmente também nos faltam as páginas nas quais essa relação com a natureza foi desenvolvida, mas Lévy arrisca-se a reconstituir o texto com auxílio da *scala naturae*, presente no livro IV de *De finibus*, dizendo que

> a apresentação naturalista, biológica, da evolução de Roma deve, para ele (Cipião) conduzir ao mesmo resultado do método platônico, que procura descrever uma essência atemporal. É portanto muito provável que na passagem perdida Cícero adotasse o mesmo modelo evolucionista e mostrasse como, na natureza, existe a gradação do mundo vegetal ao reino animal e deste para a razão humana, culminando com a sabedoria.[100]

"A Crise da República e a Sociedade Romana".

97 *"N'est (donc) pas parce que Rome existe que la constitution mixte est le meilleur de tous les régimes politiques, mais [...] l'inverse [...] la présence dans l'histoire de cet* optimus status civitatis*."* LÉVY, C. *Cicero Academicus*, p. 505.

98 *"Progredientem [...] atque in optimum statum naturali quodam itinere et cursu venientem."* (Grifo nosso) CICERO. *De re publica,* II, XVI, 30.

99 *"Évolution vers la perfection qui caractérise la nature tout entière"*. LÉVY, C. *Op. cit.,* p. 506.

100 *"La présentation naturaliste, biologique, de l'evolution de Rome doit (donc) pour lui aboutir au même résultat que la méthode platonicienne, qui cherche à décrire une essence intemporelle. Il est donc fort vraissemblable que dans le passage perdu Cicéron adoptait le même modèle évolutionniste et qu'il montrait comment, dans la nature, il y a gradation du monde végétal au règne animal et de celui-ci à la raison humaine, culminant avec la sagesse."* LÉVY, C. *Op. cit.,* loc. cit. Sobre o naturalismo de Cícero, Lévy compartilha do parecer de Rambaud quando este diz que *"pour tracer le tableau de la constitution parfaite, Cicéron a regardé les faits, l'exemple inspirant et remplaçant la doctrine, et - c'est ici la manière de les considérer qui importe - il a vu l'État romain, ce modèle parfait, comme un être vivant dans sa naissance, sa croissance, son âge adulte et sa force"*. RAMBAUD, M. *Cicéron et l'Histoire Romaine*, p. 89. Revelli também comparte tal parecer quando cita Carlyle para afirmar uma *'''concezione della constituzione dello Stato come sviluppo organico, in contrapposizione con lo sviluppo di esso come prodotto meccanico'; nel grande campo cioè delle concezioni naturalistiche e organicistiche dello Stato, frontalmente opposte all'altro grande filone di pensiero artificialistico e convenzionalista che concepisce invece la formazione collettiva come prodotto di consapevole e razionale adesione dei singoli."* REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*, p. 27.

Vê-se, desse modo, que "história" e "natureza" são indissociáveis em Cícero. O movimento da história é análogo à natureza e é conseqüência dela, uma vez que esta determina que o homem tenha tendência natural (*oikeíosis*) a constituir cidades e, por meio dessas, efetuar a história. "Somos aptos por natureza a constituir grupamentos, assembléias, cidades"[101], porque há uma eticidade natural no homem, que o inclina ao viver em comum "natural e não utilitariamente"[102]. Pela racionalidade o homem é capaz de saber o que é justo, agir conforme as prescrições da natureza, conforme o *mos maiorum*, presente nos *exempla* daqueles que agiram segundo a razão reta[103]. "O *mos maiorum* e a legislação na qual aquele se exprime são, em primeiro lugar, o resultado de lenta elaboração humana; trata-se de demonstrar que nessa está manifestada a racionalidade da natureza"[104].

Bem entendido, a religião, a autoridade e a tradição preenchem o *mos maiorum* e são extensão da natureza na medida em que tiveram origem em feitos e obras e palavras de varões que agiram em conformidade com a sua *humanitas*. "Nossa república [...] não pela inteligência de um só, mas pela de muitos, não por uma única vida de homem, mas por vários séculos e gerações foi constituída"[105]. Estar em conformidade com a *humanitas* e, portanto, com a natureza pode ser melhor compreendido a partir da concepção de direito natural apresentada no livro III *Da república*.

---

101 *"Natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates"*. CICERO. *De finibus*, III, XIX, 62-63. Cf. *De officiis*, I, IV, 12; LÉVY, C. *Op. cit.,* p. 526-528, onde há comentário da apropriação ciceroniana da *oikeíosis* estóica.

102 *"Naturalmente e non utilitaristicamente"*. REVELLI, M. *Op. cit.,* p. 29.

103 O que está por trás dessa consideração ciceroniana é sua concepção, devedora ao estoicismo, de que a natureza é impregnada de razão, de que a razão universal é imanente. Sobre o tema, cf. REVELLI, M. "L' 'essenza' della politica". *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*; VELÁSQUES, O. "La conexión romana: la divinidad de Cicerón". In. GRAMMATICO, G; CAJAS, H. H. *Cicerón, un alma ardiente*.

104 *"Le* mos maiorum *et la législation dans laquelle celui-ci s'exprime sont d'abord le résultat d'une lente élaboration humaine et il s'agit donc de démontrer que dans celle-ci s'est manifestée la rationalité de la nature"*. LÉVY, C. *Op. cit.*, p. 518.

105 *"Nostra [...] res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquot*

> A verdadeira lei é a razão reta conforme a natureza, difundida em todos, inabalável, eterna, que ordenando chama ao dever (*officium*), proibindo, desvia-se do erro; todavia, nem ordena nem proíbe em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou proibindo. Não é lícito (*fas*) que essa lei incida ob-rogação, nem que ela seja derrogada, nem ab-rogada; tampouco podemos ser isentados dessa lei pelo senado ou pelo povo, e também não devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem existirá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra depois, mas apenas uma única lei, eterna e imutável, abrangerá todos os povos e todo o tempo, e deus será o único, por assim dizer, mestre e imperador de todos: autor, juiz e promulgador dessa lei. Quem não a cumprir se afastará da própria natureza de homem e rejeitará essa natureza; por isso, sofrerá enormes punições.[106]

Nesse sentido, torna-se patente que "o *ius* a que se refere o *iuris consensus* da definição de *res publica* é o *ius naturale*"[107], bem como a realização de uma *res publica*, do *ius civitatis*, é cumprimento e extensão da própria natureza. Decerto, o *ius civitatis*, como *ius*, assenta-se sobre o *ius naturale*. Melhor dizendo, a inclinação humana para a constituição de cidades, para a prática de virtudes, é uma espécie de instinto[108], espontaneidade cujo descumprimento significa nada mais nada menos do que rejeição da própria natureza.

Assim, na medida em que aos deuses cumpre a gênese da natureza, aos homens

---

constituta saeculis et aetatibus". CICERO. *De re publica*, II, I, 2.

106 *"est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius [Sexto Aelius], nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et [ut] sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatur hoc ipso luet maximas poenas"*. CICERO. *Op. cit.,* III, xxii, 33.

107 *"Lo* ius *cui si riferisce lo* iurus consensus *della [sua] definizione di* res publica*,è lo* ius naturale*."* REVELLI, M. *Op. cit.,* 27, 28.

108 Sobre a reflexão e traduções que Cícero faz de *hormê*, cf. *De natura deorum*, II, xxii. A entender "instinto" como *hormê*, Paul Veyne observa, a partir de Brad Inwood, que o sentido de *hormê "est bien plus général que ceux de 'tendance', d''instinct', d''inclination'"*. VEYNE, P. "Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez saint Augustin". *L'empire Gréco-romain*, p. 684[1].

cumpre a fundação de *civitates* e de todas as instituições e artefatos criados em função dela. Desse modo, os homens concorrem[109] juntamente com a Razão universal, fogo (*ignis*) a partir do qual todos os seres são gerados, e agem à maneira de um artista na gênese de sua obra[110]. Trata-se, por conseguinte, de o homem imitar[111] os deuses pela capacidade de criação, geração, fundação (*agere*[112]).

Eis por que o *optimus status civitatis* é aquele que alçar perpetuidade. Ora, uma *diuturna res publica* é a realização de uma obra dotada de imortalidade, ou seja, de característica divina. A investigação acerca da melhor forma de governo é, pois, a procura de uma forma excelente de cidade na qual e pela qual o homem possa melhor realizar a sua *humanitas* e, por conseqüência, "produzir na natureza, por assim dizer, uma segunda natureza"[113]. Como visto, é a justiça que sobressai como *conditio sine*

---

109 *"Significa infatti questa affermazione che la natura contiene di per sè un piano razionale, un ordine, al quale l'uomo è per natura dotado di ragione può attingere e spontaneamente conformarsi? O significa al contrario che l'uomo è per natura dotado di ragione e come tale può ordinare razionalmente il mondo? Nell'un caso la ragione umana non serebbe che lo strumento di* comprensione *della ragione universale; nell'altro ne diverrebbe lo strumento di* produzione*."* REVELLI, M. *Op. cit.,* p. 47. Tal como Revelli e Guido Fassò, sobre o qual aquele se opóia, efetuamos uma leitura de Cícero que desfaz a disjuntiva acima. A seqüência de nossa argumentação pretende explicitar isso.

110 *"quodque in operibus nostratum artium manus efficiat id multo artificiosum naturam efficere, id est ut dixi ignem artificiosum magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quamdam et sectam quam sequatur."* CICERO. *De natura deorum*, II, xxii. A mobilização do livro II de *De natura deorum* se dá a partir da consideração tradicional, conforme Grimal, Poschl, Revelli, Watson e outros, de que Cícero em *De re publica* admite elementos do estoicismo em consonância com seus conceitos políticos e morais. Watson, por exemplo, diz que "the leading proponent of the importance of the development of a law for all men is Cicero. And the main source for the ideas of Cicero on this matter was Stoic philosophy." WATSON, G. "The Natural Law and Stoicism", p. 225. Conforme o propósito desta dissertação, é preciso considerar ainda que o próprio Agostinho compreendia Cícero, antes de tudo, próximo do estoicismo. *"Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam veterem Academicum vult videri."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIX, iii, 2.

111 Cf. GRAMMATICO, G. "El príncipe como espejo del dios en *La República* de Cicerón".

112 *"Nec sane multum interest utrum id neget an eos omni procuratione atque actione privet; mihi enim qui nihil agit esse omnino non videtur."* CICERO. *De natura deorum*, II, xvi. "Agir" em latim pode ser expresso por duas palavras que têm, não obstante, sentidos diferentes e complementares. "*Agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos. Em ambos os casos, a ação ocorre em duas etapas diferentes; sua primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo." ARENDT, H. "Que é Liberdade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 214. Vale ressaltar que essas duas etapas da ação corresponde ao que, em grego, é expresso por *árkhein* e *práttein*.

113 *"in […] natura quasi alteram naturam efficere"*. CICERO. *De natura deorum*, II, lx.

qua non[114] de uma república, de sorte que uma constituição política que padeça de instabilidade e corrupção é uma cidade em ruínas cujos cidadãos não lograram a realização do *ius naturale*. Esse, obviamente, não é o caso de Roma, tal como examinada nas *res gestae* narradas por Cipião Emiliano no livro II do diálogo *De re publica*.

Neste ponto podemos tocar outro sentido que o conceito de *libertas* adquire em Cícero. Além de significar capacidade de fundação, de ação, também quer dizer ausência de perturbações, paixões, na alma. O sentido de "liberdade interior"[115], diferentemente da acepção tradicional no estoicismo[116], não redunda em inação, em contemplação. Ao contrário, é uma exigência da vida de negócios na medida em que apenas é capaz de praticar a virtude da justiça, de ser, portanto, cidadão, quem não sofrer nenhuma perturbação anímica.

Ora, se a prática da justiça é concebida como o acordo do homem com a natureza, que é o próprio *lógos*, então cabe a ele transfigurar-se em pura razão[117], ascender em direção à *apatia*. É nesse sentido que ser virtuoso significa não dar assentimento a nada que perturbe a reta razão[118], de jeito que um cidadão justo, por exemplo, não sofre o desejo de se tornar tirano porque não apreende as riquezas como bens humanos, ou seja, abaixo dos bens divinos que é a glória da virtude[119].

---

114 *"In Cicerone […] l'elemento* giustizia *si pone costitutivo del politico, come* conditio sine qua non*."* REVELLI, M. *Op. cit.,* p. 26.

115 ARENDT, H. "Que é Liberdade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 192. Cf. AUBENQUE, P. "As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo", p. 168.

116 É sabido que segundo Epicteto, por exemplo, o homem pode ser livre ainda que sua condição política seja a de escravo.

117 *"transmutation intime qui transfigurerait l'individu tout entire en pure raison."* VEYNE, P. "Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez saint Augustin". *L'empire Gréco-romain*, p. 691.

118 *"est [...] vera lex recta ratio"*. CICERO. *De re publica*, III, xxii, 33.

119 *"Vult paene [plane] virtus honorem, nec est virtutis ulla alia merces [...] quam tamen illa accipit facile, exigit non acerpe [...] huic tu viro quas divitias obicies? Quae imperia? Quae regna? Qui ista putat humana, sua bona divina iudicat"*. CICERO. *De re publica*, III, xxviii, 40. Nesta dissertação, a ausência de um desenvolvimento mais vagaroso acerca do significado moral, lógico e físico do acordo

Em suma, a concepção de história de Cícero, pela qual é apresentada a evolução de Roma, tem como fundamento sua definição de *res publica* e *populus*. Toda a história é a narração da conservação, crises e evolução da "união de muitos homens por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[120]. Esse consentimento e interesses públicos dão progressivamente forma a um governo misto que é definido pelo equilíbrio de poderes entre monarquia, aristocracia e povo e teve sanção divina desde sua fundação. Nesse sentido, a conservação e evolução da república são dadas por uma contínua refundação, se compreendermos que os feitos daqueles que conquistam fama póstuma retomam as virtudes fundadoras da pátria. Essa é a razão pela qual as obras imortais (autorizadas pelo passado sancionado pelos deuses) têm autoridade e constituem, assim, uma tradição.

Como visto, a História de Roma também é uma narração nutrida pela natureza, pois a *res publica* se desenvolve por fases análogas às dessa e no cumprimento do direito natural, de forma que se verifica "uma espécie de 'milagre romano'", pois "é caso único"[121] o êxito dessa república como a cidade mais próxima de um *optimus status civitatis*. É notável, além disso, que a noção ciceroniana de história depreendida da obra *De re publica* seja atravessada por eventos, por acontecimentos que rompem com a regularidade de sucessão de gerações e corrupções de formas de governos, por fundar ou refundar o novo, a república. É no sentido de acontecimentos singulares que os eventos se tornam *exempla*, paradigmas de ação pública, e, assim, imortalizam-se tal como ocorreu no resgate do *mos maiorum* que Júnio Bruto realizou para romper com a

---

do homem com a natureza se deve às "lacunas" dessa questão em *De re publica*. Supõe-se a perda de inúmeras páginas nas quais Cícero teria sobre o tema. Cf. LÉVY, C. *Cicero Academicus,* p. 506 e edição crítica de *De re publica* da Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

120 *"coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum"*. CICERO. *De re publica*, I, xxv, 39.

121 LÉVY, C. *Cicero Academicus,* p. 534.

corrupção estabelecida pelos Tarquínios. Aliás, se não existisse eventualidade histórica que rompesse com o fato da *anaciclose*, Lévy não poderia dizer que o êxito de Roma é um "milagre".

Essa singularidade está implícita já na própria noção de fundação, que, como examinada, é o "decisivo e irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único"[122]. Do mesmo modo, os *exempla* posteriores à fundação são resgate e extensão da autoridade porque se remetem ao "sagrado início da história romana" e somam, "por assim dizer, a cada momento singular todo o peso do passado. *Gravitas*, a capacidade de arcar com esse peso, torna-se o traço proeminente do caráter romano"[123]. O que se lê, dessa maneira, na obra *De re publica* é "um desígnio histórico particular"[124], que demonstra o engendramento do *optimus status civitatis* a partir da realização da natureza na história.

---

[122] ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 162.
[123] ARENDT, H. *Op. cit.,* p. 165.
[124] *"un dessein historique particulier"*. NICOLET, C.; MICHEL, A. *Cicéron*. p. 52.

II. História e *civitas* em Agostinho

A despeito de santo Agostinho compreender "*civitas*" e "*populus*" de maneira bastante distinta da de Cícero, em sua filosofia as concepções também parecem adquirir a plena significação a partir de uma investigação sobre a "história". Com efeito, os conceitos em questão são constituídos n'*A cidade de Deus* por meio da mesma estrutura argumentativa: a análise das trajetórias históricas de dois povos, aqueles constituintes das cidades terrena e celeste. Examinaremos, assim, a possibilidade de as noções de *civitas* e *populus* serem desenvolvidas simultânea e dependentemente na segunda parte d'*A cidade de Deus*, onde, com o propósito de realizar uma exegese do tempo e do devir histórico, Agostinho dispõe inúmeras concepções – tais como fé e razão, criação do homem, pecado original, natureza e condição humanas, amor, graça, entre outras – que conferem sentido ao percurso histórico das *civitates* e dos *populi*. Dessa feita, explicaremos o significado dessas concepções, para, então, a exegese agostiniana sobre a temporalidade e fatos históricos ser propriamente examinada, sobretudo, a partir dos livros XII e XV d'*A cidade de Deus*.

*

Segundo Étienne Gilson, "o ponto de partida de Agostinho" para investigar a temporalidade histórica "é [...] a revelação que, conferindo à história a universalidade que nosso empirismo fragmentário não pode alcançar, desvelando-lhe notadamente sua origem e seu fim, torna possível a teologia da história e confere ao universo uma inteligibilidade na ordem do tempo"[1]. Assim, a procura do sentido da história somente pode ocorrer amparada pela fé, que impulsiona a razão ao ordenar inúmeros eventos que

---

[1] *"Le point de départ d'Augustin est […] la révélation qui, en conférant à l'histoire l'universalité que notre empirisme fragmentaire ne peut atteindre, en lui devoilant notamment son origine et sa fin, rend possible la théologie de l'histoire et confère à l'univers une intelligibilité dans l'ordre du temps."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 242.

em sua ausência seriam fragmentos incognoscíveis[2].

A experiência humana fragmentada, oriunda da incapacidade de conceber uma inteligibilidade, uma ordem, na sucessão temporal das coisas, é explicada pela condição na qual o homem se encontra. Deus não criou o homem com uma racionalidade cindida a tal ponto de não poder compreender qualquer ordenação das coisas. A incompreensão se deve à voluntária ação humana de apartar-se do Criador, de transgredir a própria natureza. "Afastando-nos voluntariamente de Deus, isto é, recusando-nos a querê-lo e a amá-lo, optamos todos em Adão antes pela avara e orgulhosa possessão das criaturas do que pela submissão ao Bem universal; subvertemos a ordem divina preferindo a obra ao Operário."[3]

A distinção aqui é entre natureza e condição humanas[4]. É por estar distante de si mesmo, por conter a desordem, que o homem não compreende uma ordem nas coisas. Não reconhece que o todo é bom plenamente[5] porque a variedade de coisas constitui conjunto ordenado. "As criaturas superiores são melhores do que as inferiores, o conjunto de todas é ainda melhor do que cada uma delas isolada"[6]. "Cada coisa [se]" harmoniza, assim, "não só com seu lugar, mas também com sua época"[7]. Ora, o todo foi

---

2 Acerca do sentido espistemológico da fé na filosofia de Agostinho, cf. DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – gênese de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*; GOLDSCHMIDT, V. "Exégèse et axiomatique chez saint Augustin"; LIGOTA, C. "La foi historienne"; NOVAES, M. "Nota sobre o problema da universalidade segundo Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão"; Id. "Fé e razão". In *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*.

3 *"En nous détournant volontairement de Dieu, c'est-à-dire en refusant de le vouloir et de l'aimer, nous avons tous opté en Adam pour l'avare et orgueilleuse possession des créatures plutôt que pour la soumission au Bien universel, nous avons subverti l'ordre divin em préférant l'oeuvre à l'Ouvrier."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 196.

4 *"Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor [...] propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIII, xiv. *"Est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana"*. Id. *De civitate Dei*, XIV, i. *"Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati." Ibid.*, XIX, xv.

5 Cf. ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 74-76

6 *"meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora"*. AUGUSTINUS. *Confessionum*, VII, xiii, 19.

7 *"non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus"*. Id. *Confessionum*, VII, xv, 21.

disposto com perfeição, pois

> as criaturas receberam da vontade do Criador o modo de existência, destinado unicamente a operar, por vicissitude e sucessão, a beleza ínfima dos tempos, que em seu gênero harmoniza com as demais partes deste universo.[...] Quando, perecendo alguns seres, nascem outros, para ocupar os lugares que correspondiam àqueles, e os inferiores sucumbem ante os superiores e os vencidos, então se dá a ordem dos seres transitórios[8]

Em termos mais precisos, cada parte da criação é disposta hierarquicamente conforme medida, número e peso: "estas três coisas [...] são como bens gerais, que se encontram em todos os seres criados por Deus, tanto nos espirituais como nos corporais"[9]. "(Deus) tudo dispôs com medida, número e peso"[10]. Essa disposição trina faz "que em toda parte onde se encontrem essas (três coisas) exista uma forma perfeita"[11]. Afinal,

> não há nenhuma natureza [...] que não reúna em si e não revele estes três traços: o primeiro, que é; o segundo, que é isto ou aquilo; o terceiro, que permanece naquilo que é enquanto pode. O primeiro manifesta a natureza de sua causa própria, pela qual existem todas as coisas; o segundo, a forma em que foi criado, e em certo modo tudo é formado; o terceiro, certa estabilidade no estado de ser em que todas as coisas existem[12].

---

8 *"creaturae eum modum nutu Creatoris acceperint, ut cedendo ac succedendo peragant infimam pulchritudinem temporum in genere suo istius mundi partibus congruentem. Neque enim caelestibus fuerant terrena coaequanda, aut ideo universitati deesse ista debuerunt, quoniam sunt illa meliora. Cum ergo in his locis, ubi esse talia competebat, aliis alia deficientibus oriuntur et succumbunt minora maioribus atque in qualitates superantium superata vertuntur, rerum est ordo transeuntium."* Id. *De civitate Dei,* XII, iv.

9 *"haec ergo tria, [...] tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore."* Id. *De natura boni,* III.

10 *Sabedoria,* 11, 20.

11 *"ubicumque ista sunt, forma perfecta est".* AUGUSTINUS. *De libero arbitrio,* II, xx, 54.

12 *"Nulla natura est [...] quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit,deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia; alterum, speciem per quam fabricantur, et quodammodo formantur omnia; tertium, manentiam quamdam [...] in qua sunt omnia."* Id. *Carta* XI, 3.

O homem, desse jeito, é criado com uma natureza íntegra. Como criatura é perfeito, e assim persevera ao aspirar, pelo próprio peso, ao Criador. A incomensurabilidade entre Deus e o homem é natural. Com efeito, ser, em sentido simples, absoluto, é privilégio de Deus[13]. Todas as criaturas "nem absolutamente são nem totalmente deixam de ser"[14]. O homem se define como quase-ser[15]. "Há portanto na criatura uma espécie de ausência original, que engendra por sua vez a necessidade de adquirir e por conseqüência também de mudar"[16].

O homem transgride essa ordem cosmológica ao não mais querer submeter-se a Deus. Entre o ser e o não-ser, optou por este ao se pretender auto-suficiente. Eis o pecado, a transgressão de seus traços essenciais: medida, número e peso. Por livre escolha subverte sua dinâmica natural. Ao querer igualar-se a Deus, o homem "aspira a deixar de aspirar, tem vontade de não mais ter a vontade que constitui sua própria natureza livre"[17]. Tal "contravontade" do homem significa perversão do peso natural com que Deus o dotou.

---

13 *"per angelum Deus dixit, quando Moysen mittebat ad filios Israel: Ego sum, qui sum. 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 est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit (sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant ousia; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia); ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XII, ii. *"Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu Conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt."* Id. *Confessionum,* XI, iv, 6.

14 *"Nec omnino esse, nec omnino non esse". Ibid.,* VII, xi, 17.

15 Cf. GILSON, E. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", p. 217.

16 *"Il y a donc dans la creature une sorte de manque original, qui engender à son tour le besoin d'acquérir et par consequent aussi de changer".* GILSON, E. *Introduction l'étude de saint Augustin,* p. 185, 6.

17 NOVAES, M. "Vontade e contravontade", p. 72.

> (Deus) é o nosso lugar. É para lá que o amor nos arrebata. [...] O corpo tende ao seu lugar pelo seu peso. O peso não tende só para baixo, mas para o seu lugar. O fogo tende para o alto, a pedra para baixo. [...] Nas coisas menos ordenadas, a inquietação: ao se ordenarem, a quietude. Meu peso é o meu amor.[18]

A transgressão do próprio peso é a desorientação do ser humano quanto ao lugar no qual se encontra ordenado no conjunto da criação[19]. Assim, quando o homem aspira a deixar de aspirar, deseja romper sua participação ontológica com Deus, o que deve ser caracterizado como "contravontade" porque a falta natural de ser dessa criatura racional não mais poderá ser suprida. A pena, necessariamente, é a impossibilidade de preencher a ausência de ser.

> [Deus] Havia feito, pois, a proibição com o fim de demonstrar-lhe [ao homem] que a natureza da alma racional não é ser independente, mas deve estar submetida a Deus e conservar pela obediência a ordem da própria saúde/salvação [*salus*] e não corrompê-la pela desobediência.
>
> Eis aí por que a árvore que proibiu tocar chamou árvore *do discernimento do bem e do mal,* para que, quando o homem a tocasse contra a proibição, experimentasse a pena do pecado e desse modo conhecesse a diferença que existe entre o bem da obediência e o mal da desobediência[20].

A origem da corrupção humana, dessa forma, está no próprio homem. Ao

---

18 *"locus noster. Amor illuc attollit nos [...] Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus".* AUGUSTINUS. *Confessionum,* XIII, ix, 10.

19 "Deus implantara em cada organismo um princípio organizador constante, uma *ratio seminalis*, capaz de assegurar que a mudança não ocorresse arbitrariamente, mas de acordo com um padrão latente, estabelecido de uma vez por todas na Criação." BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 394.

20 *"Ad hoc enim et prohibuerat ut ostenderet animae rationalis naturam, non in sua potestate sed Deo subditam esse debere, et ordinem suae salutis per obedientiam custodire, per inobedientiam corrumpere. Hinc et arborem quam tangi vetuit sic appellavit dignoscentiae boni et mali; quia cum eam contra vetitum tetigisset, experiretur poenam peccati et eo modo dignosceret quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum."* AUGUSTINUS. *De natura boni,* XXXV.

cobiçar conter-se a si mesmo, subverte a ordem pela qual deve obediência ao Criador, corrompe a alma, instaura em si "grande rixa interior"[21], conflito que infringe a paz interior com a qual fora criado. "A paz do corpo e da alma é a vida bem ordenada e a saúde (*salus*) do animal; a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a lei eterna; a paz dos homens, a ordenada concórdia".[22]

A contenda é conseqüência do desrespeito à ordem das coisas. Ao afastar-se de seu fundamento ontológico, tanto o corpo quanto a alma tornam-se mortais. Com efeito, "se sujeito a seu Criador, [...] prosseguiria sem o intermédio da morte à imortalidade feliz e sem término algum, porém se ofendesse a Deus usando soberba e desobedientemente a vontade livre, [...] viveria sujeito à morte e bestialmente."[23] A escolha do homem foi bestializar-se. "Dá-se", por conseguinte, "a morte da alma quando Deus a abandona, assim como a do corpo quando a alma o abandona. Logo, a morte de ambos, isto é, do homem todo, ocorre quando a alma, abandonada por Deus, abandona o corpo"[24]. A referência é à primeira morte, corporal, por meio da qual o homem abandona o mundo para sofrer a segunda morte, anímica, no inferno (Cf. Apoc., 2, 11; 21, 8.). Aí a alma sofrerá a "última e eterna pena"[25]: a perpétua dor de estar em guerra consigo mesma[26].

É bem verdade que essa ruptura consigo mesmo foi efetuada por Adão, mas é partilhada por seus descendentes porque nele todo o gênero humano já existia. Cada ser humano é Adão por causa de uma idêntica natureza. "Ele é consubstancial a ti [...] O

---

21 *"grandi rixa interioris"*. Id., *Confessionum*, VIII, viii, 19.

22 *"pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia."* Id., *De civitate Dei,* XIX, xiii, 1.

23 *"si Creatori suo [...] subditus [...] sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termine consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret". Ibid.,* XII, xxi.

24 *"Mors igitur animae fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, id est totius hominis, mors est, cum anima Deo deserta deserit corpus." Ibid.,* XIII, ii.

25 *"ultima poena ac sempiterna". Ibid.,* XIII, ii.

26 Cf. *Ibid.,* XIX, xxviii.

que tu és, ele é também; respeita o teu irmão”[27]. É uma compreensão do homem como “ser-conjunto”[28], caracterizado pela igualdade de origem, de natureza, de destino, e, após a queda, de condição.

> Autor das naturezas, de modo algum dos vícios, Deus, com efeito, criou o homem reto; mas, pervertido por sua própria vontade e justamente condenado, o homem gerou (descendentes) pervertidos e condenados. Todos, pois, existimos naquele um quando todos fomos aquele um, que pela mulher caiu em pecado, dele feita antes do pecado. Ainda não fora criada e distribuída nossa forma individual, com a qual vivemos cada um; mas já existia a natureza seminal, da qual descenderíamos. Esta evidentemente, viciada pelo pecado, atada ao grilhão da morte e justamente condenada, o homem a partir do homem não nasceria de outra condição. Por isso, por causa do mau uso do livre-arbítrio, foi iniciada uma série de calamidades, devido à qual o gênero humano, de origem pervertida, como que corrompido pela raiz, arrastaria (a todos) a uma concatenação de misérias até ao abismo da segunda morte, que não tem fim.[29]

Condenado à errância, divorciado de si mesmo e de Deus, o homem não é capaz de compreender nada além da própria desordem e negatividade. Ele “em si mesmo nada é”[30]. Não é seu fundamento ontológico nem de inteligibilidade. Desse jeito, é impossível a ele enxergar que “cada coisa se” harmoniza “não só com seu lugar, mas também com sua época”[31]. “Meu rosto, demasiadamente inchado, fechava os meus

---

27 *“Consubstantialis tuus est [...] Hoc est ille quod tu: respice fratrem tuum.”* Id. *Sermo,* LVI, 14.

28 ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho*, p. 157. No original (*Der Liebesbegriff bei Augustin,* p. 113), Arendt escreve *“Miteinander”*. De maneira semelhante, Gilson cunha a expressão *“être collectif”*. GILSON, É. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* p. 69.

29 *“Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, [...] miseriarum connexione perducit.”* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIII, xiv.

30 *“in seipso nihil est”*. Id. *Enarrationes in Psalmos*, 45, 13.

31 *“non solum locis sua quaeque suis conveniunt sed etiam temporibus”*. Id. *Confissões*, VII, xv, 21.

olhos”[32]. Míope, o homem deixa de compreender a ordem universal na qual todas as criaturas se encontram e privilegia o particular, interpretado fragmentariamente.

> Se alguém [...], num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais do que a superfície de uma só peça, acusaria o artífice de ignorar a ordem e a composição; por isso, pensaria que as várias pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, em beleza única[33].

Por que o homem não enxerga todo o pavimento de mosaico ao invés de deter-se em uma estilha? “A razão principal desse erro é que o homem é para si mesmo desconhecido”[34]. Desconhece a si mesmo porque se afastou de sua natureza. “Tratava-se de mim contra mim mesmo”[35]. As vicissitudes, o devir, por exemplo, não lhe parecem obedecer a um princípio ordenador. Ao desconhecer seu fundamento de existência, ignora a origem e a finalidade de todas as coisas. Sua existência condenada à negatividade somente se poderia dar por uma experiência fragmentada.

Nessa condição, o homem está condenado ao desespero[36]. Nenhuma esperança lhe é possível. Afinal, “se não pudeste fazer-te, como poderás refazer-te?”[37]. Sua situação é de tal forma depravada que uma pulga encerra mais perfeição do que o ser humano. Afinal, “os membros de uma pulga estão dispostos e distribuídos admiravelmente enquanto a vida humana decorre e flutua na inconstância das

---

32 *“nimis inflata facies claudebat oculos meos.” Ibid.,* VII, vii, 11.

33 *“si quis [...] in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum; eo quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent.”* Id. *De ordine*, I, i, 2.

34 *“Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus.” Ibid.*, I, i, 3. Seguimos aqui a tradução P. O. Silva.

35 *“de me ipso adversus me ipsum”*. Id. *Confessionum,* VIII, xi, 27. Cf. *Sermo VII*, 7.

36 *“desperatae animae”*. Id. *Confessionum,* VIII, iii, 6.

37 *“Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te?”* Id. *Enarrationes in Psalmos, 45, 14. “Imaginem in nobis Dei deformare potuimus, reformare non possumus.”* Id. *Sermo* XLIII, 4.

inumeráveis perturbações."[38] O desespero e "angústia latente"[39] se dão na medida em que é impossível ao homem, imerso na temporalidade, alçar a eternidade, na qual sua identidade se encontra.

Deus, todavia, recria o homem por meio de uma graça que lhe restabelece a possibilidade de retorno à sua natureza. Deus se faz presente na temporalidade para "resgatar-nos do tempo libertando-nos do devir ou, como se diria hoje, libertar-nos da existência para conquistar o ser"[40]. A relação entre o eterno e o temporal, concedida pela encarnação, pode ser entendida como uma ponte salvífica, itinerário doutrinal que pode conduzir o homem à *salus*, à salvação de sua dispersão na multiplicidade e à saúde de seu corpo e de sua alma. O engajamento de Deus no mundo permite ao homem safar-se do desespero, embora não da angústia, pois a esperança de transcendência não o liberta do estreito (*angustus*) itinerário em direção ao ser.

Em termos mais precisos, a graça permite ao homem a fé e a esperança de re-forma, restauração de seus traços essenciais: medida, número e peso. Como fé e esperança, o ser humano tem diante de si possibilidade de salvação. Continua imerso na história, porém esta não mais se apresenta apenas como negatividade. Com efeito, o próprio absoluto se revela nela: "tal desequilíbrio [entre tempo e eternidade] permite reintegrar todos os eventos históricos num conjunto mais amplo a partir do qual se possa revelar o sentido da história"[41]. O evento crístico, realização na história da revelação dos profetas, atesta a veracidade das *Escrituras* e, por conseqüência, a procura de inteligibilidade, de re-forma de si mesmo. Nesse sentido, cabe ao homem ter fé na

---

38 *"membra pulicis disposita mire atque distincta sunt, cum interea humana vita innumerabilium perturbationum inconstantia versetur et fluctuet."* Id. *De ordine*, I, i, 2.

39 *"angoisse latente"*. GILSON. É. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin,* p. 26.

40 *"nous racheter du temps en nous libérant de devenir ou, comme on dirait aujourd'hui, nous libérer de l'existence pour conqueror l'être"*. GILSON. É. *Op. cit.,* p. 26.

41 SILVA, F. L. "Santo Agostinho: História, Historicidade", p. 5.

revelação a fim de que, compreendendo-a, possa sanar as próprias fraturas, ser novamente capaz de suportar a verdade.

> Como a própria mente, porém, [...] está debilitada por causa de alguns vícios tenebrosos e inveterados, não somente para se unir à luz imutável, fruindo-a, mas também para suportá-la, até que renovada e curada, dia a dia se torne capaz de tamanha felicidade, devia, primeiro, instruir-se e purificar-se pela fé. A fim de que caminhasse com maior fé até a verdade, a própria verdade, [...] o Filho de Deus [...] estabeleceu e fundou a fé, para que o homem tivesse no Homem-Deus caminho até o Deus do homem. Este é o 'mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo'(1 *Tim* 2, 5.)[42].

A graça, assim, é a possibilidade de recriação do homem velho, exterior, terreno, em "homem novo, interior e celestial"[43], possibilidade porque esse homem novo, como visto, ainda não tem toda a sua natureza restituída. O que a graça lhe concedeu foi um caminho para obtê-la, cujo percurso é a própria história. É somente por isso que as virtudes paulinas da fé e da esperança são necessárias. Deve-se crer em uma doutrina que revele o sentido do devir e o meio de compreendê-lo, isto é, de tornar a alma humana capaz de tal sabedoria. Conforme a longa citação acima, esse meio é a instrução e a purificação[44], que incidem "sobre essas coisas em que temos fé, que não convém

---

42 *"Sed quia ipsa mens [...] vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, [...] Dei Filius, constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim 'mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus'."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XI, ii.

43 *"novus homo, et interior, et caelestis".* Id., *De Vera Religione*, XXVI, 49.

44 "O papel da fé será purificar a razão peregrina, manchada, carregada de imagens da materialidade e da temporalidade, para que ela mesma, razão, seja enfim capaz desta visão especial que é a contemplação. [...] Se não é possível apreender a razão de alguma coisa, a fé assinala que a razão humana, finita, é que ainda não é capaz. [...] Dada a estranheza de certas coisas, e o pressuposto da racionalidade universal, se trata de saber que a razão precisa de auxílio para não se deter na estranheza, renunciando à inteligência. Tudo é, do ponto de vista divino, inteligível; e do ponto de vista humano, deve vir a ser." NOVAES, M. "Fé e razão". In _____. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 106.

ignorar, mas que não somos capazes de conhecer por nós mesmos"[45]. Entre essas coisas se inclui a história: "a totalidade do tempo, ou século, no qual marcham e se sucedem nascidos e mortos, que formam o curso das duas cidades"[46].

A referência é às cidades terrena e celeste[47], pois a descendência de Adão se divide nessas duas sociedades: uma referente aos homens que perseveram no pecado, que amam a si mesmos; outra, aos que amam a Deus porque agraciados[48]. "Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si mesmo, a celestial."[49] Talvez seja justamente porque essas duas cidades são apresentadas sem limites materiais, territoriais, mas segundo o amor de seu povo, que Agostinho diz dar "misticamente"[50] o nome de *civitates*. O termo *cidade*, afinal, tem sentido simbólico, o que não o esvazia de realidade; as cidades existem realmente, embora não espacialmente. "Mas podemos dar-lhes nomes mais simbólicos ainda: Jerusalém, Babilônia"[51].

> Desde a Queda de Adão, a raça humana sempre se dividira em duas grandes "cidades", ou *civitates*, isto é, em duas grandes pirâmides de lealdade. Uma "cidade" servia a Deus e a Seus anjos fiéis; a outra

---

45 *"cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XI, iii.

46 *"universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum [...] excursus est."* Id. *De civitate Dei*, XV, i, 1.

47 A respeito de uma tradição Patrística anterior a Agostinho que já se utilizava desse vocabulário das duas cidades, cf. BARDY, G. "Introduction Générale à La Cité de Dieu".

48 *"Saint Augustin réduit l'histoire du monde à celle du péché et de la grâce parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du drame qui s'est joué dans son âme"*. GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, apud ARQUILLIÈRE, H. –X. *L'augustinisme Politique*, p. 54.

49 *"Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."* AUGUSTINUS., *De civitate Dei*, XIV, xxviii. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa). Cf. *Gen.* 4, 2-17.

50 *"mystice"*. Id. *De civitate Dei*, XV, i, 1.

51 *"Mais on peut leur donner des noms plus symboliques encores: Jérusalem, Babylon"*. GILSON, É. *Les metamorphoses de la cité de Dieu*, p. 51. Existem ainda mais variações de nomes às cidades, tais como "cidade terrena", "cidade do Diabo", "sociedade de homens" (*De civitate Dei*, XV, i), república terrena (*De civitate Dei*, XXII, vi, 2). "Cidade de Deus", "cidade celeste", "sociedade dos santos" (*De civitate Dei*, XIV, xxviii), "república celeste" (*De civitate Dei*, II, 19). É notável a identificação de *civitas* com *societas* e *res publica*.

> servia aos anjos rebeldes, ao Diabo[52] e seus demônios. Embora as duas "cidades" parecessem inextricavelmente mescladas, tanto na Igreja quanto no mundo, elas se separariam no Juízo Final.[53]

A partir disso, Agostinho pode efetuar "pela primeira vez [...] a síntese da história universal."[54] Esse feito é possível graças à "eminentíssima autoridade"[55], "graças à luz da revelação, que lhe revela do universo a origem e o fim escondidos"[56]. São artigos de fé que impulsionam a razão porque "as duas sociedades de homens ou duas espécies de cidades tiveram origem não à luz da evidência [...] mas [...] segundo a presciência de Deus."[57] Pode-se dizer que se trata de exercício de razão sobre o artigo de fé porque cada versículo bíblico constitui um axioma[58], e o conjunto de versículos, as *Escrituras*, constitui sistema perfeito, manifestação do próprio Verbo. Resta a Agostinho, por conseguinte, efetuar uma exegese sobre esse sistema de axiomas. De antemão é necessária a fé na verdade bíblica, a partir daí cabe *intus legere* essa verdade, para além dos signos pelos quais é revelada[59].

Como dissemos acima, a busca da inteligibilidade do devir se dá na segunda parte d'*A cidade de Deus*, cujo propósito é dissertar sobre "a origem, curso e fins

---

52 "Há ocasiões em que o homem é seu próprio Diabo" *Frang.* 5, 5 (*Miscellanea Agostiniana*, i, p. 212ss) apud BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 305.

53 BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 391.

54 *"Pour la première fois [...] la synthèse de l'histoire universelle."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 230.

55 *"eminentissimae auctoritatis"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XI, iii.

56 *"grâce à la lumière de la révélation qui lui dévoile l'origine et la fin cachées de l'univers"* GILSON, É. *Op. cit.,* loc. cit.

57 *"qui primitus factus est, nondum quidem secundum evidentiam, iam tamen secundum Dei praescientiam exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam civitates duas"* AUGUSTINUS. *Op. cit.*, XII, xxvii, 2.

58 Cf. GOLDSCHMIDT, V. "Exégèse et axiomatique chez saint Augustin".

59 "*Para* entender, com o intuito de entender, uma condição é crer. [...] A fé incide sobre os conteúdos da inteligência, fazendo com que esta progrida, experimente um refinamento da compreensão, quer porque sabe ser incompleta, quer porque mesmo incompleta depura seu conteúdo." NOVAES, M. "Fé e razão". In_____. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 104, 105. (Grifo do autor).

devidos”[60] das duas cidades, das quais “dá testemunho a Escritura”[61]. Doravante vamos analisar o trabalho de exegese, de fé e razão, que Agostinho empreende em relação à temporalidade e à história.

No livro XII, Agostinho procura desvelar a verdade por intermédio da análise da impiedade e erros de teorias que não admitem origem e fim da história no a-histórico[62]. O autor enfrenta inúmeras opiniões contrárias à concepção de que o homem foi criado por Deus e, portanto, de que o gênero humano teve *initium*. O que está em jogo é a linearidade do tempo e o caráter soteriológico da história, cujos sentidos são evidenciados pela explicitação da incoerência com a doutrina cristã de teorias que postulam a eternidade do homem, ou o rearranjo de inúmeros mundos e do ser humano a partir de átomos, ou o eterno retorno.

À opinião de que o ser humano tenha existido desde sempre, portanto não tendo sido criado, Agostinho responde, em primeiro lugar, que “a partir da criação do homem até agora não calculamos seis mil anos completos”[63]. São as *Escrituras* que lhe autorizam tal afirmação. Ora, se alguma teoria está em desacordo com os axiomas bíblicos, então deve ser refutada e utilizada em proveito da explicitação da verdade.

Em seguida, Agostinho apresenta um documento pagão que corrobora a verdade cristã ao dizer que para refutar escritos “nos quais são incluídos muitos milhares de anos” basta citar “a carta de Alexandre, o Grande, a sua mãe Olímpia”[64]. Essa carta contém a enumeração de acontecimentos históricos em uma cronologia egípcia e uma grega. Esta tem duração de anos idêntica à que Agostinho segue, idêntica à que ele

---

60 *“exortu et excursu et debitis finibus”*. AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XI, i.

61 *“cuius ea Scriptura testis est”*. *Ibid.,* loc. cit.

62 “Não serão apontadas as contradições [...] do ponto de vista da física e da lógica, mas será denunciada a sua ‘impiedade’”. SILVA, F. L. “Santo Agostinho: História, Historicidade”, p. 11.

63 *“ab institutione hominis nondum completa annorum sex milia computemus.”* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XII, x, 2.

64 *“in quibus longe plura annorum milia referuntur [...] epistula Alexandri Magni ad Olympiadem matrem suam.” Ibid.,* loc. cit.

encontra na Bíblia, já na egípcia há maior duração de anos, porque cada ano equivalia a quatro meses. Por último, o autor diz que "se essa carta de Alexandre, tão célebre, contradiz em muito nossa fé provável nos intervalos de tempos dessas coisas, tanto menos crédito têm aqueles escritos que, repletos de antigalhas e fábulas, pretendem opor-se à autoridade dos ilustríssimos e divinos livros"[65].

Outra questão enfrentada por Agostinho é a dos atomistas, que defendem a eternidade da matéria do mundo e "opinam [...] que ou bem existem inumeráveis mundos ou bem existe somente um, mas a nascer e terminar uma infinidade de vezes conforme determinadas revoluções dos tempos"[66]. Para eles, o mundo renasce uma infinidade de vezes da própria matéria, dos átomos que se reordenam sucessivamente. Essa opinião nega a criação divina do gênero humano, afirma o reincidente rearranjo da matéria como origem do homem. Tal teoria, assim, está em desacordo com as *Escrituras*.

Alguns ainda podem perguntar "por que o homem não foi criado durante os inumeráveis e infinitos tempos"[67] precedentes aos "menos de seis mil anos"[68]. A resposta é que "todas as coisas temporais são definidas segundo limites, e, comparadas com a eternidade ilimitada, não serão julgadas pequeninas, mas como nada"[69]. Desse modo, mesmo que tivesse sido criado anteriormente aos seis mil anos, ainda se poderia fazer a mesma pergunta. "O primeiro homem", por exemplo, "no dia seguinte no qual

---

65 *"si haec epistula Alexandri, quae maxime innotuit, multum abhorret in spatiis temporum a probabili fide rerum: quanto minus credendum est illis litteris, quas plenas fabulosis velut antiquitatibus proferre voluerint contra auctoritatem notissimorum divinorumque Librorum". Ibid.,* loc. cit.

66 *"mundum [...] sive [...] innumerabiles opinentur, sive solum quidem esse, sed certis saeculorum intervallis innumerabiliter oriri et occidere". Ibid.,* XII, xi.

67 *"cur homo per innumerabilia atque infinita retro tempora creatus non sit". Ibid.,* XII, xii.

68 *"minus quam sex milia sint annorum". Ibid.,* loc. cit.

69 *"omnia saeculorum spatia definita, si aeternitati interminae comparentur, non exigua existimanda esse, sed nulla." Ibid.,* loc. cit.

foi criado ou no mesmo dia, poderia perguntar por que não fora criado antes”[70]. Por conseqüência, a questão acerca do momento de criação do homem não tem sentido, não considera o caráter temporal de criatura, a distinção em relação ao que é eterno.

Outra teoria que Agostinho nega é a daqueles que concebem “ciclos de tempos”[71], segundo os quais todas as coisas, após o término de certo período, retornam ciclicamente ao mesmo estado. Essa teoria é contrária à doutrina cristã porque segundo ela a alma nunca poderia ser salva. Afinal, “quando ela se apossasse da sabedoria, [...] elevar-se-ia sem cessar a falsa felicidade e tornaria sem cessar a verdadeira miséria”[72]. A impiedade dessa teoria, para Agostinho, é tamanha que Cristo ficaria a girar em torno da cruz, e a salvação seria reiteradamente passageira, pois não seria possível considerar que “Cristo morreu uma vez apenas por nossos pecados e, ressuscitado dentre os mortos, já não morre e a morte já não terá domínio sobre ele”[73].

A origem a-histórica do tempo e do homem ainda refuta aqueles que questionam por que teria surgido em Deus a resolução de criar o ser humano em determinado tempo e não em outro. Agostinho afirma que “Deus [...], sendo ele mesmo eterno e sem princípio, criou, todavia, os tempos a partir de certo início [...] e fez o homem, não, porém, por nova e repentina resolução, mas por resolução imutável e eterna”[74]. Ora, como poderia ter surgido em Deus, na eternidade, uma vontade? Nada surge ou deixa de existir em Deus, pois a eternidade é a imutabilidade.

---

70 *“primus homo vel postridie vel eodem die postea quam factus est potuit inquirere, cur non ante sit factus”. Ibid.,* loc. cit.

71 *“circuitus temporum”. Ibid.,* XII, xiii, 1.

72 *“immortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, [...] euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem et ad veram miseriam sine cessatione redeuntem.”* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XII, xiii, 1.

73 *“Semel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris;* surgens *autem* a mortuis iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur*”. Ibid.,* XII, xiii, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme).

74 *“Dei [...] cum ipse sit aeternus et sine initio, ab aliquo tamen initio exorsus est tempora et hominem [...] fecit in tempore, non tamen novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio.” Ibid.,* XII, xiv.

> "Eu sou o que sou. Isso dirás aos filhos de Israel. Aquele que é me enviou a vós." Ser é o nome da imutabilidade. Com efeito, todas as coisas que são mutáveis deixam de ser o que eram e começam a ser o que não eram. O ser é. O verdadeiro ser, o puro ser, o autêntico ser não tem senão aquele que não é mutável. Ele tem o ser verdadeiro ao qual é dito: "Mudarás as coisas e serão mudadas, tu, porém, és o mesmo por si próprio." O que é "Eu sou o que sou" senão sou eterno? O que é "Eu sou o que sou" senão que não posso ser mudado? [...] Esse é o nome da eternidade[75].

Como no eterno presente nada se altera, não há em Deus nenhuma nova deliberação, apenas uma "resolução imutável e eterna"[76]. Ao homem, todavia, é impossível compreender completamente tal imutabilidade e ação criacionista. Afinal, "quem poderá sondar esse abismo insondável e penetrar esse mistério impenetrável, baseados em que, sem mudar de vontade, Deus criou no tempo o primeiro homem temporal, anterior a quem não existiu nenhum, e desse primeiro homem multiplicou o gênero humano?"[77] Vale salientar que ainda que o ser humano, em sua finitude, não possa pretender esse saber, pode e deve, não obstante, refletir sobre as implicações dos artigos de fé, entre as quais se inclui a refutação racional de opiniões que negam esses artigos por meio de argumentos falaciosos.

Há ainda outros questionamentos a Deus, à sua criação, que desconsideram a eternidade pela temporalidade. Segundo algumas passagens bíblicas, Deus teria

---

75 "Ego sum qui sum. Haec dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos. *Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur desinunt esse quod erant et incipiunt esse quod non erant. Esse est. Verum esse, sincerum esse, germanum esse non habet nisi qui non mutatur. Ille habet esse verum cui dicitur:* Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es. *Quid est:* Ego sum qui sum*, nisi, aeternus sum? Quid est,* Ego sum qui sum*, nisi, qui mutari non possum? [...] Sit hoc nomen aeternitatis"*. Id. *Sermo* VII, 7. (Tradução de Maria Janaína Brenga Marques, Luiz Marcos da Silva Filho e Luiz Otávio Pereira Coppieters. Além do texto latino da PL, disposto acima, utilizamo-nos do *Corpus Christianorum*).

76 *"immutabili aeternoque consilio."* Id. *De civitate Dei*, XII, xiv.

77 *"Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare et inscrutabilem perscrutari, secundum quam Deus hominem temporalem, ante quem nemo umquam hominum fuit, non mutabili voluntate in tempore condidit et genus humanum ex uno multiplicavit?" Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

prometido a vida eterna ao homem antes mesmo de criá-lo[78]. Ora, já que "é certo que antes dos tempos eternos Deus não apenas existia, mas, além disso, prometeu a vida eterna, manifestada nos devidos tempos, que é que prometeu senão seu Verbo? Isso é, pois, a vida eterna. Como, porém, prometeu aos homens [...], que ainda não existiam antes dos tempos eternos?"[79]. Mais uma vez o questionamento é mal formulado, uma vez que julga erroneamente existir na eternidade um antes e um depois. Se existisse, Deus envelheceria. A eternidade não se confunde com temporalidade, é algo como eterno presente, imutável, no qual passado, presente e futuro são simultâneos.

A "profunda impiedade"[80] daqueles que não compreendem que Deus seja transcendente à temporalidade, que Ele "nunca" esteve em ociosidade "antes" de criar o homem, que sua presciência não se deve a circuitos de tempos já percorridos que se repetirão[81], "consiste em preferir andar em falsos circuitos a seguir o caminho reto"[82]. Aqui se manifesta o impulso à razão proporcionado pela fé[83]; esta estabelece balizas para a reflexão não se perder em concepções cujo erro seria velado na ausência da revelação, que eleva o homem para além de sua inteligência cindida e finita. Aliás, a impiedade daqueles que partilham das teorias recusadas por Agostinho se fundamenta justamente na arrogância de mensurar Deus a partir de si mesmos. Afinal de contas,

> medem a mente divina, absolutamente imutável, infinita e capaz de numerar todas as coisas inumeráveis – sem mudar de pensamento –, pela sua, humana, mutável e limitada, medem-na, dizíamos, pela sua.

---

78 Cf. *Ibid.,* XII, xvi.

79 *"si quidem ille ante tempora aeterna non solum erat, verum etiam promisit vitam aeternam, quam manifestavit temporibus suis, id est congruis, quid aliud quam Verbum suum? Hoc est enim vita aeterna. Quomodo autem promisit [...] hominibus [...] qui nondum erant ante tempora aeterna?" Ibid.,* XII, xvi.

80 *"profundae impietatis". Ibid.,* XII, xviii.

81 Cf. *Ibid.,* XII, xvii, 1.

82 *"in circuitu falso ambulare quam vero et recto itinere malint". Ibid.,* XII, xvii, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme).

83 *"Huc accedit, quod in adiutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifesta confringit." Ibid.,* loc. cit.

> Então, claro está, sucede-lhes o que diz o Apóstolo: "comparando-se a si mesmos consigo mesmos, não entendem". Porque qualquer coisa que lhes vem à mente a executam com nova resolução (são portadores de mentes mutáveis); sem dúvida, pensando não em Deus, em quem não podem pensar, mas em si mesmos, comparam-se não a Ele, mas consigo mesmos.[84]

Dessa forma, amparado pela fé Agostinho não se precipita no erro de "acreditar que Deus seja afetado de um modo quando não age e doutro quando age"[85]. Esse exercício de fé e razão pode ser ainda melhor compreendido se a busca pela instrução e purificação for melhor precisada como itinerário histórico da alma em direção à eternidade, ou, em termos ontológicos, como itinerário do devir em direção ao ser. À medida que as *Escrituras* revelam "a totalidade do tempo"[86], a alma pode ir além de sua distensão em passado, presente e futuro. A elevação para além da dispersão temporal é possível porque a alma é capaz de efetuar uma interfixação desses "três" tempos, de tal modo que é possível dizer que "o futuro e o passado não existem, e que não é exato falar de três tempos – passado, presente e futuro. Seria talvez mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, o presente dos fatos futuros. E estes três tempos estão na mente."[87]

O tempo, desse jeito, não é. Com efeito, o passado já deixou de ser, o presente tende a não ser, o futuro ainda não é. A alma, porém, "presentifica" esses três tempos e articula-os em si mesma: na memória, na atenção, na expectativa. "O presente do

---

84 *"mentem divinam omnino immutabilem, cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem, de sua humana mutabili angustaque metiuntur; et fit illis quod ait Apostolus:* Comparantes *enim* semetipsos sibimetipsis non intellegunt (2 Cor 10, 12). *Nam quia illis quidquid novi faciendum venit in mentem, novo consilio faciunt (mutabiles quippe mentes gerunt): profecto non Deum, quem cogitare non possunt, sed semetipsos pro illo cogitantes, non illum, sed se ipsos, nec illi, sed sibi comparant." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

85 *"credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

86 *"universum tempus". Ibid.,* XV, i, 1.

87 *"nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima".* Id. *Confessionum*, XI, xx, 26. (Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante).

passado é a memória; o presente do presente é a visão/atenção; o presente do futuro é a espera"[88]. Por esses atos espirituais a distensão não é absoluta com o triunfo do nada. A alma retém a dispersão, e assim caminha da *distentio* para a *intentio* graças à misericórdia divina, que lhe revelou o sentido do "sublime poema dos séculos"[89]. "'Mas porque a tua misericórdia é melhor do que todas as vidas', a minha vida nada mais é do que distensão, 'e a tua destra me sustentou' no meu Senhor, o filho do homem, mediador entre ti [...] e nós [...] 'no qual me agarrei' [...] não segundo a *distentio*, mas segundo a *intentio*"[90].

Reitera-se aqui o outro nome de Deus. Além do nome de *eternidade*, mencionado acima pelo *Sermão* VII, tem também o nome de *misericórdia*, graças ao qual o homem pode encaminhar-se do devir ao ser. "Aquele [nome] para si, este para nós. Se, pois, Ele quisesse ser somente o que é para si, o que seria de nós?"[91] "É por isso que ter o nome de *misericórdia* é mais digno: 'Eu sou o Deus de Abraão, Deus de Isaac e o Deus de Jacó'"[92]. A possibilidade de a alma reter a própria distensão é o que Agostinho efetua nas *Confissões* ao narrar sua trajetória pessoal em direção à transcendência, assim como é o que se dá n'*A cidade de Deus*, no empenho do autor de compreender a peregrinação do gênero em direção ao juízo final, ao fim dos tempos.

---

88 *"praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio."* Id. *Confessionum*, loc. cit. (Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante com modificação nossa).

89 *"saeculorum [...] pulcherrimum carmen"*. Id. *De civitate Dei*, XI, xviii. (Tradução de Oscar Paes Leme).

90 *"Sed* quoniam melior est misericordia tua super vitas*, ecce distentio est vita mea,* et me suscepit dextera tua *in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te [...] et nos [...]* in quo et apprehensus sum *[...] non secundum distentionem, sed secundum intentionem"*. Id. *Confessionum*, XI, xxix, 39.

91 *"Illud in se, hoc ad nos. Si enim hoc solum esse vellet, quod est in se, quid essemus nos?"* Id. *Sermo* VII, 7. (Tradução de Maria Janaína Brenga Marques, Luiz Marcos da Silva Filho e Luiz Otávio Pereira Coppieters).

92 *"plus est quod est dignatus habere nomen misericordiae:* Ego sum Deus Abraham et Deus Isaac, et Deus Iacob*". Ibid.,* VII, 7. (Tradução de Maria Janaína Brenga Marques, Luiz Marcos da Silva Filho e Luiz Otávio Pereira Coppieters).

> Se estou para recitar uma canção que conheço, já antes de começar, minha expectativa se estende a toda ela, mas, assim que começo, tudo o que vou distinguindo e entregando ao passado vai estendendo-se ao longo da memória. Assim, minha atividade se distende para a memória da parte já recitada e para a expectativa da parte ainda a recitar; minha atenção, porém, está presente: por seu intermédio, o futuro torna-se passado. Quanto mais avança o ato, tanto mais se abrevia a expectativa e se prolonga a memória, até que aquela fica totalmente consumida, quando o ato, totalmente acabado, passa inteiramente para o domínio da memória. Ora, o que acontece com o cântico todo sucede também para cada uma das partes e de suas sílabas; acontece também a um ato mais longo, do qual faz parte, por exemplo, o cântico, e toda a vida do homem, da qual todas as ações humanas são partes. Isso mesmo sucede em toda a história dos "filhos dos homens", cujas partes são todas as vidas dos homens.[93]

Compreende-se, assim, que a história do gênero humano seja análoga à vida de um único homem, assim como a um poema, que, declamado, apresenta a um só tempo semelhança e dessemelhança com a eternidade: semelhança porque, em certa medida, passado, presente e futuro são "presentificados" na alma; dessemelhança porque a própria "presentificação" se dá por meio de sua distensão. Afinal,

> longe de mim a idéia de que Tu, Criador do universo [...] conheças do mesmo modo grosseiro o futuro e o passado. [...] Com efeito, aquele que canta ou que escuta um cântico conhecido passa por estados diversos de sentimento e se distende entre a expectativa dos sons que ainda vêm e a lembrança dos sons passados. Nada de semelhante acontece contigo, Tu, que és imutavelmente eterno[94].

---

93 *"Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo* filiorum hominum*, cuius partes sunt omnes vitae hominum."* Id. *Confessionum*, XI, xxviii, 38. (Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante com modificação nossa).

94 *"absit, ut tu, conditor universitatis [...] ut ita noveris omnia futura et praeterita. Neque enim sicut nota cantantis notumve canticum audientis exspectatione vocum futurarum et memoria praeteritarum variatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit incommutabiliter aeterno". Ibid.,* XI, xxxi, 41. (Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante com modificação nossa).

Dessa feita, refletir sobre a história com fim na instrução e purificação da alma adquire agora outro significado. "Meus pensamentos, mais profundos do que as vísceras de minha alma, são dilacerados por tumultuosas vicissitudes, até que eu purificado e limpo pelo fogo do Teu amor mergulhe em Ti."[95] Procurar um sentido para o devir se insere em um itinerário transcendente da alma em direção à eternidade. Afinal, a alma desvela a ordenação do devir conforme se reinsere na ordem cosmológica abandonada. É esse itinerário que Agostinho percorre ao ter a capacidade de compreender a partir da fé[96] a impiedade de doutrinas contrárias à cristã no tocante à criação do homem por Deus.

Realizada essa apresentação da maneira como Agostinho enfrenta doutrinas que concebem a origem do homem contrariamente à doutrina cristã, assim como explicitado o exercício de fé e razão que procura alçar o homem à eternidade a partir do devir, trata-se então de examinar a compreensão do autor a respeito de fatos propriamente históricos. Até agora a exegese versou sobre questões anteriores à história. A origem do homem, afinal de contas, não é a história nem seu início. Insere-se em um tempo ordenado, cosmológico e não histórico. O "tempo histórico, o tempo após a Queda [...] não é [...] senão um aspecto da temporalidade [...] É preciso conceber aquilo que poderíamos chamar tempo cósmico, o tempo no qual se desdobra a Criação divina"[97]. Diferenciam-se, assim, tempo cósmico de tempo histórico. O homem migra daquele

---

95 *"tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui." Ibid.,* XI, xxix, 39.

96 Cf. Id. *De civitate Dei*, XII, xvii, 2.

97 *"temps historique, le temps d'après la Chute [...] n'est [...] qu'un aspect de la temporalité [...] Il faille concevoir ce qu'on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se déploie l'oevre de la Création divine".* MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* p. 65, 66. Cf. CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*, p. 65.

para este ao afastar-se de si mesmo. O pecado é original, "é o motor da história"[98], porque é origem da história, origina as vicissitudes históricas.

Por conseqüência, para dizer mais uma vez, a história seria sucessão de males, triunfo do negativo e do desespero, se a graça divina inexistisse. De todo jeito, a exegese de um evento inserido no tempo cósmico apenas tem sentido porque o homem não mais se encontra na temporalidade ordenada pela eternidade e a ela direcionada. A reflexão sobre o devir se caracteriza como procura dessa ordem, e isso se dá no itinerário da *distentio* à *intentio*. Além do mais, ao voltar a ser capaz de, em certa medida, compreender o tempo cósmico do qual se distinguira, a alma também toma ciência de traços da temporalidade histórica na qual se encontra, tais como a sua linearidade e a presença do negativo nela.

O exame de acontecimentos propriamente históricos, que se sucederam a partir da queda adâmica, obedecerá àqueles mesmos critérios exegéticos, ao mesmo propósito de desvelar o sentido do percurso do homem no mundo. Assim, o que interessa a Agostinho é compreender os aspectos positivos da história, a revelação da graça, do absoluto, entre os homens. Não lhe interessa na história "seu caráter sinistro, seu poder de degradação, sua orientação em direção à morte"[99], aspectos que se devem à ação humana pecaminosa.

> A queda de Roma [...] foi interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo, e foi à refutação dessa crença que Agostinho devotou trinta anos de sua vida. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem. Sua falta de interesse por aquilo que chamamos de História era tão grande que ele devotou apenas um livro da *Civitas Dei* a eventos seculares; e, incumbindo seu amigo e discípulo Orosius de escrever uma "História Universal", ele nada mais tinha em mente que uma "compilação

98 *"le péché est le moteur de l'histoire"*. MARROU, H-I. *Op. cit.,* p. 64.

99 *"son caractère sinistre, sa puissance de dégradation, son orientation vers la mort."* MARROU, H-I. *Op. cit.,* p. 64.

verídica dos males do mundo".[100]

Tratemos, portanto, de compreender a maneira como Agostinho examina acontecimentos históricos que não são puramente seculares. O livro XV d'*A cidade de Deus* estuda o período histórico subseqüente ao pecado, período no qual o gênero se dividiu em duas cidades. Ou melhor, o livro XV explica o início do curso temporal das duas cidades a partir de Caim e Abel, os primeiros cidadãos de cada uma delas conforme as *Escrituras*, e encerra-se com o dilúvio. A exegese agostiniana desse recorte histórico, tanto literal como alegórica, será o bastante para nosso intuito, visto explicitar a dependência das concepções agostinianas de *civitas* e *populus* com a de história.

Um dos sentidos de o nascimento de Caim ter precedido o de Abel reside no fato de que "cada qual, por descender de tronco condenado, a partir de Adão necessariamente primeiro é mau e carnal e depois será bom e espiritual, se, ao renascer em Cristo, progredir"[101]. Daí primeiro ter nascido "o cidadão deste mundo e depois o peregrino do século, pertencente à Cidade de Deus"[102]; daí primeiro ter nascido o *homem velho* e depois o *homem novo*. Vale notar a caracterização de ambas as cidades por intermédio da cidadania de Caim e Abel: aquele é cidadão do mundo, este está exilado no mundo. A cidade de Deus, assim, tem seu *locus* em uma realidade extraterrena, e não se encontra na história senão em peregrinação.

Ainda no livro XV o bispo de Hipona enfrenta a questão controversa acerca da longevidade e da corpulência dos homens antediluvianos. As *Escrituras*, com efeito, afirmam que Adão teria vivido 930 anos, assim como diz que os homens seriam

---

100 ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 98, 99.

101 *"unde unusquisque, quoniam ex damnata propagine exoritur, primo sit necesse est ex Adam malus atque carnalis; quod si in Christum renascendo profecerit, post erit bonus et spiritalis"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XV, i, 2.

102 *"prior est natus civis huius saeculi, posterius autem isto peregrinus in saeculo et pertinens ad civitatem Dei"*. *Ibid.,* loc. cit.

inúmeras vezes maiores em estatura. Em relação à estatura, a tradição pagã é evocada como testemunha. Vergílio relata que um homem teria carregado sozinho uma pedra tal que "'doze homens dos mais robustos, como os agora produzidos pela terra, com dificuldade teriam podido carregar semelhante massa às costas'"[103]. O historiador Plínio Segundo também é citado por dizer que "à medida que os séculos avançam, a natureza produz corpos menores"[104].

Além desses relatos atestados pelas *Escrituras* e pelo próprio paganismo, Agostinho diz que ele mesmo viu um osso de um gigante de tempos passados. "Eu mesmo vi na praia da Útica, não apenas eu, mas alguns outros comigo, um dente molar de homem, tão enorme, que, cortado em pedacinhos, penso que se poderiam fazer cem dos nossos"[105]. A respeito da extensa idade dos antediluvianos, o autor admite que não pode ser averiguada em documentos[106], porém "isso não deve impedir que se dê crédito à História Sagrada, em cujas narrações seria tão mais imprudente não crer quanto mais à risca lhe vemos cumpridas as predições"[107].

A facticidade das centenas de anos de vida desses homens auxilia Agostinho a encontrar sentido nas *Escrituras* "quando diz que um único homem tenha edificado uma cidade, em tempo em que, segundo parece, não havia na terra senão quatro homens, ou, por melhor dizer, três, após o fratricídio de Caim: o primeiro homem, pai de todos, do

---

103 "'*Vix illum' (inquit) 'lecti bis sex cervice subirent,*
Qualia nunc hominum producit corpora tellus'". Ibid., XV, ix. (Tradução de Oscar Paes Leme).

104 *"quanto magis magisque praeterit saeculi excursus, minora corpora naturam ferre testatur". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

105 *"Vidi ipse non solus, sed aliquot mecum in Uticensi litore molarem hominis dentem tam ingentem, ut, si in nostrorum dentium modulos minutatim concideretur, centum nobis videretur facere potuisse." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

106 Cf. *Ibid.,* loc. cit.

107 *"Nec tamen ideo fides sacrae huic historiae deroganda est, cuius tanto impudentius narrata non credimus, quanto impleri certius praenuntiata conspicimus." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

próprio Caim e de seu filho Enoc"[108]. Com efeito, "quem duvidará que, durante a vida de apenas um homem, o gênero humano pudesse multiplicar-se tanto que bastaria para constituir não uma, mas muitas cidades? Semelhante conjetura não é nada difícil de fazê-la"[109].

Após esses exames sobre o modo como Agostinho procura coerência na História Sagrada, já é possível compreender que pretende "defender a História, com o fim de que não se considere incrível a Escritura"[110]. Em outros termos, o autor está não simplesmente reapresentando eventos que já foram apresentados pelas *Escrituras*, mas de fato buscando a inteligibilidade da História Sagrada, que, para os pagãos, por exemplo, era um conjunto de fábulas.

O exame agostiniano da História Sagrada, por conseguinte, não deve ser entendido como narração, uma vez que o autor não pretende escrever segundo o gênero historiográfico; antes, intenta realizar uma exegese, investigação das *Escrituras*, pela qual a verdade possa ser desvelada e a alma purificada. Isso é notável na análise do episódio da Arca de Noé como símbolo, prefiguração, de Cristo e da Igreja. Ora, tal como se encarna para salvar o gênero humano da danação, Deus ordena a Noé construir a Arca para salvar um grupo de seres vivos da aniquilação diluviana e refundar, por assim dizer, a própria *Civitas Dei*.

> O mandar Deus a Noé [...] que construa uma arca para nela escapar à devastação do dilúvio com os seus, com a mulher, filhos, noras e os animais que por ordem de Deus também fez entrar na arca, é, sem dúvida, figura da Cidade de Deus peregrina neste mundo, quer dizer,

---

108 *"quae dicit aedificatam ab uno homine civitatem eo tempore, quo non plus quam viri quattuor vel potius tres, posteaquam fratrem frater occidit, fuisse videntur in terra, id est primus homo pater omnium et ipse Cain et eius filius Enoch". Ibid.,* XV, viii, 1.

109 *"Quis itaque dubitaverit per unius hominis aetatem tantum multiplicari potuisse genus humanum, ut esset unde constituerentur non una, sed plurimae civitates? Quod ex hoc conici facillime potest". Ibid.,* XV, viii, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme).

110 *"defendenda [...] historia, ne sit Scriptura incredibilis". Ibid.,* XV, viii, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme).

> da Igreja, que se salva pelo lenho de que pendeu o Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus.[111]

Trata-se, assim, não de narrar esse fato do período diluviano, mas de compreender o que há de divino na arca e, conseqüentemente, na história. Afinal, ela é imagem de Cristo porque desempenha o papel de salvação da cidade celeste e ainda contém as medidas do corpo humano, "em cuja realidade [Deus] veio aos homens, como fora predito"[112].

> Com efeito, o comprimento do corpo humano, do alto da cabeça aos pés, é seis vezes a largura que vai do lado direito ao esquerdo e dez vezes a altura, medida no lado, das costas ao ventre. Assim, se medes alguém, estendido de bruços ou de costas, o comprimento, da cabeça aos pés, é seis vezes maior que a largura, da direita para a esquerda ou da esquerda para a direita, e dez vezes que a altura, do solo ao vértice. Por isso, a arca foi feita de trezentos côvados de comprimento, cinqüenta de largura e trinta de altura.[113]

Além disso, "a porta aberta no costado da arca significa, sem dúvida, o ferimento aberto pela lança, ao atravessar o lado do Crucificado"[114]. A porta justamente tem esse sentido porque é através dela que os peregrinos entraram para a salvação. Esta se deu por meio do sangue derramado de Cristo, que estabelece o átrio da

---

111 *"Noe [...] imperat Deus, ut arcam faciat, in qua cum suis, id est uxore, filiis et nuribus, et cum animalibus, quae ad illum ex Dei praecepto in arcam ingressa sunt, liberaretur a diluvii vastitate: procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit salva per lignum, in quo pependit* Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*." Ibid.,* XV, xxvi, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme).

112 *"in cuius veritate ad homines praenuntiatus est venturus et venit." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

113 *"Humani quippe corporis longitudo a vertice usque ad vestigia sexiens tantum habet quam latitudo, quae est ab uno latere ad alterum latus, et deciens tantum quam altitudo, cuius altitudinis mensura est in latere a dorso ad ventrem; velut si iacentem hominem metiaris supinum seu pronum, sexiens tantum longus est a capite ad pedes, quam latus a dextra in sinistram vel a sinistra in dextram, et deciens, quam altus a terra. Unde facta est arca trecentorum in longitudine cubitorum et quinquaginta in latitudine et triginta in altitudine." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

114 *"Et quod ostium in latere accepit, profecto illud est vulnus, quando latus crucifixi lancea perforatum est ". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

transcendência, no qual os fiéis devem adentrar. "Os que vêm a Ele entram por ele, porque dele manaram os sacramentos, com que os crentes são iniciados"[115].

Já o fato de a Arca ter sido construída com tábuas de madeira quadradas "significa a vida plenamente estável dos santos, porque o quadrado, para qualquer lado que o vires, fica sempre firme"[116]. Agostinho diz ainda que muitas outras coisas poderiam ser observadas na Arca como signos de Cristo, da cidade santa e da Igreja, já que "todas as coisas notadas na estrutura da arca são sinais de realidades da Igreja"[117]. Os três pavimentos, por exemplo, podem ser interpretados, entre outras possibilidades, como figuras das três virtudes "recomendadas pelo Apóstolo: a fé, a esperança e a caridade"[118]. Esses outros sinais na arca, diz o autor, já foram elencados em sua obra *Contra Fausto Maniqueu*.

A referência a essa obra evidencia outro aspecto da exegese agostiniana acerca da História Sagrada. Além de ser efetuada contra pagãos que consideram a História Sagrada conjunto de fábulas, também é empreendida contra cristãos maniqueístas que negavam a autenticidade do Velho Testamento e, conseqüentemente, o acordo deste com o Novo Testamento. Reencontramos uma vez mais a compreensão da exegese agostiniana como exercício em busca da *salus*. Ao negar o conflito entre o Velho e o Novo Testamentos, santo Agostinho não cai no erro maniqueísta de projetar no mundo a desordem interior da alma.

> Todos os escritos divinos convivem pacificamente. Mas assim como costuma acontecer - quando olhamos as nuvens ao caminhar pelas trevas da noite - que nossa acuidade é de tal modo perturbada pela sua

---

115 *"hac quippe ad illum venientes ingrediuntur, quia inde sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

116 *"undique stabilem vitam sanctorum significat; quacumque enim verteris quadratum, stabit". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

117 *"quae in eiusdem arcae constructione dicuntur, ecclesiasticarum signa sunt rerum." Ibid.,* loc. cit.

118 *"commendat Apostolus, fides, spes, caritas". Ibid.,* XV, xxvi, 2.

> sombra, que as estrelas nos parecem correr em sentido contrário, assim também a estes heréticos, porque não encontram paz na névoa de seu erro, é antes a Escritura divina que lhes parece estar em rixa[119].

O intento de desvelar como interiores certos conflitos que aparentemente são exteriores tem como propósito o reconhecimento de que se está cindido, de que quem está fissurado é o homem, não a criação. O mesmo vale para a história, distinta do tempo cósmico[120], pois conseqüência do pecado. Ao reconhecê-la ordenada, o homem está a procurar a ordem. A perseverança na busca é dada pela tentativa de compreensão da História Sagrada, pela procura de todos os signos da salvação nos acontecimentos históricos. Agostinho pretende ordenar-se a si mesmo para encontrar a ordem intrínseca a todas as coisas e fatos.

Com relação ao exame da Arca, a elaborada análise do sentido alegórico não exclui, contudo, a literalidade do que está escrito sobre ela, uma vez que "quem sustenta não serem fatos, e sim meras figuras representativas de realidades, pensa, em primeiro lugar, não haver sido possível dilúvio tão enorme, cujas águas, crescendo, subiram quinze côvados acima dos montes mais altos"[121]. A descrença é carente de fundamento porque desconsidera que a água, conforme "os medidores e pesadores dos elementos"[122], é "mais leve"[123] do que a terra e, por conseguinte, "pôde elevar-se a tais

---

119 *"omnia divina scripta inter se pacata consistunt. Sed quemadmodum solet accidere, ut quando transeuntes nubes per obscura noctis intuemur, earum caligine sic acies nostra turbetur, ut in contrarium nobis sidera currere videantur; sic isti haeretici, quia in sui erroris nubilo pacem non inveniunt, videtur eis potius divina Scriptura rixari."* Id. *Sermo* I, 4. (Trad. de Moacyr Novaes, cf. seu artigo "Linguagem e verdade nas *Confissões*", p. 47).

120 *"temps historique, le temps d'après la Chute [...] n'est [...] qu'un aspect de la temporalité [...] Il faille concevoir ce qu'on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se déploie l'oevre de la Création divine".* MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* p. 65, 66. Cf. CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*, p. 65.

121 *"Qui vero non esse gesta, sed solas rerum significandarum figuras esse contendunt, primum opinantur tam magnum fieri non potuisse diluvium, ut altissimos montes quindecim cubitis aqua crescendo transcenderet". Ibid.,* XV, xxvii, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme).

122 *"mensores et pensores elementorum". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

regiões do éter”[124].

Em segundo lugar, quem não admite como fatos as notícias sobre a Arca de Noé pensa que a capacidade dela “não dava para tantos animais de ambos os sexos, um casal dos impuros e sete dos puros”[125]. Novamente a descrença não tem fundamento. Desconsidera que as medidas da Arca são multiplicadas por três. Como há três pavimentos e cada um mede trezentos côvados de comprimento e cinqüenta de largura, a Arca mede, pois, novecentos de comprimento e cento e cinqüenta de largura. Por fim, pode-se depreender que tanto o sentido literal quanto o alegórico não se excluem, mas se complementam. “Ninguém deve [...] pensar que [...] se deve buscar unicamente a verdade histórica, sem nenhuma significação alegórica, ou que, pelo contrário, negando a historicidade, se diga serem puras alegorias”[126].

A história, portanto, é caracterizada por uma ambivalência desde o início: de um lado, a miséria da cidade terrena, oriunda do pecado; de outro, a felicidade em esperança da celeste, oriunda da graça. Uma noção de progresso está presente. Bem entendido, trata-se não de progresso material, mas espiritual. É o progresso, por assim dizer, da salvação, cujo ápice é a encarnação de Deus, “que explica”, aliás, “todo o conjunto” dos acontecimentos, “a história anterior a Cristo: o Pecado e seus danos, a lenta maturação dos séculos e da preparação da salvação; a história posterior a Cristo: a que se estende da Ascensão e do Pentecostes ao Seu retorno triunfal”[127]. Essa ambivalência possibilita ao homem usar do próprio devir para alçar-se à eternidade.

---

123 *“leviores”. Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

124 *“usque ad illa caeli… exaltari licuisse”. Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

125 *“non potuisse capere arcae illius quantitatem animalium genera tam multa in utroque sexu, bina de immundis, septena de mundis.” Ibid.,* XV, xxvii, 3. (Tradução de Oscar Paes Leme).

126 *“Non [...] quisquam putare debet aut frustra haec esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendam, aut e contrario haec omnino gesta non esse, sed solas esse verborum figuras”. Ibid.,* XV, xxvii, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme).

127 *“qui explique tout l’ensemble [...] l’histoire d’avant le Christ: le Péché et ses ravages, la lente maturation des siècles et de la préparation du salut; l’histoire d’après le Christ: celle qui s’étend de l’Ascension et de la Pentecôte à son retour triumphal.”* MARROU, H-I. *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 20.

"Enquanto os peregrinos na Cidade de Deus seguem através do processo temporal, o movimento paradoxalmente espelha um potencial retorno ao Uno"[128].

Isso define o tempo da história segundo início – o lapso de Adão –, linearidade e fim – a vida ou morte eternas –, que será estudado com minúcias no livro XIX d'*A cidade de Deus*. A veracidade desses traços do tempo cósmico e histórico se encontra na fé, que conduz Agostinho a evidenciar o absurdo de teorias que negam a criação do homem por Deus e, em conseqüência, a trajetória linear e salvífica que é a própria história. Ao se interessar por aspectos da temporalidade remissivos à eternidade, ao pretender flagrar no mundo a presença do Verbo, o autor escreve não as *res gestae*, mas uma exegese, cuja possibilidade se deve à singularidade de um evento histórico que permite a re-significação de todos os fatos.

> O próprio Agostinho, ao refutar as especulações pagãs acerca do tempo, preocupara-se basicamente com as teorias temporais cíclicas de sua própria era, as quais com efeito nenhum cristão podia aceitar, em virtude da unidade absoluta da vida e morte de Cristo sobre a terra: "Cristo morreu uma vez por nossos pecados e ressurgiu dos mortos para não mais morrer" (*De civitate Dei*, XII, 13). O que intérpretes modernos tendem a esquecer é que Agostinho reclamava essa singularidade, que soa tão familiar a nossos ouvidos, somente para este evento – o evento supremo na história humana, quando a eternidade como que se quebrou no decurso da mortalidade terrena; ele jamais pretendeu essa unicidade [...] para eventos seculares ordinários.[129]

Nesse sentido, toda a exegese sobre a temporalidade se dá, conforme se pode verificar nos livros XII e XV d'*A cidade de Deus*, como procura de coerência dos acontecimentos narrados em versículos bíblicos com a salvação futura em Cristo. Quanto a isso, a análise do episódio da Arca de Nóe é explícita. Agostinho se debruça

---

128 *"while the pilgrims in the City of God proceed through the temporal process, the movement paradoxically mirrors a potential return to the One"*. PULSIANO, P. "Language Theory and Narrative Patterning", p. 245.

129 ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 98.

sobre as notícias das *Escrituras* acerca do dilúvio a fim de encontrar todos os signos referentes a Cristo. Trata-se do cristocentrismo agostiniano, pois "há [...] para as criaturas apenas um meio de se apartar do devir e libertar-se da angústia do tempo: prender-se ao Verbo e, em aderindo a ele, participar de sua vida, de sua unidade, de sua estabilidade. Nós estamos no devir e separados dele, mas é justamente por isso que o Verbo se fez carne."[130] A partir daí é possível compreender por que não se pode "resolver nenhum problema sem apelar finalmente ao Filho de Deus, o Cristo"[131], por que toda reflexão sobre a história deve gravitar em torno do evento central.

Como visto, a revelação de Deus na história mesma, por meio das *Escrituras* e da encarnação, permite a Agostinho conferir unidade ao devir ao compreendê-lo como "unidirecional, processo teleológico, dirigido à salvação final"[132]. De fato, a exegese agostiniana descobre uma universalidade da história[133], porque esta é compreendida como "a totalidade do tempo, ou século, no qual ocorre a sucessão de nascimentos e de mortes, que forma o curso das duas cidades"[134]. A totalização se deve, como examinado acima, à ação gratuita de Deus, que permite ao homem estremar-se do devir e encontrar na própria interioridade uma imagem da eternidade.

---

130 *"Il n'y a... pour les créatures qu'un seul moyen de se racheter du devenir et de se libérer de l'angoisse Du temps, c'est de se rattacher au Verbe et, en adhérant à lui, de participer à sa vie, à son unité, à sa stabilité. Nous sommes dans le devenir et separes de lui, mais c'est justement pour cela que le Verbe s'est fait chair."* GILSON, É. "Notes sur l'être et le temps", p. 221.

131 *"résoudre aucun problème sans en appeler finalement au Fils de Dieu, le Christ."* GILSON, E. *Op. cit.* p. 222.

132 MOMMSEN, Th. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", p. 370.

133 Essa é a razão de "'um esboço definido da história mundial' não" surgir "senão com o Cristianismo, e a primeira Filosofia da História é apresentada em *De Civitate Dei*". ARENDT, H. *Op. cit.*, p. 97. Sublinhamos que, se há "filosofia da história" em Agostinho, ela se confunde, como já dissemos, com uma exegese da temporalidade que pretende explicitar a presença do divino, o que parece estar distante das filosofias da história que emergem na modernidade.

134 *"universum tempus sive saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum [...] excursus est."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XV, i, 1. Um dos estudos mais instrutivos sobre a concepção de história de Agostinho e do período patrístico é o artigo citado de MOMMSEN, TH. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress". Especialmente interessante é a análise dos termos *excursus* – presente na citação acima e traduzido por nós como "curso" –, *cursus*, *procursus*, que objetiva verificar qual noção de progresso está aí presente.

Estabelecida a concepção agostiniana de história, que é elaborada a partir de uma exegese da trajetória do gênero humano dividido em duas cidades, e retomados os termos – *civitas* e *populus* – que mais interessam a este trabalho, pode-se dizer que a exegese de santo Agostinho sobre a fundação[135] e percurso das duas *civitates* já dispõe, ao menos tacitamente, a definição de *populus*, que se explicitará no livro XIX d'*A cidade de Deus*, conforme um conceito de amor. Caberá à análise desse livro esclarecer em que medida as definições de *res publica* e *populus* se fundamentam na investigação do devir histórico, pois dá continuidade a essa investigação ao versar sobre os fins de ambas as *civitates*.

> É hora de abordar o problema central posto pela interpretação da teologia agostiniana da história, problema no qual convergem as mais minuciosas questões de exegese literária ou semântica e os mais complexos problemas de doutrina: a interpretação da noção central de cidade, de cidade de Deus, e de seu corolário, *civitas terrena*. Acredito que seja a questão sobre a qual será mais urgente, mais útil, concentrar a discussão.[136]

---

135 *"Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XIV, xxviii.

136 *"il est temps d'en venir au problème central que pose l'interprétation de la théologie augustinienne de l'histoire, problème où convergent les questions d'exégèse littéraire ou sémantique les plus minutieuses et les problèmes de doctrine les plus complexes: l'interprétation de la notion centrale de cité, de cité de Dieu, et de son corollaire,* civitas terrena*. Je crois que c'est la question sur laquelle il serait le plus urgent, le plus utile de concentrer la discussion."* MARROU, H.-I. "La théologie de l'histoire", p. 198.

III. Uma leitura do livro XIX d'*A cidade de Deus*

"Embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela era cristã"[1]. O evento da encarnação, com efeito, "poderia transformar-se em um novo início mundano ao qual o mundo se encontrava reatado (*religare*) mais uma vez em uma curiosa combinação da antiga e da nova reverência religiosa. Essa transformação foi, em larga medida, consumada por Sto. Agostinho"[2].

De fato é possível, a partir do capítulo anterior, verificar a presença dessa tríade na exegese agostiniana sobre o tempo e a história, "embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso"[3] daquele estudado em Cícero. Conforme analisado nos dois capítulos anteriores, a re-significação a que Agostinho submete a tríade romana se ampara em um sentido de "história" que, encontrado nas próprias *Escrituras*, se torna meio de desvelamento e busca do absoluto. A fim de melhor compreender as rupturas que Agostinho realiza com a concepção de "história" de Cícero, efetuaremos, antes de dar início à análise do livro XIX d'*A cidade de Deus*, alguns apontamentos sobre os conceitos de "natureza", "evento", "fundação" nos dois autores.

Ao estremar a "história" da "natureza", Agostinho inevitavelmente se distancia de Cícero. Afinal, as *res gestae* de Roma narradas pelo cônsul romano em *De re publica* afirmam que os feitos históricos se configuram precisamente como a realização da natureza. Já em Agostinho as *res gestae* têm origem no divórcio do homem com a

---

1 ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro,* p. 169.
2 ARENDT, H. *Op. cit,* loc. cit.
3 *Ibid.,* loc. cit.

natureza, ou seja, no pecado original, o "motor da história"[4]. Nesse sentido, se em um autor a história é a consagração da natureza humana, em outro é a perversão do homem, distanciado da natureza.

Agostinho entende que o ser humano poderá resgatar a própria natureza se sua vontade for restaurada por Deus. Afinal, o pecado original consistiu em o homem ter desejado deixar de aspirar a Deus. A perversão do homem foi a perversão da vontade mesma, que, não mais voltada ao Ser supremo, aspira a bens corruptíveis, incapazes de conferir felicidade. A história, desse modo, é a sucessão de males, guerras, conflitos, engendrados pelo próprio homem. Se o pecado original não tivesse sido cometido, o ser humano teria permanecido no tempo cósmico e o tempo histórico inexistiria[5].

Desse modo, se em Cícero inexiste qualquer desacordo do homem com o cosmos, de sorte que o homem se realiza a si mesmo por intermédio das "várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo"[6], em Agostinho os feitos terrenos pouco significam diante da condição humana, marcada pelo pecado, pela necessidade do erro[7]. Em conseqüência, a "história" deixa de ter para Agostinho o valor intrínseco que possuía para Cícero. Ora, para o cônsul romano a perenidade da república se devia à sua história, às *res gestae* que erigiram e estabeleceram instituições duradouras.

Nesse sentido, a ação direcionada à preservação da república era a um só tempo ação que pretendia a imortalidade na memória de gerações vindouras, pois para os romanos

---

4 *"le péché est le moteur de l'histoire"*. MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* p. 64.

5 *"temps historique, le temps d'après la Chute [...] n'est [...] qu'un aspect de la temporalité [...] Il faille concevoir ce qu'on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se déploie l'oevre de la Création divine". Ibid.,* p. 65, 66. Cf. CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*, p. 65.

6 ARENDT, H. *A condição humana*, p. 26.

7 Sobre a necessidade de pecar que o homem padece ao privar-se de sua liberdade natural, cf. NOVAES, M. "Livre-arbítrio e Liberdade na Condição Humana". In *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*.

> a tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua capacidade de produzir coisas – obras e feitos e palavras – [...] Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade.[8]

Para Agostinho a realização de façanhas históricas que se possam rememorar não é a finalidade do homem. A "história" não tem valor em si mesma; não é desprezada apenas porque nela se revela nada mais, nada menos do que a graça divina, que possibilita ao homem a transcendência, o itinerário de retorno à sua natureza. Como visto no capítulo anterior, eventos puramente seculares[9], frutos do pecado, não interessam a Agostinho e sequer devem ser considerados eventos[10]. Dessa feita, a "história" adquire valor de uso[11] apenas se uma exegese for capaz de desvelar nela a graça divina.

Com isso, o bispo de Hipona considera as características da concepção romana de história, isto é, glória, fama póstuma, *exempla*, segundo a utilidade e não o valor intrínseco que Cícero nelas concebia. Compreende, assim, que em prol da coisa pública é que muitos cidadãos romanos suportaram grandes aflições, suplantaram interesses

---

8 ARENDT, H. *Op. cit*, p. 27, 8.

9 "A queda de Roma [...] foi interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo, e foi à refutação dessa crença que Agostinho devotou trinta anos de sua vida. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem. Sua falta de interesse por aquilo que chamamos de História era tão grande que ele devotou apenas um livro da *Civitas Dei* a eventos seculares; e, incumbindo seu amigo e discípulo Orosius de escrever uma "'História Universal'", ele nada mais tinha em mente que uma "'compilação verídica dos males do mundo'". Id. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 98, 99.

10 "O que intérpretes modernos tendem a esquecer é que Agostinho reclamava essa singularidade, que soa tão familiar a nossos ouvidos, somente para este evento – o evento supremo na história humana, quando a eternidade como que se quebrou no decurso da mortalidade terrena; ele jamais pretendeu essa unicidade [...] para eventos seculares ordinários." *Ibid.*, p. 98.

11 "O sentido da história vincula-se pois a algo a que poderíamos chamar de possibilidade de uso da temporalidade, no sentido mesmo em que, para S. Agostinho, uso se opõe à fruição. Pelo menos esta é a maneira pela qual julgamos que possam ser entendidas as conseqüências da concepção agostiniana do tempo, exposta em *Confissões*, XI, para a explicitação do significado da temporalidade histórica." SILVA, F. L. "Santo Agostinho: História, Historicidade", p. 15. (Grifo do autor). Ainda sobre a distinção agostiniana entre uso e fruição, cf. *De civitate Dei*, XIX, xiii, 2; *De doctrina christiana*, I, iv.

privados; foram, em uma palavra, virtuosos[12], porém alcançaram não a glória eterna, apenas a terrena. Afinal, o propósito era não a salvação, mas a imortalidade na posteridade, por meio de feitos que engrandeceriam, e também imortalizariam, a república[13]. Assim, a utilidade "desses referidos *exempla*"[14] reside em evidenciar aos cidadãos peregrinos neste mundo que, se tamanha dileção foi ofertada à cidade terrena, tanto maior deve ser a rendida à cidade celeste[15].

Diante das rupturas de Agostinho com a concepção ciceroniana de história, a tríade religião, autoridade e tradição adquire nova significação. Ora, o fundador de cada um dos elementos da tríade é não mais um homem (Rômulo), porém Deus, transcendente, fonte de todo ser, que se restabelece como fundamento ontológico apenas por meio do afastamento do homem de sua condição histórica. Esse afastamento, como já visto, é dado não pela desconsideração do tempo histórico, mas pelo gradual desvelar do engajamento do transcendente nele, isto é, pelo reconhecimento da graça que resgata o gênero da dispersão temporal.

A graça, bem entendida, dá-se mediante um evento histórico divino que insere positividade na história, antes marcada apenas pelo negativo. Trata-se da encarnação de Cristo, que autoriza e legitima toda a tradição bíblica como via para o homem religar-se ao Criador. É notável que com a cristianização da tríade romana o sentido de "evento"

---

12 *"Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro eius aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii".* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, V, xv.

13 *"cum illi essent in civitate terrena, quibus propositus erat omnium pro illa officiorum finis incolumitas eius et regnum non in caelo, sed in terra; non in vita aeterna, sed in decessione morientium et successione morituorum: quid aliud amarent quam gloriam, qua volebant etiam post mortem tamquam vivere in ore laudantium?"* Id., *De civitate Dei*, V, xiv.

14 *"illa intueantur exempla". Ibid.,* V, xvi.

15 *"cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam." Ibid.,* loc. cit. *"Deus enim sic ostendit in opulentissimo et praeclaro imperio Romanorum, quantum valerent civiles etiam sine vera religione virtutes, ut intellegeretur hac addita fieri homines cives alterius civitatis, cuius rex veritas, cuius lex caritas, cuius modus aeternitas."* Id. *Epistola* 138, iii, 17. A partir do uso agostiniano da "história", nota-se a mudança de sentido que Agostinho confere a uma virtude cívica romana, o amor à pátria, que é redirecionado a um *civitas* a-histórica.

também é alterado. Como visto, Agostinho considera existir na história um único evento, que sequer se deve ao homem; deve-se a Deus.

Afinal, somente a encarnação do absoluto pôde dar início à refundação de um estado de coisas corrompido, algo bem distinto do que ocorre na História de Roma narrada por Cícero. Nela os homens são sempre capazes de empreender eventos singulares (*exempla*) na história, de refundar a *res publica*. Com outra concepção de "evento", Agostinho concebe a tradição não mais preenchida por ações humanas, mas constituída pela ação divina no homem e no tempo como, por exemplo, foi a refundação da cidade celeste na ocasião do dilúvio.

A partir desses apontamentos gerais resultantes do cotejo de alguns conceitos ciceronianos e agostinianos examinados nos dois capítulos anteriores, verificamos que Agostinho empreende uma re-significação de inúmeras concepções romanas que passam a estar em desacordo com a idéia de cidade antiga[16]. Se o autor não empreendesse definições originais de *civitas* e de *populus*, "a política cristã poderia ter permanecido aquilo que fora nas primeiras centúrias: uma contradição"[17].

Com efeito, Agostinho se depararia com o conflito entre o homem individual e a cidade. Se cada homem, como cristão, crê em um destino para além da realidade terrena, para além de uma cidade cuja existência se dá tão-somente na história, como é o caso de Roma, Atenas ou Egito, por que ele deveria ocupar-se com o próximo, com a

---

16 Segundo Bardy, a *pólis*, a *civitas*, era compreendida na Antigüidade como um "groupement d'hommes de même origine, parlant la même langue, se serrant derrière les mêmes murailles, obéissant aux mêmes lois et adorant les mêmes dieux." BARDY, G. "Introduction Générale a La Cité de Dieu", in SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livres I – V, p. 53. Essa síntese da cidade antiga, ao defini-la a partir de limites físicos, sociais, políticos, jurídicos, religiosos, parece ser coerente com os estudos, nem sempre conciliáveis, de COULANGES, F. *A cidade estado antiga*; FINLEY, M. I. *Os gregos antigos e sua nação*; LACEY, W. K.; WILSON, B. W. J. G. *Res publica – Roman politics and society according to Cicero*; MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*; Morris, I. "The early polis as city and state". In RICH, J.; WALLACE-HADRILL, A. *City and Country in the Ancient World*; VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego.*

17 ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro,* p. 107.

vida em sociedade? Individualmente, o homem

> tem um destino: ainda está apenas esboçado, quando o homem escapa, em um mesmo instante, dos laços do corpo e dos laços sociais. A palavra eternidade guarda, portanto, sentido a seus olhos. Qual sentido teria para a cidade? Esta não existe senão para as organizações provisórias do tempo. Como não haveria conflito incessante, e por vezes dramático, entre exigências tão marcadamente contrárias?[18]

Como visto acima, a imortalidade, como perpetuidade no mundo, podia para um romano ser finalidade tanto sua, por meio da fama póstuma, quanto da cidade. Quando um conceito de eternidade, como transcendência para além do tempo, suplanta aquele de imortalidade, apresenta-se como fim do homem, mas não da cidade. "Agostinho, [...] com certeza o maior teórico da política cristã", resolve esse problema ao aditar "à noção cristã de uma vida eterna a idéia de uma *civitas* futura, uma *Civitas Dei*, onde os homens mesmo após a morte continuariam a viver em uma comunidade", esse foi o fato decisivo para a "transformação da cristandade e de seus primitivos impulsos antipolíticos"[19].

Trata-se, portanto, de precisar qual o sentido da cidade e povo celestes cujo fim é a eternidade. Não por acaso, o décimo nono livro (subseqüente ao conjunto de livros d'*A cidade de Deus* que empreenderam a exegese sobre o curso temporal das cidades

---

18 *"[L'individu] a une destinée: il n'est encore qu'ébauché, lorsqu'il échappe, en un même instant, aux liens du corps et aux liens sociaux. Le mot d'eternité garde donc un sens à ses yeux. Quel sens aurait'il pour la cité? Celle-ci n'existe que pour les aménagements provisoires du temps. Comment n'y aurait'il pas un conflit incessant, et parfois dramatique, entre des exigences si contraires?"* GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 287.

19 ARENDT, H. *Op. cit,* p. 107. Hannah Arendt não precisa a quais "impulsos antipolíticos" se refere. É possível, contudo, compreender entre esses impulsos o eremitismo (monaquismo solitário), por exemplo, de Euquério de Lião e Salviano, que, distinto do cenobitismo (*coenobium*), propõe o abandono de todos os liames sociais por causa de uma vida asceta no deserto (*heremus*). "Agostinho rejeitara a idéia da vida monástica concebida em termos de perfeição e resolveu fornecer uma alternativa ao modelo do Deserto contraposto à Cidade. O Deserto não definia um ideal a ser colimado." MARKUS, R. A. "Cidade ou Deserto? Dois modelos de comunidade". *O fim do cristianismo antigo*, p. 177, 178. Markus fundamenta a afirmação sobretudo a partir das seguintes obras de Agostinho: *De civitate Dei*, *Ordo monasterii*, *Praeceptum*, *Regula ad servos Dei*.

terrena e celeste) parece inteiramente voltado à resolução do conflito entre o destino do homem e o da cidade. Doravante esse livro será examinado a fim de explicitarmos como, para refutar as concepções ciceronianas de *civitas* e de *populus* e empreender as suas, Agostinho mobiliza todo o quadro conceitual disposto na obra até aqui.

De finibus bonorum et malorum (XIX, i – iii)

Efetuado o "balanço" de nossos dois capítulos anteriores, examinaremos, agora, os vinte e oito capítulos do livro XIX d'*A cidade de Deus*, com o propósito de apreender uma estrutura argumentativa que explicite as concepções agostinianas de *civitas* e de *populus*. Esse livro versa sobre os fins das cidades celeste e terrena, de maneira que é clara a continuidade em relação aos livros anteriores, que trataram do início e curso de ambas as cidade[20]. A investigação sobre os fins se dará por meio de longo exame de todos os modos de vida cuja existência é possível e que se definem e se distinguem em relação ao supremo bem que buscam. Agostinho, desse jeito, discriminará todas as finalidades em função das quais cada modo de vida se estabelece, para encontrar o que a cidade celeste e seus cidadãos procuram.

Tal empreendimento é introduzido por Agostinho pela referência a uma obra de Cícero, *De finibus bonorum et malorum*. O propósito é examinar as opiniões de filósofos que consideraram possível a obtenção da felicidade na vida terrena, o que ocorrerá juntamente com a explicitação, não só pela autoridade, mas também pela razão, da diferença entre as vãs idéias desses filósofos, a esperança dada por Deus e a felicidade mesma, que Deus dará[21]. Para começar a discussão, o sentido de "fim" é esclarecido:

> o fim de nosso bem é aquele em função do qual os outros [bens] são desejados, mas ele é desejado por si mesmo. O fim do mal é aquele em função do qual os outros [males] são evitados, e o mal é evitado por si mesmo. [...] Esses fins, portanto, são o supremo bem e o

---

20 *"Quoniam de civitatis utriusque, terrenae scilicet et caelestis, debitis finibus deinceps mihi video disputandum"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, i, 1.

21 *"prius exponenda sunt, quantum operis huius terminandi ratio patitur, argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in huius vitae infelicitate moliti sunt, ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat, quam Deus nobis dedit, et res ipsa, hoc est vera beatitudo, quam dabit, non tantum auctoritate divina, sed adhibita etiam ratione, qualem propter infideles possumus adhibere, clarescat."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.

supremo mal.[22]

Agostinho nesse momento da obra está a considerar "fim" conforme Cícero[23] e, certamente, Varrão. O que recusará serão os meios pelos quais essa tradição supôs que o supremo bem seria obtido, o supremo mal, evitado. A despeito de os filósofos terem-se enredado em erros com relação aos meios, a luz natural não permitiu, contudo, que se desviassem tanto do caminho da verdade a ponto de "não localizarem alguns fins dos bens e dos males na alma, outros no corpo e outros em ambos [na alma e no corpo]."[24] A partir dessa divisão tríplice, Varrão, em *Sobre a Filosofia*, mostra como é possível obter "duzentas e oitenta e oito escolas, não existentes, mas possíveis"[25], que de diferentes modos buscam a felicidade. Ou melhor, Agostinho utilizará Varrão para expor as opiniões dos filósofos que consideraram possível a obtenção da felicidade, com as próprias forças, nas misérias da vida terrena.

Agostinho começa então a elencar duzentos e oitenta e oito modos de vida que, se não existem de fato, ao menos são possíveis. Segundo a reconstituição agostiniana, Varrão inicialmente admite quatro coisas que os homens buscam por natureza: (1) o prazer (*voluptas*), (2) o repouso (*quies*), (3) ambos (*utraque*) e (4) os bens primordiais da natureza (*universaliter prima naturae*[26]). Esses últimos abrangem todos os três anteriores, de sorte que "ou bem residem no corpo, tal como a integridade dos membros, a saúde e sua incolumidade, ou bem na alma, em que residem os dons/talentos,

---

22 *"est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum; et illud finis mali, propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum. [...] Fines itaque isti sunt summum bonum et summum malum."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, i, 1.

23 Cf. Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, I, xii, 42.

24 *"ut non alii in animo, alii in corpore, alii in utroque fines bonorum ponerent et malorum."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.

25 *"ducentas octoginta et octo sectas, non quae iam essent, sed quae esse possent". Ibid.*, loc. cit.

26 Em XIX, iv, 2, Agostinho diz: *"primis naturae bonis"*.

pequenos ou grandes, que se encontram nos homens."[27] Dessas quatro coisas, cuja busca é espontânea, obtemos doze seitas, quando aquelas são consideradas juntamente com a virtude, que é adquirida por meio da doutrina. Afinal, (1) ou aquelas quatro coisas passam a ser instrumentos para a obtenção da virtude, ou (2) passam a ser procuradas pela virtude, ou (3) elas e a virtude são buscadas por si mesmas. O prazer, por exemplo, quando é submetido, preferido ou associado à virtude, dá origem a três facções; o mesmo ocorre ao repouso, a ambos (prazer e descanso unidos) e aos bens primordiais da natureza, resultando doze facções.

Esse número, por sua vez, duplica quando a vida social é acrescentada. Ora, ou se busca a felicidade somente para si, ou se busca para si e para os outros. Em outras palavras, os filósofos de doze escolas filosofam somente por interesse próprio, e os de outras doze por interesse comum, social; disso resultam vinte e quatro escolas filosóficas[28]. Essas dobram, tornando-se quarenta e oito, se lhes "acrescenta a diferença dos neo-acadêmicos"[29]. Ou melhor, cada um pode aderir a uma das vinte e quatro seitas sendo cético ou não. Vinte e quatro seitas consideram, assim, suas doutrinas verdadeiras, e outras vinte e quatro as consideram apenas verossímeis. Fator que dobra essas quarenta e oito facções é o modo de vida, os hábitos, dos cínicos, "pois um pode seguir uma dessas quarenta e oito seitas por causa do hábito de outros filósofos, e do mesmo modo outro por causa do hábito dos cínicos"[30]. Essa distinção dobra as escolas filosóficas para noventa e seis.

Cada um, por fim, pode escolher uma dessas noventa e seis facções tendo (1) uma vida ociosa (*otiosa vita*), tal como a daqueles que "quiseram e puderam estar livre

---

27 *"sunt [...] vel in corpore, ut membrorum integritas et salus atque incolumitas eius, vel in animo, ut sunt ea, quae vel parva vel magna in hominum reperiuntur ingeniis." Ibid.*, XIX, i, 2.

28 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

29 *"addita differentia ex Academicis novis". Ibid.*, loc. cit.

30 *"unamquamque istarum quadraginta octo sectarum potest quisque sequi habitu ceterorum philosophorum, itemque alius potest habitu Cynicorum". Ibid.*, loc. cit.

somente para os estudos da doutrina”[31], ou (2) uma vida de negócios (*negotiosa*), tal como a daqueles “que foram excessivamente ocupados com o estudo da filosofia e, entretanto, com a administração da república e governo das coisas humanas”[32], ou (3) uma vida mista (*temperata*), como a daqueles “que dedicaram o tempo de sua vida alternadamente ao ócio erudito e aos negócios necessários”[33]. A partição em três gêneros de vida permite a multiplicação das noventa e seis facções por três, e então obtemos duzentas e oitenta e oito escolas filosóficas que de diferentes modos buscam e/ou concebem o supremo bem e evitam o supremo mal[34].

Feito o cálculo, Agostinho diz que a exposição desenvolvida procurou ser fiel às

---

31 *“qui tantummodo studiis doctrinae vacare voluerunt atque valuerunt” Ibid.*, loc. cit.

32 *“qui cum philosopharentur tamen administratione reipublicae regendisque rebus humanis occupatissimi fuerunt”. Ibid.*, loc. cit.

33 *“qui partim erudito otio partim necessario negotio alternantia vitae suae tempora tribuerunt”. Ibid.*, loc. cit.

34 Em resumo, Agostinho percorreu os seguintes degraus até chegar às duzentas e oitenta e oito escolas filosóficas:

1) Prazer		
2) Repouso		
3) Prazer e Repouso		
4) Bens Primordiais da natureza		
Resultado: 4 modos de vida		
1) Virtude submetida	2) Virtude preferida	3) Virtude associada
4 X 3 = 12		
1) Vida social	2) Vida não-social	
12 X 2 = 24		
1) Ceticismo	2) Dogmatismo	
24 X 2 = 48		
1) Costumes dos cínicos	2) Outros costumes	
48 X 2 = 96		
1) Vida Ativa	2) Vida de Negócios	3) Vida Mista
96 X 3 = 288		

palavras de Varrão. Assim, em contrapartida, o autor apresenta a subtração que Varrão faz dessas escolas filosóficas até chegar ao seu modo de vida. Em primeiro lugar, desconsideram-se todas as diferenças que multiplicaram o número de facções sem postular concepções novas de bem supremo. "Com efeito, (Varrão) julga que possa ser chamada seita filosófica apenas aquela que difere de outras porque considera de modo diverso os fins dos bens e dos males."[35] Por conseqüência, a questão da vida social não trata do supremo bem; apenas indaga se este deve ser partilhado. O mesmo ocorre ao ceticismo dos neo-acadêmicos, pois o cético "não se pergunta o que é o fim do bem"[36], mas se a verdade desse bem é dubitável. Ademais, a própria "diferença oferecida pelo hábito e costume dos cínicos não pergunta o que seja o fim do bem"[37].

Em XIX, ii, Agostinho continua a expor a redução das escolas efetuada por Varrão. Após descartar a diferença entre as facções provenientes da vida social, dos neo-acadêmicos, dos costumes dos cínicos, Varrão descarta os gêneros de vida ociosa, de negócios e mista como fator multiplicador das seitas. Afinal, qualquer um desses gêneros de vida não tem concepção própria de bem supremo; apenas "dificulta ou facilita a conservação ou obtenção do fim do bem"[38].

Realizada a redução, Varrão retorna às doze primeiras facções que realmente dizem qual "seja o bem do homem cuja aquisição o faz feliz"[39]. Como dito acima, essas doze facções são aquelas que preferem, submetem ou associam à virtude (1) o prazer (*voluptas*), ou (2) o repouso (*quies*), ou (3) ambos (*utraque*), ou (4) os bens primordiais da natureza (*universaliter prima naturae*). Dessas quatro coisas, Varrão exclui o prazer,

---

35 *"Neque enim existimat ullam philosophiae sectam esse dicendam, quae non eo distet a ceteris, quod diversos habeat fines bonorum et malorum." Ibid.*, XIX, i, 3.

36 *"non quaeritur quid in boni fine". Ibid.*, loc. cit.

37 *"differentia, quae adhibetur ex habitu et consuetudine Cynicorum, non quaeritur, quisnam sit finis boni". Ibid.*, loc. cit.

38 *"difficultatem vel facilitatem afferat ad consequendum vel retinendum finem boni". Ibid.*, XIX, ii.

39 *"quod sit bonum hominis, quo assecuto fit beatus". Ibid.*, loc. cit.

o repouso e o conjunto de ambos porque se encontram entre os bens primordiais da natureza, de maneira que devem deixar de ser considerados separadamente. Restaram, dessa maneira, três facções: "ou (1) os bens primordiais da natureza são buscados pela virtude, ou (2) a virtude pelos bens primordiais da natureza, ou (3) ambos, isto é, a virtude e os bens primordiais da natureza por si mesmos."[40]

Em XIX, iii, Agostinho diz que Varrão, após a redução a três escolas filosóficas, apresenta o que entende ser o homem: "nem só alma nem só corpo, mas simultaneamente alma e corpo"[41]. A felicidade do homem, dessa forma, encontra-se na escola filosófica que conceba tanto o bem da alma quanto o do corpo. Varrão considera, assim, que a virtude é o bem da alma e os bens primordiais da natureza, do corpo. Por conseqüência, ambos devem ser buscados por si mesmos, e não um por intermédio do outro. É preciso notar, todavia, que os bens primordiais existem antes e independentemente da virtude, uma vez que esta, para Varrão, é uma arte de viver[42], adquirida segundo uma doutrina. A virtude, por conseqüência, não existe independentemente daqueles, que a antecedem e permitem o aprendizado dela pela alma.

Ora, entre os bens primordiais se encontram a memória, a razão e outros sem os quais a ciência e, assim, a virtude, não poderiam ser adquiridas. Pode-se dizer, dessa forma, que a vida existe na ausência da virtude, com todos os bens que um homem néscio utilizaria mal, isto é, sem desfrutá-los por si mesmos. A virtude, contudo, inexiste na ausência da vida, e, uma vez adquirida, estabelece vida sábia. Por conseguinte, apenas o modo de vida que busca tanto os bens primordiais quanto a

---

40 *"vel prima naturae propter virtutem, vel virtus propter prima naturae, vel utraque, id est, et virtus et prima naturae, propter se ipsa sunt expetenda." Ibid.*, loc. cit.

41 *"nec animam solam nec solum corpus, sed animam simul et corpus". Ibid.*, XIX, iii, 1. Cícero também define o que é o homem em sua investigação sobre os fins. Cf. *De finibus*, V, xii, 34.

42 *"ars agendae vitae".* AUGUSTINUS. *Op. cit*, loc. cit.

virtude por si mesmos é que Varrão admite como exitoso na persecução da felicidade.

Agostinho delineia outras características do modo de vida segundo Varrão. O filósofo pagão recapitula em sua escola filosófica aqueles elementos que multiplicaram o número de facções, a despeito de não possuírem concepção própria de "fim do bem". Nesse sentido, Varrão resgata a vida social, porque entende que a vida feliz deve ser compartilhada com amigos, família, concidadãos, com toda a sociedade humana que habita o orbe e mesmo com os deuses[43].

Além disso, contrariamente ao que pensam os neo-acadêmicos, não há dúvida da veracidade dos fins dos bens e dos males. Já os costumes dos cínicos ou de outros filósofos pouco importam. Quanto aos gêneros de vida, a ociosa, a ativa e a mista, Varrão prefere essa última. Chega, desse jeito, à escola filosófica na qual se insere e que entende ser o modo de pensar e ensinar dos antigos acadêmicos[44], tal como testemunho de Antíoco e Cícero, "embora na realidade pareça haver Cícero seguido em mais pontos os estóicos que os antigos acadêmicos"[45]. Agostinho observa, entretanto, que importa julgar as coisas por si mesmas, não saber a opinião de homens[46], de tal sorte que doravante se deterá não mais em modos de vida de outrem, mas no supremo bem que a cidade celeste busca.

---

43 *"Hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eisque propter ipsos hoc velit quod sibi; sive in domo sint, sicut coniux et liberi et quicumque domestici, sive in loco, ubi domus est eius, sicuti est urbs, ut sunt hi qui cives vocantur, sive in orbe toto, ut sunt gentes quas ei societas humana coniungit, sive in ipso mundo, qui censetur nomine caeli et terrae, sicut esse dicunt deos, quos volunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiarius angelos dicimus." Ibid.*, XIX, iii, 2.

44 *"Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro asserit". Ibid.*, loc. cit.

45 *"quem sane Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam veterem Academicum vult videri." Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme). É também a partir dessa leitura que Agostinho faz de Cícero que no capítulo I compreendemos o *De re publica* segundo um certo estoicismo.

46 *"Sed quid ad nos, qui potius de rebus ipsis iudicare debemus, quam pro magno de hominibus quid quisque senserit scire?" Ibid.*, loc. cit.

*

Realizada a análise dos três primeiros capítulos, podemos tentar delinear o curso do livro XIX. Na seqüência do texto, Agostinho estabelecerá o modo de vida das duas cidades pelo mesmo método por que recusou as várias escolas filosóficas até chegar à de Varrão. Com efeito, o autor, seguindo o processo argumentativo de Varrão, enumerou, por indução, os duzentos e oitenta e oito modos de vida. Em seguida, por redução, encontrou o modo de vida de Varrão. Tanto a indução quanto a redução passaram, em sentidos opostos, pelas seguintes instâncias: as quatro possíveis fontes da felicidade, a virtude, a vida social, a dúvida dos neo-acadêmicos, os costumes dos cínicos e os três gêneros de vida. Essas mesmas instâncias, a partir do capítulo IV, são percorridas novamente, mas agora sob o exame do modo de vida cristão, que tem, obviamente, outro supremo bem que não aquele de Varrão.

Assim sendo, nos três primeiros capítulos[47] do livro XIX, como pudemos verificar acima, Agostinho elenca duzentas e oitenta e oito escolas que concebem e buscam de modo diverso os fins dos bens e dos males e dispõe a opinião de Varrão sobre elas. De agora em diante, verificaremos a aplicação agostiniana do método de Varrão às cidades celeste e terrena. Dessa maneira, no capítulo IV[48], o bispo de Hipona estabelece os fins, as fontes da felicidade e da infelicidade, de ambas as cidades. Nesse mesmo capítulo, o papel das virtudes (cardeais e paulinas) para a vida feliz é analisado em oposição a Cícero. Do capítulo V ao XVII[49], a vida em sociedade é analisada principalmente por meio de uma consideração agostiniana sobre a paz e a guerra. Esses capítulos se inserem no conjunto de parágrafos que Marrou classificou de *Tractatus de*

---

[47] Trata-se do presente subcapítulo *De finibus bonorum et malorum* (XIX, i – iii). Indicaremos nas notas a seguir o nome dos subcapítulos nos quais realizamos a análise de cada momento do livro XIX.

[48] *De aeterna vita et virtute* (XIX, iv).

[49] *De sociale vita (bellum et pax).*

pace[50].

No capítulo XVIII[51], Agostinho versa sobre os neo-acadêmicos. Em XIX, xix[52], sobre os costumes dos cínicos e os do povo cristão, assim como sobre os três gêneros de vida (ociosa, de negócios e mista) para definir quais deles são apropriados à vida social dos cidadãos peregrinos. Até aqui Agostinho terá percorrido todas as etapas apresentadas por Varrão e fará uma espécie de desfecho desse itinerário no capítulo XX[53].

Do capítulo XXI ao XXIV[54], Agostinho passa a tratar das devidas definições de república e de povo ao recusar as de Cícero. Sobre isso, tentaremos entender por que esse tema é introduzido nesse momento do texto, por que nessa ocasião estão dispostos todos os conceitos mobilizados na refutação ciceroniana e na redefinição de *povo*. Enfim, do capítulo XXV ao XXVIII[55], Agostinho retoma em conclusão os fins de ambas as cidades.

---

50 Marrou teria efetuado essa classificação em um curso lecionado entre 1947 e 1948. Entre 1954 e 1955 ele a retoma em um curso dedicado ao livro XIX d'*A cidade de Deus*. "Dès son cours de 1947-1948, Marrou qualifiait de *tractatus de pace* les paragraphes 11 à 20 du livre XIX de la *Cité de Dieu*. L'étude conduite au cours de l'année 1954-1955". BONNARDIÈRE, A-M. "La 'Cité terrestre' d'après H.-I. Marrou", p. 393.

51 *De dubitatione et fide* (XIX, xviii).

52 *De moribus et generibus vitae* (XIX, xix).

53 *Recapitulatio* (XIX, xx).

54 *De definitionibus rei publicae et populi*.

55 *De finibus civitatum* (XIX, xxv-xxviii).

De aeterna vita et virtute (XIX, vi)

A partir do capítulo IV, Agostinho começa a apresentar a concepção da cidade de Deus quanto a cada um dos pontos de que trata Varrão e, sobretudo, quanto aos fins dos bens e dos males. Nesse ponto, é notável que o autor considera o que a cidade de Deus pensa, julga[56], e não o que os cidadãos pensam a respeito dos fins. De modo geral, a cidade de Deus tem a "vida eterna"[57] como supremo bem e a "morte eterna"[58] como supremo mal. Essa noção de vida feliz é distinta da de Varrão, e da de outras correntes filosóficas citadas, porque é transcendente, não pode ser obtida nesta vida senão em esperança. Afinal, no mundo os homens podem apenas se encaminhar em direção à vida eterna, não a alcançando senão em esperança. É por isso que a fé é necessária: "não vemos agora nosso bem, por isso é preciso que o procuremos crendo"[59].

Desse jeito, de início Agostinho observa que o bem viver[60], a busca pelo soberano bem, se dá justamente por meio da fé, pois não o vemos na vida terrena. Isso significa que o bem viver não é obtido pelo homem de maneira autônoma. Ora, a fé, a crença na possibilidade de salvação, já é graça divina[61], já é a manifestação de uma ajuda sem a qual o homem não poderia sanar as próprias fraturas. Trata-se, assim, de explicitar a diferença entre a falsa felicidade dos pagãos, a felicidade em esperança dos

---

56 *"Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv, 1. (Grifo nosso).

57 *"aeternam vitam"*. AUGUSTINUS. *Op. cit*, XIX, iv, 1.

58 *"aeternam mortem"*. *Ibid*., loc. cit. Bardy observa que a concepção de supremo mal de Agostinho se dá pela privação do supremo bem, isto é, pela negação da *vita*, a *aeterna mors*. *"En réalité, il n'y a pas de mal suprême, puisque le mal est une privation d'un bien [...] Penser autrement serait professer le manichéisme, ce que saint Augustin sait mieux que personne."* BARDY, G. "Notes complémentaires". In AUGUSTINUS. *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 726.

59 *"neque bonum nostrum iam videmus, unde oportet ut credendo quaeramus"*. AUGUSTINUS. *Op. cit*, loc. cit.

60 *"vitandam recte"*. *Ibid*., loc. cit.

61 *"neque ipsum recte vivere nobis ex nobis est, nisi credentes adiuvet et orantes qui et ipsam fidem dedit, qua nos ab illo adiuvandos esse credamus." Ibid*., loc. cit.

cristãos peregrinos e a felicidade mesma que Deus dará.

Agostinho, dessa feita, retoma a opinião daqueles filósofos que supõe residir o soberano bem ou no corpo (prazer, princípios da natureza), ou na alma (virtude) ou em ambos[62]. Se a verdadeira felicidade inexiste na "vida mortal"[63], então não se localiza no homem. Pretender o contrário é vaidade/vanidade (*vanitas*) em que estóicos, epicuristas e peripatéticos incorreram ao conceber uma sabedoria que seria alcançável em vida[64]. A partir disso, Agostinho examinará cada um dos "lugares" (princípios da natureza, virtude e ambos) onde esses filósofos localizam a felicidade para evidenciar o erro deles e a verdade da idéia de soberano bem da cidade celeste.

Para Agostinho, nem mesmo Cícero, com toda a sua eloqüência, fora capaz de expressar a enormidade de misérias desta vida na obra *De consolatione*, escrita na ocasião da morte da filha[65]. Em meio às vicissitudes, não é possível considerar que os bens primordiais da natureza sejam capazes de propiciar a vida feliz. Com efeito, "quando, onde, e de que modo podem ser possuídos nesta vida, sem flutuar sob incertezas do acaso? Pois qual dor, contrária ao prazer, qual inquietude, contrária ao repouso, não ameaça o corpo do sábio?"[66]

Para responder essas e outras perguntas, o autor apresenta uma cadeia de males

---

62 *"sive in corpore sive in animo sive in utroque ponentes summum bonum, atque, ut id explicatius eloquar, sive in voluptate sive in virtute sive in utraque, sive in quiete sive in virtute sive in utraque, sive in voluptate simul et quiete sive in virtute sive in utrisque, sive in primis naturae sive in virtute sive in utrisque". Ibid.*, loc. cit.

63 *"vita mortalis"*. Id. *Confessionum,* I, vi, 7.

64 *"Irrisit hos Veritas per Prophetam dicentem: 'Dominus novit cogitationes hominum' (Sl 93, 11), vel, sicut hoc testimonium posuit apostolus Paulus: 'Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt' (1 Cor 3, 20)."* Id. *De civitate Dei,* loc. cit.

65 *"Quis enim sufficit quantovis eloquentiae flumine vitae huius miserias explicare? Quam lamentatus est Cicero in consolatione de morte filiae, sicut potuit; sed quantum est quod potuit?" Ibid.*, XIX, iv, 2. A referência a Cícero neste segundo parágrafo marca o início de uma refutação agostiniana de algumas teses do filósofo romano dispostas em *De consolatione* (obra perdida) e *Tusculanae*. As teses refutadas, dentre as quais se destaca certa concepção de virtude, também se encontram em *De re publica*.

66 *"quando, ubi, quomodo [...] se habere in hac vita possunt, ut non sub incertis casibus fluctuent? Quis enim dolor contrarius voluptati, quae inquietudo contraria quieti in corpus cadere sapientis non potest?" Ibid.*, loc. cit.

(debilidade, deformidades, dores, enfermidades, indisposições, loucuras, possessões) que afligem tanto os bens primordiais do corpo quanto os da alma, de tal maneira que nem mesmo os sábios estão a salvo desses sofrimentos[67]. Agostinho parece desconsiderar a *apatia* do sábio estóico pela qual a privação de um dos princípios da natureza não seria causa de tristeza[68]. Para o bispo de Hipona, a possibilidade de o homem ter a integridade física e/ou espiritual atingida já é causa dessa paixão, a tristeza, pois apenas estar suscetível a isso já é indício da condição decaída do ser humano.

É justamente isso que ressalta a citação bíblica do livro Sabedoria[69] que coroa o argumento ao se referir à condição humana fraturada, responsabilizando, assim, o próprio homem (a quem a queda deve ser imputada) como causa de todos os males. A cisão interior do ser humano é tal que a sua espontaneidade (ímpeto, *ormé*) para a ação o conduz à errância. Isso revela que até mesmo algo contado como bem primordial da natureza (a *ormé*) é pervertido por causa do divórcio entre o homem e a natureza[70].

Rejeitados os bens primordiais da natureza como fonte de felicidade, Agostinho

---

67 *"Quis enim dolor contrarius voluptati, quae inquietudo contraria quieti in corpus cadere sapientis non potest? Membrorum certe amputatio vel debilitas hominis expugnat incolumitatem, deformitas pulchritudinem, imbecillitas sanitatem, vires lassitudo, mobilitatem torpor aut tarditas; et quid horum est, quod nequeat in carnem sapientis irruere? Status quoque corporis atque motus, cum decentes et congruentes sunt, inter naturae prima numerantur; sed quid si aliqua mala valetudo membra tremore concutiat? quid si usque ad ponendas in terra manus dorsi spina curvetur et hominem quodam modo quadrupedem faciat? Nonne omnem statuendi corporis et movendi speciem decusque pervertet? Quid ipsius animi primigenia quae appellantur bona, ubi duo prima ponunt propter comprehensionem perceptionemque veritatis sensum et intellectum? Sed qualis quantusque remanet sensus, si, ut alia taceam, fiat homo surdus et caecus? Ratio vero et intellegentia quo recedet, ubi sopietur, si aliquo morbo efficiatur insanus? Phrenetici multa absurda cum dicunt vel faciunt, plerumque a bono suo proposito et moribus aliena, immo suo bono proposito moribusque contraria, sive illa cogitemus sive videamus, si digne consideremus, lacrimas tenere vix possumus aut forte nec possumus. Quid dicam de his, qui daemonum patiuntur incursus? Ubi habent absconditam vel obrutam intellegentiam suam, quando secundum suam voluntatem et anima eorum et corpore malignus utitur spiritus? Et quis confidit hoc malum in hac vita evenire non posse sapienti?" Ibid.*, loc. cit.

68 Essa desconsideração da *apatia* estóica é aprofundada adiante, a partir de *De civitate Dei*, XIX, iv, 3, onde Agostinho investiga as virtudes e criticará também a idéia de "sábio" de outras escolas filosóficas.

69 *"Corpus corruptibile aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem". Ibid.*, loc. cit.; *Sab.,* 9, 15. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

70 *"Impetus porro vel appetitus actionis, si hoc modo recte Latine appellatur ea, quam Graeci vocant* ὁρμή*, quia et ipsam primis naturae deputant bonis, nonne ipse est, quo geruntur etiam insanorum illi miserabiles motus et facta, quae horremus, quando pervertitur sensus ratioque sopitur?" Ibid.*, loc. cit. Cf. CICERO. *De finibus*, V, vi, 17.

passa então a tratar da virtude para igualmente denunciá-la incapaz de proporcionar a vida feliz ao homem. Aliás, a necessidade de virtudes nesta vida de condenação por si só é manifestação do perpétuo sofrimento a que o homem está submetido até a morte. Ora, "que faz nesta vida [a virtude] senão perpetuamente guerrear contra os vícios, não exteriores, mas interiores, não alheios, mas claramente próprios e pessoais?"[71] É sobretudo a temperança (*sophrosyne*) que trava essa guerra, pois lhe cumpre frear a libido carnal[72] para que o homem não cometa toda sorte de crimes.

A temperança, desse modo, retém, mas não elimina, o vício que se instaurou no homem pelo desejo da carne contra o espírito. A luta no interior do homem se dá porque, em contrário, o espírito também deseja, pela temperança, contra a carne[73]. Assim, essa virtude se opõe ao vício da concupiscência da carne, e por meio dela o homem procura o soberano bem, isto é, o apaziguamento da "grande rixa interior"[74]. Não é possível, todavia, alcançar o estado de paz nesta vida, de tal jeito que um auxílio divino é necessário para que o homem não consinta na perpetuação do pecado[75].

Agostinho, em seguida, aborda outra virtude cardeal, a prudência, cuja vigilância deve discernir os bens dos males para que o homem busque os primeiros e evite os segundos, o que é dado pela compreensão de "que é mau consentir no pecado e bom não consentir no pecado da libido"[76]. Tanto quanto a temperança, a necessidade da prudência também é prova de que os homens se encontram entre males e estes se

---

71 *"quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis"*. AUGUSTINUS. *Op. cit*, XIX, iv, 3. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

72 *"carnales frenantur libidines"*. *Ibid*., loc. cit.

73 *"'Caro concupiscit adversus spiritum* [...] *Spiritus concupiscit adversus carnem. Haec enim', inquit, 'invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis.'" Ibid*., loc. cit.; *Gal.,* 5: 17.

74 *"grandi rixa interioris"*. Id., *Confessionum*, VIII, viii, 19.

75 *"Quod in hac vita, quamvis velimus, quoniam facere non valemus, id saltem in adiutorio Dei facimus, ne carni concupiscenti adversus spiritum spiritu succumbente cadamus et ad perpetrandum peccatum nostra consensione pertrahamur."* Id., *De civitate Dei*, XIX, iv, 3.

76 *"malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini"*. *Ibid*., XIX, iv, 4.

encontram no homem[77]. Dessa maneira, se à temperança cumpre combater a concupiscência, à prudência cumpre não consentir nela, e combater e não consentir, bem entendido, significa evitar, mas não eliminar a "guerra intestina"[78] que a alma trava consigo mesma[79].

A próxima virtude cardeal examinada é a justiça, definida como aquela que desempenha o papel de dar a cada um o que lhe é devido[80]. A partir dessa definição, tem-se a noção de justiça natural, "pois, no próprio homem se estabelece uma ordem justa da natureza, quando a alma se submete a Deus, a carne à alma e, por isso, a carne e a alma a Deus"[81]. Entretanto, como visto anteriormente, o homem se divorcia de Deus e de si mesmo, o que demonstra não existir aquela ordem justa. Afinal, a carne deseja contra a alma porque não lhe obedece com justiça, e isso, por sua vez, tem origem na desobediência da alma a Deus: ela não se submeteu a Ele, ao se pretender auto-suficiente. Dessa feita, a justiça é uma virtude que também prova tanto a existência de vícios no homem quanto uma situação distante da felicidade, pois marcada pela "enfermidade"[82].

A fortaleza é a quarta virtude cardeal descrita e usada como prova da miséria da vida mortal. Essa virtude "é o mais evidente testemunho dos males dos homens, que ela é obrigada a tolerar com paciência."[83] Na medida em que a fortaleza suporta o sofrimento (*pathos*), a paciência (*patientia*) é uma de suas modalidades, uma de "suas

---

77 *"ac per hoc et ipsa nos in malis vel mala in nobis esse testatur"*. *Ibid*., loc. cit.

78 *"bello intestino"*. XIX, iv, 3.

79 *"Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae." Ibid*., XIX, iv, 4.

80 *"Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere"*. *Ibid*., loc. cit.

81 *"unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro"*. *Ibid*., loc. cit.

82 *"infirmitas"*. *Ibid*., loc. cit.

83 *"evidentissima testis est humanorum malorum, quae compellitur patientia tolerare." Ibid*., loc. cit.

partes”[84], tal como Agostinho explica na Questão 31 a concepção ciceroniana dessa virtude[85]. Se ter paciência significa “suportar perpétua e voluntariamente as coisas árduas e difíceis à causa do honesto e do útil”[86], então por que os estóicos consideram sábio, e, por conseqüência, feliz, aquele a quem recomendam o suicídio se não suportar os males desta vida[87]. Se fosse sábio, seria forte, paciente, e não precisaria emigrar da vida por não a suportar, assim como, se feliz, continuaria a viver em beatitude, de modo que nunca se tornaria homicida/suicida[88].

É possível, contudo, que Varrão, por exemplo, chame a vida terrena de vida feliz justamente porque, a despeito de todos os males, ainda assim o homem pode furtar-se deles por meio do suicídio[89]. Nesse caso, não é a vida que é feliz, mas a possibilidade de fugir dela, de sorte que se “por algum obscuro juízo de Deus”[90] ao homem não fosse possível escapar, certamente Varrão a chamaria miserável[91]. Também não é correto o parecer segundo o qual a vida, porquanto breve, seja felicidade. Ora, mesmo que passageira, esta vida contém tamanhos males que obriga até mesmo o sábio a se esquivar da humanidade[92], a ir contra o impulso humano natural de autopreservação[93].

A análise de cada uma das quatro virtudes cardeais explicita, desse jeito, os vícios presentes no homem contra os quais se encontra em luta perpétua na vida terrena.

---

84 *“eius partes”*. Id. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 31, 1.

85 Nessa *Quaestio*, Agostinho apresenta a concepção ciceroniana de virtude a partir de *De inventione,* II, liii, 159; lv, 167.

86 *“Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.”Ibid*., loc. cit.

87 *“Stoici philosophi miror qua fronte mala non esse contendant, quibus fatentur, si tanta fuerint, ut ea sapiens vel non possit vel non debeat sustinere, cogi eum mortem sibimet inferre atque ex hac vita emigrare.”* Id. *De civitate Dei*, XIX, iv, 4.

88 *“O vitam beatam, quae ut finiatur mortis quaerit auxilium! Si beata est, maneatur in ea.” Ibid*., loc. cit.

89 *“An ideo beatam dicis, quia licet tibi ab his malis morte discedere?” Ibid*., XIX, iv, 5.

90 *“aliquo divino iudicio tenereris”. Ibid*., loc. cit.

91 *“Nempe tunc saltem miseram talem diceres vitam.” Ibid*., loc. cit.

92 *“sapientem sibimet auferre quod homo est”. Ibid*., loc. cit.

93 *“homo concilietur sibi et propterea mortem naturaliter fugiat”. Ibid*., loc. cit.

Não se pode, por conseguinte, admitir que a felicidade possa ser adquirida em meio a tal guerra interior. Aliás, quanto maior for o auxílio das virtudes contra as vicissitudes inúmeras, "tanto mais fiéis testemunhos são das misérias"[94]. As virtudes não prometem ao homem a libertação dos vícios, não podem, por conseqüência, ser fonte de felicidade; ao contrário, tão-somente prometem "que a vida humana [...] seja feliz e, a um só tempo, salva, pela esperança do século futuro."[95]

Nesse ponto Agostinho identifica felicidade e salvação[96], além de apresentar as quatro virtudes cardeais em relação às virtudes paulinas fé e esperança. Ora, se as virtudes aspiram à felicidade, então aspiram à *salus* (palavra latina que significa tanto salvação quanto saúde), isto é, à cura das cisões interiores da alma, "essa salvação (*salus*), que existirá no tempo futuro, será ainda, ela mesma, a felicidade final"[97]. "Final" porque aí as virtudes não mais terão de combater vício algum. Em tal salvação, entretanto, pode-se apenas crer e esperar, pois "'ver o que se espera não é esperar'"[98], e como os filósofos pagãos acreditam somente no que vêem, "forjam para si mesmos, guiados por virtude tanto mais enganosa quanto mais soberba, capciosíssima felicidade"[99].

*

---

94 *"tanto fideliora testimonia miseriarum." Ibid*., loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

95 *"ut vita humana [...] spe futuri saeculi sit beata, sicut et salva." Ibid*., loc. cit.

96 *"Quomodo enim beata est, quae nondum salva est?" Ibid*., loc. cit.

97 *"Talis salus, quae in futuro erit saeculo, ipsa erit etiam finalis beatitudo". Ibid.,* loc. cit.

98 *"'Spes [autem] quae videtur, non est spes.'" Ibid*., loc. cit.; *Rom*. 8, 24. (Tradução da Bíblia de Jerusalém).

99 *"beatitudinem [...] hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute." Ibid*., loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

Para compreender minimamente a problemática presente na crítica agostiniana à concepção de "virtude" de certa tradição filosófica da qual Cícero faz parte, é preciso considerar que Agostinho a desenvolve a partir de uma definição voluntarista de "virtude". Melhor dizendo, cada uma das quatro virtudes cardeais é modalidade da vontade, do amor:

> a temperança é o amor a Deus que se conserva íntegro e incorruptível; a fortaleza é o amor a Deus que tolera tudo com facilidade; a justiça é o amor que serve tão-somente a Deus e, por isso, impera sobre as demais coisas submetidas ao homem; a prudência é o amor que discerne com clareza o que pode ajudar na aproximação de Deus daquilo que impede[100].

Esse amor a Deus, como já examinado no capítulo II ("História e *civitas* em Agostinho"), é o peso do homem[101], inclinação natural em direção ao fundamento ontológico. Tal vontade, entretanto, perverte-se em contravontade, por causa do pecado original; nega-se a si mesma ao querer deixar de querer. Segundo o exercício agostiniano de fé e razão realizado sobre o relato bíblico da queda adâmica, a pretensão humana de auto-suficiência se dá por meio de um desejo contrário à própria natureza. O homem deseja deixar de ser criatura, tornar-se Deus, e, com isso, não mais possui a vontade de aderir ao Ser supremo. Se justamente essa vontade é a virtude, o homem em uma condição fraturada necessariamente contém vícios, contra os quais apenas poderá lutar com o auxílio da graça divina.

Dessa feita, o capítulo IV analisado acima examina se o homem pode ser feliz, mediante a virtude, na vida pecaminosa que adentrou. Ora, se nesta vida a vontade está

---

100 *"temperantiam [dicamus] esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest."* Id. *De moribus ecclesiae catholicae,* I, xv, 25.

101 *"Pondus meum amor meus"*. Id. *Confessionum,* XIII, ix, 10.

cindida, então a virtude também está, o que resulta na presença do vício[102] no homem. Para exemplificar, o ser humano que não mais é capaz de ser justo se tornou injusto porque se tornou incapaz tanto de obedecer à ordem estabelecida por Deus na criação quanto de imperar "sobre as demais coisas submetidas ao homem"[103]. Mesmo o cidadão peregrino da cidade celeste, agraciado, torna-se nem feliz nem justo tal como o homem era na origem (quando não existiam vícios em rixa com as virtudes), mas tão-somente capaz de refrear a injustiça, a desobediência, pela fé e esperança na salvação.

Parece-nos, portanto, que o *leitmotiv* de Agostinho para recusar a possibilidade da vida feliz na condição em que o homem decaído se encontra seja a perversão do amor que o distanciou de sua natureza e de Deus. Com isso o autor não está somente a refutar a incompreensão soberba dos pagãos acerca da condição humana, cegos ao tomar a si mesmos para medir todas as coisas[104]. Ao opor-lhes uma concepção transcendente de natureza, Agostinho também investe contra uma concepção de virtude segundo a qual é possível ser honesto e feliz na vida terrena ainda que a virtude esteja incessantemente em combate contra vícios. Como vimos, a verdadeira virtude, aquela que os cristão têm esperança de restaurar na salvação, não enfrenta nenhuma resistência para Agostinho. Ora, se a suprema virtude é a vontade, o amor a Deus, ter de combater vícios significa não estar realmente aderido a Deus.

Em outras palavras, Agostinho refuta nessa tradição, sobretudo estóica, uma concepção intelectualista de virtude. Como estudado no capítulo I ("*Res gestae* e *res publica* em Cícero"), para o filósofo romano a "virtude é a perfeita razão"[105], isto é, o

---

102 Não compreendemos o vício em Agostinho como outra coisa em conflito com a virtude. Trata-se, ao contrário, da ausência de virtude. O raciocínio é análogo ao que Agostinho efetua sobre o mal enquanto privação de bem.

103 *"ceteris quae homini subiecta sunt"*. Id. *De moribus ecclesiae catholicae,* I, xv, 25.

104 *"et fit illis quod ait Apostolus: 'Comparantes' enim 'semetipsos sibimetipsis non intellegunt'"*. Id. *De civitate Dei,* XII, xvii, 2; 2 Cor. 10, 12.

105 *"est [...] virtus perfecta ratio"*. CICERO. *De legibus*, I, xvi, 45. Em *De diversis quaestionibus*

acordo do homem com a natureza, entendida como *lógos* universal. Nesse sentido, ser virtuoso significa ao homem transfigurar-se em pura razão[106]. Por meio de um cálculo de razão o ser humano é capaz, por exemplo, de ser justo, de extinguir de si quaisquer desejos que o inclinasse à injustiça. É desse modo que os varões romanos imortalizaram Roma e alcançaram fama póstuma pretenderam tão-somente imprimir em instituições humanas a racionalidade da natureza[107].

Agostinho, diferentemente de Cícero, guarda um conceito de vontade segundo o qual o homem é livre para se destacar da natureza. Desse jeito, se a virtude agostiniana, em seu grau de perfeição, é o sumo amor a Deus[108], ser virtuoso dá-se também mediante acordo com a natureza. Esta, com efeito, foi criada e ordenada pelo Ser supremo, e o homem pode manter-se inserido na ordem natural das coisas mediante o próprio peso, o amor ao Criador. Como fez uso de sua liberdade para transgredir o próprio peso, o homem se apartou da natureza e, pervertida a vontade, passou a ser uma criatura não virtuosa, ou seja, repleta de vícios. Contra estes, apenas poderá lutar, e isso se a graça divina lhe restaurar a vontade de aderir a Deus.

Assim, Agostinho refuta a opinião dos filósofos pagãos que julgam possível obter no mundo a felicidade mediante vida virtuosa. Possui, pois, uma concepção voluntarista de virtude pela qual evidencia que o homem, na existência terrena, encontra-se em uma condição decaída exatamente porque escolheu não ser virtuoso, isto é, não amar a Deus, de sorte que sequer é capaz de plena virtude.

---

octoginta tribus, 31, 1, Agostinho diz que para Cícero *"virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus."* Nota-se aí a contigüidade entre "natureza" e "razão".

106 *"transmutation intime qui transfigurerait l'individu tout entire en pure raison."* VEYNE, P. "Passion, perfection et âme matérielle dans l'utopie stoïcienne et chez saint Augustin". *L'empire Gréco-romain*, p. 691.

107 *"Le* mos maiorum *et la législation dans laquelle celui-ci s'exprime sont d'abord le résultat d'une lente élaboration humaine et il s'agit donc de démontrer que dans celle-ci s'est manifestée la rationalité de la nature"*. LÉVY, C. *Cicero Academicus*, p. 518.

108 *"esse virtutem [...] summum amorem Dei"*. Id. *De moribus ecclesiae catholicae*, I, xv, 25.

Recapitulatio

Antes de passar à análise de *De civitate Dei*, XIX, v, vejamos algumas conclusões já possíveis de extrair dos primeiros quatro capítulos analisados. Já é possível reapresentar em termos mais precisos a continuidade do livro XIX em relação à exegese sobre o tempo e a história desenvolvida por Agostinho até o livro XVIII. Em síntese, os livros anteriores d'*A cidade de Deus* trataram do início e curso das duas cidades, e o XIX examina os fins. Todavia, é notável que essa seção da obra anuncie versar sobre os fins das duas cidades e descreva, logo nos primeiros capítulos, inúmeros modos de vida que são seguidos por homens, não por cidades. Nenhum modo de vida é, por exemplo, a facção filosófica de Roma, ou de Atenas.

Melhor dizendo, Agostinho transpõe para o âmbito da cidade a busca do fim dos bens que em todas as possíveis escolas filosóficas examinadas é busca individual. O autor assim procede possivelmente porque os cidadãos da cidade celeste, capazes de aspirar pelo supremo bem porque agraciados, devem reconstituir a unidade original na qual o homem fora criado. Se Deus é o Supremo Bem, então todos deveriam aspirar possuir o mesmo bem; "afinal, uma coisa não é a felicidade da cidade e outra a do homem, pois uma cidade não é senão a união de muitos homens"[109].

Transpor a busca do supremo bem para a cidade adquire dimensão ainda mais problemática se levarmos em conta que esse bem é transcendente e a necessária transcendência para possui-lo não é somente dos homens, mas antes da cidade. É nesse ponto que a investigação acerca do fim da trajetória histórica das *civitates* se confunde com a investigação acerca dos fins dos bens e dos males. Agostinho "se conduziu para consumar em uma duas disciplinas até aqui distintas: a dos políticos, tal como Políbio e Varrão que não se interessam senão pelas fortunas da cidade, a dos místicos e dos

---

109 *"Neque enim aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud civitas non sit quam concors hominum multitudo."* Id. *De civitate Dei,* I, xv, 2.

filósofos da salvação."[110]

Adiante procuraremos compreender melhor a maneira como se dá na filosofia agostiniana a união dessas duas disciplinas, o que não ocorre sem revisão do sentido de *civitas*. Como visto, Agostinho dá procedimento a essa revisão no mínimo desde o início da exegese a respeito do devir das duas cidades. A inteligibilidade desse devir é revelada pelo fim em direção ao Ser supremo, fundamento sem o qual o devir não passa de dispersão e dissolução. Não por acaso, a cidade terrena, adversa a Deus, é marcada pela dissensão. Aliás, a atenção de Agostinho se volta, em XIX, v, precisamente para a sociabilidade, a guerra e a paz.

---

110 *"est [...] conduit à consommer en un deux disciplines jusqu'ici distinctes: celles des politiques, tels Polybe et Varron qui ne s'intéressent qu'aux fortunes de la cité, celles des mystiques et des philosophes du salut."* Guitton, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 292.

De sociale vita (bellum et pax)

De bello (XIX, v – ix)

Do capítulo V ao XX, Agostinho trata da vida social, que enseja longa discussão sobre a guerra e a paz. A vida social é essencial à cidade de Deus: "de onde se originaria, como progrediria e como alcançaria fim a cidade de Deus [...] se não fosse vida social a vida dos santos?"[111] Todo o percurso da cidade celeste tem sentido apenas por causa da vida em sociedade, condição para que uma *civitas* tenha existência. A sociedade terrena, porém, não goza de absoluta concordância e paz na peregrinação histórica: "quem será capaz de enumerar quantos e quão grandes males transbordam nesta miserável sociedade humana mortal?"[112]

Se cada homem trava em sua interioridade um conflito contra si mesmo, se as próprias virtudes, como visto em XIX, iv, atestam a cisão da alma, então a relação social entre os homens também será conflituosa. A cisão interior se expressa, socialmente, em conflitos na esfera privada, nos lares, que, por sua vez, atingem a esfera pública, a cidade.

> Se, pois, a casa, refúgio comum em que residem esses males do gênero humano, não está segura, que será da cidade? Que será da cidade, que, quanto maior, tanto mais cheia será de pleitos, cíveis e criminais? Embora escape às turbulentas sedições, com freqüência sangrentas, e às guerras civis, às vezes as cidades se vêem livres de tais acontecimentos, mas dos perigos nunca.[113]

---

111 *"unde ista Dei civitas [...] vel inchoaretur exortu vel progrederetur excursu vel apprehenderet debitos fines, si non esset socialis vita sanctorum?"* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, v.

112 *"in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana societas, quis enumerare valeat?"*AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.

113 *"Si ergo domus, commune perfugium in his malis humani generis, tuta non est, quid civitas, quae quanto maior est, tanto forum eius litibus et civilibus et criminalibus plenius, etiamsi quiescant non solum turbulentae, verum saepius et cruentae seditiones ac bella civilia, a quorum eventis sunt aliquando liberae civitates, a periculis numquam?" Ibid.,* loc. cit.

A cidade de Deus, desse jeito, percorre um itinerário histórico justamente para alcançar o fim no qual cessarão todas as vicissitudes. Assim como a felicidade, a verdadeira paz existirá somente em uma realidade despida das marcas pecaminosas da vida terrena, de maneira que até mesmo o juízo dos homens designados para julgar outros homens na vida civil deve ser entendido não como meio de promover a paz, mas como testemunho de que a verdadeira paz inexiste neste mundo. Ora, a necessidade de procedimentos jurídicos atesta a existência de males, crimes, que precisam ser contidos. Além disso, os próprios juízos humanos estão submetidos a falha. Um juiz está sujeito a inúmeros erros, assim como todo o gênero. "O inocente paga certíssimas penas por crime incerto, não porque se descobre que tenha cometido, mas porque se ignora que não cometeu [...] E por isso a ignorância do juiz é, com freqüência, a desventura do inocente."[114]

Essa ignorância é a "miséria do homem, já que não é a malícia"[115] do juiz que o conduz a mal julgar. Aliás, os laços da ignorância são tais que quando o juiz pretende descobrir a verdade, para não condenar inocente, autoriza a tortura do réu para que esse se confesse. À procura da ação reta, o juiz comete erro ainda maior e torna-se ainda por cima criminoso. Além de torturar injustamente inocentes, por vezes os acusados, já vencidos pela dor, declaram-se culpados, a despeito de não serem[116], e o juiz perpetua a miséria humana ao puni-los.

---

114 *"innocens luit pro incerto scelere certissimas poenas, non quia illud commisisse detegitur, sed quia non commisisse nescitur […] Ac per hoc ignorantia iudicis plerumque est calamitas innocentis." Ibid.,* XIX, vi.

115 *"miseria [...] hominis, etsi non malitia". Ibid.,* loc. cit.

116 *"Hoc enim nefas esse non ducit, quod testes innocentes in causis torquentur alienis; quod hi, qui arguuntur, vi doloris plerumque superati et de se falsa confessi etiam puniuntur innocentes, cum iam torti fuerint innocentes; quod, etsi non morte puniantur, in ipsis vel ex ipsis tormentis plerumque moriuntur". Ibid.,* loc. cit.

Após abordar, em XIX, iv, a *rixa interioris* de cada homem, de, nos capítulos v e vi, os conflitos internos da cidade, em XIX, vii, Agostinho induz que, se as cidades padecem de guerras civis ou do contínuo risco de tais contendas, então a relação entre cidades também será hostil. "Depois da cidade ou da urbe vem o orbe da terra, terceiro grau da sociedade humana, que percorre os seguintes estágios: casa, urbe e orbe."[117] Uma das principais causas de conflitos entre as cidades é a diversidade de línguas[118], conseqüência babélica. Os homens, que em princípio têm a mesma natureza, demonstram estar em uma condição fraturada ao nem sequer conseguir entender-se entre si.

> Suponhamos que em viagem se encontram duas pessoas; uma ignora a língua da outra, mas por necessidade têm de caminhar juntas grande trecho. Os animais mudos, embora de espécie diferente, associam-se de modo mais fácil que essas duas pessoas, [apesar de] seres humanos. E quando, unicamente por causa da diversidade de línguas, os homens não podem comunicar uns aos outros o que pensam, de nada serve para associá-los a mais pura semelhança de natureza. Tanto assim, que em tal caso o homem está melhor em companhia de seu próprio cão do que de homem estranho.[119]

Diante dessa realidade babélica, Roma intentou estabelecer certa paz pela submissão de outros povos à sua língua[120]. Isso, entretanto, foi empreendido mediante muitas e grandes guerras[121], que, devido à grandeza do Império, se somaram "às

---

117 *"Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae, incipientes a domo atque inde ad urbem, deinde ad orbem progrediendo venientes". Ibid.,* XIX, vii. (Tradução de Oscar Paes Leme).

118 *"In quo primum linguarum diversitas hominem alienat ab homine." Ibid.,* loc. cit.

119 *"Nam si duo sibimet invicem fiant obviam neque praeterire, sed simul esse aliqua necessitate cogantur, quorum neuter linguam novit alterius: facilius sibi muta animalia, etiam diversi generis, quam illi, cum sint homines ambo, sociantur. Quando enim quae sentiunt inter se communicare non possunt, propter solam diversitatem linguae nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae, ita ut libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

120 *"linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret". Ibid.,* loc. cit.

121 *"sed hoc quam multis et quam grandibus bellis". Ibid.,* loc. cit.

guerras do pior tipo, às guerras sociais e civis"[122]. Todos esses exemplos são de guerras injustas, porém Agostinho admite a possibilidade de guerras justas (*iusta bella*).

Ora, o sábio se vê obrigado a empreender guerras contra a injustiça de inimigos. Todas as iniqüidades humanas são causa de dor para o sábio, que justamente as deplora. Nesse ponto, Agostinho resgata a crítica ao estoicismo realizada em XIX, iv. Se fosse apático diante da iniqüidade, o sábio seria miserável: "quem os [males] tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se feliz, porque perdeu o sentimento humano"[123].

Após ter dito que "o homem está melhor em companhia de seu próprio cão do que de homem estranho"[124] e ter tratado de conflitos entre nações, Agostinho observa, contudo, que ao menos a presente "ignorância semelhante à demência"[125] não impede o homem de diferenciar o amigo do inimigo e o inimigo do amigo[126]. Graças a isso é possível encontrar, em meio a "erros e agitações"[127], a consolação[128] que provém da fé

---

122 *"peioris generis bella, socialia scilicet et civilia". Ibid.,* loc. cit.

123 *"quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore vel cogitat, multo utique miserius ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme). Sobre a guerra justa em Agostinho, cf. também *Quaestionum in Heptateuchum,* IV, 44; VI, 10; *Epistola* 93; RAMSEY, P. "The Just War According to St Augustine". Possivelmente, Agostinho concebia a perseguição aos hereges como uma forma de guerra justa. Aliás, "*la persécution est légitime si c'est la pérsecution du mauvais par le bon*", a tal ponto de Agostinho ser "*favorable à l'emploi de la force contre les hérétiques*". GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 237[2].

124 *"libentius homo sit cum cane suo quam cum homine alieno." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

125 *"ignorantia similis dementiae". Ibid.,* XIX, viii.

126 *"tamen in huius vitae misera condicione saepe contingit, ut credatur vel amicus esse, qui inimicus est, vel inimicus, qui amicus est". Ibid.,* loc. cit.
Bardy nota que *"ce chapitre"* viii *"semble marquer une interruption dans la pensée: on attendrait plutôt ici la quatrième sorte de relation, celle qu'on peut avoir avec les anges. Cependant, il est assez naturel que l'auteur, après avoir parlé des nations étrangères, pense aux amis qu'on a en ces nations: il traite donc de leur amitié avant d'aborder celle des anges." La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII), Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 88, 89[2].

127 *"erroribus aerumnisque". Ibid.,* loc. cit.

128 A "consolação" da amizade não é novidade agostiniana. A tradição da "consolação", em terreno latino, remonta, por exemplo, a Cícero (*De amicitia*) e a Sêneca, que escreveu no mínimo três "consolações". Para aprofundar a questão em Agostinho, cf. também *Confissões*, em que o autor relata suas amizades com um amigo de infância (IV, iv, 7 - ix, 14) e com Alípio e Nebrídio (VI, vii, 11 - x, 17).

sincera e do mútuo amor dos bons e autênticos amigos[129]. Também essa consolação, entretanto, não deixa de ser acompanhada de aflição. Ora, "quantos mais e em mais lugares os [amigos] temos, tanto mais receamos lhes suceda algum acidente desses de que o mundo [século] anda cheio."[130]

Motivo de ainda maior dor é não a sucessão de males externos (fome, guerras, enfermidades, suplícios) aos amigos, mas o mal interior, o mal de a alma deles voltar a ser pérfida, maligna e perversa[131]. "Preferiríamos saber mortos nossos amigos" a descobrir que se perveteram, "embora também isso não pudéssemos sabê-lo sem dor"[132]. A alma é acometida por alguma paixão diante da morte de um amigo porque perde justamente a consolação da fidelidade (*fides*) e do amor (*dilectio*), a consolação daquele que se reconhece consubstancial ao próximo e possui, portanto, o desejo de salvação do outro.

Assim, o sábio estóico mais uma vez é despido por Agostinho. É preciso, com efeito, ser desumano para não se entristecer, para não sentir paixão alguma, diante da morte de um amigo, diante do fim da *consolatio* da amizade que nos atira à *solitudo*.

> Quem proscreve [essa tristeza, *moestitudo*] proscreva também, se pode, a conversa entre amigos. Interrompa ou corte o fio da própria amizade, rompa com selvagem estupidez os mais doces laços das relações humanas. Ou, se não, creia ser necessário usá-los sem que a amizade alente no espírito a doçura. Se tudo isso é impossível, como não há de ser-nos amarga a morte daquele cuja vida nos é doce?[133]

---

129 *"nisi fides non ficta et mutua dilectio verorum et bonorum amicorum"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

130 *"Quos quanto plures et in locis pluribus habemus, tanto longius latiusque metuimus, ne quid eis contingat mali de tantis malorum aggeribus huius saeculi." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

131 *"in perfidiam malitiam nequitiamque mutentur." Ibid.,* loc. cit.

132 *"Mortuos quippe audire mallemus, quamvis et hoc sine dolore non possimus audire." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

133 *"Quam qui prohibet, prohibeat, si potest, amica colloquia, interdicat amicalem vel intercidat affectum, humanarum omnium necessitudinum vincula mentis immiti stupore disrumpat aut sic eis utendum censeat, ut nulla ex eis animum dulcedo perfundat. Quod si fieri nullo modo potest, etiam hoc quo pacto futurum est, ut eius nobis amara mors non sit, cuius dulcis est vita?" Ibid.,* loc. cit.

A morte de um amigo, entretanto, não é inteiramente razão de tristeza quando se trata apenas do perecimento do corpo. Mais séria é a morte da alma, que pode dar- se ainda na vida terrena se se abandona a fé. "Preferimos ver morrer aqueles que amamos a saber que abandonaram a fé ou os bons costumes, que é morrer na própria alma"[134]. Nesse sentido, na morte e fim da amizade aparece uma segunda consolação. A perda da consolação de amigos instaura a consolação de saber que a alma deles se libertou dos reveses do século. "A própria [morte] é para nós mais uma consolação porque eles se livraram dos males"[135].

Após a família, a cidade e o orbe, existe uma quarta sociedade que é a angelical[136]. Diferentemente da amizade dos humanos, a amizade dos anjos não pode deixar de existir e, assim, não pode vir a ser causa de tristeza, pois eles não estão sujeitos à morte nem à depravação[137]. Os homens, contudo, não têm com os anjos a familiaridade que têm entre si, de forma que aqueles que precisam ser instruídos ou merecem ser enganados[138] sofrem por vezes tentações de Satanás que, "como lemos [nas Escrituras], se transfigura por assim dizer em anjo de luz"[139].

Assim, nessa "grande miséria humana"[140] os homens, para não ser iludidos por

---

(Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

134 *"mortuos tamen eos, quos diligimus, quam vel a fide vel a bonis moribus lapsos, hoc est, in ipsa anima mortuos, audire seu videre mallemus." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

135 *"ipsa nos certius consoletur, quoniam caruerunt malis". Ibid.,* loc. cit.

136 *"In societate vero sanctorum angelorum, quam philosophi illi, qui nobis deos amicos esse voluerunt, quarto constituerunt loco, velut ad mundum venientes ab orbe terrarum, ut sic quodam modo complecterentur et caelum". Ibid.,* XIX, ix.

137 *"nullo modo quidem metuimus, ne tales amici vel morte nos sua vel depravatione contristent." Ibid.,* loc. cit.

138 *"quos ita vel erudiri opus est vel decipi iustum est". Ibid.,* loc. cit.

139 *"Satanas, sicut legimus, transfigurat se velut angelum lucis". Ibid.,* loc. cit.

140 *"magnae humanae miseriae". Ibid.,* loc. cit.

demônios, necessitam da "grande misericórdia de Deus"[141]. É certo que alguns filósofos consideraram haver deuses amigos e até mesmo mediadores entre os homens e Deus, porém a cidade ímpia explicita a falsidade dessa opinião na medida em que cumpre, a pedido dos deuses, sacrifícios, jogos, isto é, sacrilégios, crimes[142].

O culto exigido aos homens por tais anjos maus é impuríssimo (*immundissimus*) porque pretende preservar perversa a vontade humana. Os demônios e a cidade ímpia, desse jeito, estão condenados ao "suplício eterno"[143], ao mal supremo. O fato de a cidade terrena não ser capaz de virtude, de justiça, já está presente aqui. Ora, se rende homenagem a demônios, e não a Deus, necessariamente não pode ser virtuosa, não dá a cada qual o que lhe é devido. A importância dos sacrifícios será retomada adiante a respeito da análise agostiniana sobre a correta definição de *populus*.

---

141 *"magna Dei misericordia". Ibid.,* loc. cit.

142 *"Et illos quidem philosophos in impia civitate, qui deos sibi amicos esse dixerunt, in daemones malignos incidisse certissimum est, quibus tota ipsa civitas subditur, aeternum cum eis habitura supplicium. Ex eorum quippe sacris vel potius sacrilegiis, quibus eos colendos, et ex ludis immundissimis, ubi eorum crimina celebrantur, quibus eos placandos putaverunt eisdem ipsis auctoribus et exactoribus talium tantorumque dedecorum, satis ab eis qui colantur apertum est." Ibid.,* loc. cit.

143 *"aeternum supplicium". Ibid.,* loc. cit.

De pace (XIX, x – xiii)

Apesar de "os santos e os fiéis adoradores do único Deus soberano"[144], ou seja, os cidadãos da cidade celeste peregrina, "ainda não se encontrarem livres dos enganos e multiformes tentações daqueles [demônios]"[145], isso, entretanto, "não é inútil", pois faz "que aquela tranqüilidade onde [*securitas ubi*] a paz é absolutamente plena e certa seja procurada com desejo mais ardente"[146]. É notável que com o advérbio *ubi* Agostinho dá início a uma anáfora, inteiramente disposta pelas duas ocorrências de *ibi* dos períodos seguintes, as quais especificam a *securitas*[147] como o *locus* da salvação.

Esse lugar que os homens procuram com "desejo mais ardente" é, desse modo, a *securitas*, onde (*ubi*) a paz será totalmente plena e certa, onde (*ibi*)[148] existirão todos os dons da natureza, isto é, os bens eternos da alma, curada pela sabedoria, e do corpo, renovado pela ressurreição[149], "onde [*ibi*] as virtudes não lutarão contra os vícios ou contra os males, mas, como prêmio de vitória, guardarão eterna paz, não turbada por inimigo algum."[150] Nesse lugar o homem terá encontrado "a verdadeira felicidade final, o verdadeiro fim da perfeição, que não terá fim destruível"[151].

A verdadeira felicidade, assim, é muito diferente da felicidade terrena que o

---

144 *"sancti et fideles unius veri Dei summique cultores". Ibid.,* XIX, x. (Tradução de Oscar Paes Leme).

145 *"Sed neque […] ab eorum fallaciis et multiformi temptatione securi sunt." Ibid.,* loc. cit.

146 *"non est inutilis, ut illa securitas, ubi pax plenissima atque certissima est, desiderio ferventiore quaeratur." Ibid.,* loc. cit.

147 Bem entendida, a *securitas* é a ausência (*sine*) de inquietação, de cuidado (*cura*), é tranqüilidade que o homem não pode desfrutar na vida terrena, onde a verdadeira paz inexiste; o homem precisa, assim, estar a todo tempo vigilante, a começar pelos próprios vícios.

148 A fim de tentar manter algo próximo da anáfora agostiniana, traduzimos *ibi* por "onde", e não por "aí", "nesse lugar", "nesse momento".

149 *"Ibi enim erunt naturae munera, hoc est, quae naturae nostrae ab omnium naturarum Creatore donantur, non solum bona, verum etiam sempiterna, non solum in animo, qui sanatur per sapientiam, verum etiam in corpore, quod resurrectione renovabitur". Ibid.,* loc. cit.

150 *"ibi virtutes, non contra ulla vitia vel mala quaecumque certantes, sed habentes victoriae praemium aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietet." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

151 *"Ipsa est [enim] beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem." Ibid.,* loc. cit. Note-se mais uma vez a anáfora construída com *ipse* e *finis* em várias declinações.

mundo considera possível alcançar quando se possui a paz temporal[152]. Essa felicidade, em comparação com a final, será descoberta como verdadeira miséria[153]. Como já examinado, em XIX, iv, a virtude, no século, implica não a posse da felicidade final, mas um caminho em direção a ela. Desse modo, quando se tem "a paz possível neste mundo"[154] (paz temporal), "a virtude usa os seus bens com retidão; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males que o homem sofre."[155] À virtude, portanto, cumpre "fazer bom uso dos bens e dos males e referir-se a si mesma ao fim onde teremos tão grande e perfeita paz, que melhor e maior não pode existir"[156].

Agostinho, com isso, apresenta em termos mais precisos o fim dos bens, "pois podemos dizer da paz o que dissemos da vida eterna, a saber, que é o fim de nossos bens"[157]. A paz também deve ser entendida como tal porque a própria cidade de Deus tem o místico nome de Jerusalém, que quer dizer "visão da paz"[158] pois Deus "colocou a paz em tuas fronteiras [*fines*]"[159]. A partir daí o autor investigará a melhor expressão para se referir ao fim dos bens, entendido como paz e vida eterna.

Apenas o nome "paz" não explicita o fim dos bens por ser um signo usado

---

152 A "paz temporal", distinta da "paz final", será desenvolvida em XIX, xiii.

153 *"sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus, beatitudini comparata prorsus miseria reperitur." Ibid.,* XIX, x.

154 *"pacem, qualis hic potest esse". Ibid.,* loc. cit.

155 *"bonis eius recte utitur virtus; quando vero eam non habemus, etiam malis, quae homo patitur, bene utitur virtus." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

156 *"bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit." Ibid.,* loc. cit.

157 *"Quapropter possemus dicere fines bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus vitam". Ibid.,* XIX, xi. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

158 *"Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod et ante iam diximus, "visio pacis" interpretatur." Ibid.,* loc. cit.

159 *"'posuit fines tuos pacem'" Ibid.,* loc. cit.; Sl. 147, 14. (Tradução da Bíblia de Jerusalém). Bardy observa que *"Saint Augustin semble jouer sur le double sens du mot latin* finis *qui signifie en même temps* but *et* limite*. Les frontières du territoire hiérosolymitain sont pacifiées d'une parti et d'autre part, la paix est le but de toute l'activité de la ville saint."* AUGUSTIN. *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII), Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 96[2]. A tradução francesa de Combès parece manter esse duplo sentido de *finis*: *"'lui [Dieu] qui te donne pour frontières la paix'"*.

também como referência às coisas mortais[160]. Nesse sentido, "vida eterna" designa melhor o supremo bem porque a eternidade inexiste entre as coisas mortais[161]. Contudo, "aqueles que não têm familiaridade com as *Sagradas Escrituras*"[162] podem considerar erroneamente a expressão "vida eterna" segundo a "vida dos miseráveis" ao compreendê-la seja como imortalidade da alma, que alguns filósofos admitem, seja como perpétuo suplício dos ímpios, que não cumpririam penas eternas se não vivessem eternamente[163].

Para evitar esses erros, Agostinho propõe que se chame o fim dos bens de "paz na vida eterna ou vida eterna na paz"[164], expressão que torna mais fácil para todos o entendimento[165] de que a paz vindoura, eterna, não poderá ser relativa, e a vida, pacífica, será feliz e não de suplícios. Como se trata do fim mesmo da cidade celeste, assim como de algo querido por todos[166], Agostinho considera que não será oneroso ao leitor[167] tentar compreender melhor "quão grande é o bem da paz"[168].

> Quem quer que observe as coisas humanas e a [nossa] natureza comum inevitavelmente reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não deseje a alegria, assim também não há ninguém que não deseje paz. Mesmo aqueles que querem a guerra, não desejam nada além da vitória; portanto, guerreando aspiram obter a paz

---

160 *"quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur". Ibid.,* loc. cit.

161 *"[rebus mortalibus] ubi utique non est vita aeterna, propterea finem civitatis huius, ubi erit summum bonum eius, aeternam vitam maluimus commemorare quam pacem." Ibid.,* loc. cit.

162 *"qui familiaritatem non habent cum Scripturis sanctis". Ibid.,* loc. cit. Agostinho diz isso em relação ao desconhecimento, por exemplo, de *Romanos,* 6, 22.

163 *"Sed rursus quia vita aeterna ab eis, qui familiaritatem non habent cum Scripturis sanctis, potest accipi etiam malorum vita, vel secundum quosdam etiam philosophos propter animae immortalitatem vel secundum etiam fidem nostram propter poenas interminabiles impiorum, qui utique in aeternum cruciari non poterunt, nisi etiam vixerint in aeternum". Ibid.,* loc. cit.

164 *"pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace". Ibid.,* loc. cit.

165 *"ut facilius ab omnibus possit intellegi." Ibid.,* loc. cit.

166 *"quae omnibus cara est." Ibid.,* loc. cit.

167 *"De quo si aliquanto diutius loqui voluerimus, non erimus, quantum arbitror, onerosi legentibus". Ibid.,* loc. cit.

168 *"Tantum est [enim] pacis bonum". Ibid.,* loc. cit.

gloriosa[169].

O argumento agostiniano em defesa de fundamental desejo humano de paz é análogo à afirmação de um "eudaimonismo fundamental"[170], bem como à consideração do mal e do nada como privação de bem e de ser. A guerra, a miséria e o não-ser são, respectivamente, privação de paz, de felicidade e de ser; então a inteira privação desses bens significa a inexistência, e como não é possível buscar o nada, ninguém procura a guerra pela guerra, mas, se combate, assim procede pelo desejo de estabelecer a paz. "Todo homem, com efeito, busca a paz ainda que empreendendo a guerra, mas ninguém, por meio da paz, busca a guerra."[171]

Após afirmar a aspiração de toda a criação pela paz[172], Agostinho preenche o capítulo XII com alguns exemplos segundo os quais, em princípio, a paz inexiste. Trata-se de cinco casos: o dos homens belicosos (referenciado acima), o dos ladrões, do semi-homem mitológico Caco (*Kakós*), das feras e o do corpo em condição antinatural.

Logo após ter mostrado que até mesmo aqueles que empreendem a guerra assim procedem porque desejam a paz da vitória, Agostinho diz que até mesmo aqueles que turbam a paz, como os ladrões, agem desse modo não porque odeiem a paz, mas porque querem restabelecer a paz segundo o próprio arbítrio. "O que desejam, portanto, não é que a paz não exista, mas que haja a paz que querem"[173]. Ademais, os ladrões por vezes agem em concerto entre si, o que evidencia também existir alguma paz entre eles. Se

---

169 *"Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit. Quando quidem et ipsi, qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire." Ibid.,* XIX, xii, 1.

170 *"eudémonisme foncier"*. GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 1.

171 *"Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, loc. cit.

172 Cf. *Confissões,* VII, xii, 18 e *De natura boni,* XLI, onde encontramos argumentações análogas para explicitar que nada pode existir sem alguma porção de ser, de bem e de paz.

173 *"Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt."* Id. *De civitate Dei,* loc. cit.

algum salteador não confia em ninguém e realiza sozinho as façanhas, "tem pelo menos uma espécie de paz, seja qual for, com aqueles que não pode matar e de quem quer ocultar o que faz."[174]

É de notar que o homem que deseja instaurar uma paz pessoal age em sua casa (*domus*) da mesma forma. Ao querer a obediência da esposa, filhos, domésticos, pretende impor uma paz familiar, ainda que com crueldade[175], e se alguma cidade ou povo se submetesse a ele, não se ocultaria como larápio, mas exporia publicamente sua cupidez e malícia[176], a partir da qual exigiria a obediência pacífica de todos.

Nesses dois exemplos (o dos homens belicosos e o dos ladrões), Agostinho estabeleceu gradativa demonstração da relativa paz aí presente. Ora, o exemplo dos ladrões adquire importância e, assim, vai além do exemplo anterior, porque em relação a eles não é possível dizer o mesmo que se disse sobre os belicosos. Estes empreendem conflitos em busca da paz, da vitória; já aqueles não. Os ladrões abalam a paz social continuamente e não pretendem deixar de abalá-la; diferentemente dos beligerantes, não aspiram à dominação e pacificação de inimigo algum. Os salteadores, em princípio, empreendem a guerra por ela mesma. Essa é a dificuldade e a importância do segundo exemplo disposto por Agostinho.

Como vimos, é ilusória a opinião que considera não existir paz alguma entre os assaltantes. Afinal, a execução de crimes exige certa paz, certo acordo, entre eles. A partir disso, Agostinho deu um passo a mais no interior desse mesmo exemplo, pois

---

174 *"Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci ceterorum, pacem volunt habere sociorum." Ibid.,* XIX, xii, 1.

175 *"In domo autem sua cum uxore et cum filiis, et si quos alios illic habet, studet profecto esse pacatus; eis quippe ad nutum obtemperantibus sine dubio delectatur. Nam si non fiat, indignatur corripit, vindicat et domus suae pacem, si ita necesse sit, etiam saeviendo componit, quam sentit esse non posse, nisi cuidam principio, quod ipse in domo sua est, cetera in eadem domestica societate subiecta sint." Ibid.,* loc. cit.

176 *"Ideoque si offerretur ei servitus plurium, vel civitatis vel gentis, ita ut sic ei servirent, quemadmodum sibi domi suae serviri volebat: non se iam latronem latebris conderet, sed regem conspicuum sublimaret, cum eadem in illo cupiditas et malitia permaneret." Ibid.,* loc. cit.

surgiu a dificuldade de saber que paz há em um bandoleiro que cumpre os roubos de modo solitário. A isso o autor respondeu que tal criminoso deseja, por exemplo, impor uma espécie de paz familiar que se daria pela obediência de todos a ele.

Doravante, Agostinho dispõe em XIX, xii, 2 o terceiro exemplo no qual parece não haver nenhum vestígio de paz. Trata-se de uma personagem mitológica chamada *Kakós*[177], palavra grega que significa "mau". Segundo os poetas, esse ser é um semi-homem, possui três cabeças e expele fogo pelas três bocas. É um ser solitário, habita uma caverna deserta, cujo chão está sempre regado de sangue. Exceto pela violência, não se relaciona com ninguém. No entanto, essa violência, bem como a guerra, não tem fim na própria violência, pois isso acabaria por levá-lo à morte. O propósito era a paz, desfrutar de repouso na gruta, estar em paz com o próprio corpo e afastar a mortalidade.

> Com o propósito de pacificar quanto antes sua mortalidade, que contra ele se rebelava por causa da indigência e da fome, coligadas para do corpo dissociarem e desterrarem a alma, roubava, matava e devorava. Embora inumano e fero, velava, inumana e ferozmente, pela paz de sua vida e saúde[178].

Ao revelar certa paz que Caco mantinha consigo mesmo, Agostinho explicita que, se fosse absolutamente má, tal semifera sequer existiria, sequer poderia ser descrita pelos poetas como um ser, pois não gozaria de mínima paz necessária para preservar a própria existência. Aliás, se Caco tivesse com os outros a paz que procurava para si, "não o chamariam mau, nem monstro, nem semi-homem."[179] Tanto é assim que seu isolamento e crueldade provinham não do desejo de praticar o mal, mas da necessidade

---

177 Cf. Vergílio, *Eneida,* VIII, 194-279; Propércio, *Elegia,* IV, ix, 7-20; Ovídio, *Fastos,* 543.

178 *"ut suam mortalitatem adversum se ex indigentia rebellantem ac seditionem famis ad dissociandam atque excludendam de corpore animam concitantem quanta posset festinatione pacaret, rapiebat, necabat, vorabat et quamvis immanis ac ferus paci tamen suae vitae ac salutis immaniter ac ferociter consulebat".* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIX, xii, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme).

179 *"nec malus nec monstrum nec semihomo vocaretur." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

de sobreviência que, para ser cumprida, exigia o uso de força corporal e a capacidade de rebentar chamas[180].

Visto que até mesmo uma semifera busca a paz e, não fosse a sua natureza, a sua constituição física, viveria em sociedade, Agostinho estabelece o quarto exemplo que examina se as feras propriamente ditas também aspiram a alguma paz. O autor está aqui a entender por feras os tigres, os leões, as raposas, as águias, as corujas, que parecem ser insociáveis e solitários[181]. Contudo,

> que tigre não ama com enternecimento os filhotes e, deposta a ferocidade, não os acaricia? Que milhafe, por mais solitário que voe em torno da presa, não se une a uma fêmea, faz o ninho, choca os ovos, alimenta os filhotinhos e não conserva com ela, que é como uma mãe de família, a sociedade doméstica na maior paz possível?[182]

Se, conforme os terceiro e quarto exemplos, até mesmo uma fictícia semifera e as feras propriamente ditas anseiam pela paz e pela vida em sociedade, "quanto mais não é o homem arrastado pelas leis da sua natureza a formar sociedade e a obter paz com todos os homens na medida das possibilidades?"[183]. Os casos de Caco e das feras, desse jeito, sucederam os dos beligerantes e dos facínoras para que Agostinho pudesse reafirmar que se os animais buscam a vida em comum e a paz, com mais razão o homem também busca, pois sua natureza é sociável e, diferentemente dos animais

---

180 *"Aut si eius corporis forma et atrorum ignium vomitus ab eo deterrebat hominum societatem, forte non nocendi cupiditate, sed vivendi necessitate saeviebat." Ibid.,* loc. cit.

181 *"insociabiles et solivagae [...] leones, lupi, vulpes, aquilae, noctuae [...] tigris". Ibid.,* loc. cit.

182 *"Quae [enim] tigris non filiis suis mitis immurmurat et pacata feritate blanditur? Quis milvus, quantumlibet solitarius rapinis circumvolet, non coniugium copulat, nidum congerit, ova confovet, pullos alit et quasi cum sua matre familias societatem domesticam quanta potest pace conservat?" Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

183 *"Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

irracionais, o ser humano foi criado a partir de uma unidade original[184].

Os homens maus (*mali*), no entanto, buscam injustamente a paz, querem estabelecê-la sujeitando todos a um só. "É assim que a soberba é perversa imitação de Deus."[185] A despeito de o homem odiar a justa paz de Deus e amar a sua relativa paz iníqua, não obstante ama a paz, seja qual for[186]. "Pois não há ninguém com vício tão contrário à natureza que aniquile até os últimos vestígios da natureza."[187] Como já dito, a ausência absoluta de paz equivale à ausência plena de ser, ou seja, ao nada[188].

Dessa feita, não é porque existe alguma paz no estado pecaminoso em que os homens se encontram que ela deva ser estimada por si mesma. A paz relativa não pode instituir a vida feliz, pois o fato de ser relativa é evidência da condição cindida da humanidade, tal como igualmente é a virtude que luta contra vícios. Como visto em XIX, iv, a felicidade existirá somente em um estado no qual a paz será absoluta, e a virtude, assim, não estará em querela com vício algum.

A paz dos pecadores, por conseqüência, é a paz daqueles que não possuem, por exemplo, a virtude da justiça. "Comparada com a paz dos justos, a paz dos injustos não

---

184 *"Nam cum animantes alias solitarias et quodammodo solivagas, id est, quae solitudinem magis appetant, sicuti sunt aquilae milvi, leones lupi et quaecumque ita sunt, alias congreges instituerit, quae congregatae atque in gregibus malint vivere, ut sunt columbi sturni, cervi damulae et cetera huiusmodi: utrumque tamen genus non ex singulis propagavit, sed plura simul iussit existere. Hominem vero, cuius naturam quodammodo mediam inter angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tamquam vero domino subditus praeceptum eius pia oboedientia custodiret, in consortium transiret angelicum, sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termine consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inoboedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus, unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur; quando ne ipsam quidem feminam copulandam viro sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omnino ex homine uno diffunderetur genus humanum." Ibid.,* XII, xxi.

185 *"Sic enim superbia perverse imitatur Deum." Ibid.,* XIX, xii, 2. (Tradução de Gustave Combès com modificação nossa).

186 *"Odit ergo iustam pacem Dei et amat iniquam pacem suam. Non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest." Ibid.,* loc. cit.

187 *"Nullius quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia." Ibid.,* XIX, xii, 2.

188 *"Quod autem perversum est, etiam hoc necesse est ut in aliqua et ex aliqua et cum aliqua rerum parte pacatum sit, in quibus est vel ex quibus constat; alioquin nihil esset omnino." Ibid.,* XIX, xii, 3.

merece sequer o nome de paz"[189]. Desobediente a Deus, à natureza, o homem se recusou a se submeter à justa ordem da criação e pretendeu, no lugar do Criador, fundar a própria paz. Explicada a paz mundana a partir da fraturada condição do ser humano, Agostinho dispõe, em XIX, xii, 3, o quinto e último exemplo para provar que a paz existe em todos os confins da criação.

Melhor dizendo, Agostinho, no último exemplo de aparente obscurecimento de toda e qualquer paz, examina até que ponto um corpo se encontra em desordem em um estado antinatual. Trata-se de hipotético corpo de ser humano "suspenso pelos pés e de ponta-cabeça. A situação do corpo e a ordem dos membros são antinaturais, porque aquilo que a natureza pede que esteja em cima se encontra embaixo, e aquilo que deveria estar embaixo se encontra em cima"[190]. De ponta-cabeça, decerto o corpo tem a paz perturbada, mas isso não significa que não haja paz alguma nele.

Tanto há alguma paz nesse corpo que Agostinho dela encherga quatro possíveis manifestações. Em primeiro lugar, o corpo está em paz com a alma, e a alma com ele, porque sabe estar o corpo em estado antinatual e sente dor. Se não houvesse qualquer relação pacífica entre o corpo e a alma, esta sequer saberia a ordem em que o corpo deveria ter permanecido[191]. Em segundo, o peso (*pondus*) natural do corpo, que é tender para a terra, "aspira à ordem da paz que lhe é própria e com a voz do peso reclama, por assim dizer, o lugar em que repouse"[192].

É possível que o exemplo do corpo se refira metaforicamente ao estado fraturado do homem. Com efeito, é nos mesmos termos de desordem do que deveria estar em

---

189 *"pacem iniquorum in pacis comparatione iustorum ille videt nec pacem esse dicendam". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

190 *"capite deorsum pendeat, perversus est utique situs corporis et ordo membrorum, quia id, quod desuper esse natura postulat, subter est, et quod illa subter vult esse, desuper factum est". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

191 *"verumtamen anima corpori suo pacata est et pro eius salute satagit, et ideo est qui doleat". Ibid.,* loc. cit.

192 *"in suae pacis ordinem tendit et locum quo requiescat quodam modo voce ponderis poscit". Ibid.,* loc. cit.

cima e do que deveria estar embaixo que Agostinho apresentou, em XIX, iv, a *rixa interioris* do ser humano. Lembremos que a dor, o sofrimento da alma por causa da luta contra os vícios, não existiria se ela estivesse ordenada com a sua natureza íntegra.

A terceira manifestação de paz nesse corpo desordenado é a seguinte: se a dor ressentida pela alma chegar ao ponto de apartá-la do corpo, enquanto este não se degenerar, enquanto os membros permanecem unidos, existirá alguma paz entre eles mesmo que estejam de ponta-cabeça[193]. Se o embalsamarem, se com preparações e tratamentos impedirem a degeneração do cadáver, permanecerá essa paz da compleição do corpo, bem como seu peso em direção ao lugar natural[194]. Em quarto e último lugar, ainda que o corpo se decomponha, cada parte dele se estabelecerá em paz com os elementos do mundo[195].

A explicitação da paz mesmo em situação contrária à natureza permite a Agostinho concluir que "nada se subtrai às leis do supremo Criador e Ordenador, que governa a paz do universo"[196]. Não sem razão o começo do capítulo (XIX, xiii, 1) subseqüente a essa conclusão dispõe dez definições de paz referentes a todas as partes da criação.

> Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a paz da alma irracional é o ordenado repouso de seus apetites; a paz da alma racional é o ordenado acordo entre o pensamento e a ação; a paz do corpo e da alma, a vida ordenada e a saúde (*salus*) do ser animado; a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a lei eterna; a paz dos homens, a ordenada concórdia; a paz da casa é a ordenada concórdia dos habitantes que devem mandar com aqueles que devem obedecer; a paz da cidade, a ordenada concórdia dos cidadãos que devem mandar com aqueles que devem obedecer; a paz

---

193 *"quae si molestiis eius exclusa discesserit, quamdiu compago membrorum manet, non est sine quadam partium pace quod remanet, et ideo est adhuc qui pendeat." Ibid.,* loc. cit.

194 *"Si enim adhibeantur medicamenta atque curatio, quae formam cadaveris dissolvi dilabique non sinat, adhuc pax quaedam partes partibus iungit totamque molem applicat terreno et convenienti ac per hoc pacato loco." Ibid.,* loc. cit.

195 *"Si autem nulla adhibeatur cura condendi, sed naturali cursui relinquatur, tamdiu quasi tumultuatur dissidentibus exhalationibus et nostro inconvenientibus sensui (id enim est quod in putore sentitur), donec mundi conveniat elementis et in eorum pacem paulatim particulatimque discedat." Ibid.,* loc. cit.

196 *"Nullo modo [tamen] inde aliquid legibus summi illius Creatoris Ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

> da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima sociedade que frui de Deus e, mutuamente, em Deus; a paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que designa o lugar que lhes é devido.[197]

Examinar todo o conteúdo contido nessa célebre passagem[198] é tarefa que não pode ser cumprida senão em síntese. De todo jeito, é notável que a paz e a ordem são dois termos inseparáveis. Afinal, todas as definições de "paz" se dão por meio da "ordem" e, não à toa, esta é definida ao fim da série. Em relação à disposição das definições, ela obedece a uma gradação, isto é, a seqüência parte do inferior em direção ao superior, da criatura menos perfeita (o que não quer dizer que seja má) em direção às realidades mais perfeitas. Além desse, a seqüência segue também um critério de generalização: parte do particular em direção ao geral, que se confunde com "social", pois

> as dez definições propostas se classificam em dois grupos. As cinco primeiras consideram a paz no *ser individual*, e a série se eleva do corpo até ao espírito em relação com Deus. As cinco outras, as mais importantes, concernem ao *aspecto social*, domínio próprio da paz.[199]

Entre as concernentes ao aspecto social, a primeira definição (sexta no conjunto das dez) parece conter uma generalidade que abrange todas as próximas três[200]. Com efeito, a ordenada concórdia (*ordinata concordia*), que é a paz dos homens entre si, reaparece na paz da família (*domus*), da cidade e da cidade celeste. Chama a atenção

---

197 *"Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio." Ibid.,* XIX, xiii, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

198 *"Ces définitions qui s'enchaînent l'une l'autre son tout à fait remarquables et font de ce passage un des plus importants de la* Cité de Dieu*."* BARDY, G. "Notes complémentaires". In AUGUSTINUS. *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 740.

199 *"Les dix définitions proposés se classent d'elles mêmes en deux groupes. Les cinq première considèrent la paix dans l'*être individuel*, et la série s'élève du corps jusqu'à l'esprit en rapport avec Dieu. Les cinq autres, les plus importantes, concernent l'*aspect social*, domaine propre de la paix."* BARDY, G. *Op. cit,* loc. cit. (Grifo do autor).

200 *"La première [définition de l'aspect social], très générale, vaut pour tous les degrés, famille, cité, État, et même humanité entière." Ibid.,* loc. cit.

Agostinho não conferir apenas uma definição de paz para as cidades. Como visto, distingue as cidades em dois grupos nas oitava e nona definições: a *civitas*, que parece referir-se a todas as cidades mundanas, e a *caelestis civitas*. Essa distinção é coerente com aquela que se dá entre cidade terrena e cidade celeste, e daí já é possível entrever que também na cidade do pecado existe certa paz, seguramente muito inferior à da celeste, cuja definição é construída no grau superlativo (*pax ordinatissima et concordissima*).

De maneira semelhante à sexta, a décima e última definição[201] também parece conter uma generalidade que abrange todas as nove definições anteriores, porque abrange toda a criação. Como já dito, imediatamente após definir todas as modalidades de paz, Agostinho define o termo correlativo: "a ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que designa o lugar que lhes é devido."[202] "Lugar", nesse caso, refere-se ao lugar natural a que todas as coisas tendem pelo peso (*pondus*), tal como já explicamos no capítulo "História e *civitas* em Agostinho".

Os homens miseráveis (*miseri*), desse modo, não aspiram ao lugar natural que tenderiam por natureza, pois não mais possuem "a vida ordenada e a *salus* do ser animado"[203] nem são capazes de cumprir "a obediência [a Deus] ordenada na fé sob a lei eterna"[204]. Padecem, assim, toda sorte de sofrimentos, que devem ser compreendidos como justas penas. Ora, se o todo é inteiramente bem-ordenado, então até mesmo aquela parte da criação que se desordenou deve ser encarrilhada, por assim dizer, em uma condição que se ajuste ao estado antinatural. Deus "sabe como ordenar justamente os injustos [...], pela justiça de seu poder retira bens dos próprios males,

---

201 *"pax omnium rerum tranquillitas ordinis."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xiii, 1.
202 *"Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio." Ibid.,* loc. cit.
203 *"ordinata vita et salus animantis". Ibid.,* loc. cit.
204 *"ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia". Ibid.,* loc. cit.

pondo em reta ordem com castigos os que se desordenaram com pecados"[205].

Uma criatura, desse jeito, pode abandonar a sua própria ordem, mas não a ordem do universo[206], o que significa que, desordenada, está distante do lugar onde deveria estar, mas de todo jeito ordenada em algum outro lugar da criação onde, se não estivesse, não sofreria[207]. A argumentação aqui é tal qual aquela acerca da paz quando vimos que nenhuma coisa sofre ausência absoluta de paz porque isso equivaleria à ausência plena de ser. Toda realidade possui alguma paz, possui alguma ordem, caso contrário, sequer existiria[208].

Desse modo, como "existe natureza em que não há nenhum mal nem pode haver mal algum, porém não pode existir natureza na qual não haja algum bem"[209], é a sua perversidade, a sua vontade má, que a torna má[210]. Em conseqüência, nem mesmo a natureza do Diabo é má[211]. A bondade de Deus, assim, revela-se inclusive no Diabo, pois o que há de ser neste, há de bem. No entanto, como todos os seres têm os devidos lugares como partes do universo, aquele que não se mantém na tranqüilidade da ordem não se furta, contudo, do castigo no qual o Ordenador o reordena[212].

---

205 *"qui etiam iniustos iuste ordinare novit [...], ille per iustitiam potestatis suae bene utatur malis ipsorum, recte ordinans in poenis qui se perverse ordinaverint in peccatis."* Id. *De natura boni,* XXXVII; cf. *De vera religione,* XXIII, 44.

206 "Este universo não contém mal *(malum)*, mas apenas os bens *(bona)* que tomam o seu lugar na ordem e que só podem surgir como maus ao indivíduo isolado *(singulum)*" ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*, p. 77

207 *"Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est; verumtamen quia merito iusteque sunt miseri, in ea quoque ipsa miseria sua praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege seiuncti."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xiii, 1.

208 *"Sicut ergo est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic est quaedam pax sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id, quod bellum est, sed secundum id, quod ab eis vel in eis geritur, quae aliquae naturae sunt; quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent." Ibid.,* loc. cit.

209 *"est natura, in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum esse malum potest; esse autem natura, in qua nullum bonum sit, non potest." Ibid.,* XIX, xiii, 2.

210 *"perversitas eam malam facit." Ibid.,* loc. cit.

211 *"Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est". Ibid.,* loc. cit.

212 *"Itaque in veritate non stetit, sed veritatis iudicium non evasit; in ordinis tranquillitate non mansit, nec ideo tamen a potestate Ordinatoris effugit. Bonum Dei, quod illi est in natura, non eum*

Ao refletir sobre a natureza do Diabo, sobre a sua parcela de bondade e de maldade, cujas origens são, respectivamente, Deus mesmo e a vontade má do Diabo, Agostinho retoma a crítica ao maniqueísmo[213]. Em termos mais precisos, o Diabo não é apresentado como o mal absoluto em oposição a Deus, o supremo bem; pelo contrário, é apenas uma criatura, que, como tal, participa do supremo bem, mas, dotada de livre-arbítrio, escolheu divorciar-se do Criador.

Com isso, Agostinho exclui qualquer possibilidade de escusa por parte do homem em relação à danação da humanidade. Com efeito, se o Diabo não é o mal absoluto, se diante do bem absoluto é absurdo relativizá-lo, então o bem está presente em toda a criação, e isso Agostinho procurou provar por meio da explicitação de que todas as coisas, simplesmemnte pelo fato de existirem, possuem certa paz. Assim, o mal, por exemplo, a guerra, é a privação de bem, de paz. Em outras palavras, pode-se dizer que a escolha das criaturas pela perversão (privação de bem) é a vontade má, ou seja, desorientação do peso natural. Por conseqüência, todo mal que o ser humano não deveria conter em si por natureza se deve tão-somente ao próprio homem, à própria vontade, e não a algum suposto ser maligno como o Diabo.

Nesse sentido, a razão da perversão do homem é análoga à do Diabo (embora independente, pois este não determina aquele). Como criaturas racionais, são dotadas de livre-arbítrio da vontade, e ambas pretenderam conter a si mesmas, tornar-se, fracassadamente, Deus[214]. A analogia da soberba de ambas se dá com evidência imediatamente depois da análise da natureza e condição do Diabo. Afinal, Deus priva qualquer criatura que opta pela soberba de parte da natureza dada a ela, mas nela

---

subtrahit iustitiae Dei, qua ordinatur in poena". Ibid., loc. cit.

213 Cf. *Confissões,* VII, xvi, 22; *De natura boni,* XXXV.

214 Cf. a longa exposição de Agostinho acerca da vontade má dos anjos em *De civitate Dei,* XII, i-ix.

conserva outra parte para que padeça a dor do bem subtraído[215].

Esse raciocínio retoma a bondade que qualquer natureza tem simplesmente por ser natureza. Porque uma criatura cindida pelo pecado continua a viver, aquilo que é conservado de ser nela, como já analisado, manifesta certa paz e bondade, e inevitavelmente se estabelece em conflito com aquilo que se inseriu de perversão por causa da falta. Esse conflito resulta na dor, que "é testemunho do bem subtraído e do bem deixado"[216]. A dor, assim, adquire o estatuto de signo da presença de Deus[217] nas criaturas. A parcela de ser que mesmo as criaturas danadas encerram se deve à participação ontológica delas em Deus, de tal sorte que é graças a essa presença, ainda que não integral, de paz, bondade e vida que por meio da dor a alma pode reconhecer-se miserável[218].

Em contraposição à dor (*dolor*), como signo da natureza boa que restou na criatura cindida, está a alegria (*laetitia*) no pecado[219], que adquire o estatuto de signo da perversão adquirida pelo livre-arbítrio da criatura racional. Aqui Agostinho distingue dois grupos de pecadores, certamente correspondentes aos dois grupos de cidadãos, a saber, os da cidade terrena e os da cidade celeste. Um grupo é composto por aqueles que reconhecem a dor testemunhar o bem subtraído e o bem preservado que nos conduz ao Bem supremo. O outro grupo é composto por aqueles que, cegos[220] pelo pecado, se

---

215 *"Neque enim totum aufert quod naturae dedit, sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod ademit. Et ipse dolor testimonium est boni adempti et boni relicti. Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset."* Id. *De civitate Dei,* XIX, xiii, 2.

216 *"testimonium est boni adempti et boni relicti." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

217 O argumento de que todos buscam a paz e, por conseqüência, a Deus, porque todos têm em si mesmos a paz e algum traço da divindade, é semelhante à busca da felicidade e da verdade. Todos procuram apenas aquilo que conhecem. Em relação à procura da vida feliz e da verdade, cf. *Confessionum,* X, xxvi, 37; *Epistola* 130 *Ad Probam* 14, 25 – 15,28.

218 *"Nisi enim bonum relictum esset, bonum amissum dolere non posset. [...] ita dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae."* Id. *De civitate Dei,* loc. cit.

219 É preciso marcar a especificidade dessa paixão nesse contexto. Agostinho critica a alegria no pecado, não toda e qualquer alegria.

220 *"nimis inflata facies claudebat oculos meos."* Id. *Confessionum,* VII, vii, 11.

alegram nos próprios delitos[221] .

Agostinho apresenta como penas do pecado, e motivo de dor, a perda de dois bens: a *aequitas* e a *salus*, que parecem ser bens, respectivamente, da alma e do corpo[222]. A eqüidade retoma a virtude da justiça que a alma pecadora não mais é capaz de cumprir, pois o próprio pecado foi ato de injustiça, de perturbação à paz que o homem possuía quando natural e obedientemente aspirava pelo seu peso ao Criador. Com a perda da eqüidade, o homem cai em uma condição fraturada, inunda a si mesmo de vícios e, aspirando às coisas perecíveis, perde também a saúde (*salus*, *sanitas*) do corpo, que se torna mortal.

Como os homens sofrem a dor da perda da paz por meio de restos de paz que permaneceram neles[223], é compreensível que no último suplício, no juízo final, os injustos e os ímpios vertam lágrimas devidas ao reconhecimento de que com enorme justiça lhes serão retirados definitivamente os bens naturais que Deus concedeu com grandiosíssima bondade[224]. A bondade divina com os homens é escrita no superlativo (*benignissimus*) porque se trata de uma graça. Ora, na condição mortal devida à queda, o gênero humano não mereceria possuir bens naturais pelos quais ainda pode obter a paz temporal.

> Deus, pois, sapientíssimo Criador e justíssimo Ordenador de todas as naturezas, que na Terra estabeleceu o mortal gênero humano para ser

---

221 *"profecto convenientius iniustus dolet in supplicio, quam laetatus est in delicto"*. Id. *De civitate Dei,* loc. cit.

222 *"Nam qui peccat, peior est, si laetatur in damno aequitatis; qui vero cruciatur, si nihil inde adquirat boni, dolet damnum salutis. Et quoniam aequitas ac salus utrumque bonum est bonique amissione dolendum est potius quam laetandum (si tamen non sit compensatio melioris; melior est autem animi aequitas quam corporis sanitas)". Ibid.,* loc. cit. Note-se que aqui, diferentemente de outros lugares, Agostinho utiliza o termo *salus* no sentido de "*corporis sanitas*".

223 *"Qui enim dolet amissam naturae suae pacem, ex aliquibus reliquiis pacis id dolet, quibus fit, ut sibi amica natura sit." Ibid.,* loc. cit.

224 *"Hoc autem in extremo supplicio recte fit, ut iniqui et impii naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem iustissimum Deum, quem contempserunt benignissimum largitorem." Ibid.,* loc. cit.

> o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, à paz temporal conforme a vida mortal mediante a própria saúde, a preservação e união da espécie, e tudo o que é necessário à conservação ou à recuperação dessa paz (como, por exemplo, as coisas que adequada e convenientemente estão à disposição dos sentidos: a luz, o som, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo).[225]

Note-se que Deus dispôs todos os bens naturais para o gênero, não para cada homem; a saúde, a união e a preservação são de todos os homens em sociedade. O conjunto tem predominância diante do homem isolado de tal modo que a vida humana por excelência é social. O gênero, contudo, divide-se em dois grupos, ou melhor, em duas cidades, em função do modo como usam ou fruem os bens pelos quais é possível estabelecer certa paz nesta realidade terrena. Em se tratando tanto de bens relativos quanto de paz temporal, os homens deveriam usá-los e obtê-la apenas a fim de atravessar a existência pecaminosa em direção à "paz da imortalidade conforme a glória e a honra para fruir de Deus e do próximo em Deus na vida eterna."[226]

Aqueles que usam os bens terrenos com fim na paz na vida eterna (*pax in vita aeterna*) são os cidadãos da cidade celeste, pois o fim na eternidade é propriamente da cidade, sendo também dos cidadãos na medida em que são parte dela. Já aqueles que usam os bens com fim neles mesmos, ou seja, que os fruem, são cidadãos da cidade terrena, que, alegrando-se com os próprios delitos, supõem que a felicidade resida nas coisas corruptíveis. Sem reconhecer o estado de miséria em que se encontram, destinam-se a um suplício que os privará dos bens que possuem sem conceder quaisquer

---

225 *"Deus ergo naturarum omnium sapientissimus Conditor et iustissimus Ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximum instituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huic paci vel tuendae vel recuperandae necessaria sunt (sicut ea, quae apte et convenienter adiacent sensibus, lux vox, aurae spirabiles aquae potabiles, et quidquid ad alendum, tegendum, curandum ornandumque corpus congruit)". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

226 *"immortalitatis pacem eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

outros[227].

De concordia et discordia civitatum (XIX, xiv – xvii)

A distinção entre uso e fruição de bens terrenos é a um só tempo o que estabelece concórdia e discórdia entre as duas cidades. Por um lado, ambas são constituídas por cidadãos que necessitam dos bens naturais para alcançar a paz do corpo e a do corpo com a alma, mas, por outro lado, a cidade terrena busca esses bens por eles mesmos, com fim na paz terrena, e a cidade celeste busca-os como meio, com fim na paz eterna[228]. Isso quer dizer que os cidadãos da cidade terrena não submetem o uso dos bens naturais à paz da alma racional, que é o ordenado acordo entre o pensamento e a ação[229]. Contudo, para que seja possível a coerência entre o que a alma conhece e o modo como age, é preciso sublinhar que ela, em uma condição decaída, necessita do magistério divino para ser capaz de conhecer retamente e de agir com liberdade (fazer o bem)[230].

Ao retomar as primeiras definições de paz da lista de dez, Agostinho evidencia a dependência que há entre elas. Com efeito, a possibilidade da paz da alma racional (ordenado acordo entre o pensamento e a ação) remete-nos à paz entre o homem mortal e Deus, que é a obediência ordenada na fé sob a lei eterna. Essa definição, aliás, abrange, para não citar a do corpo e a deste com a alma, no mínimo aquela da paz da alma racional na medida em que o conhecimento é dado pela fé e a ação adquire a

---

227 *"qui autem perperam, nec illa accipiat et haec amittat." Ibid.,* loc. cit.

228 *"Omnis igitur usus rerum temporalium refertur ad fructum pacis terrenae in terrena civitate; in caelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae."* Id. *De civitate Dei,* XIX, xiv.

229 *"Sed quia homini rationalis anima inest, totum hoc, quod habet commune cum bestiis, subdit paci animae rationalis, ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat, ut sit ei ordinata cognitionis actionisque consensio, quam pacem rationalis animae dixeramus." Ibid.,* loc. cit.

230 *"Sed ne ipso studio cognitionis propter humanae mentis infirmitatem in pestem alicuius erroris incurrat, opus habet magisterio divino, cui certus obtemperet, et adiutorio, ut liber obtemperet." Ibid.,* loc. cit.

forma de obediência[231].

A definição da paz do homem mortal com Deus (a quinta na lista de dez), além de abranger algumas definições anteriores (como as terceira e quarta) abrange também algumas posteriores. Melhor dizendo, Agostinho desdobra a quinta definição de paz ao explicitar que a fé nas *Escrituras* nos anuncia que o mestre Deus (*magister Deus*) ensina "dois preceitos principais, isto é, o amor a Deus e o amor ao próximo"[232]. Nesses dois preceitos, o homem tem três coisas para amar: Deus, ele mesmo[233] e o próximo. O outro deve ser amado como a si mesmo porque, em verdade, não há alteridade entre o eu e o outro.

Qual é essa igualdade? Aquela proveniente do passado histórico comum ao gênero humano: o pecado original. "Todos os homens são iguais *(aequales)*, igualmente pecadores."[234] A igualdade de situação é evidente porque a principal conseqüência do pecado é a morte. Os homens, no entanto, têm outra igualdade entre si. Trata-se do segundo fato histórico: a encarnação de Cristo. Essa é a igualdade da graça. Aliás, é apenas quando os homens são igualmente agraciados que tomam ciência daquela primeira igualdade. "Enquanto que antes da vinda de Cristo o parentesco de todos os homens era adquirido de Adão pelo nascimento *(generatione)*, aqui, é a graça divina que, revelando-se, torna todos os homens iguais ao mostrar-lhes o seu passado comum no pecado."[235]

O próximo, por conseqüência, deve ser amado como a si mesmo porque todos são iguais antes de qualquer escolha individual, de forma que cada um deve levar o

---

231 *"Et quoniam, quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem; ac per hoc omnem pacem vel corporis vel animae vel simul corporis et animae refert ad illam pacem, quae homini mortali est cum immortali Deo, ut ei sit ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia." Ibid.,* loc. cit.

232 *"duo praecipua praecepta, hoc est, dilectionem Dei et dilectionem proximi". Ibid.,* loc. cit.

233 *"se ipsum". Ibid.,* loc. cit.

234 ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho*, p. 156.

235 ARENDT, H. *Op. cit,* p. 162, 3.

outro à

> explicitação do seu próprio ser, conduzi-lo a Deus [...], é o dever para com o próximo que incumbe ao cristão devido ao seu pecado passado. 'Ele é consubstancial a ti [...] O que tu és, ele é-o também; respeita o teu irmão.'[236] É por isto que a fuga para a solidão é pecado; priva outrem da possibilidade da conversão.[237]

É possível, com isso, compreender o gênero humano como "ser-conjunto"[238] ou "ser coletivo"[239], uma vez que todos têm entre si duas igualdades principais. "O ser-conjunto dos homens na comunidade, [...] torna-se [na segunda igualdade] um ser-conjunto livremente escolhido e constringente para cada um"[240]. É livremente escolhido por Deus porque agraciado, e constringente porque cada um é "um ser-no-pecado comum"[241].

Em termos mais precisos, a espécie constitui um ser-conjunto porque a igualdade que a constitui "é a onipotência que destrói todas as diferenças. Do mesmo modo, qualquer que seja o número dos Estados e das comunidades particulares, na verdade existem apenas duas cidades, a boa e a má, fundadas em Cristo ou em Adão, tal como existem apenas dois amores (*amores*), o amor ao mundo ou de si e o amor a Deus."[242] Assim, a própria partilha do gênero em duas sociedades é reflexo da "massa danada"[243] da qual se dividem as cidades terrena e celeste.

É por causa da graça, que confere a segunda igualdade, que os cidadãos da

---

236 *"Consubstantialis tuus est [...] Hoc est ille quod tu: respice fratrem tuum."* AUGUSTINUS. *Sermo LVI*, 14.

237 ARENDT, H. *Op. cit,* p. 164, 5.

238 *"Miteinander"*. ARENDT, H. *Der Liebesbegriff bei Augustin,* p. 113.

239 *"être collectif"*. GILSON, É. *Les metamorphoses de la cité de Dieu,* p. 69.

240 ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho*, p. 157.

241 ARENDT, H. *Op. cit,* loc. cit.

242 *Ibid.,* loc. cit.

243 *"massa damnata"*. Id. *De correctione et gratia*, VII, 12.

cidade celeste são capazes de efetuar o devido uso das coisas com fim em Deus. Tornam-se capazes de ter em relação a Deus "a obediência ordenada na fé sob a lei eterna"[244]. Vale lembrar que a fé é necessária porque "enquanto [o homem] está neste corpo mortal, peregrina a Deus: caminha pela fé e não pela espécie"[245].

Agostinho, desse jeito, desdobra as definições de paz referentes à vida humana em sociedade a partir da quinta definição, ou seja, da paz do homem mortal com Deus. Como visto, a realização dessa paz exige o amor ao próximo, ou seja, "a ordenada concórdia"[246] entre os homens que, na casa (*pax domestica*), manifesta-se como "a ordenada concórdia dos habitantes que devem mandar com aqueles que devem obedecer"[247]. A mulher, dessa forma, deve obedecer ao homem; os filhos, aos pais; os escravos, aos senhores.

A virtude da justiça (dar a cada qual o que lhe é devido) encontra-se presente nas definições de paz segundo as quais a obediência é necessária. Nesse sentido, agir com justiça para com o próximo nada mais é do que o cumprimento do preceito de amar ao próximo. Por conseqüência, aquele que manda, e pede a justa obediência do outro, procede não por desejo de domínio, não por orgulho de reinar, mas por misericórdia de auxiliar o próximo[248]. Assim, aquele que manda, antes de dominar, serve quem lhe obedece, na medida em que seu *imperium* tem como propósito auxiliar o outro na peregrinação[249].

---

244 *"pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia"*. Id. *De civitate Dei,* XIX, xiii, 1.

245 *"quamdiu est in isto mortali corpore, peregrinatur a Domino: ambulat per fidem, non per speciem". Ibid.,* XIX, xiv.

246 *"ordinata concordia". Ibid.,* loc. cit.

247 *"ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium". Ibid.,* loc. cit.

248 *"Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia." Ibid.,* loc. cit.

249 *"Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare." Ibid.,* loc. cit.

Tal forma justa de dominação, que serve aos obedientes, não poderia ser de outro modo porque originalmente o homem sequer deveria submeter outro homem a si. A necessidade do domínio e da obediência dos homens entre si é não natural, mas conseqüência do pecado. Ora, ao criar o homem, Deus lhe prescreveu que dominasse somente os seres irracionais: "'Domine os peixes do mar, as aves do céu e todo réptil que rasteja sobre a terra'"[250]. Essa é a razão de os primeiros homens terem sido pastores[251], não reis, e o primeiro ser humano, a saber, Caim, que pretendeu dominar o semelhante ter sido quem cometeu o primeiro assassínio (mais precisamente, fratricídio) da história.

Eis por que a palavra servo/escravo/*servus* não aparece nas *Escrituras* antes do justo Noé reprovar com tal nome o pecado de seu filho[252]. "Esse nome mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza"[253]. A própria origem da palavra na língua latina se dá na ocorrência de um empreendimento, a guerra, que os homens executam por estar manchados pelo pecado. *Servus*, segundo Agostinho, origina-se de *servare*, "conservar", porque designava aqueles prisioneiros de guerra que tiveram a vida conservada (a despeito de poder ter sido mortos por direito de guerra) para servirem aos vencedores[254].

Até mesmo a guerra justa é manchada pelo pecado na medida em que uma das partes executa o conflito pelo pecado, e não é porque o outro lado é justo que necessariamente vencerá; ainda que perca a guerra para os maus e seja escravizado,

---

250 *"'Dominetur', inquit, 'piscium maris et volatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram'". Ibid.,* XIX, xv; *Gen.* 1, 26.

251 *"Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt". Ibid.,* loc. cit.; Cf. *Gen.* 4, 2.

252 *"Proinde nusquam Scripturarum legimus 'servum', antequam hoc vocabulo Noe iustus peccatum filii vindicaret". Ibid.,* loc. cit.; Cf. *Gen.* 9, 25-26.

253 *"Nomen itaque istud culpa meruit, non natura." Ibid.,* loc. cit.

254 *"Origo autem vocabuli servorum in Latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui iure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur servi fiebant, a servando appellati". Ibid.,* loc. cit.

soferá porque já estivera em pecado, descende do pecado, e, assim, deve ter os pecados corrigidos ou ser castigado[255]. "Testemunha o homem de Deus Daniel, que no cativeiro confessa a Deus os seus pecados e os pecados de seu povo e reconhece, com piedosa dor, ser essa a razão do referido cativeiro"[256].

Desse modo, "a causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem ao outro pelo vínculo da condição [social]"[257]. Uma das coisas que o pecado originou foi a necessidade da servidão. Ser escravo tornou-se traço da condição mortal da humanidade a ponto de até mesmo aqueles que mandam deverem, se quiserem ser justos, servir quem lhes obedece. É por meio da servidão, aliás, que os homens obtêm a ordem da paz[258], sendo possível a um escravo estar em paz e possuir, conforme o caso, mais liberdade que o senhor[259]. Afinal, "é preferível ser escravo de homem a sê-lo da cobiça"[260].

Agostinho, assim, considera que a condição social dos homens está ordenada por Deus, ainda que seja conseqüência do pecado. Por natureza, nenhum homem seria escravo de outro homem ou do pecado; porém, desrespeitada essa ordem natural, cabe ao homem agora se submeter à lei da ordem que impôs a pena da servidão[261]. Por conseqüência, cabe ao cristão aceitar a própria situação na sociedade, seja aquela que

---

255 *"Nam et cum iustum geritur bellum, pro peccato e contrario dimicatur; et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens." Ibid.,* loc. cit.

256 *"Testis est homo Dei Daniel, cum in captivitate positus peccata sua et peccata populi sui confitetur Deo et hanc esse causam illius captivitatis pio dolore testatur." Ibid.,* loc. cit.; Cf. *Dan.* 9, 16. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

257 *"Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

258 *"pacis ordine". Ibid.,* loc. cit.

259 *"multi quidem religiosi dominis iniquis, non tamen liberis serviunt". Ibid.,* loc. cit.

260 *"felicius servitur homini, quam libidini". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

261 *"Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur, quae naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat; quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute cohercendum." Ibid.,* loc. cit.

for, pois nada há que não esteja justamente ordenado pelo juízo de Deus[262]. Ser escravo de outro homem não significa maior condenação do que ser senhor de escravos. Com efeito, esse senhor também é escravo ou daqueles que lhe obedecem (por amá-los como a si mesmo, ajuda-os na salvação) ou da cobiça de dominar (*libido dominandi*).

Os próprios patriarcas, conforme as *Escrituras*, amavam de maneira indistinta todos os membros da casa, independente de serem escravos ou filhos[263]. Tal forma justa de administrar a paz doméstica é o que define um *pater familias*, isto é, um senhor que aspira chegar à casa celeste (*caelestis domus*), onde um ser humano não precisará mandar em outro ser humano, porque na imortalidade necessidade alguma terá de ser suprida[264]. Nesse sentido, os senhores têm ônus maior para suportar do que os escravos[265], pois a eles cabe a tarefa de suprir as necessidades daqueles que lhe servem e de preservar a paz doméstica, recorrendo, se preciso, à correção dos desobedientes por meio de palavras ou pancadas ou qualquer outra pena justa e admitida pela sociedade[266].

Ao senhor cumpre tomar atitudes severas contra a perturbação da paz porque a paz doméstica é condição da paz cívica. "A casa deve ser início e parte da cidade"[267], de sorte que "a ordenada concórdia dos habitantes [da *domus*] que devem mandar com aqueles que devem obedecer se refira à ordenada concórdia dos cidadãos que devem

---

262 *"quod non fit nisi Deo iudicante, apud quem non est iniquitas et novit diversas poenas meritis distribuere delinquentium." Ibid.,* loc. cit.

263 *"Quocirca etiamsi habuerunt servos iusti patres nostri, sic administrabant domesticam pacem, ut secundum haec temporalia bona filiorum sortem a servorum condicione distinguerent". Ibid.,* XIX, xvi. Cf. *Ex.* 12, 44.

264 *"Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad caelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus, quia necessarium non erit officium consulendi iam in illa immortalitate felicibus". Ibid.,* loc. cit.

265 *"magis debent patres quod dominantur, quam servi tolerare quod serviunt." Ibid.,* loc. cit.

266 *"Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur." Ibid.,* loc. cit.

267 *"domus initium sive particula debet esse civitatis". Ibid.,* loc. cit.

mandar com aqueles que devem obedecer [na *civitas*]"[268]. Isso quer dizer que o *pater familias* deve dirigir a *domus* por meio das leis da cidade[269]. As leis civis, contudo, pertencem, por exemplo, a Roma, que constitui, juntamente com outras *urbes*, a cidade terrena. Assim, por mais que os homens estejam em um estado pecaminoso, eles não deixaram de aspirar, como já analisado, a algumas formas de paz temporal.

Melhor dizendo, toda cidade, para Agostinho, parece fundamentar-se sobre alguma concórdia entre os cidadãos que diz respeito aos bens naturais, bens necessários para a sobrevivência dos homens em seu estado de mortalidade. Desse jeito, tanto a cidade terrena quanto a celeste em peregrinação têm necessidade desses bens para estabelecer a paz temporal, e independente de a terrena não só usar, mas também fruir, desses bens, as duas têm em comum a necessidade deles, de forma que a celeste cumpre todas as leis civis que a terrena estabelece para administrá-los. Afinal, não convém às duas cidades estar em conflito no tocante à paz terrena de que ambas precisam e que Agostinho considera poder ser assegurada pelas leis civis[270].

Além do mais, a aceitação por parte da cidade celeste das leis civis se dá a partir do local secundário que a paz temporal possui em relação à paz eterna que ela busca. Ora, mesmo quando as leis terrenas não preservam a paz temporal, ainda assim a cidade

---

268 *"ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium referatur ad ordinatam imperandi oboediendique concordiam civium." Ibid.,* loc. cit.

269 *"Ita fit, ut ex lege civitatis praecepta sumere patrem familias oporteat". Ibid.,* loc. cit.

270 *"Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide viventium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod aggravat animam. Idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem caelestis vel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia". Ibid.,* XIX, xvii.

celeste, voltada para além da temporalidade e ciente da ordem em que todas as coisas se encontram, não se ocupa em transformar essas leis. "[A cidade celeste] não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes e de instituições, que destroem ou mantêm a paz terrena. Nada lhes suprime nem destrói, antes, conserva-os e aceita-os"[271].

A dissensão entre as duas cidades pode ocorrer, e impedir a possível concordância entre elas no tocante à paz terrena, porque a cidade celeste não pode consentir com as leis religiosas da terrena. Esta, com efeito, submete a muitos deuses as coisas humanas, incluindo "as coisas necessárias à vida, a um [encomenda] o gado, a outro o trigo, a outro o vinho, a outro o azeite, a outro as selvas, a outro o dinheiro, a outro a navegação"[272].

Ao invés de cultuar os deuses para que eles retribuam com bens temporais, a cidade celeste admite e cultua um único Deus, a quem submete todos os bens temporais a fim de encontrar a verdadeira paz da criatura racional, "a ordenadíssima e concordíssima sociedade que frui de Deus e, mutuamente, em Deus"[273]. Na vida mortal, a fruição de Deus é dada pela fé, e, assim, a cidade celeste, recusando-se a aceitar as leis religiosas da cidade terrena, suporta "a cólera, o ódio e as violentas perseguições"[274] dos pagãos, privando-se, por vezes, até mesmo da paz terrena que as leis civis pretendem salvaguardar[275].

---

271 *"[caelestis civitas] non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

272 *"rebus vitae adiacentibus ad alium pecus, ad alium triticum, ad alium vinum, ad alium oleum, ad alium silvas, ad alium nummos, ad alium navigationem". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

273 *"ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

274 *"iras et odia et persecutionum impetus". Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

275 A discussão acerca de concórdia e discórdia entre as duas cidades ensejou algumas leituras segundo as quais Agostinho proporia uma terceira cidade, uma *civitas terrena spiritualis* ou um Estado, que asseguraria, por meio de leis civis, o estabelecimento da paz terrena tanto para cidadãos terrenos quanto celestes. Sobre diversas posições diante dessa polêmica, Cf. ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society"; ARQUILLIÈRE, H. –X. *L'augustinisme*

*

Como já observado, o fio condutor que Agostinho está a seguir foi estabelecido a partir da enumeração de Varrão das duzentas e oitenta e oito escolas filosóficas que buscam e/ou concebem de maneira distinta o que são o bem e o mal supremos. Nesse sentido, após estabelecer que o bem e o mal supremos da cidade de Deus são a vida e a morte eternas, Agostinho começou a tratar dos fatores que caracterizam a modo como a cidade celeste busca e evita os fins supremos.

Assim, investigou inicialmente o papel das virtudes (XIX, iv) e, em seguida, da vida social por meio de longa reflexão sobre a guerra e a paz (XIX, v-xvii). Doravante, a dúvida cética (XIX, xviii), o gênero de vida dos cínicos (XIX, xix) e os modos de vida ocioso, de negócios e misto (XIX, xix), serão examinados por Agostinho para que a peregrinação da cidade celeste em direção ao fim dos bens seja ainda melhor precisada.

Politique; BREZZI, P. "Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant' Agostino"; GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 237-240; Id. "La cité de Dieu". In *Les metamorphoses de la cité de Dieu*; MARROU, H-I. "La théologie de l'histoire"; O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought"; PARKER, Th.-M. "St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty"; RATZINGER, J. "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins". Realizaremos apontamentos sobre a questão nas "Considerações Finais".

De dubitatione et fide (XIX, xviii)

Se a cidade celeste percorre o tempo histórico em direção à ordenadíssima e concordíssima fruição de Deus e em Deus pela fé, e se em tal peregrinação a cidade pode considerar-se feliz em esperança, então a dúvida cética da Nova Academia, que Varrão contou na multiplicação das escolas filósoficas[276], é repudiada pela cidade de Deus como loucura[277]. Ora, a salvação futura admitida apenas como verossímil não é capaz de conferir fé nem esperança. Ademais, o cristão considera ter "conhecimento certíssimo"[278] das coisas que "compreende pelo espírito e pela razão"[279]. Também não duvida dos sentidos, que transmitem à alma as realidades evidentes, "pois é mais miserável o engano de quem pensa que nunca se lhes deve fé"[280].

Conhecimento certíssimo refere-se, todavia, a somente algumas coisas, pois na condição em que os homens se encontram "conhecemos em parte"[281]. Eis por que, como já observamos, os cristãos acreditam nas *Escrituras*, de cuja fé vive o justo[282]. Para ser justo, com efeito, é preciso reconhecer a revelação do Deus ao qual o homem

---

276 Cf. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, i, 2-3.

277 *"Quod autem attinet ad illam differentiam, quam de Academicis novis Varro adhibuit, quibus incerta sunt omnia, omnino civitas Dei talem dubitationem tamquam dementiam detestatur". Ibid.,* XIX, xviii.

278 *"certissimam scientiam". Ibid.,* loc. cit.

279 *"mente atque ratione comprehendit". Ibid.,* loc. cit. A ciência indubitável das coisas que o homem compreende pelo espírito e pela razão pode ser exemplificada por meio do exercício de contemplação da natureza que Agostinho empreende em *De vera religione* para que "vejamos até onde pode ir a razão na ascensão do visível ao invisível, do temporal ao eterno". Id. *De vera religione*, XXIX, 52.

280 *"quoniam miserabilius fallitur, qui numquam putat eis esse credendum".* Id. *De civitate Dei,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme). Cf. a longa refutação agostiniana do ceticismo antigo em *Contra Academicos*, III.

281 *"'Ex parte scimus'".* Id. *De civitate Dei,* loc. cit.; 1*Cor.* 13, 9.

282 *"credit etiam Scripturis sanctis et veteribus et novis, quas 'Canonicas' appellamus, unde fides ipsa concepta est, ex qua iustus vivit". Ibid.,* loc. cit.; cf. *Habac.* 2, 4; *Gal.* 3, 11.

deve obediência. A fé nas *Escrituras*, "pela qual caminhamos sem dúvida enquanto peregrinamos em direção ao Senhor"[283], por conseqüência, é crença tal que considera todos os artigos de fé, ainda que não completamente inteligíveis para uma razão fraturada, como verdade, não como verossímeis.

Essa atitude não exclui, porém, toda e qualquer dúvida. Com efeito,

> permanecendo salva e certa essa fé, duvidamos, sem justa repreensão, daquelas coisas que não chegaram ao nosso conhecimento, que não percebemos, nem pelos sentidos nem pela razão, nem nos foram clarificadas pela Escritura canônica, nem por testemunhos a que fora absurdo não dar crédito"[284].

São dubitáveis, por conseguinte, todas as coisas cuja notícia os homens não possuem porque não lhes chega por um dos três modos de conhecer. Conforme a enumeração que Agostinho efetua na citação acima, apenas é indubitável o que é conhecido (1) pelos sentidos e razão, (2) ou pela revelação, (3) ou por testemunhos[285]. Dessa feita, a cidade de Deus (observe-se que é a cidade, não cada cidadão) refuta o juízo que considera todas as coisas verossímeis, mas não afirma um dogmatismo absoluto, não entende que inexistam certas coisas verossímeis.

---

283 *"per quam sine dubitatione ambulamus, quamdiu peregrinamur a Domino". Ibid.,* loc. cit.

284 *"qua salva atque certa de quibusdam rebus, quas neque sensu neque ratione percepimus neque nobis per Scripturam canonicam claruerunt nec per testes, quibus non credere absurdum est, in nostram notitiam pervenerunt, sine iusta reprehensione dubitamus." Ibid.,* loc. cit.

285 Esses três modos de conhecer se inserem nos três gêneros de *credibilia* que Agostinho enumera em *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XLVIII. Nesta *quaestio*, o bispo de Hipona distingue os vários *credibilia* dentre "aqueles que serão sempre objeto de fé, e nunca serão inteligidos: os feitos da história humana, a identidade dos pais, tudo aquilo cujo testemunho pertence ao tempo e ao passado. Em segundo lugar, há aquelas coisas que são inteligidas assim que [*mox ut*] a elas damos assentimento: neste caso, servem de exemplo os conhecimentos [*rationes humanae*] matemáticos. Finalmente, aqueles *credibilia* que concernem propriamente à fé cristã: aquelas coisas que são agora objeto de fé, para no futuro serem contempladas pela razão, pela inteligência." NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 114. Vê-se, assim, que o primeiro modo (pelos sentidos e pela razão) de conhecer apresentado em *De civitate Dei*, XIX, xviii, se insere, ao menos em parte, no segundo gênero de *credibilia*, o terceiro modo (por testemunhos de outrem) de conhecer, no primeiro gênero, e o segundo (pela revelação) modo de conhecer, no terceiro de crer. Note-se também que possuir a *notitia* de algo já é razão para excluir qualquer dúvida, mas não significa necessariamente já inteligir esse algo.

De moribus et generibus vitae (XIX, xix)

Após recusar a doutrina cética da Nova Academica, Agostinho investiga a importância dos costumes dos cínicos para a cidade de Deus, isto é, se a auxiliam ou não na peregrinação em direção ao fim dos bens. Agostinho entende que em nada são impertinentes à cidade de Deus "se não forem contra os preceitos divinos [...]; por isso [...] os filósofos, quando se tornam cristãos, não são obrigados a mudar de hábito ou costume de vida, se nada o impede a religião, mas a renunciar das falsas doutrinas"[286].

Os últimos degraus que Agostinho retoma daquela indução de Varrão são os três gêneros de vida: a vida ociosa[287] (ou contemplativa), a vida ativa (ou de negócios) e a vida mista[288]. Tal como ocorreu com os costumes dos cínicos, cada pessoa pode seguir qualquer um desses gêneros de vida desde que a fé esteja salva[289] e que não perturbe a procura dos "prêmios eternos"[290]. Nesse sentido, todos os três modos de vida têm como fim a paz na vida eterna, e distinguem-se uns dos outros apenas em relação à forma como buscam a paz eterna.

Além disso, todos os gêneros de vida devem cumprir os dois preceitos cristãos,

---

286 *"si non est contra divina praecepta [...]; unde [...] philosophos, quando Christiani fiunt, non habitum vel consuetudinem victus, quae nihil impedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit." Ibid.,* XIX, xix.

287 Como já observado no capítulo I "*Res gestae* e *res publica* em Cícero", a palavra *otium*, "ócio", tal como a palavra grega *skhole*, "significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do labor e das necessidades da vida" (ARENDT, H. *A condição humana*, p. 2310). A vida ociosa, desse ponto de vista, era entendida como sinônima de vida contemplativa ou teorética. Assim, negócio (*negotium*, *askholia*) é a negação do ócio (*nec-otium*, *a-skhole*), é a ocupação, portanto, com atividades públicas.

288 A vida mista (*temperata*, *composita*) é a daqueles "que dividiram alternadamente parte do tempo de sua vida ao ócio erudito e parte aos negócios necessários" (*"qui partim erudito otio partim necessario negotio alternantia vitae suae tempora tribuerunt"*). AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, I, 2.

289 *"salva fide". Ibid.,* XIX, xix..

290 *"sempiterna praemia". Ibid.,* loc. cit.

amar a Deus e o amor ao próximo como a si mesmo[291]. Assim, ninguém deve dedicar-se nem ao ócio esquecendo-se de ser "útil ao próximo"[292], nem à ação esquecendo-se da "contemplação de Deus"[293]. Chama atenção o cumprimento do amor a Deus não se restringir à vida contemplativa, e do amor ao próximo, à vida ativa. Do mesmo modo, é notável a recomendação agostiniana de que "no ócio não se deve amar a inação"[294], e de que "na ação não se deve amar a honra ou o poder nesta vida, porque 'tudo quanto há sob o sol é vaidade'"[295].

Com isso, Agostinho caracteriza todos os três modos de vida como vidas em sociedade, e a vida social, da qual o homem não pode liberar-se[296], não se confunde com a vida ativa. Mesmo a vida contemplativa é vida em sociedade; o ideal agostiniano de vida monástica, por exemplo, dá-se no *coenobium*, e o amor ao próximo é um dos primeiros preceitos que os monges devem observar[297] e cumprir a fim de estabelecer uma igualdade que destrua qualquer alteridade entre eles[298].

Melhor dizendo, a vida de negócios não se confunde com a vida social porque, a despeito de estar a defini-la de maneira distinta daquela como Cícero a definia,

---

291 *"interest tamen quid amore teneat veritatis, quid officio caritatis impendat." Ibid.,* loc. cit.

292 *"utilitatem [...] proximi". Ibid.,* loc. cit.

293 *"contemplationem [...] Dei." Ibid.,* loc. cit.

294 *"In otio non iners vacatio delectare debet". Ibid.,* loc. cit.

295 *"In actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam 'omnia vana sub sole'". Ibid.,* loc. cit.; *Ecl.* 1, 14.

296 *"sociale quiddam est natura humana".* Id. *De bono coniugali*, I, 1.

297 *"Haec sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unianimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut cuique opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum, quia 'erant illis omnia communia et distribuebatur unicuique sicut cuique opus erat'. Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud velint esse commune. Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio quae nec foris habere potuerunt. Sed tamen eorum infirmitati quod opus est tribuatur, etiam si paupertas eorum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat invenire. Tantum non ideo se putent esse felices, quia invenerunt victum et tegumentum, quale foris invenire non poterant."* Id. *Regula ad servos Dei*, I, 1-5.

298 "Esta igualdade é a omnipotência que destrói todas as diferenças". ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho,* p. 157.

Agostinho, romano que era, ainda a compreende como a ocupação com funções públicas, políticas. Eis por que o episcopado, que no século IV do Império Romano era tanto cargo eclesiástico quanto cargo de magistratura, é incluído por Agostinho no interior da vida ativa[299].

As funções públicas, próprias da vida ativa, apesar de necessárias, não devem, contudo, ser desejadas por si mesmas[300]. Trata-se, com efeito, do fardo de administrar as dissensões civis, e "se ninguém nos impuser semelhante ônus, devemos entregar-nos à busca e à contemplação da verdade"[301], isto é, à vida ociosa. Agostinho, desse modo, está a retirar a primazia que a vida ativa recebe, por exemplo, em Cícero. Para o cônsul romano, como vimos, a vida de negócios guarda proeminência sobre a ociosa, de maneira que esta não contém *dignitas* se não for precedida por aquela (*otium cum dignate*) e, assim, ao cidadão cumpre ter ou somente a vida ativa ou a vida mista, mas nunca apenas a ociosa.

Agostinho pode inverter o tradicional primado romano da vida ativa porque, diferentemente de Cícero, entende que o homem deve libertar-se do tempo histórico, "sair para fora do mundo"[302]. Para tanto, os cidadãos da cidade de Deus podem desempenhar qualquer um dos três gêneros de vida desde que obedeçam os dois preceitos cristãos, embora a vida contemplativa seja dentre todos os gêneros o que proporciona peregrinação mais deleitável (*delectatio*) e doce (*suavitas*).

---

299 *"Exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris. Graecum est enim atque inde ductum vocabulum, quod ille qui praeficitur eis quibus praeficitur superintendit, curam scilicet eorum gerens; skopos quippe 'intentio' est; ergo* ἐπισκοπεῖν*, si velimus, Latine 'superintendere' possumus dicere, ut intellegat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse."* Id. *De civitate Dei,* loc. cit.

300 *"[...] locus vero superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur ut decet, tamen indecenter appetitur." Ibid.,* loc. cit.

301 *"Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati". Ibid.,* loc. cit.

302 ARENDT, H. *Op. cit,* loc. cit.

Recapitulatio (XIX, xx)

Em suma, Agostinho reavaliou, segundo a importância para a cidade de Deus, todos os degraus percorridos por Varrão na enumeração de escolas filosóficas. A principal discordância da cidade celeste, seja com todas essas escolas filosóficas, seja com o modo de vida a que Varrão reduz todas elas[303], relaciona-se ao lugar em que tal cidade considera estar, diferentemente dessas, o fim dos bens cuja obtenção é condição para a vida feliz. "O supremo bem da cidade de Deus é a paz eterna e perfeita, não a que os mortais atravessam entre o nascimento e a morte, mas aquela em que os imortais permanecem sem perturbação alguma"[304].

O exame dos princípios da natureza e de cada uma das virtudes cardeais (XIX, iv), que são, aliás, onde Varrão considera residir a felicidade, evidenciou que a posse de bens anímicos ou corporais ou exteriores[305] é efêmera em meio à vicissitude temporal, e a posse de virtudes, antes de paz e felicidade, equivale à vida de contendas e sofrimentos, pois as virtudes travam na vida mortal contínua luta contra os vícios.

Também a vagorosa análise da guerra e da paz (XIX, v-xvi) – conseqüente do exame das virtudes, na medida em que os conflitos exteriores, sociais, são desdobramentos de conflitos interiores, isto é, do homem consigo mesmo – afirmou ser esta vida demasiadamente miserável (*miserrima*) em comparação com a felicidade futura. A cidade de Deus, todavia, pode considerar-se feliz em esperança justamente por ter fé na salvação, em direção à qual peregrina. Quem possui "ardentíssimo amor e fidelíssima esperança pode com razão ser chamado feliz neste mundo, mais pela

---

303 Cf. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, iii.

304 *"summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiendo". Ibid.,* XIX, xx.

305 *"animi et corporis externarumque rerum bonis". Ibid.,* loc. cit.

esperança que pela realidade”[306].

Agostinho ainda recapitula em XIX, xx, outra conseqüência de sua conclusão acerca da impossibilidade da posse da verdadeira paz e felicidade na vida em peregrinação. Ao refutar todas as escolas filosóficas que supõe possível alcançar a felicidade na realidade terrena, Agostinho a um só tempo recusa a concepção de sabedoria dessas escolas. Melhor dizendo, o epicurismo, ceticismo, estoicismo e outras identificam sabedoria e felicidade. Para elas, a vida feliz, que pode ser obtida neste mundo, somente o sábio pode possuir.

O contra-argumento agostiniano é simples: alguém que fosse verdadeiramente sábio reconheceria não poder ser feliz em realidade na qual as próprias virtudes são testemunhos da cisão interior, da luta reiterada contra os vícios. “Não é verdadeira sabedoria aquela que [...] discerne com prudência, suporta com fortaleza, reprime com temperança, distribui com justiça e não se orienta em direção ao fim ‘no qual Deus será todo em todas as coisas’ na eternidade certa e paz perfeita”[307].

---

306 *“[...] diligit ardentissime ac fidelissime sperat, non absurde dici etiam nunc beatus potest, spe illa potius quam re ista.” Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

307 *“[...] non est vera sapientia, [quae intentionem suam in his] quae prudenter discernit, gerit fortiter, cohibet temperanter iusteque distribuit, non ad illum dirigit finem, ‘ubi erit Deus omnia in omnibus’, aeternitate certa et pace perfecta.” Ibid.,* loc. cit.; 1*Cor.,* 15, 28. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

De definitionibus rei publicae et populi

De falsis definitionibus (XIX, xxi)

Após ter tratado da importância à cidade de Deus de todas as variantes de modos de vida que Varrão dispõe em *Sobre a Filosofia*, Agostinho diz que agora é o momento[308] para tratar mais claramente (*dilucide*) de matéria do segundo livro d'*A cidade de Deus*. Naquela ocasião, o autor recorreu a Cícero para mostrar que os romanos não constituíam um povo porque os costumes se corromperam. "'Por causa de nossos vícios, não por casualidade, da república mantemos a palavra, mas a coisa mesma já perdemos há muito tempo'"[309]. Isso, porém, é pouco para Agostinho, pois Cícero entende que os romanos já foram um *populus*, o que quer dizer que nem sempre foram corrompidos. Agostinho recusa tal parecer e procura demonstrar que os romanos nunca teriam sido um povo conforme a definição ciceroniana[310].

É controversa a razão pela qual é justamente nesse momento do décimo nono livro que Agostinho retoma essa questão, anunciada muito anteriormente[311]. Pode-se, todavia, encontrar motivos para Agostinho não ter antecipado a discussão. Ora, como verificado, o autor não teria tido anteriormente o aparato conceitual de que agora dispõe, não teria as concepções de natureza humana, pecado original, fé e razão, virtude, amor, justiça, ordem, entre outras que se constituíram no interior da reflexão sobre o

---

308 *"nunc est locus"*. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxi, 1.

309 *"Nostris enim vitiis, non casu aliquo, rem publicam verbo retinemus, re ipsa vero iam pridem amisimus." Ibid.,* II, xxi, 3; CICERO. *De re publica*, V, i, 1-2.

310 *"secundum definitiones, quibus apud Ciceronem utitur Scipio in libris De re publica, numquam rem publicam fuisse Romanam."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxi, 1.

311 Bardy, em notas à edição *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII), Paris: Desclée de Brouwer, 1960, p. 139[3], informa que "R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine*. *The City of God*, p. 248, supõe haver uma lacuna entre os cap. XX e XXI". O'Donovan, em relação aos capítulos XXI-XXV, escreve que constituem um "*curious phenomenon of what I have called the 'apparent' appendix (chs. 21-25)*". O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought". p. 138.

tempo da história. Além do mais, toda a discussão sobre a correta definição de *populus* se dá em torno de uma concepção da virtude da justiça, que, como examinado, vem sendo constituída desde o início do livro XIX e é conceito central para que a *rixa interioris* do homem e a perturbação da paz e da ordem sejam compreensíveis.

Doravante procuraremos evidenciar que as definições ciceronianas de *res publica* e de *populus* não poderiam ser dilapidadas na ausência dos conceitos acima elencados. Agostinho reconstitui parte dos livros I e III do diálogo *Da república* e, assim, dispõe na própria obra, precisamente em XIX, xxi, as definições de *res publica* e de *populus* de Cícero. A definição ciceroniana de república é etimológica: "coisa do povo"[312]. Definida a república, Cícero precisa definir o que seja povo, e assim procede ao dizer que é "a união de muitos homens por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[313].

Para Agostinho, por conseqüência, "a República Romana nunca existiu, porque, segundo essas definições, nunca foi coisa do povo"[314]. Em seguida, Agostinho diz que, para Cícero, *consentimento jurídico* precisa ser compreendido a par de *justiça*. "A república não pode ser governada sem justiça, pois onde não há verdadeira justiça, não pode haver verdadeiro direito."[315] Se onde não há "justiça" não pode haver "consentimento jurídico", tampouco pode haver "povo". A conclusão agostiniana é óbvia: "se não existe povo, não há república"[316]. Esse sempre foi o caso da "República Romana" porque segundo a definição de justiça, que é a virtude que "dá a cada um o

---

312 *"rem populi"*. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxi, 1.

313 *"coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum"*. *Ibid.,* loc. cit.; CICERO. *Op. cit* I, xxv, 39.

314 *"secundum definitiones, [...] numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi"*. *Ibid.,* loc. cit. Cf. CICERO. *Op. cit,* I, xxv, 39.

315 *"[...] geri sine iustitia non posse rempublicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.

316 *"et si non populus, nec res populi"*. *Ibid.,* loc. cit.

que lhe é devido"[317], os cidadãos romanos nunca tiveram essa virtude. Com efeito,

> que justiça é a do homem que do verdadeiro Deus afasta o próprio homem e o submete aos imundos demônios? Isso é, porventura, dar a cada um o que lhe é devido? Ou será que quem tira a propriedade a quem a comprou e a dá a quem não tem nada de direito a ela é injusto, e é justo quem se furta ao Deus dominador que o criou e serve os espíritos malignos?[318]

Para Agostinho, o próprio cônsul romano responde negativamente ao dizer em seu diálogo que quando "Deus manda no homem, a alma manda no corpo, a razão na libido e em outros vícios da alma"[319]. Assim, se Deus não impera sobre o homem, nele a justiça não pode existir, já que quando ele "não serve a Deus, de nenhum modo a alma pode mandar no corpo ou a razão humana nos vícios. Se em tal homem não existe justiça alguma, não há dúvida de que não existe em um conjunto de homens constituído de tais homens"[320]. O raciocínio é análogo àquele referente à paz[321]. Se cada homem não se encontra em estado pacífico consigo mesmo porque, anteriormente, encontra-se em contenda com o próprio Criador, decerto então a paz social e civil inexistirá.

---

317 *"quae sua cuique distribuit". Ibid.,* loc. cit.

318 *"Quae [...] iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? Hoccine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominanti Deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, iustus est?" Ibid.,* loc. cit.

319 *"Deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini ceterisque vitiosis animi partibus". Ibid.,* XIX, xxi, 2.

320 *"Deo non serviens nullo modo potest iuste animus corpori aut humana ratio vitiis imperare. Et si in homine tali non est ulla iustitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.

321 Cf. *supra* subcapítulo *De sociale vita (bellum et pax).*

De Deo Christiano et diis paganis (XIX, xxii-xxiii)

Ao dizer que os romanos nunca foram justos porque sempre realizaram sacrifícios (*sacra officii*) a deuses pagãos, o alvo de Agostinho, obviamente, é o paganismo (*contra paganos*). Em uma filosofia cristã[322], ainda que situada em pleno Império Romano, a religião, a autoridade e a tradição podem ser depreendidas não da História de Roma, mas das *Escrituras*[323]. Nesse sentido, Agostinho pode elogiar, por exemplo, os grandes feitos dos romanos tão-somente censurando-os a um só tempo. Brutus, Cipião Nasica, Torquato, Sévola e outros refundadores de Roma foram, Agostinho admite, virtuosos, porém teriam sido ainda mais se tivessem sacrificado pela pátria celeste, não pela terrena[324]. Como analisado[325], a estima romana pelos negócios *(nec-otium*), tão patente em Cícero, é relativizada em Agostinho por causa da *vita contemplativa* (*vita otiosa*).

Assim, tanto mais reprovação merecerão de Agostinho aqueles varões romanos, a começar por Rômulo, que acreditaram ter alçado à glória com auxílio dos deuses pagãos[326]. Todos esses cidadãos foram injustos porque não se submeteram ao verdadeiro Deus. Deve-se notar, por conseguinte, que a querela de Agostinho com Cícero acerca da definição de *populus* e o cumprimento ou não da virtude da justiça se assenta sobre concepções distintas de "deidade". Não por acaso, imediatamente após recusar a definição ciceroniana de "povo" por meio da verificação da injustiça dos romanos devida ao paganismo, Agostinho passa a examinar[327] justamente a concepção

---

322 A expressão, sem dúvida, é problemática. Utilizamo-la, contudo, a partir de Étienne Gilson. Cf. sua obra *O espírito da filosofia medieval*, notadamente os capítulos I, "O problema da filosofia cristã", e II, "A noção de filosofia cristã".

323 Cf. ARENDT, H. "Que é Autoridade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 169.

324 Cf. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, V, xvi-xx. Cf. também PÖSCHL, V. "Augustinus und die römische Geschichtsauffassung".

325 Cf. *supra* subcapítulo *De moribus et generibus vitae*.

326 Cf. *Ibid.,* IV, viii.

327 Cf. *Ibid.,* XIX, xxii-xxiii.

de deidade do cristianismo e do paganismo.

O esforço de Agostinho passa a ser explicitar que, a existir um único Deus, o revelado pela doutrina cristã, os pagãos ainda assim consideravam a existência desse Deus quando afirmavam que, entre todos os deuses, Júpiter era o maior[328]. Isso é atestado pelo panegírico que Porfírio, "o mais sábio dos filósofos, embora acérrimo inimigo dos cristãos"[329], realiza em *Sobre a filosofia dos oráculos* (*Ek loghíon philosophias*).

Nessa obra, o filósofo pagão descreve um oráculo de Apolo segundo o qual o Deus dos judeus é o "gerador e o rei de todas as coisas"[330]. Além disso, "esse filósofo ainda diz coisas boas sobre Cristo"[331], a despeito de julgá-lo homem, não Deus. De toda forma, Agostinho evidencia que o próprio paganismo considerou que Cristo foi piíssimo e que após a morte alcançou a imortalidade própria dos homens piedosos[332]. Porfírio, entretanto, pondera tais encômios ao dizer, ainda por meio de Apolo, que Cristo conduz seus seguidos ao erro, na medida em que não os exorta a render favores ao deuses e a conhecer Júpiter[333].

---

328 *"Sed responderi potest: "Quis iste Deus est aut unde dignus probatur, cui deberent obtemperare Romani, ut nullum deorum praeter ipsum colerent sacrificiis?". Magnae caecitatis est, adhuc quaerere, quis iste sit Deus. Ipse est Deus, cuius Prophetae praedixerunt ista quae cernimus. Ipse est Deus, a quo responsum accepit Abraham: In semine tuo benedicentur omnes gentes. Quod in Christo fieri, qui secundum carnem de illo semine exortus est, iidem ipsi qui remanserunt huius nominis inimici, velint nolintve, cognoscunt. Ipse est Deus, cuius divinus Spiritus per eos locutus est, quorum praedicta atque completa per Ecclesiam, quam videmus toto orbe diffusam, in libris superioribus posui. Ipse est Deus, quem Varro doctissimus Romanorum Iovem putat, quamvis nesciens quid loquatur; quod tamen ideo commemorandum putavi, quoniam vir tantae scientiae nec nullum istum Deum potuit existimare nec vilem. Hunc enim eum esse credidit, quem summum putavit deum. Postremo ipse est Deus, quem doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus, etiam per eorum oracula, quos deos putat, deum magnum Porphyrius confitetur." Ibid.,* XIX, xxii.

329 *"[Porphyrius] doctissimus philosophorum, quamvis Christianorum acerrimus inimicus". Ibid.,* loc. cit.

330 *"Deum vero, inquit, generatorem et in regem ante omnia". Ibid.,* XIX, xxiii, 1.

331 *"dicit etiam bona philosophus iste de Christo". Ibid.,* XIX, xxiii, 2.

332 *"Piissimum igitur virum, inquit, eum dixit et eius animam, sicut et aliorum piorum, post obitum immortalitate dignatam". Ibid.,* loc. cit.

333 *"Illa vero anima aliis animabus fataliter dedit, quibus fata non adnuerunt deorum dona obtinere neque habere Iovis immortalis agnitionem, errore implicari." Ibid.,* loc. cit.

Agostinho, com isso, entende o caráter "sofístico" do panegírico e acusa-o de falsidade:

> Quem é tão néscio que não entenda que tais oráculos foram inventados por esse homem ardiloso e grandioso inimigo dos cristãos ou foram proferidos com idêntico propósito pelos impuros demônios? O propósito seria fazer a gente acreditar, em face dos louvores tributados a Cristo, que têm razão, quando censuram os cristãos, fechando assim aos homens, quanto podem, o caminho da salvação eterna, a que não chegam, se não se fazem cristãos[334].

Disso se pode depreender no mínimo duas coisas: (1) que os próprios pagãos atestam que o Deus dos judeus existe, e (2) que são injustos porque não se sujeitam a Cristo ao considerá-lo apenas homem, ainda que piíssimo. Assim, os pagãos não oferecem sacrifícios ao verdadeiro Deus, pois sequer admitem a encarnação. A conseqüência é que são necessariamente injustos, uma vez que apenas possui a virtude da justiça o homem que se sujeitar a Deus e cuja "alma impera retamente sobre o corpo, [...] e a razão impera retamente sobre a libido e os demais vícios"[335].

Eis por que Agostinho, ao longo do capítulo contra Porfírio (*De civitate Dei,* XIX, xxiii), cita seis vezes o versículo bíblico[336]: "quem sacrificar aos deuses e não somente ao Senhor será aniquilado"[337]. O sacrifício, afinal de contas, é ação justa, é a primeira forma de manifestação da justiça, a partir da qual essa virtude ocupará todos os

---

334 *"Quis ita stultus est, ut non intellegat aut ab homine callido eoque Christianis inimicissimo haec oracula fuisse conficta aut consilio simili ab impuris daemonibus ista fuisse responsa, ut scilicet, quoniam laudant Christum, propterea credantur veraciter vituperare Christianos atque ita, si possint, intercludant viam salutis aeternae, in qua fit quisque Christianus?" Ibid.,* XIX, xxiii, 3. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

335 *"Serviens [autem] Deo animus recte imperat corpori, [inque ipso animo] ratio [Deo Domino subdita] recte imperat libidini vitiisque ceteris.* Id. *De civitate Dei*, XIX, xxi, 2.

336 É notável a construção retórica e a exegese que Agostinho efetua nesse capítulo xxiii d'*A cidade de Deus,* XIX. Sua argumentação é inteiramente constituída em torno de seis citações de um único versículo bíblico.

337 *"'Sacrificans diis eradicabitur nisi Domino tantum'".* Id. *De civitate Dei*, XIX, xxiii; *Ex.* 22, 19. A *Bíblia de Jerusalém* o traduz da seguinte forma: "quem sacrificar a outros deuses será entregue ao anátema".

âmbitos de existência do homem e permitirá a emergência da paz na *domus* e na *civitas*. Melhor dizendo, "o verdadeiro sacrifício é toda obra efetuada para nos unirmos a Deus em santa união, isto é, toda obra relacionada com o supremo bem, pelo qual podemos ser verdadeiramente felizes"[338].

Um *populus*, portanto, não pode ser justo, e não será *populus*, se os cidadãos não oferecerem sacrifícios a Deus, não ajustarem toda a sua existência em direção a Deus. Uma *civitas* será justa, ordenada, apenas se os cidadãos, interiormente, estiverem ordenados, ajustados, por assim dizer, com o supremo bem.

> Logo, como as obras de misericórdia, quer para conosco mesmos, quer para com o próximo, são verdadeiros sacrifícios, se referidas a Deus, e como tais obras não têm outro fim senão o de nos libertar da miséria e, por isso, tornar-nos felizes [...] segue-se que toda (*tota*) a cidade redimida, isto é, a união e a sociedade dos santos, é como o sacrifício universal oferecido a Deus pelo Soberano Sacerdote, que em Sua paixão se ofereceu também a Si mesmo por nós, para sermos apanhados como corpo segundo a forma de escravo, forma, pois, que sacrifica a Deus e na qual Se sacrificou. Com efeito, segundo essa forma, é mediador, sacerdote e sacrifício. O Apóstolo, assim, exorta-nos a fazer de nosso corpo uma hóstia viva.[339]

A justiça, dessa forma, apresenta-se em Agostinho como dever sagrado (*sacrum officium*[340]), porque referido ao supremo bem, que é Deus. Ora, o sacrifício, "embora

---

338 *"verum sacrificium est omne opus, quo agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus." Ibid.,* X, vi.

339 *"Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae sive in nos ipsos sive in proximos, quae referuntur ad Deum; opera vero misericordiae non ob aliud fiant, nisi ut a miseria liberemur ac per hoc ut beati simus [...] 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". Ibid.,* loc. cit.; Cf. *Rom.* 12, 1.

340 Embora Agostinho não faça menção alguma ao termo grego *katórthoma* (e conhecesse, contudo, o significado dele por meio do correspondente latino *officium*) podemos entender que o ofício sagrado (*sacrificium*), nesta filosofia cristã, desempenhe o sentido de *katórthoma* no estoicismo (Cf. CICERO. *De officiis*, I, iii, 8.) na medida em que é um dever que tem fim em si mesmo (deve-se ser justo pela justiça mesma). Cf. em *De civitate Dei*, XIX, xix, a caracterização agostiniana da caridade como *officium* ("*officio caritatis*").

realizado ou oferecido pelo homem, é coisa divina"[341], é ação impulsionada pela graça e destinada àquele que a concedeu. Tal dever sagrado, não obstante, pode ser efetuado pelos homens somente porque Deus mesmo se ofereceu misericordiosamente como mediador, sacerdote e sacrifício. Trata-se da encarnação de Cristo, elemento tão estranho ao paganismo que até mesmo Porfírio, "o mais sábio dos filósofos"[342], julgou que Cristo não tenha sido nada além de um homem. Como já dito, a querela de Agostinho com Cícero acerca da definição de *populus* se assenta sobre concepções distintas de *divindade* que o cristianismo e o paganismo possuem.

A restrição do sacrifício ao Deus cristão, desse modo, justifica-se "não porque tenha necessidade de alguma coisa, mas porque nos convém ser coisa sua"[343]. O falsos deuses, isto é, anjos falíveis, precisamente por não serem o próprio Criador e fundamento ontológico de todas as coisas, são incapazes de estabelecer qualquer mediação entre os homens e o divino. Por conseguinte, quem não sacrificar "somente ao Senhor será aniquilado"[344]. Afinal, quem não se submeter àquele que sustenta, como Ser supremo, a existência de toda a criação necessariamente se dispersará no nada.

Deve-se notar ainda o traço coletivo do sacrifício e, assim, cumprimento da justiça. Como visto, "toda (*tota*) a cidade redimida, isto é, a união e a sociedade dos santos, é como o sacrifício universal oferecido a Deus pelo soberano sacerdote"[345]. Cristo, ao sacrificar-se a si mesmo pela humanidade e agraciá-la com a possibilidade de salvação, oferece como sacerdote, a um só tempo, a própria humanidade como sacrifício

---

341 *"Etsi enim ab homine fit vel offertur, [...] res divina est"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, X, vi.

342 *"[Porphyrius] doctissimus philosophorum"*. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxii.

343 *"[...] non quo rei egeat alicuius, sed quia nobis expedit, ut res eius simus." Ibid.,* XIX, xxiii, 5. (Tradução de Oscar Paes Leme).

344 *"'Sacrificans diis eradicabitur nisi Domino tantum". Ibid.,* XIX, xxiii; *Ex.* 22, 19.

345 *"tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum". Ibid.,* X, vi. *"Huius [autem] praeclarissimum atque optimum sacrificium nos ipsi sumus, hoc est civitas eius, cuius rei mysterium celebramus oblationibus nostris, quae fidelibus notae sunt, sicut in libris praecedentibus disputavimus". Ibid.,* XIX, xxiii, 5. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa). A referência aos livros precedentes nos remete, sobretudo, a X, vi.

divino. Eis por que todos os cidadãos celestes, segundo o apóstolo Paulo, devem fazer do próprio corpo uma hóstia viva (*Rom.* 12, 1). Bem entendido, "hóstia viva" quer dizer *Corpus Christi*[346], de sorte que o povo celeste constitui um só corpo cuja cabeça é o próprio Cristo, ao qual obedece justamente.

Essa obediência assume o sentido de dever, *officium*, que adquire sentido sacro, tornando-se sacrifício, porque cumpre a "justiça que faz com que o único e supremo Deus, segundo a sua graça, impere à obediente cidade"[347]. A unidade da cidade em um só corpo é ressaltada por Agostinho, na citação acima de X, vi, por meio do pronome adjetivo *tota*, que expressa totalidade sem partes, diferentemente de *omnis*. Reforça-se, assim, a indicação de Hannah Arendt de que os homens constituem um ser-conjunto (*miteinander*) cuja "igualdade é a omnipotência que destrói todas as diferenças"[348]. A cidade, a sociedade, desse jeito, possui anterioridade e primazia sobre a existência de cada homem, de modo que esta adquire sentido a partir daquela na medida em que cada ser humano se define como cidadão terreno ou celeste.

Qual a conseqüência de toda essa análise sobre o divino, o sacrifício e a justiça para as definições ciceronianas de *res publica* e *populus*? Ora, se a justiça, para Cícero, é condição para um conjunto de homens ser considerado *populus*, e para uma *res publica* ser definida como coisa do povo, então apenas um povo e uma república cumprem aquele requisito. Com efeito, somente a cidade de Deus possui um povo capaz de exercer a virtude da justiça. Por conseqüência, a definição ciceroniana é falsa. Carente de universalidade, refere-se a somente uma *civitas* particular.[349]

---

346 Cf. *Rom.* 12, 5.

347 *"iustitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et summus".* AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxiii, 5. (Tradução de Oscar Paes Leme).

348 ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho,* p. 157.

349 *"[...] ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est."* AUGUSTINUS. *Op. cit,*

De vera definitione populi (XIX, xxiv)

Em XIX, xxiii, 5, Agostinho desenvolve a definição da virtude da justiça (dar a cada um o que lhe é devido) de duas maneiras. Ao explicar que somente o povo celeste, segundo a definição de Cícero, pode ser considerado *populus*, diz que isso se deve ao fato de em todos os cidadãos celestes o corpo estar submetido à alma, os vícios à razão, e, anteriormente, a alma ao verdadeiro e único Deus[350]. Em seguida, Agostinho confere à virtude da justiça outro sentido ao dizer que "um conjunto e povo de justos – como um só justo – vive da fé, que age pela caridade, graças à qual o homem ama a Deus, como Deus deve ser amado, e ao próximo como a si mesmo"[351].

Assim, pode-se entender a justiça como a fé cuja ação é a caridade sob a forma dos dois preceitos cristãos. De fato, o verdadeiro Deus ao qual os homens, para ser justos, devem submissão, precisa ser crido e amado a partir dessa condição, em que ainda não o vêem face a face[352]. Além disso, a consideração da justiça por meio do amor a apresenta segundo um voluntarismo. Conforme dissemos anteriormente, a justiça, bem como todas as outras virtudes cardeais, é modalidade do amor: "a justiça é o amor que tão-somente serve a Deus e, por isso, impera sobre as demais coisas submetidas ao homem"[353].

Note-se que a terceira formulação explicativa da justiça açambarca as duas formulações apresentadas em XIX, xxiii, 5. Com efeito, considera, a um só tempo, a

---

XIX, xxiii, 5.

350 *"in omnibus hominibus ad eamdem civitatem pertinentibus atque oboedientibus Deo animus etiam corpori atque ratio vitiis ordine legitimo fideliter imperet". Ibid.,* loc. cit.

351 *"ut quemadmodum iustus unus, ita coetus populusque iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum". Ibid.,* loc. cit.

352 "Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face. Agora o meu conhecimento é limitado, mas, depois, conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas. A maior delas, porém, é a caridade." 1*Cor.* 13, 12-13; cf. AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, iv, 5; XIX, xviii; XIX, xxvii.

353 *"iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt".* AUGUSTINUS. *De moribus ecclesiae catholicae,* I, xv, 25.

justiça como a caridade[354], submissão a Deus e domínio do homem sobre tudo (como, por exemplo, o corpo e os vícios) que deve ser submetido a ele. Não à toa Agostinho explicita esse sentido voluntarista de justiça no capítulo precedente àquele onde dispõe sua própria, e correta, definição de *populus*: "'o povo é a união de muitos seres racionais pela concorde comunidade das coisas que amam'"[355].

Após reduzir a justiça ao amor, "Agostinho substitui a definição ciceroniana de povo [...] por uma definição dele mesmo, que exclui toda menção a 'direito'"[356] porque o amor, não mais a justiça, se torna o liame fundamental para um conjunto de homens constituir um povo. Isso quer dizer que nem todo amor é justo; caso contrário, apenas a cidade celeste continuaria a ser *res publica* com *populus*, e Agostinho, ao formular outra definição de "povo", pretende exatamente o oposto, que é poder também considerar os cidadãos terrenos como povo. Afinal de contas, as *res gestae* dos historiadores antigos e as *Escrituras* dão testemunhos de que uma multidão de homens percorre em conjunto o tempo histórico em direção à condenação eterna.

Para melhor compreendermos por que a definição voluntarista de *populus* é, diferentemente da ciceroniana, correta para Agostinho, doravante serão analisados os seus principais termos: "seres racionais" e "amor em comum". Uma das condições para que haja povo é a existência de "muitos seres racionais" (*multitudinis rationalis*). Ser "racional" é condição porque somente os homens podem constituí-lo, apenas eles são

---

354 Apesar de essa definição de justiça fazer menção apenas ao amor a Deus, e não ao próximo, é preciso considerar que o segundo mandamento ("amar ao próximo como a si mesmo") está implícito no primeiro. Afinal, "amar a Deus" significa amar o Ser supremo do qual todos os seres participam ontologicamente. Nesse sentido, o próximo, como criatura de Deus, também deve ser amado. Ademais, por ser criatura como eu mesmo, amá-lo torna-se um dever ainda mais constringente. *"Si placent animae, in Deo amentur, quia et ipsae mutabiles sunt et in illo fixae stabiliuntur: alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur"*. Id. *Confessionum*, VI, xii, 18. Cf. ARENDT. *O conceito de amor em santo Agostinho,* p. 113-116.

355 *"'Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus'"*. Id. *De civitate Dei*, XIX, xxiv.

356 *"Augustine replaces Cicero's definition of a community [...] with a definition of his own which excludes all mention of 'right'"*. O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought". p. 139.

capazes de amar, de voltar livremente a vontade ao objeto que quiserem. "Livremente" merece realce porque os animais também amam, desejam, porém de maneira determinada pela natureza deles.

Além de seres racionais e volitivos, para existir povo é preciso que um conjunto de homens escolha unir-se em função da dileção por objeto comum, de sorte que "para ver o que é cada povo, é preciso examinar as coisas amadas. [...] De qualquer maneira, [será] tanto melhor quanto melhores as coisas que o unir e tanto pior quanto piores forem"[357]. O amor, com efeito, tanto pode aspirar a Deus e preservar a forma original de *caritas*, tal como é o do povo celeste, quanto pode perverter-se, desejar as coisas inferiores ao homem, e tornar-se *cupiditas*[358].

Eis por que Agostinho pode dizer que a partir de sua definição[359] "o povo romano é povo, e a sua *res*, sem dúvida, república"[360]. O mesmo é possível dizer dos atenienses e de Atenas, bem como dos homens de outras regiões da Grécia. Deve-se ainda estender a definição para o Egito, para a primeira Babilônia dos assírios e, diferentemente da definição de Cícero[361], para quaisquer outros pagãos[362]. Assim, com nova definição que dá conta de todos os gêneros de amor que um conjunto de homens pode possuir, Agostinho obtém a universalidade necessária a uma definição.

---

357 *"profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. [...] tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors."* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XIX, xxiv. (Em função de concordância, nossa tradução não manteve o presente do subjuntivo de *videatur* e *sit*).

358 Sobre o vocabulário agostiniana para expressar o conceito de amor (*amor, caritas, dilectio*), cf. GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 177[2].

359 *"Secundum istam definitionem nostram"*. AUGUSTINUS. *Op. cit.,* loc. cit.

360 *"Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione res publica." Ibid.,* loc. cit. Obviamente, a redefinição de *populus* redefine, a um só tempo, o sentido de *res publica*, a despeito de os termos da definição desta não se alterarem. Tanto Cícero quanto Agostinho definem *res publica* como "coisa do povo", mas cada um compreende diferentemente o sentido de "república", porque definem "povo" de modos distintos.

361 Segundo a compreensão agostiniana da definição ciceroniana de *populus*, os pagãos nunca poderiam constituir povo porque incapazes de ser justos, de se submeter a Deus e, assim, ter a alma ordenada, justa.

362 *"aliarum gentium". "Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate." Ibid.,* loc. cit.

Ao fim de XIX, xxiv, Agostinho reafirma a presença de "valor moral"[363] na definição. Afinal, estender universalmente a definição de *populus* para todo conjunto de homens unidos por alguma dileção em comum não significa estimar todos os povos apenas por serem povos. Como salientado acima, logo após expressar a definição segundo o amor, Agostinho explicita tratar-se de definição não apenas política, mas também moral. Existem, com efeito, povos miseráveis, e o critério para tal juízo moral se dá a partir da excelência do objeto que um povo ama. Nesse sentido, a despeito de todas as diferenças, as definições de Agostinho e de Cícero têm em comum o fato de a política e a moral serem indissociáveis[364].

Assim, compreender os cidadãos da cidade terrena como conjunto de homens cuja vontade está pervertida significa reafirmar a impiedade, a injustiça, desse povo que não oferece sacrifícios ao verdadeiro e único Deus. Ora, todos os povos arrolados (romanos, atenienses, egípcios, assírios...) constituem a cidade dos ímpios[365], que não conhece a verdadeira justiça porque, desobediente a Deus, não oferece sacrifícios a Ele e, assim, nela a alma não domina retamente o corpo, nem a razão, aos vícios[366].

---

363 *"moral value"*. ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society", p. 171.

364 Oliver O'Donovan empreende interessante investigação acerca do grau de moralidade contido na definição voluntarista de *populus*. A partir da correta observação de que Agostinho "*excludes all mention of* '*right*'" de sua definição, o comentador supõe que nesta esteja configurada a primeira teoria política que não define a sociedade a partir de um conceito de virtude, mas segundo o consenso popular. "*('coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus'-24) It is commonplace […] that the great difference between ancient and modern political theory is that the modern has severed the ancient's connection between society and virtue. If that is so, then Augustine has, to all appearances, set up the first standard of modern political thought against ancient, casting the political community off from its moorings in justice to drift on the tide of popular consensus.*" O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought". p. 139. Após examinar as linhas e os capítulos seguintes à aparente definição amoral e verificar que as conseqüências desta são absolutamente morais, O'Donovan conclui: "*What Augustine's reader carries away with him in the end is not a denigration of the role of virtue in politics (though there is a fair amount of deflation of pretension) but an ability to discern shadows cast by virtue in surprising places.*" O'DONOVAN. *Op. cit,* p. 144.

365 Logo após a enumeração em XIX, xxiv, Agostinho diz "G*eneraliter quippe civitas impiorum*". Interpretamos *generaliter* como advérbio que marca a reunião de todos os povos elencados no interior de um único, melhor expresso como povo terreno, pertencente à cidade dos ímpios.

366 *"Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter*

A princípio, é causa de estranhamento a assunção da virtude da justiça, que minou a definição ciceroniana, como conseqüência da definição voluntarista de Agostinho. Não à toa, O'Donovan vê em Agostinho "uma habilidade de discernir sombras lançadas pela virtude em lugares surpreendentes"[367]. A surpresa e o estranhamento se desfazem, todavia, pela consideração de que a virtude suprema é o sumo amor a Deus[368], de modo que todas as virtudes cardeais são modalidades desse amor. Desse jeito, um povo avesso a Deus não guarda a justiça na medida em que esta é "o amor que tão-somente serve a Deus e, por isso, impera sobre as demais coisas submetidas ao homem"[369].

Nesse sentido, a assunção da virtude da justiça como conseqüência – expressa pelo juízo moral acerca da injustiça da cidade terrena – da definição voluntarista de *populus* significa, em termos mais precisos, a assunção da definição ciceroniana pela agostiniana. Com efeito, se a justiça é modalidade de amor, então um conjunto de seres humanos que se une "por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[370] é povo porque, conforme a definição voluntarista, o que o une é o amor a Deus, que exige a obediência, a justiça, e, assim, interesses em comum.

Isso não quer dizer que, no final das contas, a definição ciceroniana seja endossada por Agostinho e existam, n'*A cidade de Deus*, duas válidas definições gerais de *populus*. Como já examinado, uma definição geral de povo fundamentada na justiça é falsa, pois se refere a uma única cidade e é, assim, carente de universalidade. Entretanto, como definição particular, isto é, específica do povo celeste, é assumida

---

imperet, caret iustitiae veritate." AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxiv.

367 *"an ability to discern shadows cast by virtue in surprising places."* O'DONOVAN. *Op. cit,* p. 144.

368 *"esse virtutem [...] summum amorem Dei"*. Id. *De moribus ecclesiae catholicae*, I, xv, 25.

369 *"[dicamus esse] iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt"*. *Ibid.,* loc. cit.

370 *"iuris consensu et utilitatis communione sociatum"*. Id. *De civitate Dei*, XIX, xxi, 1; CICERO. *De re publica,* I, xxv, 39.

juntamente com todos os outros possíveis particulares que a definição voluntarista de *populus* abrange.

De finibus civitatum (XIX, xxv-xviii)

A disposição de juízos morais a partir das virtudes cardeais como conseqüência da definição voluntarista de *populus* é o meio pelo qual Agostinho resgata a discussão inicial do livro XIX sobre os fins dos bens e dos males, mas agora segundo a compreensão do que estabelece o liame social das cidades terrena e celeste, o amor. Assim, Agostinho reafirma que as virtudes não podem ser o bem supremo da alma porque quando não referidas a Deus, quando não entendidas como modalidade do amor a Deus, são verdadeiros vícios. "As virtudes que [a alma] julga possuir, pelas quais impera sobre o corpo e os vícios, para alcançar ou conservar algo, se não as refere a Deus, são, antes de virtudes, os próprios vícios"[371].

O homem não é, pois, auto-suficiente para ser o fundamento de si mesmo[372], de sorte que as supostas virtudes que não forem referidas a Deus não passam de vaidade e soberba[373]. A consideração da incapacidade do homem de ser criador de si mesmo e de seus bens é reafirmada em relação à dependência do corpo com a alma, e desta com Deus. Afinal, nem o corpo nem a alma são origem de si mesmos, e, do mesmo modo que a vida do corpo se encontra acima do corpo, isto é, na alma, a vida do homem (que é a união de corpo e alma) encontra-se acima dele, em Deus: "está sobre o homem aquilo que o faz viver feliz"[374], "pois, do mesmo modo que a alma é a vida da carne,

---

371 *"virtutes, quas habere sibi videtur, per quas imperat corpori et vitiis, ad quodlibet adipiscendum vel tenendum rettulerit nisi ad Deum, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes."* AUGUSTINUS. *Op. cit,* XIX, xxv.

372 "como ele não pode chamar-se a si mesmo para a existência, como não pode fazer *ex nihilo* – falta-lhe o verdadeiro poder criador, o puro ser – só pode amar o mundo (*dilector mundi*) devido ao seu ser-vindo-do-mundo, fazendo do mundo a pátria que lhe pertence (*patria*), e negando que o mundo é igualmente deserto (*Ioan. Ev.* XXVIII, 9). Por este fato, deformou (*perversitas*) o sentido original do seu ser criado, que era justamente de o reenviar para lá do mundo à sua verdadeira origem." ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho,* p. 100.

373 *"tunc inflatae ac superbae sunt, ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt." Ibid.,* loc. cit.

374 *"super hominem, quod hominem facit beate vivere; nec solum hominem, sed etiam quamlibet potestatem virtutemque caelestem." Ibid.,* loc. cit.

assim Deus é a vida feliz do homem”[375]. Eis por que o povo que ama a Deus é feliz[376], e o que é avesso ao Criador, miserável[377].

Contudo, ainda que não possua virtudes e seja infeliz, o povo terreno desfruta de certa paz temporal, que, precisamente por ser desejada por si mesma, não como meio em direção a fim transcendente, é um bem que não proporcionará outros maiores nem será fruído para sempre[378]. A paz da Babilônia não é, entretanto, exclusiva dos ímpios, uma vez que a cidade celeste também faz uso dela na peregrinação neste mundo onde as duas cidades se encontram entretecidas[379]. O uso, e não fruição, que o povo de Deus faz da paz terrena é, não obstante, legítimo porque, embora esteja em meio aos homens terrenos, tal povo foi libertado por Deus da Babilônia e é capaz de fazer o devido uso de todas as coisas em benefício da salvação[380].

Dessa feita, interessa à cidade celeste que a terrena preserve a paz temporal, pois a manutenção desta é útil para ambas. Não sem razão, o apóstolo Paulo pede à Igreja que ore pelos reis e dignatários “‘a fim de que levemos vida calma e tranqüila, com toda piedade e caridade’”[381]. Da mesma forma, o profeta Jeremias recomendou ao antigo povo de Deus que fosse obediente e pacientemente para o cativeiro na Babilônia, e que orasse por essa cidade, “‘porque em sua paz estará a vossa paz’, quer dizer, a paz temporal comum aos bons e aos maus”[382].

Tal paz relativa, no entanto, “é mais consolo de [nossa] miséria que gozo de

---

375 *“Quocirca ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est”. Ibid.,* XIX, xxvi.

376 *“‘Beatus populus, cuius est Dominus Deus ipsius.’” Ibid.,* loc. cit.; *Sl.* 143, 15.

377 *“Miser igitur populus ab isto alienatus Deo.” Ibid.,* loc. cit.

378 *“Diligit tamen etiam ipse quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem.” Ibid.,* loc. cit.

379 *“Hanc autem ut interim habeat in hac vita, etiam nostri interest; quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis”. Ibid.,* loc. cit.

380 *“[Babylon] ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur.” Ibid.,* loc. cit.

381 *“‘Ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate’”. Ibid.,* loc. cit.; 1*Tim.* 2, 2.

382 *“‘Quia in eius est pace pax vestra’, utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est.” Ibid.,* loc. cit.; *Jer.* 29, 7. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

[nossa] felicidade"[383]. O mesmo é preciso dizer da paz exclusiva da cidade celeste, ainda que seja superior à relativa e comum às duas cidades. Com efeito, aquela paz se dá "com Deus pela fé e" somente "na eternidade será com ele pela visão"[384]. Como paz a partir da fé, trata-se não da paz final, na qual o homem estará despido de todas as marcas do pecado. Diferentemente, trata-se de paz preparatória à salvação; nesse sentido, não é plena, porque sofre a resistência dos vícios.

Tanto é assim que a virtude da justiça testemunha combate contínuo contra a rebeldia dos vícios e do corpo. "Nossa justiça, embora verdadeira, quando a referimos ao supremo bem, é tal nesta vida, que antes consiste na remissão dos pecados que na perfeição das virtudes."[385] Ser justo (dar a cada um o que lhe é devido) neste mundo, por conseguinte, significa, desde o princípio, ação que se dá sobre um passado que é marcado por dívidas, pecados, e que a todo momento, por causa dos vícios, padece da tentação de não pagar quaisquer dívidas[386] e converter-se em injustiça. Não sem razão, o próprio Cristo ensinou à cidade celeste, na peregrinação, "clamar a Deus por todos os membros: 'Perdoa-nos as nossas dívidas, assim como perdoamos nossos devedores'"[387].

Nessa oração, o fiel roga o perdão de suas dívidas apenas porque ainda não é capaz de ser plenamente justo. É notável que mais uma vez se evidencia que a justiça é modalidade de amor, pois o perdão aos "nossos devedores" é expresso pelo amor ao próximo. Além disso, dizer que o amor se manifesta como virtude, como justiça, é o

---

383 *"solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium." Ibid.,* XIX, xxvii.

384 *"Pax autem nostra propria et hic est cum Deo per fidem et in aeternum erit cum illo per speciem." Ibid.,* loc. cit.; cf. 2*Cor.* 5, 7. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

385 *"nostra iustitia, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet quam perfectione virtutum." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

386 Sobre o vocabulário religioso-monetário em relação às dívidas morais, cf. KOCH, I. "O tema do 'Deus sem ciúme': da *aphthonia* grega à *non invidentia* agostiniana".

387 *"Per omnia quippe membra sua clamat ad Deum: 'Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.'"* AUGUSTINUS. *Op. cit,* loc. cit.; *Mat.* 6, 12.

mesmo que considerar que se manifeste em obras. "Essa oração não é eficaz para aqueles cuja fé sem obras é morta, mas o é para aqueles cuja fé obra pela caridade"[388].

Bem entendidas, tais obras são o exercício das virtudes contra os vícios, que nunca são absolutamente submetidos, pois sempre arrastam os homens a pecar, senão por ato deliberado, ao menos por meio de palavra fugidia ou pensamento errante[389]. Assim, enquanto os homens forem viciados, a paz perfeita inexistirá, porque mesmo os vícios que não mais oferecem resistência, mas foram dominados, necessitam ser submetidos a precavido e aguçado domínio para que não se sublevem[390].

Dessa feita, todos os homens possuem algum débito para com Deus e com o próximo, uma vez que contêm, em maior ou menor grau conforme a cidade da qual fazem parte, a vontade cindida. Em outras palavras, nenhum ser humano guarda o sumo amor a Deus; se guardasse, já gozaria da paz perfeita, que exclui qualquer manifestação pervertida da vontade, que são os vícios. Por conseguinte, o cumprimento da justiça exige a humildade, a admissão da tara humana. "Quem não presumirá que sua vida seja tal que não precise dizer a Deus: 'Perdoa-nos nossas dívidas', senão o homem soberbo?"[391]

Com isso, Agostinho explicita que a virtude da justiça contém mais um sentido até então ausente, senão em toda *A cidade de Deus*, ao menos no livro XIX. Diz que a justiça consiste em duas coisas: (1) a submissão do homem obediente a Deus, e, por conseqüência, do corpo à alma e dos vícios à razão, ainda que se rebelem; e (2) pedir

---

388 *"Nec pro eis est efficax haec oratio, quorum fides sine operibus mortua est; sed pro eis, quorum fides per dilectionem operatur." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme). Cf. *Tg.* 2, 14-26; *Gal.* 5, 6.

389 *"utique subrepit aliquid in hoc loco infirmitatis etiam bene confligenti sive hostibus talibus victis subditisque dominanti, unde si non facili operatione, certe labili locutione aut volatili cogitatione peccetur." Ibid.,* loc. cit.

390 *"Et ideo, quamdiu vitiis imperatur, plena pax non est, quia et illa, quae resistunt, periculoso debellantur proelio, et illa, quae victa sunt, nondum securo triumphantur otio, sed adhuc sollicito premuntur imperio." Ibid.,* loc. cit.

391 *"quis ita vivere se praesumat, ut dicere Deo: 'Dimitte nobis debita nostra' necesse non habeat nisi homo elatus?" Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme).

tanto a graça dos méritos[392] (*meritorum gratia*) quanto o perdão dos pecados e render graças pelos bens recebidos[393].

O segundo sentido de justiça é complementar ao primeiro e àquele expresso em XIX, xxiii, 5, que a considera como a fé cuja ação é a caridade sob a forma dos dois preceitos cristãos[394]. Mais do que complementar, talvez esse sentido seja anterior aos outros na medida em que, na ausência da graça divina, o homem não teria fé nem em Deus nem na salvação e, desse modo, não seria capaz de submeter-se ao Criador por meio do cumprimento dos dois mandamentos cristãos.

A justiça neste mundo, onde o homem não pode obter mais do que a paz imperfeita, tem, entretanto, a paz final como propósito[395]. Nesta, a justiça, bem como todas as outras virtudes, não sofrerão resistência, pois o amor a Deus será inquebrantável e os vícios inexistirão em uma "natureza [humana] curada pela imortalidade e incorrupção"[396]. A obediência ao Criador, cujo exercício sob vontade fraturada é árduo neste mundo, será cumprida tão doce e docilmente quanto a felicidade possuirá facilidade para existir e reinar[397]. "Tal estado em todos e em cada um será eterno, e estaremos certos de sua eternidade; daí a paz dessa felicidade ou a felicidade dessa paz será o supremo bem."[398] Em outras palavras, Agostinho está a retomar, com

---

392 A expressão é de difícil compreensão e, aparentemente, paradoxal. Com efeito, a graça exclui qualquer merecimento e este qualquer gratuidade. É possível, contudo, que *meritus* esteja aí no sentido, admitido pelo latim, de "prêmio", "dom", "dádiva".

393 *"Hic itaque in unoquoque iustitia est, ut oboedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet, vel subigendo vel resistendo, atque ut ab ipso Deo petatur et meritorum gratia et venia delictorum ac de acceptis bonis gratiarum actio persolvatur." Ibid.,* loc. cit.

394 Cf. *supra* subcapítulo *De vera definitione populi* (XIX, xxiv).

395 *"In illa vero pace finali, quo referenda et cuius adipiscendae causa habenda est ista iustitia". Ibid.,* loc. cit.

396 *"sanata immortalitate atque incorruptione natura". Ibid.,* loc. cit.

397 *"tantaque ibi erit oboediendi suavitas et facilitas, quanta vivendi regnandique felicitas." Ibid.,* loc. cit.

398 *"Et hoc illic in omnibus atque in singulis aeternum erit aeternumque esse certum erit, et ideo pax beatitudinis huius vel beatitudo pacis huius summum bonum erit." Ibid.,* loc. cit.

mais precisão, o fim dos bens – a saber, a "paz na vida eterna ou vida eterna na paz"[399] –, ao qual a cidade celeste se dirige com único amor.

A cidade terrena, ao contrário, caminha em direção ao fim dos males, ou seja, à "miséria eterna, também chamada segunda morte"[400]. Porque não terá término, esta é mais dura (*durior*) do que a primeira, que é apenas corporal. Bem entendida, a segunda morte é a morte da alma, que eternamente "estará separada de sua vida, que é Deus". Em dissensão com o Criador, a alma encontrar-se-á em injustiça e não poderá dominar o corpo, que, ressuscitado doente, sofrerá dores eternas[401]. Assim, se a cidade celeste repousará após o juízo final na paz eterna, então o supremo mal da cidade terrena é a guerra eterna. Se o que há de mais pernicioso na guerra é "a oposição e o conflito das coisas entre si"[402],

> que guerra, pois, mais cruel e encarniçada pode ser concebida do que aquela na qual a vontade será tão contrária à paixão e a paixão à vontade que a inimizade delas jamais cessará pela vitória de uma ou de outra, e na qual a dor luta tão violentamente contra a própria natureza do corpo, sem nenhum dos dois ceder?[403]

Nenhuma, pois se trata da eterna privação da paz. Diferentemente do que se dá no mundo, no suplício final o combate entre a violência da dor e a natureza do corpo não terá termo pela vitória ou da dor, que pela morte dá fim ao conflito, ou da saúde,

---

399 *"pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace". Ibid.,* XIX, xi.

400 *"miseria sempiterna , quae mors etiam secunda dicitur". Ibid.,* XIX, xxviii; cf. *Apoc.* 2, 11; 20, 6; 21, 8.

401 *"a vita Dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subiacebit". Ibid.,* loc. cit.

402 *"rerum [...] inter se adversitatem atque conflictum." Ibid.,* loc. cit.

403 *"Quod igitur bellum gravius et amarius cogitari potest, quam ubi voluntas sic adversa est passioni et passio voluntati, ut nullius earum victoria tales inimicitiae finiantur, et ubi sic confligit cum ipsa natura corporis vis doloris, ut neutrum alteri cedat?". Ibid.,* loc. cit. A palavra *passio* aparece pela primeira vez no livro XIX aqui. O conflito entre a vontate e a paixão deve ser entendido como contenda da vontade consigo mesma. Afinal, as paixões são, de maneira semelhante às virtudes, modalidades da vontade, do amor. Cf. *Ibid.,* XIV, ix.

que expulsa a dor[404]. Para que o castigo seja perpétuo, a dor subsistirá para torturar e a natureza, para sofrer[405]. O homem não será despido de toda natureza na pena final porque, em caso afirmativo, ele simplesmente deixaria de existir, seria, literalmente, aniquilado e não padeceria por toda eternidade. Ora, as *Escrituras* revelam a segunda morte como sofrimento eterno, de maneira que é preciso admitir resquício da natureza entre os ímpios condenados para que, por meio da dor, reconheçam a miséria na qual se lançaram e se recordem dos bens que jamais voltarão a possuir[406].

---

404 *"Hic enim quando contingit iste conflictus, aut dolor vincit et sensum mors adimit, aut natura vincit et dolorem sanitas tollit." Ibid.,* XIX, xxviii.

405 *"Ibi autem et dolor permanet ut affligat, et natura perdurat ut sentiat; quia utrumque ideo non deficit, ne poena deficiat." Ibid.,* loc. cit.

406 *"Hoc autem in extremo supplicio recte fit, ut iniqui et impii naturalium bonorum damna in cruciatibus defleant, sentientes eorum ablatorem iustissimum Deum, quem contempserunt benignissimum largitorem." Ibid.,* XIX, xiii, 2.

Nota sobre os conceitos de "fundação", *fides* e *salus* em Cícero e Agostinho

Em *De civitate* Dei, XXII, vi, Agostinho explicita a sua concepção de "fundação" por meio de comparação entre Rômulo e Cristo que põe em evidência a superstição (*superstitio*) cultivada em torno de um fundador e a verdadeira divindade do outro. A partir da afirmação ciceroniana de que aquilo que deve ser mais admirado na apoteose de Rômulo é o fato de os homens, não incultos, ter-lhe acreditado na divinização[1], Agostinho diz que até mesmo um dos homens mais sábios e eloqüentes se maravilha com tal exaltação de Rômulo[2].

Obviamente, Agostinho está a entender o espanto de Cícero com a crença na apoteose de Rômulo em sentido inverso do presente em *De re publica*. Nesta obra, o espanto se dá porque realmente a deificação ocorreu, uma vez que sucedeu em tempos letrados, em que fábulas não eram mais aceitas. Já Agostinho compreende a admiração de Cícero como evidência do caráter fabuloso, não real, de Rômulo ter-se tornado deus de nome Quirino[3]. A fábula teria sido transmitida pelos *maiores* pelo desejo de glória terrena. Afinal, a transmissão nutria o crescimento de um império que expandia a fábula

---

1 *"Recolamus etiam hoc loco illud, quod de Romuli credita divinitate Tullius admiratur. Verba eius ut scripta sunt inseram. 'Magis est', inquit, 'in Romulo admirandum, quod ceteri, qui dii ex hominibus facti esse dicuntur, minus eruditis hominum saeculis fuerunt, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur; Romuli autem aetatem minus his sexcentis annis iam inveteratis litteris atque doctrinis omnique illo antiquo ex inculta hominum vita errore sublato fuisse cernimus'. Et paulo post de eodem Romulo ita loquitur, quod ad hunc pertinet sensum: 'Ex quo intellegi potest, inquit, permultis annis ante Homerum fuisse quam Romulum, ut iam doctis hominibus ac temporibus ipsis eruditis ad fingendum vix quidquam esset loci. Antiquitas enim recepit fabulas, fictas etiam nonnumquam incondite; haec aetas autem iam exculta praesertim eludens omne quod fieri non potest respuit'."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XXII, vi, 1. Cf. CICERO. *De re publica*, II, x, 18-19.

2 *"Unus e numero doctissimorum hominum idemque eloquentissimus omnium Marcus Tullius Cicero propterea dicit divinitatem Romuli mirabiliter creditam, quod erudita iam tempora fuerunt, quae falsitatem non reciperent fabularum."* Id. *De civitate Dei*, loc. cit.

3 Cf. CICERO. *Op. cit.,* II, x, 20.

também para outros povos que dominava[4]. A divindade de Rômulo, desse jeito, não foi de fato uma crença dos povos dominados; mas proclamada por obediência à cidade dominante, Roma, que se não se enganava por amor ao erro, enganava-se ao menos por erro de seu amor[5] a um fundador carente de divindade.

Agostinho, desse modo, nega explicitamente o caráter sagrado da fundação de Roma. Posto o primeiro *auctor* em questão, a autoridade da tradição que se remete (*religare*) a ele é igualmente refutada. A explicitação da falsidade desses elementos se dá por meio do fundador da cidade celeste, Cristo[6], anunciado por divinas profecias (*prophetiae divinae*). Ora, semelhantes profecias inexistem em relação a Rômulo. Além disso, o cumprimento das profecias na encarnação atesta a divindade de Cristo mediante evento histórico; "quanto, porém, a haver sido [Rômulo] recebido entre os deuses, a história aceita-o como crença, não o estabelece como fato histórico"[7].

Incontáveis milagres também manifestam a divindade de Cristo[8], e em relação a Rômulo "não há sinais de milagres que provem a realidade da referida apoteose"[9]. Agostinho ainda observa que ter sido amamentado por suposta loba (ou *meretrix*), nada diz acerca da divindade de Rômulo, pois o irmão também foi amamentado dessa forma

---

4 *"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".* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XXII, vi, 1.

5 *"ut [gentes] 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 crediderat."* Id. *De civitate Dei*, loc. cit.

6 Em relação à fundação da cidade celeste, não se deve confundir Cristo com Abel. Este é tão-somente o primeiro cidadão da cidade peregrina e, diferentemente de Caim, não construiu cidade alguma, pois sua pátria é eterna. *"Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem (Gen. 4, 17); Abel autem tamquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat". Ibid.,* XV, i, 2.

7 *"sed quod sit receptus in deos, creditum tenent litterae, non factum docent". Ibid.,* XXII, vi, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme).

8 *"Exceptis enim tot et tantis miraculis, quae persuaserunt Deum esse Christum". Ibid.,* loc. cit.

9 *"Nullis [quippe] rerum mirabilium signis id ei vere provenisse monstratur." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

e não é considerado deus[10]. Ademais, outros povos não teriam rendido culto a Rômulo se não estivessem sob a dominação de Roma[11].

Em relação à divindade de Cristo se dá algo diferente. Enquanto muitos exaltaram Rômulo por temor do Império Romano, incontáveis cristãos louvaram a Cristo ainda que padecessem de toda sorte de perseguições e suplícios. "Quem poderá contar quantos a negar que Cristo era Deus preferiram morrer nas mãos da pior violência e crueldade."[12] Além disso,

> a cidade de Cristo, ainda peregrina na terra, mas já dotada de grande exército de povos, não lutou contra os ímpios perseguidores pela salvação temporal; mas, ao contrário, não resistiu, para lograr a eterna[13].

Embora a cidade celeste pudesse reunir forças para combater a perseguição sofrida, não lutou, e, ainda que os cristãos fossem "acorrentados, encarcerados, açoitados, atormentados, queimados, despedaçados, trucidados, seu número, todavia, aumentava"[14]. Afinal, a vitória, a salvação desejada, era não temporal, mas eterna[15], e a fé (*fides*) que cada vez mais homens, a despeito das perseguições, depositavam na divindade de Cristo e na salvação (*salus*) extraterrena se fundamentava em tradição com

---

10 *"Certe enim etsi non meretrix fuit lupa illa, sed bestia, cum commune fuerit ambobus, frater tamen eius non habetur deus." Ibid.,* loc. cit.

11 *"Aut vero aliqua gentium coleret inter deos suos Romulum, nisi Romani nominis metus cogeret?" Ibid.,* loc. cit.

12 *"Quis porro numeret, quam multi quantalibet saevitia crudelitatis occidi quam Christum Deum negare maluerunt?" Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa). Mantivemos a tradução de Leme de "*quantalibet*" por "em mãos da" para assinalar que a "violência" e "crueldade" não era dos cristãos, mas sofrida por eles. Adicionamos o "pior" para manter o caráter superlativo inerente ao pronome indefinido "*quantalibet*".

13 *"Neque tunc civitas Christi, quamvis adhuc peregrinaretur in terris et haberet tamen magnorum agmina populorum, adversus impios persecutores suos pro temporali salute pugnavit; sed potius, ut ottineret aeternam, non repugnavit." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

14 *"Ligabantur, includebantur, caedebantur, torquebantur, urebantur, laniabantur, trucidabantur et multiplicabantur." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

15 *"Non erat eis pro salute pugnare nisi salutem pro Salvatore contemnere." Ibid.,* loc. cit.

a qual Rômulo não podia contar, pois a ele não são atribuídos nem milagres nem profecias quanto a aparição[16].

A atitude não belicosa da cidade de Deus difere daquela que a melhor forma de *res publica* deve ter segundo Cícero, justamente porque uma busca a incolumidade/salvação (*salus*) temporal e a outra, a eterna. Como estudado, para Cícero a *res publica* deve ser perpétua, pois é o *locus* no qual e pelo qual o homem realiza a sua *humanitas*, exerce a sua *libertas*. Desse modo, "quando uma *civitas* é tolhida, destruída, extinta, de certa maneira é como [...] se todo este mundo perecesse e ruísse"[17]. Cícero chama *salus* a incolumidade que a cidade deve possuir, de sorte que a guerra justa, única forma legítima de guerra, é justificada apenas pela *fides* e pela *salus*[18].

Cícero entende a *fides* romana como a fidelidade, lealdade, que povos submetidos a Roma devem a ela. Assim, a *fides* é jurídica, mas, como no direito romano reside toda a tradição romana, ela é também a fidelidade em relação aos costumes, em última instância, ao fundador de Roma. Já a *salus* é a saúde, salvação, incolumidade, que a cidade necessita preservar para não perecer. Agostinho, ao retomar a *fides* e a *salus* ciceronianas, torna patente a distinção entre estas e as da cidade celeste. Tanto Roma quanto a cidade celeste buscam a incolumidade/salvação e têm lealdade/fé a e em algo, mas a república terrena, na medida em que compreende que sua *salus* reside no mundo e que é possível possuir a *fides* na ausência da graça, age necessariamente contra si mesma.

---

16 *"mens humana ferre non posset eludensque ab auribus cordibusque respueret, nisi eam fieri potuisse atque factam esse divinitas ipsius veritatis vel divinitatis veritas et contestantia miraculorum signa monstrarent". Ibid.,* XXII, vii.

17 *"civitas [autem] cum tollitur, deletur, extinguitur: simile est quodam modo [, ut parva magnis conferamus,] ac si omnis hic mundus intereat et concidat." Ibid.,* XXII, vi, 2; CICERO. *De re publica,* III, xxiii, 34.

18 *"Scio in libro Ciceronis tertio, nisi fallor, De re publica disputari nullum bellum suscipi a civitate optima, nisi aut pro fide aut pro salute".* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XXII, vi, 2. Tal passagem, bem como outras de *De civitate Dei*, é nada mais, nada menos, do que o único documento que afirma Cícero ter dito isso em *De re publica*. Cf. CICERO. *De re publica,* III, xxiii,

Foi o que sucedeu quando os saguntinos preferiram que toda a sua cidade perecesse a violar a fidelidade a Roma[19]. Ora, nesse caso os próprios romanos, ao exaltar a decisão dos saguntinos[20], desrespeitaram o preceito segundo o qual a *fides* e a *salus* devem ser preservadas a todo custo. Os saguntinos mantiveram a *fides* a Roma, porém desprezaram a *salus* de Sagunto, "pois, certamente, se os saguntinos escolhessem a *salus*, deveriam atraiçoar a *fides*, e, se conservassem a *fides*, deveriam perder a *salus*, tal como aconteceu"[21].

É preciso notar que Agostinho pode efetuar tal acusação aos romanos porque dilapidou os traços que, para Cícero, autorizavam Roma a pretender-se uma república superior a todas as outras. Conforme o cônsul romano, a *fides* e a *salus* são atributos exclusivos do *optimus status civitatis*, exclusivos de Roma, não de Sagunto, Cartago ou qualquer outra *civitas*. Afinal, a *fides* e a *salus* romanas se assentam na religião, na autoridade e na tradição fundadas por Rômulo e preservadas pelos *maiores*. Ao desnudar Rômulo da pretensa divindade, Agostinho a um só tempo desnuda Roma das características históricas que supostamente fariam dela *diuturna res publica*.

Estabelecido isso, Agostinho pode afirmar que as verdadeiras *fides* e *salus* são pertencentes à cidade celeste[22], cujo fundador, Cristo, de fato é Deus e Nele se deve ter fé porque a Sua encarnação é a própria salvação. Nesse caso, a fé é não resultado de coerção, não fidelidade a um fundador humano, mas ação de graças, crença em salvação revelada pela autoridade de um Deus, já anunciado pela tradição das *Escrituras*, o qual mediante a sua encarnação instaurou uma religião, o Cristianismo.

---

19 *"Unde merito quaeritur, utrum recte fecerint Saguntini, quando universam civitatem suam interire maluerunt quam fidem frangere, qua cum ipsa Romana re publica tenebantur". Ibid.,* loc. cit.

20 *"in quo suo facto laudantur ab omnibus terrenae rei publicae civibus." Ibid.,* loc. cit.

21 *"Profecto enim [Saguntini] si salutem eligerent, fides eis fuerat deserenda; si fides tenenda, amittenda utique salus, sicut factum est." Ibid.,* loc. cit. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

22 *"Salus autem civitatis Dei talis est, ut cum fide ac per fidem teneri vel potius adquiri possit; fide autem perdita ad eam quisque venire non possit." Ibid.,* loc. cit.

Compreende-se, nesse sentido, a resolução do conflito apontado por Guitton[23]. Com efeito, segundo a filosofia de Agostinho não há conflito algum entre exigências tão contrárias. Ora, nela, diferentemente do que Cícero admitiria, reside uma concepção de "cidade" que existe tanto no tempo histórico quanto na eternidade. Aliás, talvez a palavra eternidade guarde significado ainda maior à *civitas* do que para cada homem, na medida em que a identidade/cidadania deste (terrena ou celeste) advém da pátria à qual pertence.

---

23 *"L'individu a une destinée: il n'est encore qu'ébauché, lorsqu'il échappe, en un même instant, aux liens du corps et aux liens sociaux. Le mot d'eternité garde donc un sens à ses yeux. Quel sens aurait'il pour la cité? Celle-ci n'existe que pour les aménagements provisoires du temps. Comment n'y aurait'il pas un conflit incessant, et parfois dramatique, entre des exigences si contraires?"* GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 287.

Considerações Finais

À procura das razões de Agostinho criticar e reconstruir as definições ciceronianas de *res publica* e *populus*, intentamos ao longo de três capítulos dispor o projeto geral das obras *De re publica* e *De civitate Dei*, a fim de compreender os princípios, argumentações, conceitos, sobre os quais Cícero edifica as suas definições e Agostinho as refuta. Como visto no capítulo I, é a partir e em torno de uma concepção de história, de *res gestae*, que Cícero empreende a investigação acerca do *optimus status civitatis*. Este, para o cônsul romano, é erigido por meio de obras e feitos humanos, e caracteriza-se como a forma de governo que confere perpetuidade histórica a uma *res publica*.

Nesse contexto, as definições de *res publica* e *populus* são fundamentais para que seja compreensível o que precisamente a melhor forma de governo, a saber, o governo misto, torna duradouro[1]. Ora, se *res publica* é "coisa do povo", e se *populus* é "a união de muitos homens por consentimento jurídico e por comunidade de interesses"[2], então o *optimus status civitatis* possui a capacidade de preservar a justiça que deve ser inerente a qualquer conjunto de homens que possa ser considerado povo. Tal justiça, para Cícero, refere-se ao *ius naturale*, a partir do qual o *ius civitatis* é constituído. Assim, os homens exercem a virtude da justiça ("dar a cada um o que lhe é devido") na medida em que cumprem a própria natureza, de sorte que a *civitas* e as *res gestae* podem ser entendidas como extensão da própria *natura*.

Mais precisamente, pela ação virtuosa, pela capacidade de fundação de *civitates* e de todas as instituições e artefatos criados em função dela, os homens concorrem[3], por

---

1 *"debet enim constituta sic esse civitas, ut aeterna sit."* CICERO. *De re publica,* III, xxiii, 34.

2 *"coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum"*. CICERO. *Op. cit.,* I, xxv, 39.

3 *"Significa infatti questa affermazione che la natura contiene di per sè un piano razionale, un ordine, al quale l'uomo è per natura dotado di ragione può attingere e spontaneamente conformarsi? O significa al contrario che l'uomo è per natura dotado di ragione e come tale può ordinare*

assim dizer, juntamente com a natureza, com a Razão universal ou *ignis*, e agem à maneira de um artista divino na gênese dos feitos e obras humanos[4]. As *res gestae*, por conseguinte, expressam a realização da própria natureza pelos vestígios imorredouros (*exempla*) com os quais os cidadãos, notadamente os romanos, as constituíram. Vale lembrar que tal imortalidade histórica procura criar e sustentar tão-somente uma *diuturna res publica*: "com efeito, não há coisa alguma na qual a virtude humana mais se aproxime do nume dos deuses senão fundar novas cidades ou conservar as já fundadas."[5]

Agostinho, todavia, não pode admitir n'*A cidade de Deus* o mesmo conceito de *res gestae* que Cícero propõe. Afinal de contas, o cânone a partir do qual a religião, a autoridade e a tradição são depreendidas não mais reside na História de Roma, não é estabelecido por cidadãos fundadores e refundadores, mas é revelado pelas *Escrituras*[6]. As *res gestae*, por conseqüência, não significam para Agostinho os grandes feitos de homens que, pela ação política e moral, realizaram a sua *humanitas*, isto é, a própria natureza. Pelo contrário, a história é um aspecto da temporalidade marcado pelo pecado, pelo divórcio entre o homem e a natureza.

O tempo histórico, desse modo, tem início, conforme revelam as *Escrituras*, no pecado original, na pretensão de Adão de tornar-se Deus[7]. O exame do sentido dessa

---

razionalmente il mondo? Nell'un caso la ragione umana non serebbe che lo strumento di comprensione *della ragione universale; nell'altro ne diverrebbe lo strumento di* produzione.*"* REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso,* p. 47. Efetuamos uma leitura de Cícero que desfaz a disjuntiva acima.

4 *"quodque in operibus nostratum artium manus efficiat id multo artificiosum naturam efficere, id est ut dixi ignem artificiosum magistrum artium reliquarum. Atque hac quidem ratione omnis natura artificiosa est, quod habet quasi viam quamdam et sectam quam sequatur."* CICERO. *De natura deorum,* II, xxii.

5 *"neque [enim] est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas aut conservare iam conditas."* CICERO. *De re publica,* I, vii, 12.

6 *"Le point de départ d'Augustin est… la révélation qui, en conférant à l'histoire l'universalité que notre empirisme fragmentaire ne peut atteindre, en lui devoilant notamment son origine et sa fin, rend possible la théologie de l'histoire".* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 242.

7 *"En nous détournant volontairement de Dieu, c'est-à-dire en refusant de le vouloir et de l'aimer, nous avons tous opté en Adam pour l'avare et orgueilleuse possession des créatures plutôt que pour la*

pretensão, empreendido no capítulo II, foi fundamental para compreendermos minimamente o pecado como o motor da história[8]. Vimos, nesse sentido, que a transgressão da natureza pode ser entendida como transgressão da vontade, como perversão de um traço essencial do homem, que é amar a Deus[9], o fundamento de seu ser.

Necessariamente com o pecado se dá a queda, a precipitação do homem em condição distante de sua natureza. A história tem início[10] aí onde o ser humano, incapaz de ser o fundamento ontológico de si mesmo[11], instaura em si fraturas, "grande rixa interior"[12] que, na vida em sociedade, é origem de guerras e conflitos entre os homens, perpetuação do erro originado pelo pecado. Não obstante, a danação do gênero humano não triunfa e não condena a todos ao desespero e miséria porque, conforme também as *Escrituras*, Deus mesmo se compadece da humanidade e agracia-a possibilitando o retorno à origem divina.

A graça, por conseqüência, confere ao homem a possibilidade de restauração de seu amor, que, voltado pecaminosamente às criaturas, pode converter-se em direção ao Criador. Em outras palavras, ao ser humano é aberta uma via salvífica pela qual lhe é

---

soumission au Bien universel, nous avons subverti l'ordre divin en préférant l'oeuvre à l'Ouvrier." GILSON, É. *Op. cit.,* p. 196.

8 *"le péché est le moteur de l'histoire".* MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin,* p. 64.

9 *"[Deus] locus noster. Amor illuc attollit nos [...] Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus".* AUGUSTINUS. *Confessionum,* XIII, ix, 10.

10 *"temps historique, le temps d'après la Chute [...] n'est [...] qu'un aspect de la temporalité [...] Il faille concevoir ce qu'on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se déploie l'oevre de la Création divine".* MARROU, H-I. *Op. cit.,* p. 65, 66. Cf. CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire,* p. 65.

11 "como ele não pode chamar-se a si mesmo para a existência, como não pode fazer *ex nihilo* – falta-lhe o verdadeiro poder criador, o puro ser – só pode amar o mundo (*dilector mundi*) devido ao seu ser-vindo-do-mundo, fazendo do mundo a pátria que lhe pertence (*patria*), e negando que o mundo é igualmente deserto (*Ioan. Ev.* XXVIII, 9). Por este fato, deformou (*perversitas*) o sentido original do seu ser criado, que era justamente de o reenviar para lá do mundo à sua verdadeira origem." ARENDT, H. *O conceito de amor em santo Agostinho,* p. 100.

12 *"grandi rixa interioris".* AUGUSTINUS. *Confessionum,* VIII, viii, 19.

possível reconhecer que sua natureza não é deste mundo e, assim, tornar-se peregrino, atravessar o tempo histórico em direção à eternidade. Pelas *Escrituras*, e pela encarnação, Deus se faz presente na história para "resgatar-nos do tempo libertando-nos do devir ou, como se diria hoje, libertar-nos da existência para conquistar o ser"[13].

É a partir da consideração do engajamento divino na história que o ser humano, a despeito de continuar imerso no mundo, é capaz de não mais reconhecer nela apenas a negatividade. O devir, com efeito, é ambivalente[14]; além de ser o terreno marcado pelo pecado, é também onde a graça se deu, de tal maneira que ao homem é revelado o sentido da história em direção à eternidade[15]. Essa teleologia, contudo, é revelada por meio da fé, sobre a qual a razão deve desenvolver uma exegese a fim de tornar inteligível uma ordem que a alma, em condição decaída, não é capaz de compreender por si mesma[16].

Desse modo, Agostinho, diferentemente de Cícero, desenvolve não exatamente uma narração das *res gestae* nem uma investigação da melhor forma de governo que confere perenidade histórica às instituições humanas. Como a preocupação incide não sobre os acontecimentos puramente seculares[17], mas sobre um sentido transcendente do

---

13 *"nous racheter du temps en nous libérant de devenir ou, comme on dirait aujourd'hui, nous libérer de l'existence pour conqueror l'être"*. GILSON. E. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin,* p. 26.

14 Cf. MARROU, H-I. *Op. cit.,* p. 20.

15 *"while the pilgrims in the City of God proceed through the temporal process, the movement paradoxically mirrors a potential return to the One"*. PULSIANO, P. "Language Theory and Narrative Patterning", p. 245.

16 *"quia ipsa mens [...] vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, [...] Dei Filius, constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim 'mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus'."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XI, ii; 1 *Tim* 2, 5.

17 "A queda de Roma [...] foi interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo, e foi à refutação dessa crença que Agostinho devotou trinta anos de sua vida. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem. Sua falta de interesse por aquilo que chamamos de História era tão grande que ele devotou apenas um livro da *Civitas Dei* a eventos seculares; e, incumbindo seu amigo e discípulo Orosius de escrever uma 'História Universal', ele nada mais tinha em mente que uma 'compilação

devir, a história deve ser entendida como a "economia da salvação", cuja notícia se encontra nas *Escrituras*. Trata-se, por conseguinte, de empreender uma exegese sobre os artigos de fé, que revelam a unidade subjacente na vicissitude dos séculos.

Eis o projeto geral d'*A cidade de Deus*, que empreende uma "síntese da história universal"[18], isto é, uma investigação sobre "a origem, curso e fins devidos"[19] das duas cidades em que o gênero humano se divide e "de que a Escritura dá testemunho"[20]. As cidades terrena e celeste são orientadas, respectivamente, pelo pecado e pela graça. "Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si mesmo, a celestial."[21] Vê-se, dessa maneira, que Agostinho, desde o início da exegese sobre o tempo histórico, dispõe o amor como elemento central da *civitas*.

A partir da compreensão do projeto geral d'*A cidade de Deus*, pudemos, no capítulo III, ler o livro XIX como grande tratado acerca dos fins a-históricos a que, desde a fundação, cada uma das cidades é orientada por uma forma de amor[22]. Nesse sentido, antes de dizer que Agostinho permanece em silêncio acerca das corretas definições de *res publica* e de *populus* entre os livros II e XIX, é preciso considerar que nesse intervalo ele dispôs na obra todos os elementos necessários – tais como natureza e pecado, tempo e eternidade, presença e transcendência – para ler as definições ciceronianas a partir de outro plano, recusá-las e reconstituí-las.

Além do mais, o livro XIX, em longa reflexão sobre as virtudes e sobre a guerra

---

verídica dos males do mundo'. ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro,* p. 98, 99.

18 *"synthèse de l'histoire universelle."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 230.

19 *"exortu et excursu et debitis finibus".* AUGUSTINUS. *Op. cit.,* XI, i.

20 *"cuius ea Scriptura testis est". Ibid.,* loc. cit.

21 *"Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui." Ibid.,* XIV, xxviii. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa). Cf. *Gen.* 4, 2-17.

22 *"les deux cités se distinguent et s'opposent, comme les fins mêmes vers lesquelles elles sont ordonnées."* GILSON, É. *Op. cit.,* p. 229.

e a paz, empreende uma argumentação que evidencia ser privilégio de somente uma cidade particular o cumprimento da justiça, que, segundo Cícero, é *conditio sine qua non* para um conjunto de homens constituir *populus* e *res publica*[23]. Nesse sentido, "a distinção das duas cidades conduz a deixar subsistir apenas a Cidade de Deus. [...] Não seria suficiente dizer, portanto, que a república romana foi injusta, pois, na verdade, nem era digna do nome de república"[24].

Tal conseqüência das definições ciceronianas não poderia ser aceita por Agostinho. Afinal de contas, os dados históricos oriundos tanto das *Escrituras* como da tradição pagã evidenciam que uma multidão de homens ímpios é unida por um amor comum "voltado à dominação e à fruição das coisas materiais"[25]. Esse é um dos motivos pelos quais Agostinho redefine *populus* e, por conseqüência, *res publica* por meio do conceito de amor: "povo é a união de muitos seres racionais pela concorde comunidade das coisas que amam"[26]. Segundo essa definição, tanto o conjunto de homens celestes quanto o de terrenos, conforme o que amam em comum, podem legitimamente ser denominados *populi*.

O aparente obscurecimento da justiça nessa redefinição é causa de embaraços em alguns comentadores que desconfiaram, dentre outras coisas[27], do significado e importância do empreendimento agostiniano[28]. Carlyle, por exemplo, supôs que a

---

23 *"In Cicerone […] l'elemento* giustizia *si pone costitutivo del politico, come* conditio sine qua non*."* REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso,* p. 26.

24 *"la distinction des deux cités aboutit à ne laisser subsister que la Cité de Dieu. [...] Il ne suffirait donc pas de dire que la république romaine ait été injuste, car, en vérité, elle n'était même pas digne du nom de république"*. GILSON, É. *Op. cit.,* loc. cit.

25 *"tournée vers la domination et la jouissance des choses matérielles." Ibid.,* p. 228.

26 *"Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus"*. AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIX, xxiv.

27 Cf. subcapítulo, do capítulo III, *De vera definitione populi* (XIX, xxiv), onde examinamos, a partir de O'Donovan, o aparente caráter amoral da definição agostiniana.

28 *"Ces conclusions soulevaient un problème considérable, car elles introduisaient une ambiguïté fondamentale dans la notion même de la Cité de Dieu, et, bien qu'Augustin l'ait consciemment acceptée comme telle, elle n'en a pas moins dérouté souvent ses commentateurs."* GILSON, É. *Op. cit.,* p. 229.

definição agostiniana segundo o amor seria menos sofisticada do que a de Cícero, a ponto de ser a mesma definição do cônsul romano, porém desprovida do elemento jurídico[29]. McIlwain, de maneira semelhante, entendeu que a definição agostiniana seria uma mera variante da ciceroniana, devendo ser lida como "simplesmente um artifício retórico"[30].

Essas leituras parecem não levar em conta que, ao invés de a definição de Agostinho ser variante imperfeita da ciceroniana, esta é que, n'*A cidade de Deus*, torna-se uma variante, carente de universalidade, daquela. Conforme estudamos no capítulo III, não é sem razão que uma das investigações mais importantes do livro XIX d'*A cidade de Deus* é sobre cada uma das virtudes cardeais e sobre o amor. Com efeito, todas as virtudes[31], incluída a justiça, são modalidades do amor, de sorte que uma definição de povo fundamentada apenas na justiça diz respeito a caso particular de povo que possui o amor submetido ao Criador, e não às criaturas.

Agostinho, desse jeito, admite como definição geral de *populus* apenas aquela que estabelece o amor como liame fundamental entre os homens, e a definição ciceroniana é errônea por ser ausente de universalidade. Não obstante, como definição particular, variante da geral, Agostinho a aceita, não, porém, como definição do *populus Romanus*, como Cícero pretendia, mas como definição da *caelestis civitas*.

---

29 *"'Whether St. Augustine realized the enormous significance of what he was saying may be doubted; this definition [*CD XIX, 24*] is indeed practically the definition of Cicero, but with the element of law and justice left out, and no more fundamental difference could well be imagined, for Cicero's whole conception of the State turns upon this principle, that it is a means for attaining and preserving justice.' ['St. Augustine and the* City of God*',* The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, ed. F. J. C. Hearnshaw, p. 50.]".* ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society", p. 172. O artigo de Adams é um estudo extremamente informativo no que concerne à literatura crítica que interpretou a definição agostiniana de *populus* no século XX.

30 *"simply a rhetorical device".* ADAMS, J. D. *Op. cit.,* p. 173. Adams está a se referir à seguinte obra McIlwain: *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*.

31 *"temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest."* AUGUSTINUS. *De moribus ecclesiae catholicae,* I, xv, 25.

Assim, a conciliação[32] das duas definições – possível de afirmar porque a primeira, fundamentada na justiça, é variante, caso particular, da segunda – fundamenta-se em uma concepção voluntarista de virtude que é desenvolvida ao longo d'*A cidade de Deus* e desempenha papel fundamental no livro XIX. Tal concepção de virtude é completamente estranha a Cícero, para quem a "virtude é a perfeita razão"[33] e pode ser realizada, conforme evidenciam as *res gestae*, pelo acordo do homem com o *lógos* universal, imanente ao mundo.

Dessa forma, uma concepção voluntarista de virtude subjaz a recusa agostiniana da definição geral de *populus* que Cícero elabora a partir de um intelectualismo estóico. Pode-se concluir, assim, que se antes de Agostinho não temos notícias de uma filosofia moral pensada a partir do livre-arbítrio da vontade[34], então, na medida em que um conceito de *populus* é fundamentado sob a égide da vontade, talvez seja correto afirmar que encontramos n'*A cidade de Deus* a primeira reflexão política voluntarista da História da Filosofia[35]. Tal política é tão estranha à tradição que Hannah Arendt, preocupada em não estabelecer ordem hierárquica alguma entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, interpreta-a como *apolitia* na medida em que confere "sanção religiosa

---

32 Concordamos com Adams que "*the two definitions are not only reconcilable, but end up being one, in the sense that the second absorbs the first*". ADAMS, J. D. *Op. cit.,* p. 178. Discordamos, no entanto, da maneira como Adams sustenta tal afirmação. Com efeito, o comentador procura entender a não somente conciliação entre as duas definições por meio de estrutura silogística segundo a qual cada uma das definições de povo seria uma proposição com um termo médio em comum.

33 *"est [...] virtus perfecta ratio"*. CICERO. *De legibus,* I, xvi, 45.

34 *"saint Augustin met fin à l'Antiquité [...] en découvrant que cette âme est en conflit avec elle-même et qu'il existe une volonté. Ce que ne pouvait savoir le stoïcisme, cet intellectualisme optimiste et moniste qui ignore l'intériorité avec ses déchirements et la volonté avec ses efforts; il ne connaît que les exercices d'autopersuasion au long desquels la vérité s'imprime plus ou moins complètement sur le corps de l'esprit. Si des affects viennent à nous dominer, la faute en est à notre seule ignorance"*. VEYNE, P. *L'empire Gréco-romain,* p. 710, 711. "A nova descoberta é que há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo não é um ato incitado pela ignorância, nem pela fraqueza, mas pela minha vontade". ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento,* p. 179. A liberdade, no cristianismo, é experimentada "no antagonismo interior entre o que quereria fazer e o que faço, cuja cruel dialética desvelou, primeiro a Paulo e depois a Agostinho, os equívocos e a impotência do coração humano." Id. "Que é Liberdade?". *Entre o passado e o futuro,* p. 204.

35 Agostinho é "o grande pensador cristão que de fato introduziu o livre arbítrio de Paulo, juntamente com suas perplexidades, na História da Filosofia". *Ibid.,* p. 215.

ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária"[36].

Antes de nos determos na crítica arendtiana, que se dá a partir de um plano que não é aquele de Agostinho, depreendemos dela indicações que endossam a leitura de uma política voluntarista presente n'*A cidade de Deus*. Arendt, obviamente, sabe que Agostinho inverte a relação entre contemplação e ação amparado por conceito de liberdade inexistente entre os romanos[37]. Nesse sentido, o conceito-chave para entendermos a viravolta agostiniana, que, em última instância, desdobra-se na recusa das definições ciceronianas, é o de vontade.

Lembremo-nos, contudo, de que a vontade expressa pelo conflito entre *velle* e *posse*[38] não é a vontade em sua integridade. Por natureza, a vontade humana é perfeita, não está em rixa consigo mesma, e todas as virtudes não têm inimigo algum para lutar[39]. Agostinho dispõe aqui o conceito de liberdade como uma qualidade da vontade. É por causa de si mesma, do mau uso da liberdade, que a vontade se perverte e precipita o homem em condição pecaminosa.

Diante desse quadro, e devido à graça, a tarefa humana para não padecer eternamente o divórcio com o Criador é voltar-se à contemplação pela fé e, se necessário, agir no mundo, mas com fim na contemplação. Qualquer ação, com efeito, será virtuosa apenas se referida à salvação, à *pax in vita aeterna*, anunciada pelas *Escrituras*. Por conseqüência, a inversão entre contemplação e ação empreendida por Agostinho rejeita a concepção ciceroniana de que por meio da fundação e preservação

---

36 Id. *A condição humana,* p. 24.

37 "Antes que se tornasse [...] uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações." Id. "Que é Liberdade?". *Entre o passado e o futuro*, p. 194. "Para a história do problema da liberdade, a tradição cristã tornou-se de fato o fator decisivo. Quase que automaticamente equacionamos liberdade com livre-arbítrio, isto é, com uma faculdade virtualmente desconhecida para a Antiguidade clássica. Pois o arbítrio, como o descobriu o Cristianismo, tem tão pouco em comum com as conhecidas capacidades para desejar intentar e visar a algo que somente reclamou atenção depois de ter entrado em conflito com elas." *Ibid.,* p. 204.

38 Cf. AUGUSTINUS. *Confessionum,* VIII, viii, 20.

39 Cf. Id. *De civitate Dei,* XIX, xxvii.

da *civitas* o homem atinge a excelência[40].

A partir dessa rejeição, encontraríamos, se Agostinho não reformulasse os conceitos de *res publica* e *populus*, aquele conflito entre o indivíduo e a cidade apontado por Guitton[41]. Vale sublinhar que tal desacordo não é universal, pois apenas aqueles que reorientaram a vontade em direção a Deus o sofreriam se não encontrassem cidadania na cidade celeste. Afinal, os cidadãos terrenos não aspiram a libertar-se da danação e acordam com os propósitos mundanos das diferentes repúblicas abrangidas pela cidade terrena.

Dessa feita, os cidadãos celestes não estão em contenda com a cidade celeste porque esta como um todo guarda a paz na vida eterna como fim. É possível esboçar, com isso, outro desdobramento das definições agostinianas de *res publica* e *populus*. Ora, ao precisar que o amor é o liame fundamental para um conjunto de seres racionais constituir povo, Agostinho, a um só tempo, redefine o que seja *res publica* (*res populi*) e erige a possibilidade de a "coisa do povo" não possuir existência espacial, territorial, mas ser uma cidade absolutamente espiritual, como, de fato, é a celeste.

Isso parece ser um dos desdobramentos da política voluntarista de Agostinho. A cidade por excelência, da qual a terrena não é mais do que imagem[42], não possui territorialidade nem limites espaciais, algo bem diferente da concepção ciceroniana de cidade. Conforme estudamos no capítulo I, Roma sobressai como o *optimus status*

---

40 Cf. discussão mais aprofundada sobre a *vita activa* e a *vita contemplativa* no subcapítulo, do capítulo III, *De moribus et generibus vitae* (XIX, xix).

41 *"L'individu a une destinée: il n'est encore qu'ébauché, lorsqu'il échappe, en un même instant, aux liens du corps et aux liens sociaux. Le mot d'eternité garde donc un sens à ses yeux. Quel sens aurait'il pour la cité? Celle-ci n'existe que pour les aménagements provisoires du temps. Comment n'y aurait'il pas un conflit incessant, et parfois dramatique, entre des exigences si contraires?"* GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* p. 287.

42 *"Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram, et ideo serviens. Non enim propter se ipsam, sed propter aliam significandam est instituta, et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XV, 2.

civitatis também porque sua posição geográfica no orbe é privilegiada[43]. A urbe de Roma, todavia, não se confunde com a república, pois, para Cícero, uma é definida por muralhas e/ou limites naturais, e a outra, pelo direito e interesses racionais. De todo jeito, toda república se realiza em uma ou mais urbes, apesar de nem toda urbe ser república.

Agostinho também admite distinção entre *res publica* e *urbs*. Para ele, o que une uma multidão de homens são não limites geográficos, mas uma vontade comum, que pode, não obstante, ser voltada para a glória de determinada urbe ou república particular, limitada espacialmente. A cidade celeste, porém, não depende de nenhuma urbe para existir. Em *Sermão sobre o saque da urbe de Roma*, Agostinho deixa claro que é o vínculo entre os cidadãos que edifica uma cidade, não as paredes ou muralhas. Dessa forma, a despeito da destruição de uma urbe, uma cidade pode continuar a existir se os cidadãos sobreviverem: "pensam vocês, irmãos, que a cidade deve ser julgada pelas paredes, e não pelos cidadãos?"[44]

Essa concepção mística[45] de cidade não se opõe apenas a Cícero e à tradição romana. Com efeito, opõe-se, a um só tempo, à tradição patrística eremítica, que considerava o deserto (*heremus*) "um ideal a ser colimado"[46], pois seria o lugar[47] apropriado para que o asceta buscasse a perfeição. Tanto quanto no caso anterior, não é coerente com o conceito agostiniano de vontade a concepção de que a perfeição, a paz perfeita, possa ser obtida nesta existência e, ainda por cima, em determinado espaço

---

43 Cf. CICERO. *De re publica,* II, iii, 6.

44 *"An putatis, fratres, civitatem in parietibus et non in civibus deputandam ?"* AUGUSTINUS. *De excidio urbis Romae,* VI, 6. (Tradução de Moacyr Novaes). *"'Cité de Dieu' [...], c'est bien, comme le souhaite Ratzinger, la πόλις de Dieu, la communauté composée d'hommes, et non la ville aux murs de Pierre qui nous vient à l'esprit:* parietes (non) faciunt Christianos*"*. MARROU, H-I. "La théologie de l'histoire", p. 199. A referência a Joseph Ratzinger é precisamente ao artigo: RATZINGER, J. "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins", p. 972.

45 *"mystice"*. Id. *De civitate Dei,* XV, i, 1.

46 MARKUS, R. A. "Cidade ou Deserto? Dois modelos de comunidade". *O fim do cristianismo antigo*, p. 178.

47 "'Aqui', na tradição monástica do Deserto, é refrão [...] corrente". MARKUS, R. A. *Op. cit.,* p. 165.

geográfico. "Agostinho rejeitara a idéia da vida monástica concebida em termos de perfeição e resolveu fornecer uma alternativa ao modelo do Deserto contraposto à Cidade"[48].

Afinal de contas, a dicotomia entre os dois lugares não tem razão de ser a partir da consideração de que Deus está "inteiramente presente em toda parte ao mesmo tempo, não permitindo a nenhum lugar, a nenhum edifício ou espaço qualquer participação privilegiada de santidade."[49] Entendemos que aquilo que Markus denomina alternativa ao modelo da contraposição entre deserto e cidade seja o conceito agostiniano de uma *civitas* carente de limites espaciais. Diante de outro conceito de cidade, seria correto dizer que a dicotomia desfeita era entre o deserto e a urbe.

A ausência de limites territoriais entre as cidades celeste e terrena, conforme examinamos[50], instaura um entretecimento entre elas enquanto existem no século[51]. Isso quer dizer que o Estado[52] e a Igreja não correspondem, respectivamente, à cidade terrena e à celeste[53]. Com efeito, tanto no interior de sociedade política particular quanto na Igreja se encontram cidadãos de ambas as cidades. O caso da Igreja é ainda mais controverso porque a sua aparição na história se dá a partir de Cristo, e é sabido que antes de Cristo já havia um povo eleito[54].

---

48 *Ibid.,* p. 177, 178.

49 *Ibid.,* p. 145.

50 Cf. subcapítulo, do capítulo III, *De concordia et discordia civitatum* (XIX, xiv – xvii).

51 *"permixtae sunt ambae civitates".* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIX, xxvi.

52 O termo "Estado", sem dúvida, é anacrônico, porém útil diante de um esgotamento de vocabulário propiciado pelos usos precisos que Agostinho concedeu à *civitas* e *res publica*.

53 *"Or, du point de vue de saint Augustin, ces deux couples ne coïncident pas."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 237. Cf. ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique,* p. 66, para ver até que ponto a Igreja foi identificada com a cidade celeste na Idade Média. Cf. também ARENDT, H. "O Conceito de História – Antigo e Moderno". *Entre o passado e o futuro*, p. 107, onde encontramos a afirmação de que a Igreja é "a *Civitas Dei* na terra sobre a qual haviam recaído os encargos da responsabilidade política e para a qual todos os impulsos genuinamente políticos poderiam ser levados".

54 *"l'Église n'est pas la Cité de Dieu, car cette cité est la société de tous les élus passes, présents ou futurs; or il y a manifestement eu des justes élus avant la constitution de l'Église du Christ; il y a maintenant, hors de l'Église et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se*

É possível, todavia, que ocasionalmente na história determinada sociedade política se identifique com a cidade terrestre, como parece ter sido o caso dos cidadãos de Sodoma[55]. Isso, porém, não é regra, pois Roma e outras cidades, após a encarnação de Cristo, passam a conter tanto cidadãos terrenos quanto cidadãos celestes. Se em determinadas circunstâncias históricas um Estado pode coincidir com a cidade terrena, o mesmo pode dar-se em relação à celeste?

Tal pergunta deu origem a inúmeras discussões sobre possível "ideal histórico-político de santo Agostinho"[56]. A partir da análise d'*A cidade de Deus*, com destaque ao livro XIX, Agostinho não parece possuir ideal histórico-político algum. Pelo contrário, toda a reflexão poderia chamar-se "teológica-política" na medida em que a felicidade e a paz temporais, diante da *pax in vita aeterna* proveniente de Deus, são verdadeira miséria que deve ser suportada pacientemente[57]. Em nenhum momento Agostinho diz que os Estados deveriam identificar-se com a Igreja ou elaborar as leis civis a partir da verdadeira justiça que a cidade celeste conhece[58].

O bispo de Hipona, contudo, "admitiu cada vez com menos escrúpulos a legitimidade do recurso ao braço secular contra os heréticos e os cismáticos"[59]. Além

---

soumettront à sa discipline avant de mourir; enfin et surtout il y a dans l'Église beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus". GILSON, É. *Op. cit.,* p. 238.

55 *"On évitera donc d'abord le contre-sens, malheureusement assez fréquent, qui confond la cité du diable avec les sociétés politiques comme telles ou, comme l'on dit parfois, avec l'État. Les deux peuvent coïncider en fait, c'est-à-dire dans des circonstances historiques déterminées, mais elles se distinguent toujours en droit".* GILSON, É. *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* p. 54.

56 *"idéal historico-politique de saint Augustin".* MARROU, H-I. *Op. cit.,* p. 201. Cf. ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society"; ARQUILLIÈRE, H. –X. *L'augustinisme Politique*; BREZZI, P. "Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant' Agostino"; O'DONOVAN. O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought"; PARKER, Th.-M. "St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty"; RATZINGER, J. "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins".

57 *"sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus, beatitudini comparata prorsus miseria reperitur."* AUGUSTINUS. *De civitate Dei,* XIX, x.

58 *"saint Augustin n'a jamais préconisé l'adoption d'une forme determinée de gouvernement civil."* GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin,* p. 236.

59 *"il admit avec de moins en moins de scrupules la légitimité du recours au bras séculier contre les hérétiques et les schismatiques."* GILSON, É. *Op. cit.,* p. 237. A afirmação de Gilson se ampara sobretudo na *Epistola* 93.

do mais, Agostinho examina em polêmica carta se os ensinamentos e doutrina de Cristo convêm ou não ao Estado[60]. Para a surpresa do leitor d'*A cidade de Deus*, a conclusão é positiva, uma vez que a doutrina cristã conferiria *salus* ao Estado[61].

Não pretendemos, com isso, afirmar que a idéia de um governo teocrático seja conciliável com a de Cidade de Deus[62], muito menos que "Agostinho foi o fundador do ideal teocrático medieval"[63]. Antes de tudo, com esse e outros apontamentos sobre a Igreja, o Estado, a *Urbs*, o Deserto e o traço metafísico da *Civitas*, tão-somente procuramos explicitar a seriedade de alguns desdobramentos da teologia-política voluntarista de Agostinho.

---

60 *"Nunc deinde videamus quale sit illud quod in epistola tua sequitur. Adiecisti enim eos dicere 'quod Christi praedicatio atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat, cuius hoc constet esse praeceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, et percutienti aliam praebere maxillam, et pallium dare ei qui tunicam auferre perstiterit, et cum eo qui nos angariare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato'."* AUGUSTINUS. *Epistola* 138, II, 9.

61 *"Nam si christiana disciplina omnia bella culparet, hoc potius militibus consilium salutis petentibus in Evangelio diceretur, ut abicerent arma, seque omnino militiae subtraherent. Dictum est autem eis: 'Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis; sufficiat vobis stipendium vestrum'. Quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit, militare utique non prohibuit. Proinde qui doctrinam Christi adversam dicunt esse reipublicae, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse reipublicae; imo vero non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae."* Id. *Epistola* 138, II, 15.

62 *"Bien qu'il [Augustin] n'en ait jamais expressément formulé le principe, l'idée d'un gouvernement théocratique n'est pas inconciliable avec sa doctrine, car si l'idéal de la Cité de Dieu n'implique pas cette idée, elle ne l'exclut pas non plus."* GILSON, É. *Op. cit.,* p. 240.

63 *"Augustine was the originator of the mediaeval theocratic ideal"*. DAWSON, C. "St. Augustine and his Age", apud PARKER, Th.-M. "St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty", p. 951.

Bibliografia

A maioria das traduções de citações foi realizada por nós. Utilizamos os seguintes estabelecimentos de texto latino: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, para Cícero, e Patrologiae Latinae, para Agostinho. Os textos latinos de *De civitate Dei* e *De Diversis quaestionibus octoginta tribus* foram cotejados com o estabelecido pelo Corpus Christianorum. As ocasiões em que aceitamos tradução que não a nossa são referenciadas em notas.

Fontes primárias:

AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

- *De Beata Vita liber unus.* Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Bono Coniugali liber unus.* Patrologia Latina Tomus 40. Turnhout: Brepols, 1982.
- *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.
- *De Correptione et Gratia liber unus.* Patrologia Latina Tomus 44. Turnhout: Brepols, 1993.
- *De Diversis quaestionibus octoginta tribus*. Patrologia Latina Tomus 40. Turnhout: Brepols, 1982.
- *De Doctrina Christiana libri quatuor.* Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.
- *De Dono Perseverantiae liber unus.* Patrologia Latina Tomus 45.

Turnhout: Brepols, 1991.

- *De Genesi ad Litteram libri duodecim.* Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.
- *De Libero arbitrio libri tres*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Magistro liber unus.* Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Natura Boni contra Manichaeos liber unus.* Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Natura et Gratia contra Pelagium, ad Timasium et Iacobum liber unus.* Patrologia Latina Tomus 44. Turnhout: Brepols, 1993.
- *De Ordine libri duo.* Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De Trinitate libri quindecim.* Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De excidio urbis Romae tractatus unus.* Patrologia Latina Tomus 40. Turnhout: Brepols, 1982.
- *De Vera religione liber unus*. Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.
- *Enarrationes in Psalmos.* Patrologia Latina Tomus 36. Turnhout: Brepols, 1991.
- *Enarrationes in Psalmos* (Enarr. 80-150). Patrologia Latina Tomus 37. Turnhout: Brepols, 1991.

- *Epistolae.* Patrologia Latina Tomus 33. Turnhout: Brepols, 1982.
- *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*. Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.
- *Retractationum libri duo.* Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *Sermones*. Patrologia Latina Tomus 38. Turnhout: Brepols, 1987.
- *Soliloquiorum libri duo*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *Vita Sancti Augustini episcopi auctore Possidio.* Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- *De civitate Dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols, 1955.
- *De civitate Dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.
- *De Diversis quaestionibus octoginta tribus*. Corpus Christianorum Series Latina XLIV A. Turnhout: Brepols, 1975.
- *A cidade de Deus*. *(contra os pagãos).* 2 volumes. Trad. Leme, O. P. Petrópolis: Vozes, 2002.
- *A cidade de Deus*. Volume I (livro I a VIII). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- *A cidade de Deus*. Volume II (livro IX a XV). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- *A cidade de Deus*. Volume III (livro XVI a XXII). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- *A Graça (I) - O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de*

Cristo e o pecado original. Trad. A.Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

- *A Graça (II) - A graça e a liberdade; A correção e a graça; A predestinação dos santos; O dom da perseverança.* Trad. A.Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- *A Trindade,* Trad. Belmonte, A. São Paulo: Paulus, 1995.
- *A verdadeira religião*. Trad. Oliveira, N. A. São Paulo, Paulinas, 1987.
- *Confissões*. Trad. Amarante, M. L. J. São Paulo, Paulus, 2002.
- *Confessions*. Trad. P. Labriolle. Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- *De Magistro*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- *Diálogo sobre a ordem*. Trad. Silva, P. O. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000.
- *La cité de Dieu* (Livres I – V). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- *La cité de Dieu* (Livres VI – X). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Institut D'Études Augustiniennes, 1996.
- *La cité de Dieu* (Livres XI – XIV). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Institut D'Études Augustiniennes, 1992.
- *La cité de Dieu* (Livres XV – XVIII). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Institut D'Études Augustiniennes, 1996.
- *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- *La Genesi alla Lettera*. Trad. Carrozzi, L. Roma, 1989.
- *O livre-arbítrio*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística, São Paulo, Paulus, 1994.
- *Obras Completas de San Agustín VIII – Cartas (1-123)*. Trad.

Cilleruelo, L. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

- *Obras Completas de San Agustín III – Contra los acadêmicos. El libre albedrío. La dimensión del alma. El maestro. Naturaleza y origem del alma. La naturaleza del bien.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- *Obras Completas de San Agustín XVI – La Ciudad de Dios (1º).* Trad. Del Rio, S. S.; Lanero, M. F. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- *Obras Completas de San Agustín XVII – La Ciudad de Dios (2º).* Trad. Del Rio, S. S.; Lanero, M. F. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.
- *Sermão sobre o saque da urbe de Roma.* Trad. Novaes, M. São Paulo, 2006. Mimeografado.
- "Sobre as idéias". Trad. Novaes, M. *Cadernos de Trabalho Cepame*, II (1), São Paulo, 1993.
- *The City of God against the Pagans*. Trad. Dyson, R. W. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CICERO. *De finibus bonorum et malorum*. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1966.

- *De natura deorum*. Stuttgart: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1961.
- *De Officiis*. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1963.
- *De re publica.* Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.

- *De virtvtibvs*. Leipzig: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1963.
- *Tvscvlanae Dispvtationes*. Stuttgart: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1965.
- *A virtude e a felicidade.* (Livro V das *Tusculanas*) Trad. Nougué, C. A. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- *Correspondance tome I*. Trad. Constans, L.-A. Paris : Les Belles Lettres, 1935.
- *De la nature des dieux*. Trad. Appuhn, C. (edição bilíngüe). Paris: Librairie Garnier Frères, s/d.
- *Da república*. Trad. Cisneiros, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- *De la república*. Trad. Álvarez, J. P. México: UNAM, 1984.
- *De legibus*. Trad. Keyes, C. W. (edição bilíngüe). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1988.
- *De lois*. Trad. Appuhn, Ch. Paris: Garnier, 1932.
- *De l'orateur*. Trad. Albert Yon (edição bilíngüe). Paris : Les Belles Lettres, 1964.
- *De officiis*. Trad. Miller, W. (edição bilíngüe). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.
- *De re publica*. Trad. Keyes, C. W. (edição bilíngüe). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1988.
- *Des termes extrêmes des biens et des maux* – Tome I (livres I – II). Trad. Jules Martha (edição bilíngüe). Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- *Des termes extrêmes des biens et des maux* – Tome II (livres III – V). Trad.

Jules Martha (edição bilíngüe). Paris: Les Belles Lettres, 1955.

- *Devoirs*. Trad. Testard, M. (edição bilíngüe). Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. Nougué, C. A. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- *Dos Deveres*. Trad. Chiapeta, A. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- *La République*. Tome I. Trad. Bréguet, E. (edição bilíngüe). Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- *La République*. Tome II. Trad. Bréguet, E. (edição bilíngüe). Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- *On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by Zetzel, J. E. G. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- *Retórica a Herênio*. Trad. Faria, A. P. C.; Seabra, A. (edição bilíngüe). São Paulo: Hedra, 2005.
- *Traité de Lois*. Trad. de Plinval, G. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Ferreira, R. L. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp.1962).

CÉSAR, C. J. *A guerra civil* (*Bellum Civile*). Trad. Mendonça, A. S. (edição bilíngüe). São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo. São Paulo: Paulus, 2000.

OROSE. *Histoires (contre les païens)*. Livres I-III. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

PLATON. *La Republique* (Livres IV – VII). Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1949.

- *La Republique* (Livres VIII – X). Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934.

POLÍBIOS. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Trad. Monjas Beneditinas, São Paulo: Paulus, 1997.

SALÚSTIO. *A Conjuração de Catilina. A Guerra de Jugurta.* Trad. Mendonça, A. S. Petrópolis: Vozes, 1990.

SUETÔNIO; PLUTARCO. *Vidas de César*. Trad. Fonseca, E. B. B.; Mendonça, A. S. (edição bilíngüe). São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

Fontes secundárias:

ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society". In DONNELLY, D. F. *The City of God* – A Collection of Critical Essays. New York: PETER LANG, 1995, p. 171-182.

ADORNO, T. W. "Progresso". Trad. Cohn, G. *Lua Nova* 27 (1992) p. 217- 236.

ALFÖLDY, G. "A Crise da República e a Sociedade Romana". In *A História Social de Roma*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ARCHAMBAULT, P. "The Ages of Man and the Ages of the World, A Study of two Traditions", *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966) p. 193-228.

ARENDT, H. *A Condição humana*. Trad. Raposo, R. São Paulo: EDUSP, 2007.

- *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Abranches, A.; Almeida, C. A. R.; Martins, H. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2000.

- *Entre o passado e o futuro*. Trad. Barbosa, M. W. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Philo, 2003.
- *Love and Saint Augustine*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- "Notas sobre a política e o Estado em Maquiavel". *Lua Nova* 55-56, 2002, p. 298- 302.
- *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Dinis, A. P. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- *Responsabilidade e Julgamento.* Trad. Eichenberg, R. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

- "Réflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 991-1001.

ARNALDI, F. *Cicerone*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1948.

ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Org.) *Augustine Political Writings.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

AUBENQUE, P. "As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo". In CHÂTELET, F. *História da Filosofia – Idéias, Doutrinas* vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BARDY, G. "Introduction Générale à La Cité de Dieu". In SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu* (livres I – V). Trad. G. Combés (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

BERMON, E. *Le* Cogito *dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Librairie

Philosophique J. Vrin, 2001.

BOBBIO, N. *O problema da guerra e as vias da paz.* São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BONNARDIÈRE, A-M. "La 'Cité terrestre' d'après H.-I. Marrou". In *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1986.

BREZZI, P. "Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant' Agostino", *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 915-922.

BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CARDOSO, S. "Que República? Notas sobre a tradição do 'governo misto'". In BIGNOTTO, N. *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

COULANGES, F. *A cidade estado antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.

COLLINGWOOD, R. G. *A Idéia de História*. Lisboa, Editorial Presença, 2001.

CÔTÉ, A. "L'infinité divine dans l'Antiquité et au Moyen Âge", *Dialogue*, XXXIV (1995), p. 119-137.

COURCELLE, P. *Recherches sur les* Confessions *de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard Editeur, 1950.

CULLMAN, O. *Christ et le temps – Temps et Histoire dans le christianisme primitif.* Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Trad. Prado Jr., B.; Muñoz, A. A. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

- - *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions Minuit, 1991.

DE PLINVAL, G. "Antecipations de la Pensée Augustinienne dans l'Oeuvre de Platon",

Augustinianum, v. 1 (1961) p. 310-326.

DOODY, J.; HUGHES, K. L.; PAFFENROTH, K. *Augustine and Politics*. Oxford: Lexington Books, 2005.

DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – gênese de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

ESTÊVÃO, J. C. "Da Antiguidade Tardia à Idade Média". In. MACEDO Jr., R. P. *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant.* São Paulo: Atlas, 2008.

FINLEY, M. I. *Os gregos antigos e sua nação, Uso e abuso da História.* Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1989.

FITZGERALD, A. D. *Agostino dizionario enciclopédico*. Roma: Città Nuova, 2007.

FREDOUILLE, J-C. "Les sermons sur la chute de Rome". *Augustin Prédicateur* (395-411), p. 439-448. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

GIANNOTTI, J. A. "Dentre os guardados". *Discurso* 35, 2005, p. 109-116.

- "Res publica, res populi", *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

GILSON, É. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.

- *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Brandão, E. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943.
- "L'infinité divine chez saint Augustin", *Augustinus Magister* I: 569-574, Paris, 1954.

- *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.
- "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin", *Recherches Augustinienne II,* p. 205-223. Etudes Augustiniennes, Paris, 1962.
- *O espírito da filosofia medieval*. Trad. Brandão, E. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. France: Editions Ad Solem, 1999.

GOLDSCHMIDT, V. "Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos". In._____. *A religião de Platão*. Trad. Porchat, O.; Porchat, I. São Paulo: DIFEL, 1963.

- "Exégèse et axiomatique chez saint Augustin". In *Écrits – tome 1, Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GRABMANN, M. "A *quaestio De Ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval". *Cadernos de Trabalho Cepame*, II (1), São Paulo, 1993

GRAMMATICO, G. "El príncipe como espejo del dios en *La República* de Cicerón". In ARBEA, A; GRAMMATICO, G; CAJAS, H. H. *Cicerón, un alma ardiente*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

GRIMAL, P. *Cicéron*. France: Librairie Arthème Fayard, 1986.

- *Os Erros da Liberdade*. Campinas: Papirus, 1990.

GUÉROULT, M. "Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos". Trad. Almeida, P. J. *Trans/Form/Ação*, Marília, 30(1), 2007, p. 235-246.

- *Dianoématique*. Livre II: *Philosophie de l´histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin, 1933.

GÜNTHER, H. *Le temps de l'histoire* – Expérience du monde et catégories temporelles en philosophie de l'histoire de saint Augustin à Petrarque, de Dante à Rousseau. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

GUY, J-C. *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu"de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961.

HADOT, P. "La notion d'infini chez saint Augustin", *Philosophie* (26), p. 59-72. Paris, 1990.

- "La Présentation du Platonisme par Augustin", in RITTER, A. (org.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 272-279.
- *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Macedo, D. D. Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

HARTOG, F. *A História – de Homero a santo Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

HESSEN, J. "A teoria da iluminação divina". *Augustins Metaphysik der Erkenntis*. Berlim, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1931. (Trad. de capítulo de Ayoub, C. N. A.) Mimeografado.

INGLEBERT, H. "Universalité chrétienne et monarchie impériale dans les nouveaux sermons d'Augustin découverts à Mayence". *Augustin Prédicateur* (395-411), p. 449-470. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

KOCH, I. "O tema do 'Deus sem ciúme': da *aphthonia* grega à *non invidentia*

agostiniana". *Discurso* 32, 2001, p. 49-70.

LACEY, W. K.; WILSON, B. W. J. G. *Res publica – Roman politics and society according to Cicero*. Great Britain: Bristol Classical Press, 1978.

LACOSTE, J.-Y. *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LAFER, C. "O significado de república". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989, p. 214-224.

LÉVY, C. *Cicero Academicus - Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris: École Française de Rome, 1992.

LIEBERG, G. "Das Methodenkapitel in Ciceros Staat (*Rep.* 2, 11, 21-22)", *Mnemosyne*, vol. XLVII, Fasc. 1 (1994), p. 12-32.

LIGOTA, C. "La foi historienne", *Revue des Études augustiniennes*, 43 (1997), p. 111-171.

LINDOSO, D. "A destruição da cidade (*de urbis excidio*)", *Revista de Cultura Vozes* 78: 8 (1984), p. 12-27.

MADEC, G. "Augustin et le néoplatonisme", *Revue de l'Institut catholique de Paris,* 19 (1986) p. 41-52.

- *Chez Augustin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.
- "'In te supra me' Le sujet dans les *Confissions* de saint Augustin". *Revue de l'Institut catholique de Paris,* 28 (1988) p. 45-63.
- "La notion augustinienne de *Philosophia*", *Revue de l'Institut catholique de Paris,* 18 (1986) p. 39-43.
- "Le *De civitate Dei* comme *De vera religione*" Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 35 (1991) p. 7 – 33. *Interiorità e intenzionalità nel 'De*

civitate Dei' di Sant' Agostino, Atti del IIIo Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, a cura di Remo Piccolomini, Instituto Patristicum 'Augustinianum', Roma, 1991.

MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MAMMÌ, L. "*Canticum Novum*. Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho", *Estudos Avançados* 14 (38), 2000, p. 347-366.

- *Santo Agostinho, O Tempo e a Música*, Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 1998.
- "*Stillae Temporis*. Interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2". In PELAYO, M. P. (Org.). *Tempo e razão. 1600 anos das* Confissões *de Agostinho*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950.

- "La théologie de l'histoire", *Augustinus Magister*, III, Paris, 1954, p. 193-212.
- *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4ª edição. Paris: Éditions E. de Boccard, 1958.
- *Saint Augustin et l'augustinisme – avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.
- *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Lopes, R. F. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- "Un lieu dit 'Cité de Dieu'", *Augustinus Magister*, I, Paris, 1954, p. 101-110.

MOHRMANN, C. *Études sur le latin des Chrétiens, Tome II – Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

MOMMSEN, TH. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas* XII (1951) p. 346-374.

NASCIMENTO, C. A. R. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles". In PELAYO, M. P. (Org.). *Tempo e razão. 1600 anos das* Confissões *de Agostinho*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

NASCIMENTO, M.G.S. "Instauratio, revolutio: docta spes", *Discurso,* 2000, 31, p. 265-281.

NICOLET, C.; MICHEL, A. *Cicéron*. France: Éditions du Seuil, s/d.

NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

- *Eternidade e tempo no livro XI das* Confissões *de Agostinho de Hipona*, Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 1993.
- "Eternidade em Agostinho, interioridade sem sujeito". *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2005, p. 93-121.
- "Interioridade e inspeção do espírito na filosofia agostiniana". *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2003, p. 97-112.
- "Linguagem e verdade nas *Confissões*". In PELAYO, M. P. (Org.). *Tempo e razão. 1600 anos das* Confissões *de Agostinho*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.
- "Nota sobre o problema da universalidade segundo Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão", *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, 7(2), p. 31-54.
- "O exame da temporalidade humana em Agostinho (da atividade à

passividade)", *Cadernos de trabalho CEPAME,* São Paulo, 1992, I (1-2), p. 29-42.

- *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*. Tese de doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 1997.
- "Vontade e contravontade", in NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002; p. 59-76.

NOVARA, A. *Les Idées Romaines sur le Progrès d'après les Écrivains de la République (essai sur le sens latin du progrès)*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

O'DALY, G. *Augustine's* City of God – *a reader's guide*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

O'DONOVAN, O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought". In DONNELLY, D. F. *The City of God* – A Collection of Critical Essays. New York: PETER LANG, 1995, p. 135-149.

O'MEARA, J. J. *Studies in Augustine and Eriugena*. Washington: The Catholic University of America Press, 1992.

PARKER, Th.-M. "St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty". *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 951-955.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*, II volume. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

PORCHAT PEREIRA, O. "O conflito das filosofias". *Vida comum e ceticismo.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

- "Prefácio introdutório". In GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: DIFEL, 1963.

PÖSCHL, V. "Augustinus und die römische Geschichtsauffassung", *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 957-963.

POWELL, J. G. F. "Cicero's Definition of *Res Publica*" In *Cicero the philosopher – Twelve papers*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

PULSIANO, P. "Language Theory and Narrative Patterning". In DONNELLY, D. F. *The City of God* – A Collection of Critical Essays. New York: PETER LANG, 1995, p. 241-252.

RAMBAUD, M. *Cicéron et l'Histoire Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

RAMSEY, P. "The Just War According to St Augustine". In ELSHTAIN, J. B. *Just War Theory*. New York : New York University Press, 1992, p. 8-22.

RATZINGER, J. "Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins", *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 965-979.

REVELLI, M. *Cicerone, Sant'Agostino, San tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989.

RICH, J.; WALLACE-HADRILL, A. *City and Country in the Ancient World*. London, New York: Routledge, 1991.

ROSSI, P. *Naufrágios Sem Espectador - A Idéia de Progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

SILVA, F. L. "A Inquietude no livro I de *Confissões*", São Paulo, s/d. Mimeografado.

- "Santo Agostinho: História, Historicidade", São Paulo, s/d. Mimeografado.

SOLIGNAC, A. "Análise e fontes da *quaestio De Ideis*". *Cadernos de Trabalho Cepame*, II (1), São Paulo, 1993.

SOUZA NETTO, F. B. "Tempo e Memória no pensamento de Agostinho". In PELAYO, M. P. (Org.). *Tempo e razão. 1600 anos das* Confissões *de Agostinho*. São Paulo: Editora Loyola, 2002.

TERRA, R. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

van BAVEL, T. "L'humanité du Christ comme *lac parvulorum* et comme *via* dans la spiritualité de saint Augustin". *Augustiniana 7* (1954) p. 245-281.

VAZ, H. L. "A metafísica da interioridade: santo Agostinho (1954)". *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.

VELÁSQUES, O. "La conexion romana: la divinidad de Cicerón". In. GRAMMATICO, G; CAJAS, H. H. *Cicerón, un alma ardiente*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1970.

VEYNE, P. *L'empire Gréco-romain*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

- "*Humanitas*: romanos e não romanos". In GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa : Presença, 1992.

WATSON, G. "The Natural Law and Stoicism". In LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996, p. 216-238.

WEITHMAN, P. "Augustine's political philosophy". In *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.