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

Desnaturalização da política n'A *cidade de Deus*, de Agostinho

(Versão corrigida)

São Paulo
2012

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

Desnaturalização da política n'A *cidade de Deus*, de Agostinho

Versão corrigida da tese 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 Doutor em Filosofia. A versão original se encontra disponível no CAPH da FFLCH.

De acordo,

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

São Paulo
2012

Para a Elis

Agradecimentos

A Moacyr Novaes, mais uma vez, pela profícua e diligente orientação; pela maestria com que ensina “regras de prudência” na leitura de textos filosóficos; pela capacidade de orientação sem nada conceder pronto e acabado. Esta tese procura refletir de algum modo as virtudes de nosso Professor.

A José Carlos Estêvão, nossos reconhecimentos à erudição filosófica e capacidade de transmiti-la, à disposição contínua ao diálogo e ao reiterado incentivo que nos proporcionou renovado fôlego.

A Antonio Mendonça pela amizade, sabedoria e generosidade de nos ter concedido a oportunidade de ter sido seu aluno e de presenciar sua arte de tradução em ato.

A Franklin Leopoldo e Silva pela magistral compreensão e transmissão da filosofia agostiniana, pela formação a que tivemos acesso, em larga medida, graças aos seus cursos e aulas.

A Carlos Eduardo Oliveira pela amizade e acuidade de reflexão, pelo rigor exemplar com que lida com a História da Filosofia Medieval.

A Marisa Lopes, a quem guardamos profunda estima e admiração, pela amizade, orientações, generosidade e afeto, que tornaram menos pesadas as últimas semanas de redação desta tese.

A André Luis Pereira Miatello, irmão e amigo, pela erudição de que nos nutrimos.

A Cristiane Negreiros Abbud Ayoub pela diligente contribuição na qualificação e na defesa, bem como disposição para consolidar os estudos agostinianos no Brasil.

A Alberto Barros pela permanente disposição ao diálogo, leitura e arguição sem as quais nossa reflexão sobre o republicanismo antigo teria enfrentado muito mais obstáculos.

A Clóvis Luiz Alonso Júnior, irmão e amigo, pela generosidade de ter aceito revisar três capítulos da tese em poucos dias, pelo entusiasmo e afeto transmitidos.

A Maria Janaina Brenga Marques pela amizade, pela hospitalidade com que nos recebeu em Tours e sem a qual nossa passagem por lá teria obtido pouco proveito acadêmico.

Aos estimadíssimos amigos e companheiros da Universidade Federal de Lavras – UFLA, João Geraldo Martins da Cunha, Léa Silveira, André Constantino Yazbek, Conrado Pires de Castro, Débora Cristina de Carvalho e Eduardo da Silva de Freitas, pelo permanente incentivo ao meu doutoramento e partilha do projeto de Departamento de Ciências Humanas, de cuja fundação participamos.

Aos estudantes de Filosofia da UFLA, cuja formação foi grande motivação para o esmero com que tentamos realizar este trabalho. Aos nossos orientandos Ana Flávia Santos de Souza, André Salatiel dos Santos e Douglas Resende da Silva, cujos estudos me permitiram reavaliar muitas interpretações de Agostinho.

Aos demais amigos do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval (CEPAME), Arthur Klik de Lima, Fabrício Klain Cristofollete, Gustavo Barreto Vilhena de Paiva, Rafael Barberino Rodrigues, Robson Tadeu Muraro e José Renivaldo Rufino, pela excelência que imprimem à reflexão sobre História da Filosofia Medieval.

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

A André Fávero pela amizade e disposição de corrigir o abstract de um dia para o outro.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio concedido e de que usufruímos por quase três anos.

A Rosangela Aparecida Felippin pelo apoio incondicional, estímulo e confiança.

A nossos avós Arlindo Paiva (*in memoriam*) e Benedita Maria Nogueira Paiva, cuja estima, amparo e estímulo foram e são fundamentais.

A Leandro Paiva Cardoso, irmão e profundo amigo, por compartilhar momentos de alegria e angústia, por propiciar maior contato com o cinema, pela generosidade e gentileza infinitas.

A Rogério Cardoso pela amizade, apoio incondicional e pelo incentivo permanente.

A gratidão e admiração que cultivamos pela nossa mãe, pesquisadora e amiga Mara Yáskara Nogueira Paiva Cardoso permanece inefável. À doutora, 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, a disposição permanente para o diálogo e reflexão, além do afeto inesgotável.

Agradecemos especialmente a Elis Joyce Gunella, companheira, amiga e amante insubstituível, que compartilhou irrestritamente todas as dificuldades e contingências que atravessaram nosso doutoramento sem nunca tombar. Em reconhecimento ao seu amor e ao projeto em que nos confundimos, dedicamos a ela este trabalho.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades: o amor de si, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si, a celeste. A primeira se glorifica em si mesma, a segunda no Senhor, porque aquela busca a glória dos homens e esta tem por máxima glória Deus como testemunha de sua consciência. Aquela se ensoberbece em sua glória e esta diz a seu Deus: “Sois minha glória e quem me exalta a cabeça”. Naquela, a libido de dominação domina seus príncipes e as nações subjugadas; nesta, servem, em caridade recíproca, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIV, xxviii.

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum (Sl 3, 4). Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.

AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, xxviii.

Resumo

N'A *cidade de Deus*, Agostinho apresenta ambivalente concepção de política, pois a política adquire ou positividade ou negatividade conforme a identidade ou a contradição de uma *civitas* ou *res publica* consigo mesma. Mais precisamente, a cidade celeste, que guarda dois modos de existência, um na história, outro na eternidade, conquista progressivamente identidade na medida em que na história há processo coerente dela em direção a seu modo de existência por excelência, na eternidade; já a cidade terrena existe na história em contradição e conflito, ao tornar-se escrava da própria libido de dominação, de maneira que sua história é de progressiva danação e perda de ser. Uma cidade guarda, pois, estatuto político a despeito de sua orientação ou de sua desorientação moral. Além do mais, o fundamento da política agostiniana não é nem a natureza, nem a razão. Assim, em declarada ruptura com a reflexão política ciceroniana, Agostinho empreende uma desnaturalização da política e fundamenta-a em certo conceito de vontade. Nosso propósito será investigar os traços do voluntarismo político agostiniano por meio da gênese, aqui denominada exórdio, do modo de existência histórico de ambas as cidades.

Palavras-chave: Política, Moral, História, Eternidade, Vontade.

Abstract

In the *City of God*, Augustine shows an ambivalent conception of politics, because the politics acquires positivity or negativity according to the identity or contradiction of a *civitas* or *res publica* with itself. More precisely, the celestial city, which has two modes of existence, one in the history, other in the eternity, progressively conquers identity as in history succeeds a coherent process towards its genuine mode of existence, in eternity. On the other hand, the earthly city exists in the history in contradiction and conflict in becoming slave of its own libidinousness of dominance so that its history is one of a progressive damnation and lost of being. Therefore a city holds political statute in despite of its moral orientation or disorientation. Moreover, the Augustinian foundation of politics is neither the nature nor the reason. Thus, notably against Cicero, Augustine enterprises a denaturalization of politics and founds it in a certain concept of will. Our purpose will be to inquire into the features of the Augustinian political voluntarism by means of the historical mode of existence genesis, or beginning, of both cities.

Keys-words: Politics, Morals, History, Eternity, Will.

Esclarecimentos: notas e abreviações

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* foram cotejados com o estabelecido pelo Corpus Christianorum. As ocasiões em que aceitamos inteira ou parcialmente tradução que não a nossa são referenciadas em notas. As obras filosóficas são referenciadas a partir do título completo, sem abreviação, com supressão, quando é o caso, apenas da menção no título do número de livros que compõem a obra. Por exemplo, *Confessionum libri tredecim* são referenciadas apenas como *Confessionum*.

Os livros bíblicos, porém, seguem abreviaturas da *Bíblia de Jerusalém*:

Gênesis: Gn

Esdras: Esd

Êxodo: Ex

Neemias: Ne

Levítico: Lv

Tobias: Tb

Números: Nm

Judite: Jt

Deuteronômios: Dt

Ester: Est

Josué: Js

Macabeus: 1Mc; 2Mc

Juízes: Jz

Jó: Jó

Rute: Rt

Salmos: Sl

Samuel: 1Sm; 2Sm

Provérbios: Pr

Reis: 1Rs; 2Rs

Eclesiastes: Ecl

Crônicas: 1Cr; 2Cr

Cântico: Ct

Sabedoria: Sb

Romanos: Rm

Eclesiástico: Eclo

Isaías: Is

Jeremias: Jr

Lamentações: Lm

Baruc: Br

Ezequiel: Ez

Daniel: Dn

Oséias: Os

Joel: Jl

Amós: Am

Abdias: Ab

Jonas: Jn

Miquéias: Mq

Naum: Na

Habacuc: Hab

Sofonias: Sf

Ageu: Ag

Zacarias: Zc

Malaquias: Ml

Mateus: Mt

Marcos: Mc

Lucas: Lc

João: Jo

Atos dos Apóstolos: At

Gálatas: Gl

Efésios: Ef

Filipenses: Fl

Colossenses: Cl

Tessalonicenses: 1Ts; 2Ts

Timóteo: 1Tm; 2Tm

Tito: Tt

Coríntios: 1Cor; 2 Cor

Gálatas: Gl

Efésios: Ef

Filipenses: Fl

Colossenses: Cl

Tessalonicenses: 1Ts; 2Ts

Timóteo: 1Tm; 2Tm

Tito: Tt

Sumário

Introdução	18
Sobre a concepção de política: o prólogo d'A <i>cidade de Deus</i>	18
Estrutura de capítulos	20
I. Sobre o fundamento naturalista da política em <i>De re publica</i> , de Cícero.....	26
<i>Optimus status civitatis</i>	27
A definição de <i>populus</i>	29
Sobre a conjunção <i>et</i>	30
<i>Iuris consensus</i>	31
<i>Utilitatis communio</i>	33
<i>Iuris consensus et utilitatis communio</i>	34
II. Sobre a natureza divina e o exórdio das cidades em Agostinho	37
Sobre a existência de um Deus Criador	37
Sobre a simplicidade divina ou a identidade entre continente e conteúdo	43
Sobre a bondade como causa da criação	46
Sobre a Trindade ou fundamento do Ser, da Verdade e do Bem.....	48
A natureza humana como imagem e semelhança da Trindade.....	50
Sobre a essência e a existência	54
Sobre a fratura da imagem de Deus	57
Sobre o paradoxo da morte	60
III. Identidade e contradição no âmbito do querer: o pecado, as paixões e a libido.....	66
Sobre a liberdade e a graça	66
<i>De modis vivendi civitatis</i>	69
Exegese sobre o significado de “carne”	70
Vontade e contravontade	75
As paixões como modalidades da vontade: contra o estoicismo	78
Sobre o conceito de apatheia	80
Sobre a contradição e o conflito da libido	82
Fundo comum entre a libido sexual e as outras classes de libido.....	88
Sobre a virtude e a irredutibilidade do conflito	92
IV. Sobre o fundamento voluntarista da política em Agostinho	94
Considerações Finais	104
Apêndice I: Ensaio de tradução do prólogo d'A <i>cidade de Deus</i>	107
Apêndice II: Ensaio de diagrama sintático-estilístico	109
Apêndice III: Nota sobre Física, Lógica e Moral em Cícero	110
A dedução da física à moral nas <i>Tusculanas</i> , V, xiii.....	110
A estrutura física e psíquica da alma	118
Apêndice IV: Nota sobre o estatuto da dialética e o conceito de vontade em Agostinho	125
Bibliografia.....	137
Fontes primárias	137
Fontes secundárias	141

Introdução

Sobre a concepção de política: o prólogo d'A cidade de Deus

Logo no prólogo d'A *cidade de Deus*¹, Agostinho explicita que a concepção de política presente na obra guarda ambivalência, pois a política adquire positividade ou negatividade conforme a identidade ou a contradição de uma *civitas* ou *res publica* consigo mesma. Mais precisamente, o primeiro período do prólogo se ocupa em apresentar traços de identidade da cidade celeste consigo mesma em dois registros, um na história, outro na eternidade, de forma que na história há processo coerente da cidade em direção a seu modo de existência por excelência, de plena identidade, na eternidade.

A gloriosíssima cidade de Deus, tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé, como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, 'até que a justiça se converta em juízo', e que depois será alcançada pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela: grande e árdua tarefa, mas 'Deus é nosso auxílio'.²

Os dois registros, o de temporalidade e o de atemporalidade, em que a identidade da “gloriosíssima cidade” celeste é apresentada, são construídos por meio de duas expressões coordenadas, às quais orações se subordinam com o propósito de explicitar traços da cidade celeste em uma e na outra modalidade de existência. Tais observações sobre a estrutura sintático-estilística do prólogo não são acessórias, pois revelam que

¹ Cf. “Apêndice I: Ensaio de tradução do prólogo d'A *cidade de Deus* (1º período)”.

² “*Gloriosissimam civitatem dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, praefatio. Na ausência de menção, todas as traduções são de nossa responsabilidade.

Agostinho abre *A cidade de Deus* em continuidade e ruptura com “o procedimento homérico, imitado por Vergílio e por tantos outros”³. De fato, *A cidade de Deus*, como a *Eneida*, enuncia o assunto que será cantado (“*gloriosissimam civitatem dei*”; “*arma virumque cano*”) logo nas primeiras palavras, em acusativo (objeto direto). O empreendimento agostiniano, todavia, não se confunde com o da épica antiga: logo após “salientar o que é essencial, prontamente interrompe a unidade e a clareza do período”⁴. Ora, entre “*gloriosissimam civitatem dei*”⁵ e o esclarecimento do sujeito, que é Agostinho mesmo, escrevendo em primeira pessoa, apenas flagrado pelo verbo “*suscepi*”, encadeiam-se duas expressões coordenadas, sete orações subordinadas, entre as quais duas reduzidas, uma de particípio e a outra de infinitivo, além de apostos e um vocativo⁶, explicitando-se tantos elementos problemáticos da investigação sobre a gloriosíssima cidade divina, que a clareza do tema das primeiras palavras é completamente turvada⁷.

³ MOHRMANN, C. “Saint Augustin écrivain”. In: *Études sur le latin des Chrétiens, Tome II – Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, p. 256.

⁴ MOHRMANN, C. *Op. cit.* p. 256.

⁵ O superlativo *gloriosissimus* apresenta 14 reincidências ao longo da obra, sempre em referência à cidade de Deus (9) ou a cidadãos mártires (5). Trata-se de exigência do salmo 87 [86], 3, que diz “coisas gloriosas/gloriosíssimas são ditas de ti, cidade de Deus”. Em seu comentário a esse salmo, proferido em 412, um ano antes do início da redação d’*A cidade de Deus*, Agostinho esclarece que a cidade referenciada pelo salmista é *gloriosíssima* porque não se confunde com a Jerusalém terrena, que pereceu historicamente e era restrita a um único povo, os judeus. Em *Enarrationes in Psalmos* 86, 6, Agostinho cita pela primeira vez o versículo bíblico com o adjetivo *gloriosa* e termina citando o mesmo versículo com o superlativo *gloriosissima*. Em *De civitate dei*, X, vii, 7, a citação do salmo é realizada apenas no superlativo: *Gloriosissima dicta sunt de te, civitas dei*. Cf. COOPER, R. H.; FERRARI, L. C. *Concordantia in XXII libros De civitate Dei S. Aurelii Augustini*. Hildesheim: Olms-Weidmann, 1999, p. 1177-8.

⁶ Cf. “Apêndice 2: Ensaio de diagrama sintático-estilístico (AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, praefatio)”.
⁷ “A frase hipotática é entrecortada bruscamente para salientar um pensamento que preocupa o autor e que lhe parece essencial. Nada permanece do período bem construído e bem equilibrado. As frases incômodas e retorcidas mergulha-nos repentinamente nos problemas angustiantes que Agostinho vai discutir. Nesse Prólogo, Agostinho segue a regra da arte antiga que quer formular na primeira frase de uma obra o essencial de seu conteúdo. Ele o faz, porém, de uma maneira pouco tradicional, em suas frases incômodas que, por seus embaraços calculados, deixam-nos já entrever a imensidão dos problemas que o autor ousa penetrar. E essas primeiras frases são bem características do estilo de todos os livros *De civitate Dei*. A imensidão e a inescrutabilidade dos problemas tratados se refletem no aspecto atormentado do estilo com que o autor voluntariamente renunciou a toda facilidade elegante”.
MOHRMANN, C. *Op. cit.* p. 257.

Afinal, a *civitas* sobre a qual a obra versará guarda fundamento a-histórico, embora exista também na história. As duas expressões coordenadas que discernem os dois modos de existência, o do tempo e o da eternidade, são articuladas pela conjunção *sive*, em “*sive [...] sive*”, cuja melhor tradução parece ser “tanto [...] como”⁸ por preservar o sentido de adição, não de oposição ou exclusão. Dessa forma, “a gloriosíssima cidade de Deus” existe “tanto no curso dos tempos [...], como na estabilidade da morada eterna”. Assim, “no curso dos tempos”, ela (1) peregrina em meio aos ímpios e (2) é vivificada pela fé. Já “na estabilidade da morada eterna”, é possível dizer indiretamente quais características a cidade possui, porque Agostinho continua anunciando traços da peregrinação histórica, mas apontando agora para o fim da história. Desse modo, pode-se dizer o que a cidade padece na história e o que espera deixar de padecer na eternidade. Mais precisamente, a cidade (1) espera a morada eterna “com paciência”, (2) “até que a justiça se converta em juízo”, e (3) depois alcançará essa morada “pela excelência na vitória final e paz perfeita”⁹.

Todas essas características da cidade celeste são complementares, pois a peregrinação “entre os ímpios” é impulsionada, vivificada, pela fé no horizonte a-histórico que a cidade acredita existir e alcançar progressivamente¹⁰. Antes disso, a

⁸ “[...] *sive... sive* tem aqui, segundo uso frequente no latim tardio, o sentido de ‘tanto... quanto/como’ e não: ‘seja... seja’ (de Labriolle)”. *Ibid.* p. 256²⁵.

⁹ AUGUSTINUS. *De civitate dei*, praefatio.

¹⁰ Sobre a controversa discussão sobre o conceito de “progresso” no pensamento agostiniano, cf. ADORNO, T. W. “Progresso”. Trad. Cohn, G. *Lua Nova* 27 (1992) p. 217-36; 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; BREZZI, P. “Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant’Agostino”, *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 915-22; CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956; GILSON, É. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965; 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; HARTOG, F. *A História – de Homero a santo Agostinho*. Belo Horizonte: UFMG, 2001; LIGOTA, C. “La foi historique”, *Revue des Études augustiniennes*, 43 (1997), p. 111-71; MARKUS, R. A. *Saeculum: History an Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; 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; MOMMSEN, TH. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, *Journal of the History of Ideas* XII (1951), p. 346-74.

cidade não está livre de perseguições e sofrimentos, em relação aos quais guarda paciência até o fim da história, isto é, até o Juízo Final, quando a justiça se tornará efetiva por meio do discernimento entre cristãos e ímpios, que não mais se encontrarão lado a lado como na história. Assim, na eternidade, a cidade divina não mais precisará suportar mal ou sofrimento algum, de forma que a paciência não terá razão de existir em uma realidade em que a *civitas* haverá alcançado seu modo de existência por excelência, o de plena identidade, com “vitória final e paz perfeita”, porque não haverá nada contra que combater nem a que resistir.

Na continuidade do prólogo, Agostinho diz que é essa a cidade que ele se encarregou “de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela”. A referência é aos já mencionados ímpios, de forma que a posição de Agostinho é a de cidadão da cidade divina que fiel e pacientemente combate aqueles que, ao negar o verdadeiro fundamento, precipitam-se no histórico. A tarefa é “grande e árdua” e exige o auxílio de Deus porque se trata de defender dos ímpios uma realidade transcendente, com todas as suas características, conforme seus modos de existência histórico e a-histórico.

A defesa da gloriosíssima cidade, porém, não se dá em função de qualquer ameaça que os ímpios possam representar a ela. Afinal, a cidade cujo fundador é o próprio absoluto é inabalável e nunca poderia ser assaltada por aqueles que supõem impulsionar-se a partir de falso e relativo fundamento, a saber, os deuses pagãos. Por que, então, empreender obra monumental como *A cidade de Deus* contra os pagãos? Nos limites do que o prólogo revela, em primeiro lugar para elucidar por meio de exegese bíblica e reflexão filosófica a realidade em que os cristãos guardam fé, de maneira a fortalecer a fidelidade a uma realidade invisível ou parcialmente visível, porque sua excelência e a “vitória final e paz perfeita” não podem ser comportadas pelo

tempo histórico. Em segundo lugar, porque os pagãos, se não ameaçam a excelsa cidade, são ameaça para si mesmos ao pretender usurpar a grandeza divina com tal soberba, com a qual não enxergam a vulnerabilidade de seus projetos e de seus deuses, a mentira que erroneamente tomam como verdade, o caminho e o horizonte de contradição, de conflito e de precipitação pelo qual e ao qual são conduzidos.

Assim, o empreendimento de defender dos pagãos a gloriosíssima cidade cumprirá a estratégia de elucidar em vários planos a identidade e a contradição a que se encaminham, respectivamente, a cidade de Deus e os pagãos. A continuidade do prólogo trata, aliás, precisamente da pretensão, da mentira, da contradição e do conflito que são traços dos soberbos e da cidade terrena, que será pela primeira vez mencionada na obra apenas no quinto e último período do prólogo. Antes, porém, após dizer que a defesa da cidade divina é tarefa “grande e árdua”, Agostinho explica:

Pois estou ciente dos esforços necessários para persuadir os soberbos da grandeza da virtude da humildade, cuja celsitude, não usurpada pela altivez humana, mas concedida pela graça divina, transcende todas as culminâncias terrenas, instáveis na mobilidade do tempo.¹¹

Agostinho pretende persuadir os soberbos de que eles não realizam aquilo que projetam, porque a grandeza da virtude que almejam não pode ser obtida pelo modo como a buscam nem no lugar em que a buscam. Mais precisamente, trata-se de demovê-los da ilusão de que a iniciativa humana, terrena, seja capaz de alcançar a celsitude, de que um projeto de grandeza possa ter êxito em uma realidade marcada pela dispersão. Ao contrário, a verdadeira grandeza da virtude não pode ser conquistada pelo homem por si mesmo, pois ela apenas pode ser dada a ele, gratuitamente, a partir da iniciativa divina.

¹¹ “*Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat.*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, praefatio.

A virtude em questão, todavia, é a humildade, antônimo da soberba, em relação às quais o céu e a terra são dispostos como seus respectivos *loci*. Aliás, todo o segundo período, como o prólogo por inteiro, é construído por meio de antíteses e paradoxos que dispõem em relações de oposição um vocabulário referente a grandes e a pequenas altitudes subvertendo seus significados, notadamente em relação à imanência ou à terra, onde as grandes altitudes (“*terrena cacumina*”) não oferecem passagem à transcendência ou ao céu/celsitude, apenas acessível das pequenas altitudes, em que se encontram aqueles que reconhecem o fracasso do projeto humano de autossuficiência e, sobretudo, a necessidade de socorro divino.

Afinal, o rei e fundador desta cidade, da qual nos propusemos a falar, revelou nas Escrituras de seu povo uma máxima da lei divina: *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes*¹² (Pr 3, 34; Tg 4, 6; 1Pd 5, 5).

A lei divina que é expressa pela citação bíblica e retoma em patamar elevado a relação com o divino, cindida pelo vício da soberba e restaurada pela virtude da humildade, dá-nos elementos sobre o ordenamento da cidade, até agora apresentada conforme características ontológicas, morais e políticas que não se referem a instituições ou forma de governo sem as quais ela inexistiria. No terceiro período do prólogo, porém, Deus é apresentado como o “rei e fundador” da cidade. Uma leitura apressada poderia enxergar aí que “Agostinho foi o fundador do ideal teocrático medieval”¹³. Mais elementos, todavia, são precisos para tanto, como o discernimento de uma ou mais instituições com autoridade e poder para estabelecer as leis divinas na

¹² “*Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹³ “*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”. *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 951.

história. “Embora ele jamais tenha formulado o princípio de um governo teocrático, a ideia não é inconciliável com sua doutrina, pois, se o ideal da Cidade de Deus não implica essa ideia, não a exclui.”¹⁴

Seja como for, o quarto período do prólogo conduz o leitor para a compreensão de que a referência a Deus a partir de vocabulário da tradição política¹⁵ tem menos o intuito de refletir sobre uma forma de governo da cidade celeste e mais o de conferir desenvolvimento ao problema das iniciativas humana e divina em relação à soberba e à humildade, que foi anunciado no segundo período. De outro modo, o movimento do texto pretende não que Agostinho esteja apropriando-se de certo vocabulário do republicanismo antigo e da filosofia pagã, mas que os soberbos usurparam o exclusivo estatuto divino de legislador e governante do mundo. Eis o quarto período: “Efetivamente, o espírito inchado de soberba quer apoderar-se do que pertence a Deus e ama que proclamem em seu louvor: *Poupar os vencidos e subjugar os soberbos*.”¹⁶. Não à toa, a antítese entre a citação do terceiro período e a do quarto é expressa por meio do contraste entre uma bíblica e uma pagã, a primeira em referência à iniciativa divina e à humildade, a segunda, à iniciativa humana e à soberba. Além disso, o inchaço da soberba proporciona ao espírito certa cegueira¹⁷, que o impede de enxergar que a iniciativa de vanglória é contraproducente, pois a celsitude desejada se torna ainda mais distante, em função da tentativa de conquistá-la por meio da altivez humana.

¹⁴ GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 346.

¹⁵ Cf. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XXII, vi, onde há comparação entre Cristo e Rômulo como fundadores. Veja-se breve comentário que tecemos a respeito na “Nota sobre os conceitos de ‘fundação’, *fides* e *salus* em Cícero e Agostinho”, presente em nossa Dissertação de Mestrado: SILVA FILHO, L. M. *A definição de *populus* n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com *Da república* de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008. Cf. também HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press, 2001, p. 71-6.

¹⁶ “*Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici: Parcere subiectis et debellare superbos*” (*Eneida*, VI, 853). AUGUSTINUS. *De civitate dei*, praefatio.

¹⁷ “[...] *tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos*.”. *Id. Confessionum*, VII, vii, 11.

Finalmente, o quinto e último período do prólogo apresenta a cidade terrena diretamente e enuncia-a pela primeira vez com todas as letras, explicitando o que impulsiona o soberbo à iniciativa de vanglória e o seu efeito contraproducente.

Por isso, também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, a própria libido de dominação a domina –, não deixarei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.¹⁸

Aqui, como no primeiro período, após enunciar a cidade de que se trata, o autor apresenta seus traços de existência¹⁹. Diferentemente da cidade celeste, a terrena é exposta somente em registro histórico e não em processo de identidade ou em plena identidade, mas em contradição consigo mesma. Segundo Jean-Claude Guy, a contradição se dá porque nela há uma “heterogeneidade entre o que é *projetado* e o que é *realizado*”²⁰, como, aliás, apontávamos no segundo período, na medida em que, por meio do projeto de dominação, ela “não só não realiza o que se propõe a realizar; mas *realiza o contrário mesmo do que acredita realizar*”²¹: torna-se escrava da própria libido de dominação.

¹⁸ “Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, praefatio.

¹⁹ “Como a *Civitas Dei* na primeira frase, aqui é a *terrena civitas* que é destacada; novamente aqui a tendência em colocar o acento sobre o que é o elemento essencial da Cidade (a *dominandi libido*) rompe a estrutura normal da frase. Nesses dois períodos essenciais do Prólogo, santo Agostinho nos dá um espécime de arte que, inteiramente em semelhança com os elementos estilísticos mais tradicionais, é novo pela ousadia com a qual ele rompe com a tradição do período clássica.”. MOHRMANN, C. “Saint Augustin écrivain”, p. 257-258.

²⁰ GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961, p. 30. Grifo do autor.

²¹ GUY, J-C. *Op. cit.*, *loc. cit.* Grifo do autor.

Estrutura de capítulos

Após examinar os principais traços de ambas as cidades, pode-se dizer que Agostinho desde o início da obra revela ambivalência e desnaturalização da política. Com efeito, para o autor, a política parece guardar positividade ou negatividade, conforme a realização dela preserve ou não a natureza humana. Ainda que não enunciada com todas as letras, toda a discussão sobre a humildade e a soberba trata da identidade preservada no homem e da contradição nele introduzida, o que significa preservação ou cisão da natureza humana, como melhor investigaremos nos capítulos II e III. Por ora, o que nos interessa é a possibilidade de uma cidade possuir estatuto político independente da moral e da realização da natureza, o que não tem cabimento na reflexão política ciceroniana.

Como vimos, ambas as cidades possuem estatuto político. A despeito do traço de identidade de uma e do de contradição da outra, ambas são cidades ou repúblicas e possuem os respectivos povos. Isso quer dizer que, para Agostinho, um conjunto de homens pode guardar estatuto político, estatuto de “povo”, ainda que moralmente desorientado, de maneira que o critério agostiniano para conferir estatuto político a uma *multitudo* não é moral. Além disso, se para o autor um conjunto de homens moralmente desorientado é *multitudo* danada, na qual a investigação agostiniana, ao nela flagrar traços de contradição, pretende encontrar homens apartados de sua natureza e identidade, então a possibilidade de “política” e “moral” não coexistirem em uma “república” repousa em fundamento da política que não é a natureza.

Assim, se podemos falar de desnaturalização da política em Agostinho, que concede à política autonomia, certamente seu propósito, como vimos no prólogo, não é conferir positividade a uma política divorciada da moral, como talvez seja o projeto de um autor moderno, como Maquiavel. Desse modo, por que conferir estatuto político a

um conjunto de homens moralmente desorientados? Por que dizer que homens depravados constituem “povo”? Por que Agostinho não procede como Cícero, que em sua obra *Da república*, concede estatuto político não a toda e qualquer *multitudo*, mas apenas àquela que cumpre duas condições, quais sejam, *iuris consensus* e *utilitatis communio*²², as quais exigem observância da moral, da natureza e da razão?

Para responder, no capítulo I, intitulado “Sobre o fundamento naturalista da política em *De re publica*, de Cícero”, investigaremos o sentido e a articulação das condições (*iuris consensus* e *utilitatis communio*) sem as quais um conjunto de inumeráveis homens não alcança estatuto de *populus*, nem constitui *res publica*. Para Cícero, a ruína da república repousa em corrupção a um só tempo política e moral, na medida em que a cisão da associação por “assentimento de direito” e/ou por “utilidade comum” significa inadequação entre o homem e a natureza ou entre o homem e a razão ou ainda entre o homem e a justiça, sem cujo cumprimento não há observância do *ius naturale* e do *ius civitatis*.

Em Agostinho, porém, a destruição de uma república não repousa em corrupção moral, nem na inadequação entre o homem e a natureza ou entre o homem e a razão. Se assim fosse, a cidade terrena não seria cidade ou república, nem seus cidadãos, soberbos, escravos da própria libido de dominação, fadados à contradição consigo mesmos, constituiriam povo. Por isso, a partir do capítulo II, intitulado “Sobre a natureza divina e o exórdio das cidades em Agostinho”, iniciaremos a investigação do conjunto de livros d’*A cidade de Deus* que tratam do exórdio de ambas as cidades, os

²² “[...] povo é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum”. “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”. CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39.

livros de XI a XIV²³, nos quais encontraremos as condições de possibilidade de a política possuir positividade ou negatividade, conforme sua adequação ou inadequação com a natureza e a moral.

A investigação será antes de tudo histórica, porquanto o exórdio de ambas as cidades é início da cidade terrena, porém não da cidade celeste por inteira, que não existe só na história. Afinal, o exórdio da cidade divina na história é início apenas do regime de existência menos privilegiado dela, que existe plenamente na eternidade. Ela, porém, guarda existência histórica como caminho de resgate da identidade perdida, conforme o primeiro período do prólogo. Assim, se a identidade humana tivesse sido preservada, não haveria razão de existência temporal e em regime de peregrinação da cidade celeste. Por isso, examinaremos no capítulo II qual é a identidade ou natureza humana perdida, bem como quais são os traços de uma existência em inadequação com a essência, o que exigirá análise de passagens centrais dos livros XI, XII e XIII acerca da natureza simples de Deus, da natureza composta do homem, da corrupção da imagem de Deus no homem. Além disso, a partir do “cogito agostiniano” ou da certeza da criatura racional de que existe, mas em processo de perda da essência, avaliaremos em que medida a reflexão em uma ontologia essencialista sobre a identidade ou composição entre existência e essência está distante da filosofia tomasiana, que admite essências

²³ “Duodecim ergo librorum sequentium primi quattuor continent exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, altera huius mundi; secundi quattuor excusum earum sive procursum; tertii vero, qui et postremi, debitos fines.”. AUGUSTINUS. *Retractationum*, II, xliii, 2. “Quaterniones sunt XXII quos in unum corpus redigere multum est. Et si duos vis codices fieri, ita dividendi sunt ut decem libros habeat unus, alius duodecim. Decem quippe illis vanitates refutatae sunt impiorum, reliquis autem demonstrata atque defensa est nostra religio, quamvis et in illis hoc factum sit ubi opportunius fuit, et in istis illud. Si autem corpora malueris esse plura quam duo, iam quinque oportet codices facias, quorum primus contineat quinque libros priores quibus adversus eos est disputatum qui felicitati vitae huius non plane deorum sed daemoniorum cultum prodesse contendunt, secundus sequentes alios quinque qui vel tales vel qualescumque plurimos deos propter vitam quae post mortem futura est per sacra et sacrificia colendos putant. Iam tres alii codices qui sequuntur quaternos libros habere debebunt. Sic enim a nobis pars eadem distributa est ut quattuor ostenderent exortum illius civitatis totidemque procursum sive dicere maluimus excusum, quattuor vero ultimi debitos fines.” *Id. Epistola 212/A.*

destituídas de qualquer existência ou de “ato de ser” (*actus essendi*) e, por consequência, com menos perfeição do que se estivesse em composição com o existir.

Dessa feita, o exórdio da existência em temporalidade e em peregrinação da cidade celeste situa-se na corrupção dos primeiros homens, extensiva a todo o gênero. Note-se que a universalidade da fratura original não é somente artigo de fé. Mais do que isso, Agostinho pretende provar que em todos os povos, na medida em que há documentação histórica a respeito, traços de contradição e conflito, de uma existência em distanciamento da essência, são flagrantes. Isso quer dizer que, embora ambas as cidades decorram da mesma contradição originária, a distinção entre uma e a outra, como o prólogo já aponta, é estabelecida pelo curso histórico de aproximação ou de distanciamento da identidade ou da contradição.

Assim, no capítulo III, intitulado “Identidade e contradição no âmbito do querer: o pecado, as paixões e a libido”, trataremos ainda da condição pecaminosa comum a todos os homens, para investigar os modos de vida que orientam os cidadãos de cada uma das cidades em direção à identidade ou à contradição. Tais modos de vida são a vida segundo o espírito e a vida segundo a carne, os quais também são expressos, respectivamente, como a vida segundo Deus ou a verdade e a vida segundo o homem ou a mentira. Ter a existência orientada para um dos dois grupos de fins – de um lado, espírito, Deus e verdade; do outro, carne, homem e mentira – significa para o ser humano, conforme podemos conferir no livro XIV d’*A cidade de Deus*, ter todas as paixões, ou emoções, bem como ações, direcionadas ao fim último. Dessa maneira, investigar o exórdio proporciona ocasião privilegiada para demarcar os traços definidores de ambas as cidades na história.

Um dos principais temas do livro XIV é o exame das paixões ou emoções do homem, que podem ser direcionadas para o soberano bem ou para o soberano mal, entre as quais se encontra a libido como desejo, que, sob a forma de “libido de dominação”, é o conceito que define a cidade terrena. A discussão sobre as paixões é estratégica para Agostinho, porque é oportunidade de refutação do ideal estoico de *autarkéia*, em continuidade à crítica da pretensão de autossuficiência de Adão. Novamente, trata-se de explicitar que a posição do adversário é contraproducente. Os estoicos, ao supor alcançar estado de *apatheia* e de perfeição, reeditam a falta de Adão. Mais precisa e novamente, não realizam o que projetam e, ademais, realizam o contrário do projeto. Ao guardar a soberba de pretender alcançar a perfeição por si mesmos e na realidade humana corruptível, estão em contradição e vivem segundo a mentira. Com efeito, supõem ser aquilo que não são e que não podem ser, a ponto de sequer terem ciência da mentira em que incorrem e que se tornam.

Com isso, Agostinho permanece trabalhando com os conceitos de humildade e soberba para explicar por que a cidade celeste se encontra historicamente em progressiva aproximação ou aquisição de identidade e a cidade terrena em progressiva disjunção ou perda. Percorrido tal itinerário de investigação, pretendemos ter lançado luz sobre os motivos agostinianos para o empreendimento de concepção ambivalente de política, cujo fundamento não é nem a natureza nem a razão.

Por fim, no capítulo IV, intitulado “Sobre o fundamento voluntarista da política agostiniana”, investigaremos o conjunto do livro XIX d’*A cidade de Deus* e notadamente os capítulos onde Agostinho dispõe a definição ciceroniana de “república” e a de “povo”, para nelas apontar falsidade e para apresentar definição de “povo”, cujo fundamento é certo conceito de “vontade”. Nessa definição, a ambivalência e a desnaturalização da política agostiniana encontram na obra sua expressão mais bem-

acabada, em forma que comporta a positividade e a negatividade de ambas as cidades. Nesse momento, avaliaremos em que medida decorre da política voluntarista de Agostinho presente n'*A cidade de Deus* sua realização histórica por meio de forma de governo e/ou por meio da mobilização de instituições imperiais de “correção” e “disciplina”, conforme larga tradição de comentadores pretende.

I. Sobre o fundamento naturalista da política em *De re publica*, de Cícero

“Povo é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum”²⁴. Tal definição de Cícero, após dizer o que “povo” não é, apresenta três condições para que um conjunto de homens constitua “povo”: 1) constituir *multitudo*, 2) compartilhar o mesmo *ius* e 3) restringir o útil ao que for comum ou público. Desse modo, para que uma *multitudo* adquira o estatuto de *populus* e os homens que a compõe o de *cives*, eles devem constituir *consensus iuris et utilitatis communio*. Assim, para a investigação do fundamento da política em *De re publica* implica compreender cada uma das condições presentes na definição de “povo”, bem como a relação entre elas estabelecida pela conjunção *et*: desempenharia *et* função aditiva ou consecutiva? Mais precisamente, “assentimento de direito” e “utilidade comum” são condições cumpridas simultaneamente na edificação da *civitas* ou a existência de uma é condição precedente da outra? Para responder, primeiro reconstituiremos o itinerário argumentativo de Cícero ao elaborar a definição; depois, cada uma das condições será examinada a partir de certo estoicismo que Cícero assume nas obras morais tardias (*De re publica*, *De legibus*, *De officiis*) e que concederá compreensão da articulação entre uma e a outra. Com isso, pretendemos ter disposto os principais conceitos e problemas da reflexão política ciceroniana, contra a qual Agostinho se volta n’*A cidade de Deus*.

²⁴ “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*”. CICERO, *De re publica*, I, xxv, 39 (Grifo nosso). As traduções de “*iuris consensus*” e “*utilitatis communio*” procuraram preservar mais o significado do que a proximidade de signos entre o latim e o português. A tradução de “*consensus*” por “assentimento”, e não por “consenso” ou “consentimento”, parece-nos mais rigorosa na medida em que remete à adesão a um direito que o homem reconhece em sua própria natureza a partir de processo intelectual da alma e não por meio de acordo ou contrato instituído *a posteriori*. Já a tradução de “*utilitatis communio*” por “utilidade comum”, e não por “comunidade interesses”, parece-nos mais rigorosa na medida em que não projeta na Antiguidade a reflexão moderna sobre “interesses”.

Optimus status civitatis

Em *De re publica*, o principal propósito de Cícero é encontrar forma de governo capaz de conferir perpetuidade à *res publica*. Para tanto, a investigação se dá a partir da teoria aristotélico-polibiana da *anaciclose*, com especial atenção aos traços de geração e de corrupção de cada uma das formas de governo: monarquia-tiranía, aristocracia-oligarquia, democracia-oclocracia. A constituição de governo de uma *res publica*²⁵ tem origem na necessidade de ela ser dirigida ou por um único governante (monarquia) ou por alguns homens virtuosos (aristocracia) ou por todos os cidadãos (democracia). Essas formas, contudo, são perecíveis: na monarquia os mais virtuosos e o povo são privados das deliberações públicas; na aristocracia, o povo igualmente é privado; na democracia, ainda que todos tenham participação na *potestas*, a equidade se torna iniquidade, pois a *dignitas* de cada cidadão é desprezada, porque todos são considerados iguais, sem distinção da excelência de uns em relação a outros²⁶.

Por consequência, a dissensão é iminente em cada uma das formas puras de governo, também ameaçadas pela possibilidade de os governantes padecerem de paixões e sobreponem o privado sobre o público²⁷. A instabilidade, desse modo, corrompe as formas de governo positivas e transforma-as em suas correspondentes negativas²⁸. A monarquia se torna tirania; a aristocracia, oligarquia; a democracia, governo da turba²⁹ (oclocracia, para manter a expressão polibiana).

A partir de tal investigação, Cícero elabora o *optimus status civitatis*: forma de governo perpétua, porque temperada, porque assimila as qualidades de cada uma das

²⁵ Em Cícero, o conceito de *res publica* é equívoco: guarda tanto o sentido geral de *civitas* quanto o específico de *optimus status civitatis*.

²⁶ Cf. CICERO. *De re publica*, I, xxvii, 43; I, xxxiv, 53

²⁷ Cf. CICERO. *De re publica*, I, xxvii, 43.

²⁸ Cf. CICERO. *De re publica*, I, xxix, 45.

²⁹ “[...] sequenza che Norberto Bobbio, in un corso dedicato specificamente alla teoria delle forme di governo, ha sintetizzato in simboli nella formula + - + - + -”. REVELLI, Cicerone, Sant’Agostino, Sant’Agostino. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989, p. 62.

constituições puras “positivas” de governo. A elaboração, por conseguinte, é a de “um quarto gênero de república, que deve ser o mais estimado porque constituído a partir da mescla e da moderação daqueles três primeiros”³⁰. O governo misto é a melhor constituição na medida em que não padece das instabilidades daquelas formas positivas, já que reúne as qualidades de cada uma delas. “Ora, existe em uma república algo de expeditivo e régio, existe uma coisa concedida e consagrada à autoridade dos mais virtuosos, e algumas reservadas ao juízo e à vontade da multidão”³¹. Nesse sentido, a constituição mista é justa (uma vez que as “jurisdições” da *res publica* são concedidas aos cidadãos aos quais devidamente cabem), guarda estabilidade e durabilidade (*firmitas*). Dotado dessas características, o *optimus status civitatis* escapa daquele ciclo de geração e de corrupção de formas de governo³².

Que exatamente permanece primordial e duradouro na constituição mista e perece em todas as outras formas de governo? Decerto não é a *potestas*, pois esta não é eminente em todas as formas de governo: na aristocracia, por exemplo, a *potestas* não pode ser equiparada à *auctoritas*; na democracia, nem a *potestas* nem a *auctoritas* guardam a excelência da *libertas*. Trata-se de vislumbrar o que uma *res publica* deve guardar como condição para não deixar de ser uma *res publica*, o que exatamente se encontra presente em todo e qualquer *status civitatis*.

³⁰ “[...] *quartum quoddam genus rei publicae maxime probandum esse [sentio], quod est ex his quae prima dixi moderatum et permixtum tribus.*”. CICERO. *De re publica.*, I, xxix, 45.

³¹ “[*placet*] *enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum inpartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis.*”. CICERO. *De re publica*, I, xlv, 69.

³² A análise do circuito de geração e de corrupção de formas de governos presente no livro I *Da república* é mais lógica ou formal do que histórica, porquanto o conteúdo histórico do circuito varia de república para república, bem como o acontecimento de ruptura com o ciclo, por meio do acontecimento da constituição mista. O conteúdo histórico que interessa a Cícero é, claro, o da História de Roma, cuja narração e investigação encontram-se no livro II da obra. Realizamos estudo mais pormenorizado sobre o livro II no capítulo I, “*Res gestae e res publica em Cícero*”, de nossa dissertação de mestrado: SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008.

A definição de *populus*

A tarefa é definir o termo em questão, pois na definição de *res publica* se encontrará o seu princípio de edificação e permanência. Cícero dá prosseguimento à tarefa: “*res publica* é coisa do povo”³³. Etimologicamente o termo “república” significa certo bem (*res*), bem comum, no qual todo o povo tem participação. Assim, a definição de “república” exige, por sua vez, a definição de “povo”, uma vez que precisamos descobrir o que é “povo” para saber o que ele guarda como bem (*res*) para si: “*populus* é não toda união de homens de qualquer modo congregados, mas a união de inumeráveis homens associados por assentimento de direito e utilidade comum”³⁴. Disso, podemos dizer que, para constituir *populus*, um conjunto de homens deve formar *multitudo* que, necessariamente, resguarde o direito³⁵ e a utilidade comuns.

As duas condições cujas expressões são articuladas pela conjunção *et* constituem, afinal, a *res* de um *populus*, a *res populi*? Se sim, na definição de *populus* já se encontra a de *res publica*, e de fato esta parece implicar aquela. Desse modo, o que a definição de *populus* expressa é o retroverso da de *res publica*. Melhor dizendo, se *res publica* é *res populi*, *populus* é *coetus multitudinis re sociatus*: aí, bem como em *res publica*, *res* substituiria e conteria *iuris consensus e utilitatis communio*. Por conseguinte, a definição de *res publica* e a de *populus* são intercambiáveis, uma se encontra implicada na outra em reciprocidade, uma desdobra a outra: não há “república” sem “povo”, nem “povo” sem “república”, a fundação e a ruína de um são simultaneamente as do outro.

³³ “[...] *res publica res populi*”. CICERO. *De re publica*, I, xxv, 39.

³⁴ “[...] *populus [autem] non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*”. CICERO. *De re publica*, I, xxv, 39 (Grifo nosso).

³⁵ “In Cicerone [...] l’elemento giustizia si pone costitutivo del politico, come conditio sine qua non.” REVELLI, *Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore. 1989, p. 26. Em Cícero, *ius* e *iustitia* são indissociáveis.

Sobre a conjunção et

Retornemos à questão inicial, porém agora cientes de que o povo que cumprir perpetuamente as duas condições necessárias cujas expressões são articuladas pela conjunção *et* constituirá não qualquer república, mas “a melhor forma de república”. Tal dado não é acessório, pois revela que a perpetuidade histórica da associação por “assentimento de direito” e “utilidade comum” resulta da constituição mista e nela tem lugar privilegiado. Isso, todavia, ainda não responde à pergunta inicial. Afinal, tanto é possível afirmar que o *optimus status civitatis* é edificado pela simultânea fundação e preservação do “assentimento de direito” e da “utilidade comum”, quanto é possível dizer que há o estabelecimento, primeiro, de associação entre homens por “assentimento de direito” e, em sequência, por “utilidade comum”. Nesse caso, teríamos de considerar que a *civitas* experimentaria dois momentos de fundação e que antes do cumprimento do segundo existiria algo como meia *civitas*, ou uma *civitas* em fundação, se é que poderíamos denominá-la *civitas*.

Longa passagem do livro III da obra *De re publica* parece iluminar o problema.

A verdadeira lei é a razão reta, conforme a natureza, difundida em todos, inquebrantável, eterna, que ordenando chama ao dever, proibindo, desvia do erro; todavia, nem ordena nem proíbe em vão aos probos, nem move os ímprobos ordenando ou proibindo. Não é fás que essa lei incida em ob-rogação, nem que seja derogada, nem abrogada; 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 as maiores punições.³⁶

³⁶ “[...] *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*

Iuris consensus

Antes de esgotar todos os conceitos dispostos na longa citação acima, interessa observar certa relação entre “divindade”, “natureza”, “lei/direito”, “razão” e “cidade”. A *vera lex*, imutável e eterna, revela concepção de *ius naturale*, que parece confundir-se com *ius universi*³⁷. Em doutrina estoica³⁸, identificar “natureza” e “universo” significa afirmar traço sagrado de todo o cosmo. Com efeito, a Razão universal (*logos, ignis*³⁹) gera e preenche toda a natureza ordenando-a segundo “plano racional”⁴⁰. O ser humano, como *particula* da perfeição que é a natureza, contém em si a Lei e cumpre-a segundo certo instinto natural ou *hormê*: espontaneidade cujo descumprimento significa rejeição da própria natureza⁴¹.

Compreende-se, dessa maneira, por que Cícero diz que “não há coisa alguma na qual a virtude humana se aproxime mais do nume dos deuses do que o fundar novas cidades ou conservar as já fundadas”⁴². O cumprimento do direito natural se dá por

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, 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, *De re publica*, III, xxii, 33.

³⁷ Cf. *Id. De legibus*, I, iv, 14 ss.

³⁸ A leitura de um Cícero estoico, sem dúvida, é polêmica. Defendemo-la, porém, a partir de Barros, Grimal, Poschl, Revelli, Watson, entre outros. 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. “The Natural Law and Stoicism”. In: LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996, p. 225. No mundo romano, Agostinho, por exemplo, 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.

³⁹ Cf. CICERO. *De natura deorum*, II, xxii.

⁴⁰ “[...] *un piano razionale*”. REVELLI, *Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989, p. 47.

⁴¹ “*C’est à partir de cet instinct (manifestation, peut-être, de la Raison universelle, c’est-à-dire de l’ordre et de la finalité que l’on découvre dans la création, mais antérieurs à la conscience que peut en prendre l’esprit humain) que se déduisent les différentes formes de gouvernement*”. GRIMAL. *Cicéron*. France: Librairie Arthème Fayard, 1986, p. 261. Sobre a reflexão e traduções que Cícero faz de *hormê*, cf. *De natura deorum*, II, xxii.

⁴² “[...] *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.

meio da fundação e da re-fundação de cidades, e nisso reside possibilidade de imitação humana do divino⁴³. Assim, na medida em que aos deuses cumpre a gênese da natureza, aos homens cumpre a fundação de *civitates* e de todas as instituições relacionáveis a elas, bem como o invento de artefatos que se ponham em função delas, de acordo, porém, com plano racional que atravessa todo o cosmo. Eis por que “o *ius* a que se refere o *iuris consensus* da definição de *res publica* seja o *ius naturale*”⁴⁴, do qual decorre todo o *ius civitatis*.

Finalmente é compreensível a caracterização do *optimus status civitatis* como aquele que alcançar perpetuidade. Ora, uma *diuturna res publica* é obra dotada de imortalidade: característica divina. A investigação acerca da melhor forma de governo é, pois, a procura de forma excelente de cidade na qual e pela qual o homem possa melhor realizar sua *humanitas*⁴⁵ e, desse modo, “produzir na natureza, por assim dizer, uma segunda natureza”⁴⁶. Como visto, a virtude da justiça é no mínimo *conditio sine qua non* de uma república, de forma que uma constituição política que padeça de instabilidade e de corrupção é cidade em ruínas, cujos cidadãos não lograram o cumprimento da natureza, da razão e do direito, isto é, do *ius naturale* ou *universi*.

⁴³ Cf. 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.

⁴⁴ “*Lo ius cui si riferisce lo iurus consensus della [sua] definizione di res publica, è lo ius naturale.*”. REVELLI, *Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli Editore, 1989, p. 27, 28.

⁴⁵ Cf. VEYNE, P. “*Humanitas*: romanos e não romanos”. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992.

⁴⁶ “[...] in [...] *natura quasi alteram naturam efficere*”. CICERO. *De natura deorum*, II, lx.

Utilitatis communio

O fracasso da tarefa humana de empreender *civitates* explícita, contudo, não apenas descumprimento da virtude da justiça, expresso pelo não-estabelecimento ou pela cisão do *iuris consensus*, mas também malogro da outra condição: a “utilidade comum”. A entender tal condição como “utilidade pública”, “comum”, em detrimento de “utilidade privada”, “assentimento de direito” pode ser estabelecido sem obscurecimento de “utilidade privada”? Inversamente, o obscurecimento de “utilidade privada”, em proveito da “utilidade pública”, pode ser estabelecido sem “assentimento de direito”? O problema, mais uma vez, é recolocada, mas agora em terreno estoico, em que *iuris consensus* e *utilitatis communio* devem ser entendidos.

É notável que a realização da natureza humana por meio da fundação e/ou da preservação de *civitates* subentende que a vida por excelência do ser humano seja a pública: “Esta é a razão do opróbrio lançado [...] sobre toda a esfera da vida privada, cuja ‘idiotice’ consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência”⁴⁷. Ora, os homens, ao contrário das bestas, distinguem-se por meio da capacidade de imitar os deuses pela imortalidade. O traço imorredouro dos feitos humanos pressupõe, todavia, a existência de um *locus*: “um espaço imperecível garantindo que o ‘imortalizar’ não fosse em vão”⁴⁸. Tal *locus* é a *res publica*, Roma, edificada pelos grandes varões da história romana (Brutus, Cipião Nasica, Torquato, Sévola, Paulo Emílio...) que sacrificaram benefícios privados, incluída a própria vida. Por consequência, a *utilitatis communio* é necessariamente elemento constitutivo da *res publica* e inexistente na ausência do *iuris consensus*, que delimita as fronteiras do público/comum.

⁴⁷ ARENDT, *Entre o passado e o futuro*. Trad. Barbosa, M. W. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 104

⁴⁸ *Ibid.*, p. 105

Iuris consensus et utilitatis communio

Desse modo, “assentimento de direito” e “utilidade comum” são duas condições cujo cumprimento, para que exista *populus*, deve ser simultâneo. Afinal, é impossível um conjunto de homens estabelecer antes “assentimento de direito” e, depois, “utilidade comum”. Consoante a asserção de que o cumprimento da *vera lex* se dá por meio da fundação e/ou da preservação de *civitates*, qualquer ato fundador estabelece, a um só tempo, *iuris consensus et utilitatis communio*. Decerto, se o *ius* de *iuris consensus* é o *ius naturale*, ele é a estrita observância da *vera lex*, e seu cumprimento exige mesmo a *utilitatis communio*, uma vez que a observância da lei precisa ser comum, pública.

Estaríamos com isso dando primazia a *iuris consensus*, em detrimento de *utilitatis communio*? Não, pois tanto quanto o *iuris consensus* implica a *utilitatis communio*, esta implica aquele. Mais precisamente, *iuris consensus* e *utilitatis communio* são indissociáveis, porque, se o homem é *particula* da Razão universal, e se a *vera lex* é a *recta ratio*, então a associação por “utilidade comum” é perfeitamente racional: estabelecida pela justeza do homem com a natureza, guarda o *ius naturale*.

Cícero, assim, teria expressado certa redundância na definição de *populus*? Seja qual fosse, expressar uma única das duas condições articuladas no plano linguístico pela conjunção *et* teria sido suficiente para defini-lo? Essas duas condições seriam redutíveis uma à outra? Não, pelo menos por duas razões. Em primeiro lugar, porque, a partir da leitura de *De re publica*, III, podemos compreender ambas as condições implícitas uma na outra, o que, todavia, não quer dizer que uma condição seja redutível à outra: uma condição encontrar-se implícita na outra deve ser compreendido como implicação recíproca e complementar estabelecida entre elas, não como redutibilidade. Em segundo lugar, porque antes do livro III sequer há notícias da implicação recíproca das condições da definição; com efeito, mediante os livros I e II sequer sabemos se os conceitos de

direito (*ius*) e justiça (*iustitia*) têm fundamento naturalista e intelectualista (*lex naturale* = *recta ratio*). Por consequência, a *utilitatis communio*, por um lado, precisa estar presente na definição de *populus*, precisamente para demarcar que não se trata de *iuris consensus* estabelecido por via de coerção ou convenção, por exemplo. Por outro lado, o *iuris consensus* também precisa estar exposto, porque apenas a *utilitatis communio* não diz se o útil deve coincidir com o direito, nem se o útil e o honesto guardam identidade nem se o útil é regulado pelo direito em direção a um fim. Não por acaso, todas as constituições de cidade marcadas por leis tirânicas e por vantagens privadas são corrompidas.

Além do mais, a disposição das duas condições na definição ainda nos indica o itinerário argumentativo da obra *De re publica*, pelo menos até o livro III. Afinal, após o empreendimento da definição (livro I), segue-se visão histórica de frágeis *iuris consensus* e falsas *utilitatis communiones*, o que permite conceber Roma com traços do *optimus status civitatis* (livro II), e, disso, a discussão jurídica amparada em certo naturalismo e intelectualismo da lei é encaminhada (livro III). Assim, a estrutura da definição de *populus* delineia pelo menos a estrutura inicial de *De re publica*, de sorte que a desatenção a cada uma das condições e à conjunção *et*, que lhes relaciona as expressões, significa recusa de compreensão da própria definição e da obra. Nesse sentido, “a definição desempenha função completamente específica no diálogo: a de operar como *critério de legitimidade*, [...] para fornecer os motivos de distinguir constituições/*politeiai*/organizações/‘regimes’ [...] legítimos de ilegítimos”⁴⁹.

*

⁴⁹ “[...] the definition has a quite specific function in the dialogue, namely to operate as a criterion of legitimacy [...] to furnish the grounds of a distinction between constitutions/*politeiai*/set-ups/‘regimes’ [...] that are legitimate and those that are not.” SCHOFIELD. “Cicero’s Definition of *Res Publica*”. In: POWELL, J. G. F. *Cicero the philosopher - Twelve papers*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 64.

Finalmente, o sentido da conjunção *et* na definição ciceroniana de *populus* é o de adição e expressa dois elementos constitutivos da cidade fundados em reciprocidade e simultaneidade. Nenhuma das duas condições pode ser cumprida solitariamente, em anterioridade lógica e/ou temporal em relação à outra, o que evidencia que nenhuma pode desempenhar a função de condição suficiente: ambas são igualmente necessárias, condições sem as quais a referência de *populus* não pode existir. Tal compreensão, todavia, somente é descoberta de forma inequívoca em *De re publica*, III, onde se dá a discussão sobre a justiça e o direito a partir da contiguidade estoica entre “divindade”, “natureza” “razão” e “cidade”. Aí também é esclarecido que o caráter comum do que é útil (*utilitatis communio*) contém algo de natural e divino. Afinal, o obscurecimento e o rebaixamento à categoria de vício de toda utilidade exclusivamente particular já significam, por si sós, justeza do homem com a natureza, cumprimento do *ius naturale* sob a forma do *iuris consensus*.

II. Sobre a natureza divina e o exórdio das cidades em Agostinho

Para tratar do exórdio de ambas as cidades, é preciso discernir qual é a natureza com a qual os homens romperam e que pretendem restituir ou de que pretendem afastar-se ainda mais, conforme sejam cidadãos celestes ou terrenos. Tal natureza não pode, todavia, ser examinada sem referência à origem dela, isto é, ao Criador de todo e qualquer ser. Na medida em que a relação entre o Criador e as criaturas é de participação ontológica, o movimento de aproximação ou de distanciamento do homem com a sua natureza ou identidade deve ser entendido também como movimento de aumento ou de diminuição de participação em Deus. Isso quer dizer que a natureza ou identidade do homem, bem como de todos os seres, repousa em Deus, de maneira que Ele é centro de referência para avaliação, por exemplo, da orientação ou da desorientação histórica das cidades constituídas pelos homens. Por isso, antes de tratarmos diretamente da natureza do homem e da queda em uma condição dela distante, investigaremos a natureza de Deus e seu estatuto de Criador.

Sobre a existência de um Deus Criador

A centralidade de Deus na reflexão agostiniana, contudo, não se deve apenas a artigo de fé. Antes, deve-se ao critério de identidade a que Agostinho submete sua investigação filosófica. Ora, a plena identidade apenas pode existir em um ser que seja absolutamente. Todos os seres, que “nem absolutamente são, nem absolutamente não são”⁵⁰, não podem ser *causa sui*, não guardam em si mesmos a razão suficiente do que são, de maneira que, para Agostinho, se remetem a um Criador que possua plenitude de

⁵⁰ “[...] *nec omnino esse nec omnino non esse*”. AUGUSTINUS. *Confessionum*, VII, xi, 11.

ser⁵¹. É nesse sentido que, dando consequência à passagem de Paulo que dá margem a uma prova *a posteriori* de Deus, a saber, Romanos 1, 20⁵², Agostinho diz que “o maior de todos os seres visíveis”, o mundo, encaminha-nos, pela fé e/ou pela razão⁵³, a “o maior dos invisíveis”⁵⁴, Deus.

Dessa maneira, uma hierarquia de perfeição dos seres é estabelecida a partir da proximidade ou da distância com relação ao Ser supremo⁵⁵. A criatura racional, porém, possui “liberdade de juízo”, de modo a poder estimar os seres conforme “a razão, a necessidade ou o desejo de prazer”⁵⁶. Assim, não sem consequência, a ordem da natureza e da cidade pode ser subvertida pela criatura racional que deseja legislar sobre

⁵¹ “De início, é importante notar que todas as provas agostinianas da existência de Deus se desenvolvem muito mais no plano da essência do que no plano da existência propriamente dita. Com efeito, elas partem não da verificação de existências das quais buscaríamos a primeira causa eficiente, mas da observação de algumas maneiras de ser das quais se busca a explicação última num ser cujo estatuto ontológico, se é possível se exprimir assim, é o único capaz de prover-lhe razão. Quer se trate do mundo dos corpos no devir, quer da via do pensamento em busca da verdade, o fato fundamental a ser explicado permanece o mesmo. Nos dois casos, o filósofo se encontra na presença deste escândalo ontológico, a mudança. Fiel à tradição de Platão, santo Agostinho pensa menos sobre a existência do que sobre o ser, e, como é persuadido de que mudar não é verdadeiramente ser, a contingência para a qual ele busca explicação é menos a da existência propriamente dita do que a dos seres que, ainda que nada sejam, não têm em si a razão suficiente do que são”. GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 52.

⁵² “Sua realidade invisível [...] tornou-se inteligível [...] através das criaturas”. Tradução da *Bíblia de Jerusalém*. Na Vulgata a que Agostinho tinha acesso: “[...] *invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspexerit*”. “Um texto célebre de são Paulo (Rm 1, 20) ensina que é possível elevar-se ao conhecimento das propriedades invisíveis de Deus partindo da consideração do universo criado. Como todos, Agostinho conhece esse texto e frequentemente se inspira nele. No entanto, mesmo quando nele se inspira, a interpretação que faz permanece tipicamente agostiniana. Para ele, os *invisibilia Dei* são as Ideias de Deus, de modo que conhecer Deus a partir dos sensíveis é remontar as coisas às suas Ideias”. GILSON, É. *Op. Cit.*, p. 46.

⁵³ “*Exceptis enim propheticis vocibus, mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodam modo tacitus et factum se esse, et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamaret*.” *Id. De civitate dei*, XI, iv, 2. “Sem dúvida, Agostinho frequentemente insistiu no fato de que a mutabilidade do mundo dos corpos atesta sua contingência e sua dependência em relação a um ser necessário, que é Deus”. GILSON, É. *Op. Cit.*, p. 46-47.

⁵⁴ “*Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est.*” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, iv, 1.

⁵⁵ “*In his enim, quae quoquo modo sunt et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur viventia non viventibus, sicut ea, quae habent vim gignendi vel etiam appetendi, his, quae isto motu carent; et in his, quae vivunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia; et in his, quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus; et in his, quae intellegunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. Sed ista praeponuntur naturae ordine*”. *Ibid.*, XI, xvi.

⁵⁶ “*Ita libertate iudicandi plurimum distat ratio considerantis a necessitate indigentis seu voluptate cupientis*”. *Ibid.*, loc. cit.

o mundo e ocupar o lugar de proeminência de Deus⁵⁷. Diante da impossibilidade de uma criatura alcançar o estatuto ontológico do Criador, a consequência é a subversão de si mesma, afastando-se do ser, da verdade e do bem. O afastamento de Deus, expresso nestas três dimensões e não apenas no âmbito da moral, guarda para Agostinho os nomes de “impiedade” e “soberba”. É por isso que aqueles que negam que o mundo tenha tido início e afirmam-lhe a sua eternidade, negando ter sido criado por Deus, são acusados de padecerem da loucura da impiedade⁵⁸.

Ora, a negação do estatuto de criatura do mundo pretende salvaguardar Deus da mutabilidade, na medida em que n’Ele não pode ter havido mudança de resolução ou vontade para criar o mundo em dado momento e não em outro⁵⁹. Já outros pretendem, “de modo dificilmente inteligível”, que o mundo tenha sido criado por Deus, mas não com início temporal⁶⁰. Seja como for, ambas as posições consideram que o mundo seria coeterno com Deus e negligenciam que a verdadeira eternidade exige imutabilidade. Por consequência, a impiedade das posições consiste na naturalização da miséria do homem ou na impossibilidade de explicar a origem dela⁶¹, escusando-o da culpa do mal que realiza em qualquer um dos casos.

⁵⁷ “*Huic conditori sanctae civitatis, cives terrena civitatis deos suos praeferunt, ignorantes eum esse Deum deorum, non deorum falsorum, hoc est impiorum et superborum, qui eius incommutabili omnibusque communi luce privati, et ob hoc ad quamdam egenam potestatem redacti, suas quodam modo privatas potentias consecantur, honoresque divinos a deceptis subditis quaerunt*”. Ibid., XI, i. Grifo nosso.

⁵⁸ “*Sed quid placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio, et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate et letali morbo impietatis insaniunt*”. Ibid., XI, iv, 2.

⁵⁹ “*Sed quid placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset?*” Ibid., loc. cit.

⁶⁰ “*Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod numquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi voluntatem novam, cum in nullo sit omnino mutabilis*”. Ibid., loc. cit. Grifo nosso para demarcar a citação.

⁶¹ “[...] *sed non video quo modo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere, maximeque in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae numquam antea per aeternum, nullo modo poterunt explicare*”. Ibid., loc. cit.

Mais precisamente, se não guarda início temporal de criação, a alma deveria ser eternamente boa e feliz. É patente, porém, que a vida humana é miserável, como as calamidades históricas de Roma testemunham e sobre as quais ao menos os cinco primeiros livros d'*A cidade de Deus* trataram. Como se explica, então, que uma novidade suceda a um ser eterno? Uma via explicativa, mas ainda ímpia, é considerar a eternidade não como atemporalidade, mas como temporalidade perpétua. Nesse momento, Agostinho concede ao opositor, que em contradição pretende que a perpetuidade temporal não tenha início. Afinal, um ser temporalmente perpétuo precisa guardar início temporal, “como o número, que tem início, mas não fim”⁶². Como dissemos e adiante examinaremos mais detidamente, todos os seres suscetíveis à mudança não guardam em si mesmos a razão suficiente de sua existência, que apenas pode ser contida por um ser simples.

De todo modo, Agostinho leva adiante o argumento do opositor para flagrar a impiedade de naturalizar a miséria e o mal. A naturalização ocorre porque em última instância o ímpio terá de admitir que o homem desde sempre foi infeliz, sendo a infelicidade constitutiva de sua natureza. Sem discriminar a que tradição se refere, Agostinho diz que alguns sustentaram uma concepção cíclica do tempo, segundo a qual miséria e beatitude se sucederiam alternadamente, em um eterno retorno. Ora, ainda que, no momento de beatitude, desconhecesse a miséria em que cairia, a alma já seria infeliz, porque a verdadeira felicidade não se dá mediante falsa opinião⁶³. Além de considerar que o mal e a miséria sejam constitutivos da natureza da alma, os ímpios

⁶² “[...] *tamquam numerum, habere initium, sed non habere finem*”. *Ibid.*, loc. cit.

⁶³ “*Si enim alternasse semper eius miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam; unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur, in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non praevidet, nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata*”. *Ibid.*, loc. cit.

também negam que possa haver libertação do perpétuo circuito de infelicidade. Se, porém, admitem que tal libertação possa suceder, de forma que a alma,

uma vez libertada, não há de voltar à miséria, persuadem-se de que ela jamais foi verdadeiramente feliz, mas começa a ser, daí para diante, com nova e não enganadora felicidade. Confessarão, por isso, sobrevir-lhe algo novo, grandioso e magnífico, que nunca antes na eternidade lhe sobreviera.⁶⁴

Os ímpios, desse modo, encontram-se em ainda maior contradição consigo mesmos. Com efeito, com a desculpa de não atribuir a Deus mutabilidade alguma, escusam o homem da culpa do mal e da miséria, naturalizando-os. Além disso, se admitem que o homem possa ser libertado, Deus é a causa de tal novidade e, do ponto de vista da eternidade, foi efeito de resolução que não surgiu n'Ele, mas que eternamente sempre esteve n'Ele⁶⁵. Todavia, não há compatibilidade entre admitir esta eterna resolução de Deus e negar início temporal do mundo e do homem. Afinal, se o homem começasse a ser feliz somente após “infinitos séculos passados”⁶⁶, Deus teria criado o homem com uma natureza moralmente maligna, de forma que a impiedade maior seria a de considerar que Deus é o autor do mal. Como não “se pode dizer nada de mais insensato”⁶⁷, para que nem o mal, nem mudança alguma, sejam atribuídas a Deus, é preciso que “creiam que o mundo pôde ser feito no tempo, sem que Deus, ao fazê-lo, tenha mudado sua decisão e vontade eterna.”⁶⁸

⁶⁴ “[...] cum fuerit liberata, ad miseriam non esse redituram, nihilo minus convincuntur numquam eam fuisse vere beatam, sed deinceps esse incipere nova quadam nec fallaci beatitudine; ac per hoc fatebuntur accidere illi aliquid novi, et hoc magnum atque praeclarum, quod numquam retro per aeternitatem accidisset.” *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁵ “Cuius novitatis causam si Deum negabunt in aeterno habuisse consilio, simul eum negabunt beatitudinis eius auctorem, quod nefandae impietatis est”. *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁶ “[...] saecula retro infinita”. *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁷ “[...] dici stultius nihil potest”. *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁸ “[...] credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse.” *Ibid.*, loc. cit.

O motivo de nova resolução e vontade não poder surgir em Deus repousa em sua plenitude de ser. Com efeito, apenas há tempo onde há movimento e mudança, e somente os seres com alguma parcela de privação de ser são suscetíveis de movimento e mudança⁶⁹. Dessa maneira, a eternidade e o tempo, bem como a imutabilidade e a mutabilidade, residem, respectivamente, na estrutura ontológica do Ser, que no sentido simples sempre se refere a Deus para Agostinho, e na do vir-a-ser. Nesses termos, por que Deus teria criado o mundo em um momento e não em outro é questão no mínimo ingênua. Ora, antes da criação de uma criatura, constituída de ser e não-ser, não havia tempo, mas tão somente a eternidade divina, própria da imutável infinitude ontológica. Assim, não há tempo algum, nem ócio divino, anterior ao mundo, porque “o mundo não foi feito no tempo, mas com o tempo”⁷⁰. Por isso, do ponto de vista da eternidade, Deus

não prevê, a nosso modo, o futuro, ou vê o presente e revê o passado, mas de maneira muito diferente da usada por nossos pensamentos. Ele vê, não passando de uma coisa a outra, mudando de pensamento, mas imutavelmente, de sorte que o que se realiza temporalmente, tanto os eventos futuros, que ainda não são, como os presentes, que já são, como os passados, que já não são, nada lhe escapa à presença estável e eterna. E não o faz desta maneira com os olhos e daquela com a mente, pois não consta de alma e corpo, não de um modo agora, de outro antes e de outro depois, porque sua ciência dos tempos, passado, presente e futuro, não varia, como a nossa, com a sucessão dos tempos. Nele não há mudança nem sombra temporal, nem sua atenção passa de um pensamento a outro. A seu incorpóreo olhar estão ao mesmo tempo presentes todas as coisas que conhece porque conhece os tempos com conhecimento independente do tempo, como move as coisas temporais sem movimento temporal algum.⁷¹

⁶⁹ “*Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cuius motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productionibus morarum intervallis tempus sequeretur?*” Ibid., XI, vi.

⁷⁰ “[...] *non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.*” Ibid., loc. cit.

⁷¹ “[...] *non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe atque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem, quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint et praesentia iam sint et praeterita iam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat; nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore; nec aliter nunc et aliter antea et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita eius quoque scientia trium temporum, praesentis videlicet et praeteriti vel futuri, varietate*

Por que, entretanto, para Agostinho é necessário que exista um Ser supremo, eterno e imutável? Como dissemos, todos os seres nos remetem a um Ser supremo como fundamento e razão suficiente da existência deles, que por si mesmos não são suficientes para explicar a própria existência porque, carentes de ser, não podem desempenhar função de fundamento das perfeições que contêm⁷². Afinal, exceto o Ser, os seres, não guardam identidade entre continente e conteúdo ou entre substância e atributos.

Sobre a simplicidade divina ou a identidade entre continente e conteúdo

A razão de dizer-se que determinada natureza é simples é não ter ela o que possa perder, ou seja, ser uma coisa o continente e outra o conteúdo. O vaso não é o líquido que encerra, o corpo não é a cor que tem, o ar não é a luz ou o calor que transmite, a alma não é a sabedoria que possui. Nada disso é o que tem. Tudo isso, por conseguinte, pode ser privado do que tem, tudo isso pode mudar, receber novos hábitos, novas qualidades. [...] É verdade que o corpo incorruptível, prometido aos santos na ressurreição, será revestido de qualidade inamissível, mas a substância corporal permanente é distinta da própria incorruptibilidade. [...] E por isso, embora a incorruptibilidade seja inseparável do corpo incorruptível, uma coisa é a substância pela qual se chama corpo e outra a qualidade pela qual se chama incorruptível. Não é, desse modo, o que tem. A alma, por sua vez, embora sempre sábia, como será quando for eternamente libertada, será, porém, sábia pela participação da sabedoria incomutável, que não é ela.⁷³

mutatur, apud quem non est immutatio nec momenti obumbratio. Neque enim eius intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cuius incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit; quoniam tempora ita novit nullis suis temporalibus notionibus, quem ad modum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus.” Ibid., XI, xxi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

⁷² “Interrogadas por nós sobre sua natureza e sua origem, as coisas sensíveis respondem pelo espetáculo de sua mutabilidade: ‘não somos nós que nos fizemos’; então, é necessário transcendê-las para alcançar sua causa. Ora, sua causa não pode ser alcançada enquanto causa do que elas têm de mutável e contingente, o que é do não-ser, mas enquanto causa daquilo que têm de estável, o que é do ser.” GILSON, É. *Op. Cit.*, p. 47-48.

⁷³ “Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet; nam neque vas liquor est nec corpus color nec aer lux sive fervor neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus, quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari [...]. Sed etsi sit corpus incorruptibile, quale sanctis in resurrectione promittitur, habet quidem ipsius incorruptionis inamissibilem qualitatem, sed manente substantia corporali non hoc est, quod ipsa incorruptio. Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit, aliud est tamen substantia, qua corpus dicitur, aliud qualitas eius, qua incorruptibile nuncupatur. Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque

Assim, na medida em que o conceito de “substância” mobilizado por Agostinho é o de “subjacente” ou “continente”, a identidade entre continente e conteúdo que somente Deus, como natureza simples, guarda é a identidade entre substância e atributos⁷⁴. Dessa maneira, todos os seres com composição de substância e atributos são compostos porque não se fundamentam a si mesmos e encontram a razão ou essência de sua existência em Deus. “Não são muitas, mas uma a sabedoria, em que são imensos e infinitos os tesouros das coisas inteligíveis, nas quais se encontram todas as razões invisíveis e imutáveis dos seres, mesmo dos visíveis e mutáveis, que por ela foram feitos.”⁷⁵

ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum, participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, x, 2. Tradução de Oscar Paes Leme.

⁷⁴ “Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado) uma essência, a qual os gregos denominavam ‘ousia’. Assim como a palavra ‘sabedoria’ vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e ‘ciência’ procede do verbo (*scire*), assim ‘essência’ é termo derivado do verbo ser (*esse*). E de quem se pode dizer com mais propriedade que ‘é’, senão daquele que disse a seu servo Moisés: *Eu sou o que sou*, e: *Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é enviou-me a vós* (Ex 3, 14). Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é suscetível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu *esse*, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser.” *Id.* *A Trindade*, V, ii, 3. Tradução de Agostinho Belmonte. “*Est tamen sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci οὐσία vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum, et: Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos? Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio; Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse.*” *Id.* *De trinitate*, V, ii, 3. “[...] Agostinho coloca-se a caminho do Deus do Êxodo, mas todas as rotas o conduzem ao que, para a sua razão, constitui o ser em sua plenitude: a estabilidade na essência, a imutabilidade, enfim essa eternidade que, para ele, não é somente um atributo, mas a substância mesma de Deus: *Aeternitas, ipsa Dei substantia est*”. GILSON, É. *Op. Cit.*, p. 53.

⁷⁵ “*Neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt infiniti quidam eique finiti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt.*” *Ibid.*, XI, x, 3. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

Como mencionado acima, a estrutura ordenada e hierarquizada dos seres no cosmos é eloquente enunciação de que as criaturas foram criadas pelo Criador, que as ultrapassa em perfeição. Desse modo, o Criador desempenha pelo menos função de fundamento de ser e de inteligibilidade, expressos biblicamente por meio das duas primeiras pessoas da Trindade, a saber, Pai e Filho, este também nomeado de Verbo, Verdade, Sabedoria⁷⁶.

Deus nada fez sem conhecimento, o que não se pode com justiça dizer de qualquer artifice humano. Portanto, se Ele tudo fez, sabendo, fez as coisas que conhecera. De onde nos vem à alma algo admirável, mas verdadeiro, a saber: este mundo não poderia ser conhecido por nós, se não existisse; mas, se Deus o não houvesse conhecido, não poderia existir.⁷⁷

Após discernir quem (*quis*) e como ou por que meio (*per quid*) o mundo foi feito, resta saber por quê (*quare*)⁷⁸. Decerto Deus não o criou por necessidade, pois Deus se basta a si mesmo e de nada carece⁷⁹. Um elemento comum presente ao final do relato bíblico de cada um dos seis dias da criação ilumina o problema referente ao motivo da dinâmica de Deus com a criação. Note-se que para Agostinho a dinâmica é um dado, pois a existência do mundo, “o maior dos seres visíveis”, e a de Deus, “o maior dos invisíveis”⁸⁰, são comprováveis. O problema, dessa forma, consiste em saber a causa da dinâmica, enunciada reiteradamente nos primeiros versículos do Gênesis pela expressão “Deus viu que isso era bom”.

⁷⁶ Cf. Jo, 1, 1; 8, 32; 14, 6; 1Cor 1, 24, *et alii*.

⁷⁷ “*Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset.*” *Ibid.*, XI, x, 3. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

⁷⁸ “*Quapropter, si tantummodo nobis insinuandum esset quis fecerit lucem, sufficeret dicere, fecit Deus lucem; si autem non solum quis fecerit, verum etiam per quid fecerit, satis esset ita enuntiari: Et dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux; ut non tantum Deum, sed etiam per Verbum lucem fecisse nossemus.*” *Ibid.*, XI, xxi.

⁷⁹ “[...] *nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia*”. *Ibid.*, XI, xxiv.

⁸⁰ “*Visibilium omnium maximus mundus est, invisibilium omnium maximus Deus est.*” *Ibid.*, XI, iv, 1.

Sobre a bondade como causa da criação

Antes de tratarmos propriamente da causa, que é a bondade, não deixemos de observar que não há, obviamente, aquisição de conhecimento em Deus ao ver que a obra realizada era boa. A exegese agostiniana sobre a passagem repetida no relato de cada nova criação não poderia deixar de ser alegórica. Ao expressar que “Deus viu que era bom”, a revelação não quer dizer que Deus haja aprendido algo novo sobre a criação, cuja bondade, se não a conhecesse desde sempre, sequer teria sido realizada. Ao contrário, a revelação rigorosamente revela a bondade da criação como ensinamento de Deus, não aprendizado⁸¹.

Por consequência, a Bondade divina não é somente a bondade intrínseca que aquilo que é imutável e eterno resguarda e que o torna melhor do que o mutável e temporal. Nesses termos, uma divindade não precisa ser criadora para guardar o estatuto de Sumo Bem. Mais do que isso, o Deus visado por Agostinho é o Bem supremo também porque estabelece, não por necessidade, nem por indigência, mas por amor gratuito e infinito, uma dinâmica de transbordamento ou extravasamento de Si, cujo resultado é a criação de seres, que participam de sua perfeição⁸².

Assim, não só as Escrituras testemunham que a bondade é a causa ou o porquê (*quare*) da criação, mas as próprias criaturas são boas, no tanto que existem. Com efeito, “nenhuma natureza é absolutamente um mal, nome que designa somente a privação de

⁸¹ “*Quid est enim aliud intellegendum in eo, quod per omnia dicitur: Vidit Deus quia bonum est, nisi operis approbatio secundum artem facti, quae Sapientia Dei est? Deus autem usque adeo non cum factum est, tunc didicit bonum, ut nihil eorum fieret, si ei fuisset incognitum. Dum ergo videt quia bonum est, quod, nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret: docet bonum esse, non discit.*” *Ibid.*, XI, xxi.

⁸² “[...] in eo vero quod dicitur: Vidit Deus, quia bonum est, satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est; quod ideo postea quam factum est dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas si Spiritus Sanctus recte intellegitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.” *Ibid.*, XI, xxiv.

bem”⁸³. Não se trata, mais uma vez, de exigência exclusiva de artigo de fé procedente do relato da criação, inacessível à inteligência. A definição do “mal” como ausência de bem e de ser é exigência lógica oriunda da existência de um princípio pleno de ser e, por consequência, de bondade. Já estabelecemos que tudo que é, não encontrando em si mesmo a razão suficiente de sua existência, guarda origem n’Aquele que é, absolutamente incorruptível e, por isso, sumamente bom. Assim, se existe um princípio absoluto, do qual tudo que existe procede e em função do qual é bom⁸⁴, logicamente não pode haver um princípio contrário⁸⁵, como os maniqueus pretendiam com impiedade, na medida em que, por outra via que não a daqueles que defendiam a eternidade do mundo, também escusavam o homem da culpa do mal e da miséria, ao substancializarem o mal e destituírem Deus da exclusividade do ser⁸⁶.

Há ainda aqueles que partilham da doutrina de Orígenes, que diz tudo ser proveniente de Deus, mas não necessariamente de sua bondade. Segundo o parecer, o mundo corpóreo apenas existe para coibir o mal, que adentrou o universo por causa do pecado⁸⁷. Melhor dizendo, as almas, conforme a gravidade de suas faltas, sofreram

⁸³ “[...] omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni.” *Ibid.*, XI, xxii.

⁸⁴ “Quaecumque sunt, bona sunt”. *Id. Confessionum*, VII, xii, 18. “[...] non enim est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest”. *Id. De civitate dei*, XI, xv.

⁸⁵ “[...] 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.” *Ibid.*, XII, ii.

⁸⁶ Além do interdito lógico para a coexistência de dois princípios absolutos contrários, um princípio absoluto maligno ou uma natureza má é um absurdo em si mesmo porque sua existência pressupõe o seu contrário, isto é, a bondade. Afinal, o reino das trevas, para existir, precisa preservar-se a si mesmo, o que seria impossível sem alguma inteligência, paz, ordem etc. “*Quod Manichaei si vellent sine pernicioso studio defendendi erroris sui, et cum Dei timore cogitare; non scelestissime blasphemarent inducendo duas naturas, unam bonam quam dicunt Deum, alteram malam quam non fecerit Deus: ita errantes, ita delirantes, imo vero ita insanientes, ut non videant, et in eo quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona, ubi ponunt vitam, potentiam, salutem, memoriam, intellectum, temperiem, virtutem, copiam, sensum, lumen, suavitatem, mensuras, numeros, pacem, modum, speciem, ordinem; in eo autem quod dicunt summum bonum, tanta mala, mortem, aegritudinem, oblivionem, insipientiam, perturbationem, impotentiam, egestatem, stoliditatem, caecitatem, dolorem, iniquitatem, dedecus, bellum, immoderationem, deformitatem, perversitatem.*” *Id. De natura boni contra manichaeos liber unus*, XLI.

⁸⁷ “*Sed multo est mirandum amplius, quod etiam quidam, qui unum nobiscum credunt omnium rerum esse principium, ullamque naturam, quae non est quod Deus est, nisi ab illo conditore esse non posse, noluerunt tamen istam causam fabricandi mundi tam bonam ac simplicem bene ac simpliciter credere, ut*

como castigo a queda em corpos mais ou menos graves e no mundo sensível que habitam, de modo que toda realidade corporal inexistiria na ausência das faltas humanas e não teria sido criada pela bondade divina⁸⁸. A posição de Orígenes, contudo, negligencia que “o demônio, o pior dos seres aéreos”⁸⁹, não foi encarcerado em corpo terreno algum, embora seja escravo da própria cobiça, de forma que os méritos da alma erroneamente são medidos pela qualidade dos corpos⁹⁰. Além disso, aceitar a corporalidade como cárcere implica em negar que o sol, por exemplo, tenha sido criado com a finalidade de ornamentar com beleza e conservar o bom estado físico do reino corpóreo⁹¹, bem como que as Escrituras se enganam ao enunciar que “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”⁹² (Gn 1, 31).

Sobre a Trindade ou fundamento do Ser, da Verdade e do Bem

A pesquisa sobre a natureza das coisas conduz Agostinho a procurar em todos os seres respostas sobre (1) a origem deles, (2) o meio pelo que e (3) a razão por que foram criados. A remissão da multiplicidade dos seres à unidade absoluta oferece como respostas: (1) Deus, (2) pelo Verbo e (3) porque são bons. Descortina-se, dessa forma,

Deus bonus conderet bona et essent post Deum quae non essent quod est Deus, bona tamen, quae non faceret nisi bonus Deus; sed animas dicunt, non quidem partes Dei, sed factas a Deo, peccasse a Conditore recedendo et diversis progressibus pro diversitate peccatorum a caelis usque ad terras diversa corpora quasi vincula meruisse, et hunc esse mundum eamque causam mundi fuisse faciendi, non ut conderentur bona, sed ut mala cohiberentur. Hinc Origenes iure culpatur. In libris enim, quos appellat περὶ Ἀρχῶν, id est De principiis, hoc sensit, hoc scripsit.” Id. De civitate dei, XI, xxiii, 1.

⁸⁸ “Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus”. *Ibid.*, XI, xxiii, 1.

⁸⁹ “[...] aerium pessimus daemon”. *Ibid.*, XI, xxiii, 2.

⁹⁰ “Nunc vero, ut intellegeremus animarum merita non qualitibus corporum esse pensanda, aerium pessimus daemon, homo autem, et nunc licet malus longe minoris mitiorisque malitiae, et certe ante peccatum, tamen luteum corpus accepit”. *Ibid.*, loc. cit.

⁹¹ “Quid autem stultius dici potest, quam istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis vel etiam saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat, ut tali corpore mereretur includi?”. *Ibid.*, loc. cit.

⁹² “Ubi plus quam dici potest miror hominem in ecclesiasticis litteris tam doctum et exercitatum non attendisse, primum quam hoc esset contrarium Scripturae huius tantae auctoritatis intentioni, quae per omnia opera Dei subiungens: Et vidit Deus, quia bonum est, completisque omnibus inferens: Et vidit Deus omnia, quae fecit, et ecce bona valde, nullam aliam causam faciendi mundi intellegi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo.” *Ibid.*, XI, xxiii, 1.

que o fundamento da criação é uma Trindade: simultaneamente fundamento do Ser, da Verdade e do Bem. Trata-se, porém, de um único fundamento ou Deus, não de três, ao qual se pode denominar de Trindade, ou seja, Pai, Filho e Espírito Santo⁹³, em função de motivos muito semelhantes àqueles que reclamam a recusa do dualismo maniqueísta. Ora, defender que sejam três deuses guarda a consequência de negar a existência de um ser absoluto e simples, que contenha em si mesmo a razão suficiente de seu existir.

Resguarda também a fé na Trindade a exigência racional de que o Ser, a Verdade e o Bem sejam consubstanciais. Com efeito, na medida em que todos existem, são verdadeiros e bons, a substância do Pai, do Filho e do Espírito Santo precisa subsistir em uma relação em que Ser, Verdade e Bem constituam uma unidade⁹⁴. Isso não quer dizer que reciprocamente o Pai seja o Filho, Espírito Santo seja o Pai e o Filho o Espírito. Um não é o outro, mas relaciona-se com o outro, embora cada um sem relação com o outro seja o quem tem, de modo a não receber atributo, nem guardar composição⁹⁵. Assim, a relação entre as pessoas ou entre as hipóstases também não pode ser de participação mútua. Se pudesse, a Trindade não poderia ser considerada uma natureza simples, porquanto tudo que existe por participação guarda composição entre substância e atributo⁹⁶. As três pessoas divinas, desse modo, são coeternas e

⁹³ “*Haec ergo tria, quae superius commendavi, cum in unaquaque creatura requirantur, quis eam fecerit, per quid fecerit, quare fecerit, ut respondeatur: Deus, per Verbum, quia bona est, utrum altitudine mystica nobis ipsa Trinitas intimetur, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*”. *Ibid.*, XI, xxiii, 2.

⁹⁴ “[...] *atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam; ita tamen, ut etiam cum de singulis quaeritur unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur; cum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Utrum autem boni Patris et boni Filii Spiritus Sanctus, quia communis ambobus est, recte bonitas dici possit amborum, non audeo temerariam praecipitare sententiam; verumtamen amborum eum dicere sanctitatem facilius ausus fuero, non amborum quasi qualitatem, sed ipsum quoque substantiam et tertiam in Trinitate personam*”. *Ibid.*, XI, xxiv.

⁹⁵ “*Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius, et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad se ipsum dicitur vivus habendo utique vitam, et eadem vita ipse est*”. *Ibid.*, XI, x, 1.

⁹⁶ “*Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt*”. *Ibid.*, XI, x, 3.

consubstanciais, constituindo uma unidade indecomponível entre o Ser, a Verdade e o Bem, que existem em relação de reciprocidade e não poderiam subsistir na ausência da relação. Por conseguinte, sendo cada um deles aquilo que é, mas um não subsistindo em independência do outro, a substância de Deus é uma única substância trina.

A natureza humana como imagem e semelhança da Trindade

Note-se, porém, que apenas estamos tratando da natureza de Deus porque “o mundo proclama seu autor e incessantemente nos remonta a ele”, o que se dá, por sua vez, “porque a sabedoria divina deixou sua marca em todas as coisas e basta considerá-las para ser reconduzido das coisas para a alma e da alma para Deus”⁹⁷. Se o esquema procede, cabe investigar no livro XI d’*A cidade de Deus* como a alma desempenha posição intermediária neste itinerário das coisas para Deus, que parece já ter sucedido. De fato, a passagem da natureza das coisas para a natureza de Deus apenas ocorreu mediante o exame de uma alma racional. Trata-se, agora, de a alma empreender reflexão para reconhecer em si os traços de perfeição que apenas pôde flagrar nas criaturas na exata medida em que os possui e espelham o Criador. A rigor, dentre todas as criaturas, a racional se destaca por não apenas guardar semelhança com o Criador, mas por ser também imagem Dele.

Em nós encontramos imagem de Deus, isto é, da Suma Trindade, que, embora não seja igual, mas pelo contrário, muito distante dela, não coeterna com ela e, para dizê-lo em poucas palavras, não da mesma substância que Ele, é, por natureza, de todas as criaturas a mais próxima de Deus, ainda que precise ser aperfeiçoável por uma reformação, para ser próxima também por semelhança⁹⁸.

⁹⁷ GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 50.

⁹⁸ “*Et nos quidem in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.*” *Id. De civitate dei*, XI, xxvi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

Ressaltemos a distinção que Agostinho realiza entre “imagem” e “semelhança”. A natureza humana guarda ainda certa “imagem” da Trindade, mas fraturada porque não mais “semelhança”, de forma que necessita de uma *reformatio*. A expressão “*reformatione perficiendam*”, de difícil tradução, parece não significar apenas que a alma humana “deva ser aperfeiçoada por reformação”, no sentido de que após a *reformatio* a natureza já tenha alcançado a perfeição, deixando de ser perfectível, isto é, não se caracterizando como dinâmica permanente em direção à perfeição. A alma necessita de uma *reformatio* para que volte a ser novamente perfectível. Assim, a conjugação entre “imagem” e “semelhança” dá a entender que a substância do homem é ser “imagem” infinitamente mais “semelhante” à substância divina, de tal modo que a natureza humana deva ser compreendida, não a partir de um estatismo, mas segundo um dinamismo em direção ao ser, dinamismo a ser recobrado pela *reformatio*⁹⁹.

Por consequência, o dinamismo que a imagem do divino no homem deve guardar apenas se dá em conjunção com a semelhança que a tornará infinitamente mais semelhante. “Infinitamente” porque, se Deus é infinitude de ser¹⁰⁰, então a dinâmica da vida humana é tendência a Deus, tendência à perfeição, mas sem nunca atingi-la completamente, pois dada a incompletude da criatura, que nem absolutamente é, nem totalmente não é¹⁰¹, o processo em direção à perfeição é infinito por necessidade: por mais próxima e semelhante que a imagem humana seja de Deus, ela sempre estará infinitamente distante.

⁹⁹ “*Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior: nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior.*” *Ibid.*, IX, xvii.

¹⁰⁰ “[...] *vidi te infinitum aliter.*” *Id. Confessionum*, VII, xiv, 20.

¹⁰¹ “*Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.*” *Ibid.*, VII, xi, 11.

Qual é, porém, a imagem da substância divina que o homem possui e que por natureza é dinâmica cada vez mais semelhante ao original? Tal imagem é a tríade formada por *esse*, *nosse* e *amare*, “pois somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer”¹⁰²; trata-se de imagem porque Deus é unidade formada por *Esse*, *Nosse* e *Amare*, n’Ele existentes em grau absoluto. Além disso, “nas três verdades apontadas não nos perturba falsa verossimilhança alguma”¹⁰³, na medida em que são três certezas, três verdades em relação às quais nenhuma dúvida pode incidir. Com efeito, não são verdades apreendidas a partir de coisas exteriores, das quais as fantasias provêm e podem ser enganosas, como os acadêmicos pretendem¹⁰⁴. As três certezas são indubitáveis porque é uma evidência que eu existo. “Pois, se me engano, existo”¹⁰⁵. Se sei que existo, sei que conheço, ao menos a minha existência conheço, por isso não me engano em relação ao fato de existir. Além disso, amo existir e conhecer. “Tanto é verdade, que não há ninguém que não queira existir, como não há ninguém que não queira existir”¹⁰⁶. E nisso se revela certa unidade na tríade entre *esse*, *nosse* e *amare*, pois um termo existe em relação de reciprocidade com o outro. Para ser, o homem precisa conhecer e desejar, para conhecer, deve ser e desejar, para desejar, ser e conhecer.

A primeira de todas [as verdades] é a de que eu sou. Com efeito, uma vez que a dúvida e também o erro nos aparecem atestando a existência do pensamento que duvida, podem atestar não menos evidentemente e imediatamente a existência de Deus. Eu duvido e sei que duvido; logo, conheço certamente pelo menos uma verdade, já que não posso duvidar de que duvido; e se estou certo disto, sei porque existe uma verdade primeira, que ilumina todo homem que veio a este mundo. Se duvido, sou; logo, se é verdade que duvido, Deus é – a evidência da

¹⁰² “*Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.*” *Id. De civitate dei*, XI, xxvi.

¹⁰³ “*In his autem tribus, quae dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁰⁴ “[...] *sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁰⁵ “*Si enim fallor, sum.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁰⁶ “*Tam porro nemo est qui esse se nolit, quam nemo est qui non esse beatus velit.*” *Ibid.*, loc. cit.

existência do pensamento implica a evidência da existência de Deus.¹⁰⁷

Assim, se a certeza de minha existência remete à existência de Deus como razão suficiente daquilo que sou e conheço, é porque a certeza ou conhecimento de minha existência não acompanha a certeza da posse efetiva de minha essência. Mais precisamente, a descoberta é de uma certeza positiva e de outra negativa: juntamente com a certeza de que existo, encontro a certeza de sou em processo de ruptura com a minha essência. Não à toa, a imagem da substância divina no homem precisa sofrer uma *reformatio*. Por que a par da certeza positiva de que existo encontro a certeza negativa de que sou em processo de ruptura com a minha essência? Porque a evidência de minha existência é evidência de que existo contraditoriamente, isto é, destituído de identidade¹⁰⁸. Afinal, a imagem divina da criatura racional fratura-se quando paralisa a progressiva obtenção de semelhança, a dinâmica em direção ao único Ser capaz de conferir ser e identidade. Assim, a ruptura de uma criatura com o Ser resulta em uma existência, inversamente à dinâmica por natureza, condenada à permanente perda de identidade e aquisição de contradição e conflito. “[Em Deus] nosso ser não estará sujeito à morte, nosso conhecimento, ao erro, nosso amor, ao desregramento”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 45.

¹⁰⁸ “Ao passo que Descartes pretenderá atingir, com a performance da *cogitatio*, a existência do *ego*, mas também o conhecimento de sua essência, santo Agostinho experimenta que a performance da *cogitatio* atinge apenas a certeza da existência, mas testemunha sobretudo a inacessibilidade da essência. Ele substitui portanto o fato indiscutível do desejo incondicionado e universal da *vita beata*, perfeitamente conhecido (como uma essência), mas cuja posse efetiva (existência) resta perfeitamente problemática.” “*Au lieu que Descartes prétendra atteindre, avec la performance de la cogitatio, l'existence de l'ego, mais aussi la connaissance de son essence, saint Augustin expérimente que la performance de la cogitatio n'atteint que la certitude de l'existence, mais atteste surtout l'inaccessibilité de l'essence. Il lui substitue donc le fait indiscutable du désir inconditionné et universel de la vita beata, parfaitement connu (comme une essence), mais dont la possession effective (existence) reste parfaitement problématique.*” MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 138-139. Grifo do autor.

¹⁰⁹ “*Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem.*” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxviii.

Sobre a essência e a existência

Embora a palavra *existentia* não pertença ao vocabulário agostiniano e muito provavelmente nem ao latim clássico em seu sentido ontológico¹¹⁰, para Agostinho “o estado da criatura dispersa no tempo, com a mistura de ser e de nada que a caracteriza, corresponde mais ou menos ao que se nomeou mais tarde de ‘existência’”¹¹¹. Como vimos, um dos momentos exemplares da obra agostiniana para flagrar o verbo *esse* com sentido de “existir” é o da aparição do chamado *cogito* agostiniano (“*si enim fallor, sum*”). Todavia, a evidência de que existo contraditoriamente, pois existo em erro e em engano, somente é certeza de composição ou participação fraturada entre essência e existência se não houver no existente racional dinâmica de progressiva aquisição de ser ou de essência. Afinal, do fato de que o homem não encontra em si mesmo a razão suficiente de sua existência não se segue que esteja em condição desnaturalizada.

Desse modo, a exigência para sustentarmos distinção entre natureza e condição desnaturalizada é discernir no ser humano traços de fratura na participação entre a essência e a existência. A rigor, a composição entre a essência e a existência, bem como entre substância e acidentes, é traço da finitude natural de todos os seres, com exceção de Deus. Como traço natural, não é traço de miséria e de imperfeição: na exata medida em que são aquilo que devem ser, na exata medida em que cumprem a natureza com que foram criadas, todas as criaturas são perfeitas. A imperfeição ou a miséria ou o mal apenas têm emergência quando uma criatura, em recusa à própria natureza de criatura, ousa romper com seu Criador e supõe-se capaz de ordenar a si mesma e ao mundo

¹¹⁰ “*A l’époque d’Augustin, le mot ne se rencontre pas encore, du moins em ce sens défini. Bien loin de connoter le changement, le verbe sisto, qui en est l’origine, signifie s’arreter. En composition avec ex, qui marque l’idée de sortir, il forme exsisto, qui signifie sortir de, naître, et par conséquent apparaître ou se manifester. Il ne semble pas qu’existentia appartienne à la langue classique; s’il s’y rencontre, ce doit être une rareté et la date de sa première apparition semble assez tardive.*” GILSON, É. “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”, p. 210.

¹¹¹ “*L’état de la créature dispersée dans le temps, avec le mélange d’être et de néant qui le caractérise, correspond à peu près à ce que l’on a nommé plus tard l’‘existence’.*” Id. “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”, p. 210.

conforme a sua vontade. Como já estudado, é apenas a partir dessa falta original que o homem deixa de ser imagem e semelhança de Deus e reclama uma *reformatio*.

Em outras palavras, o processo de ruptura entre a essência e a existência se dá na criatura racional quando a dinâmica de permanente conquista da essência pelo existente é paralisada e interrompida. Antes disso, há distinção entre a essência e a existência, mas não processo de disjunção entre uma e outra. Ao contrário, a criatura racional realiza por natureza a aproximação cada vez maior da essência, aproximação e cada vez maior presença de Deus nela. A essência, desse modo, é Deus. Mesmo que concebamos que a essência ou forma de cada ser são as Ideias, as Ideias se confundem com Deus, pois são, por assim dizer, o pensamento de Deus, localizam-se, não espacialmente, na mente de Deus¹¹². Para Agostinho, por consequência, as Formas ou as Espécies, na medida em que se confundem com as Ideias, não são instanciadas ou individuadas ou imanes na matéria, mas transcendentais e presentes (não imanes) nos sensíveis exclusivamente por meio do conceito de participação. Na filosofia de Tomás de Aquino, é a instanciação na matéria que impede que as Formas se confundam com as Ideias, no sentido platônico.

Isso significa que a ontologia essencialista de Agostinho privilegia em perfeição a essência, não a existência. A necessidade e a perfeição em grau superlativo se encontram do lado da essência, que, em última análise, é Aquele que é; já a contingência e a perfeição em grau relativo se encontra do lado da existência ou do

¹¹² “*Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγος appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.*” AUGUSTINUS. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, XLVI, 2 (quaestio De Ideis).

“quase-ser”¹¹³. Algo muito diferente se passa na ontologia existencial tomasiana¹¹⁴, para a qual a existência dos seres é “ato de ser”, “ato de existir” (*actus essendi*), e se é ato, atualidade, é realização de potência, de modo que a existência acrescenta perfeição à essência. Em tal ontologia existencial, a essência é menos perfeita do que a existência porque se encontra do lado da ordem da potência, e a existência, do lado da ordem do ato¹¹⁵. Agostinho, porém, não mobiliza n’*A cidade de Deus* os conceitos de ato e potência, embora não nos pareça implausível conceber a existência como realização da essência. Assim ainda, a essência não pode ser concebida como pura potencialidade, porque não se trata de essência ou forma imanente, instanciada na matéria, mas de essência transcendente, Ideia presente na “mente de Deus”.

O problema que deixaremos em aberto é saber de que maneira Tomás de Aquino preserva uma ontologia que concede à existência mais perfeição do que à essência destituída de existir, numa teoria que concilia teoria da abstração, segundo a qual a essência ou a forma existe instanciada na matéria, e teoria da participação, segundo a qual tudo que é é o que é em função de participação nas Ideias presentes em Deus¹¹⁶.

Para os propósitos da tese, é suficiente a explicitação de que os conceitos de essência e

¹¹³ “[...] *quasi-êre*”. GILSON, É. “Notes sur l’être et le temps”, p. 219.

¹¹⁴ “*On aurait peine à concevoir une ontologie plus pleinement et plus consciemment existentielle que celle de saint Thomas d’Aquin.*”. GILSON, É. *Le thomisme: introduction a la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1944, p. 52.

¹¹⁵ “*Que cette distinction [d’essence et d’exister] soit réelle, on n’en saurait douter, mais elle se pose dans l’ordre métaphysique de l’acte et de la puissance*”. Id. *Le thomisme: introduction a la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, p. 53.

¹¹⁶ “*Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus: quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.*” THOMAE AQUINATIS. *Summa Theologiae*, I, XV, 1.

existência (ainda que na ausência deste como palavra) são presentes na filosofia agostiniana e chave para a compreensão da condição desnaturalizada do ser humano, existente em processo de progressiva perda da essência.

Sobre a fratura da imagem de Deus

Aqui podemos resgatar o problema do mal, não como a privação ou ausência de bem e de ser constitutiva das criaturas, que para serem tais por natureza são não o puro ser, mas o mal moral inaugurado por seres racionais e que viciam suas naturezas por destituírem-nas de grau de ser e de perfeição que, com a preservação da boa vontade com que foram criadas, nunca perderiam. Bem entendido, o vício não guarda positividade e nenhuma natureza é em si mesma viciada ou má, porque toda natureza é necessariamente boa. Dessa maneira, o vício, como mal, consiste na falta, mas em uma falta que corrompe a natureza em que ele se encontra por causa de vontade má.

Que é, porém, vontade má? É uma vontade que abandona o fundamento de sua bondade e converte-se para seres inferiores, incapazes de desempenhar função de fundamento, porque relativos. Assim, a causa eficiente da má vontade seriam os seres inferiores que a alma deseja dominar e desfrutar? De forma alguma, porque naquilo que são, são bons, e é contraditório que o bem seja causa do mal. Desse modo, nada é causa da vontade má, nada guarda eficiência para causá-la, precisamente porque ela consiste no nada, na privação, na defecção e na deficiência, na medida em que é o declinar d'Aquele que é em sumo grau em direção ao que é em menos¹¹⁷. É preciso dizer, por

¹¹⁷ “*Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.*” *Ibid.*, XII, vii. “*Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse*

consequência, que a vontade má é um movimento ou uma dinâmica de corrupção e o que é mal não é aquilo a que se converte, mas o próprio converter-se ao que deseja possuir¹¹⁸.

Torna-se contraditório imaginar uma causa positiva, tal como Deus, na origem do movimento de aversão pelo qual a vontade livre se desvia dele. Sem dúvida, Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apegar ao soberano bem ou de se desviar deste; mas se a vontade assim criada *poderia* se desligar de Deus, ela não *deveria*; sua queda, uma vez que ocorreu, não foi a queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona. Simples defeito, falta de ordem e, por consequência, falta de ser, o movimento da queda original não tem outra origem a não ser o nada, ou seja, o não-ser. Como, não sendo nada, o pecado teria uma causa eficiente? É apenas uma deficiência de causa que pode ser posta em questão. Buscar a causa de uma falta de ser é como buscar uma causa positiva do silêncio ou das trevas.¹¹⁹

Aqui estamos tratando da queda da criatura racional em geral. A ressalva é importante porque a queda dos anjos e dos homensse obedece a mesma dinâmica de corrupção. Não à toa, Agostinho examina a vontade má dos anjos no livro XI e em parte do XII d'A *cidade de Deus* para investigar o exórdio de ambas as cidades, que não são quatro, duas angélicas, duas humanas, mas apenas duas. Afinal, anjos e homens são igualmente cidadãos ou da cidade celeste por estarem unidos a Deus, ou da cidade terrena por não estarem unidos a Deus¹²⁰. Interessa-nos, porém, particularmente a queda

eris tristior: sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.” Id. *De libero arbitrio*, II, xx, 54.

¹¹⁸ “*Quo modo ergo res bona efficiens est voluntatis malae? Quo modo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate, ipsa quia facta est, appetivit.*” Id. *De civitate dei*, XII, vi. “*Est autem vitium primum animae rationalis, voluntas ea faciendi quae vetat summa et intima veritas. Ita homo de paradiso in hoc saeculum expulsus est, id est ab aeternis ad temporalia, a copiosis ad egena, a firmitate ad infirma: non ergo a bono substantiali ad malum substantiale, quia nulla substantia malum est; sed a bono aeterno ad bonum temporale, a bono spiritali ad bonum carnale, a bono intellegibili ad bonum sensibile, a bono summo ad bonum infimum. Est igitur quoddam bonum, quod si diligit anima rationalis, peccat; quia infra illam ordinatum est: quare ipsum peccatum malum est, non ea substantia quae peccando diligitur.*” Id. *De vera religione*, XX, 38.

¹¹⁹ GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 279. Grifo do autor.

¹²⁰ “*Antequam de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus, sicut superiore libro apparuisse in angelis iam videtur: prius mihi*

do homem, na medida em que a contradição e o conflito, a própria história¹²¹, que ela inaugura podem ser diretamente observáveis.

Melhor dizendo, o procedimento agostiniano não é o de lançar inteligibilidade, inteiramente a partir das Escrituras, em um mundo de ininteligibilidade. Claro é que artigos de fé iluminam experiência histórica de dispersão, de contradição e de conflito, inapreensível por si mesma¹²², mas o processo é de mão dupla, precisamente porque a experiência é absurda, a história apresenta a condição humana desnaturalizada como um fato. Que tudo tenha começado com Adão é artigo de fé, mas para Agostinho é um fato que o homem tenha rompido com a natureza ou dela seja destituído. Desse modo, é verdade “que se trata de organizar o conhecimento daquilo que se vê com o conhecimento daquilo que ainda [ou já] não é”¹²³, mas aquilo que se vê, se não for ilusão, como o correr das nuvens que por vezes parece deslocamento das estrelas¹²⁴, permanece o absurdo que é: ainda que a fé descortine a origem e as possibilidades de fim do descompasso entre querer e poder, a contradição entre aquilo que se quer e

quaedam de ipsis angelis video esse dicenda, quibus demonstretur quantum a nobis potest, quam non inconueniens neque incongrua dicatur esse hominibus angelisque societas, ut non quattuor (duae scilicet angelorum totidemque hominum), sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur, una in bonis, altera in malis non solum angelis, verum etiam hominibus constitutae.” Ibid., XIII, xii, 1. “Beatitudinis igitur illorum causa est adhaerere Deo; quocirca istorum miseriae causa ex contrario est intellegenda, quod est non adhaerere Deo.” Ibid., XIII, xii, 2.

¹²¹ “[...] 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’oeuvre 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.

¹²² “O ponto de partida de Agostinho é, portanto, a revelação, que, conferindo à história a universalidade que nosso empirismo fragmentário não pode alcançar, ao desvelar a ela principalmente sua origem e seu fim, torna possível a teologia da história e confere ao universo uma inteligibilidade na ordem do tempo”. GILSON, É. *Op. Cit.*, p. 349.

¹²³ *Ibid.*, p. 333.

¹²⁴ “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 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”. “[...] omnia divina scripta inter se pacata consistunt. Sed quemadmodum solet accidere, ut quando transeuntibus 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.” AUGUSTINUS. *Sermo I*, 4. (Trad. de Moacyr Novaes, cf. seu artigo “Linguagem e verdade nas Confissões”, p. 47).

aquilo que se faz permanece fato irreduzível, ainda que em maior ou menor grau, conforme a graça que se recebe.

Dessa maneira, doravante concederemos atenção a alguns traços de contradição da condição em que o ser humano cai ao fraturar a natureza com a vontade má e que são a partir dos quais e nos quais as cidades terrena e celeste peregrina têm origem. Como vimos, a imagem da Trindade no homem é apresentada n'*A cidade de Deus* por meio da tríade formada pelo Ser, pelo Conhecer e pelo Amar. Os livros XIII e XIV d'*A cidade de Deus* conferem atenção notadamente à contradição no âmbito do Ser e do Amar, referentes à morte e ao desregramento do amor como fatos.

Sobre o paradoxo da morte

No livro XIII d'*A cidade de Deus*, a morte é apresentada como um fato contraditório privilegiado para explicitar que o homem se encontra apartado da própria identidade. Mais precisamente, o exame sobre a morte se dá por meio da investigação do momento exato da morte. Inicialmente, trata-se de saber se a morte se situa no tempo em que as almas estão separadas do corpo. “O tempo durante o qual as almas separadas do corpo são felizes ou infelizes, deve-se dizer que seja tempo da morte ou que seja tempo de depois da morte?”¹²⁵ A pergunta é relevante porque se refere ao tempo em que as almas ainda não teriam passado pela ressurreição dos corpos, e antes da ressurreição dos corpos não teria havido a salvação ou a condenação eternas, que é a segunda morte,

¹²⁵ “[...] id tempus, quo animae a corpore separatae aut in bonis sunt aut in malis, utrum post mortem potius an in morte dicendum est?” *Id.*, *De civitate dei*, XIII, xi.

ou a morte da alma¹²⁶. Desse modo, a questão pergunta pelo momento em que se dá a primeira morte, isto é, a morte do corpo, ou “a separação da alma e do corpo”¹²⁷.

A dificuldade consiste em dizer se a morte se dá logo quando a alma se separa do corpo ou não, porque o momento em que a alma acabou de separar-se do corpo também pode ser chamado de “depois da morte” (*post mortem*). Se, todavia, é tempo depois da morte, então não mais há morte, mas há vida da alma, e a morte já teria ocorrido e teria sido apenas morte do corpo. Permanecemos, assim, no problema de dizer quando se dá a morte, porque se nos primeiros capítulos do livro XIII foi dito que a morte é um mal¹²⁸, e um mal do qual os bons tiram proveito, a morte era um mal para os vivos¹²⁹, e esse mal é mal na medida em que causa dores e angústias àqueles que estão morrendo, aos moribundos ou morrentes (*morientes*), mas que ainda estão vivos. Por consequência, não se pode dizer que as dores e angústias dos moribundos sejam a morte. Com efeito, só sente dores e angústias quem ainda está vivo. Se é um ser morrente, trata-se, porém, de um ser que se afasta da vida e aproxima-se da morte, de tal forma que a um só tempo e paradoxalmente é um ser vivente e morrente¹³⁰.

¹²⁶ “*Verum in damnatione novissima quamvis homo sentire non desinat, tamen, quia sensus ipse nec voluptate suavis nec quiete salubris, sed dolore poenalis est, non immerito mors est potius appellata quam vita. Ideo autem secunda, quia post illam primam est, qua fit cohaerentium diremptio naturarum, sive Dei et animae sive animae et corporis. De prima igitur corporis morte dici potest, quod bonis bona sit, malis mala; secunda vero sine dubio sicut nullorum bonorum est, ita nulli bona.*” *Ibid.*, XIII, ii.

¹²⁷ “[...] *separationem animae a corpore*”. *Ibid.*, XIII, vi.

¹²⁸ “*Quapropter quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur, qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa, qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consortum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹²⁹ “*Quam totam molestiam nonnumquam unus ictus corporis vel animae raptus intercipit nec eam sentire praeveniente celeritate permittit. Quidquid tamen illud est in morientibus, quod cum gravi sensu adimit sensum, pie fideliterque tolerando auget meritum patientiae, non aufert vocabulum poenae. Ita cum ex hominis primi perpetuata propagine procul dubio sit mors poena nascentis, tamen si pro pietate iustitiaeque pendatur, fit gloria renascentis; et cum sit mors peccati retributio, aliquando impetrat, ut nihil retribuatur peccato.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹³⁰ “*Ac per hoc quomodo morientes dicamus eos, qui nondum mortui sunt, sed imminente morte iam extrema et mortifera afflictione iactantur, explicare difficile est, etiamsi recte isti appellantur morientes, quia, cum mors quae iam impendit advenerit, non morientes, sed mortui nuncupantur. Nullus est ergo moriens nisi vivens, quoniam, cum in tanta est extremitate vitae, in quanta sunt quos agere animam dicimus, profecto qui nondum anima caruit adhuc vivit. Idem ipse igitur simul et moriens est et vivens,*

A questão sobre o momento exato da morte torna-se, desse modo, ainda mais problemática e passa a implicar um problema inverso, em relação ao momento em que o homem é verdadeiramente vivo. Ora, o momento em que o homem é morrente, em que se aproxima da morte e afasta-se da vida, é antes da morte (*ante mortem*), e logo que a alma se separa do corpo, já é tempo de depois da morte (*post mortem*). Além do mais, a caracterização da vida do homem antes da morte como “morrente” coloca em questão quando o homem está realmente em vida, porque é absurdo dizer que alguém seja ao mesmo tempo vivente e morrente¹³¹.

A partir da consideração de que o homem seja um ser vivente e morrente, Agostinho examina se o homem já não está na morte (*in morte*) desde o nascimento, pois ele se encontra cada vez mais próximo da morte no passar de cada dia de sua vida. Com isso, no momento em que o homem é caracterizado como um ser que tende para a morte¹³², ou como um “ser-para-a-morte”¹³³, há tentativa de ultrapassar a aporia de afirmar o absurdo de que o ser humano seja vivente e morrente. Tal esforço, contudo, reiterará a situação aporética e absurda. Afinal, tender para a morte significa não já estar na morte, mas aproximar-se dela pela subtração contínua de vida, de modo que quem tende para a morte também está em vida.

Mais uma vez, a investigação do momento exato em que o homem está “na morte” é fracassada. Diante disso, desvela-se que as expressões “antes da morte” e “depois da morte” carecem de sentido, na medida em que elas não mais têm o “estar na

sed morti accedens, vita cedens; adhuc tamen in vita, quia inest anima corpori; nondum autem in morte, quia nondum abcessit a corpore.” Ibid., XIII, ix.

¹³¹ “*Sed si, cum abcesserit, nec tunc in morte, sed post mortem potius erit: quando sit in morte quis dixerit? Nam neque ullus moriens erit, si moriens et vivens simul esse nullus potest. Quamdiu quippe anima in corpore est, non possumus negare viventem. Aut si moriens potius dicendus est, in cuius iam corpore agitur ut moriatur, nec simul quisquam potest esse vivens et moriens: nescio quando sit vivens.” Ibid., XIII, ix.*

¹³² “*Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat.” Ibid., XIII, x.*

¹³³ GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961, p. 102.

morte” como referência. Ora, se disséssemos que o homem já “está na morte”, então teríamos de dizer que a vida já é a morte, e, assim, o caminhar e a meta, a vida e a morte, não seriam coisas distintas e não haveria “antes da morte”. Identificar o caminho com a meta também é absurdo porque se o caminho já fosse a morte, então a morte não seria a meta da vida e o homem não teria vida a ser subtraída para tender à morte¹³⁴, de tal modo que qualquer expressão acerca da morte carece de sentido. Com efeito, se não se sabe quando o homem está *in morte*, decorre o desconhecimento de quando está *ante* ou no *post mortem*.

Se é, porém, absurdo dizer que antes de a morte chegar o homem já está na morte (de que meta o aproxima o caminhar de sua vida, se já está nela?), seria maior atrevimento ainda afirmar que é ao mesmo tempo vivente e morrente, pois não se pode estar a um só tempo acordado e dormindo: é preciso, então, perguntar quando será morrente. Ora, antes de a morte chegar, não é morrente, mas vivente; chegada a morte, já será morto, não morrente. Aquele ainda está antes da morte [*ante mortem*], este já está depois da morte [*post mortem*]. Quando, portanto, está na morte [*in morte*]?¹³⁵.

Antes de retomar a investigação sobre quando o homem será *moriens*, observemos que somente a expressão *in morte* é construída por *in* seguido de *mors* no ablativo, isto é, *morte*, diferentemente das expressões *ante mortem* e *post mortem*, construídas por *in* seguido de acusativo, *mortem*, precisamente para demarcar o movimento de aproximação ou de distanciamento da morte, o que no caso de *in morte* não se dá, porque se refere à permanência da morte, situação em que o homem estaria completa e estaticamente “morto”. O estado de “morto”, todavia, não pode existir, pois a morte em

¹³⁴ “[...] cui enim propinquat peragendo vitae suae tempora, si iam in illa est?” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIII, x.

¹³⁵ “Si autem absurdum est, ut hominem, antequam ad mortem perveniat, iam esse dicamus in morte (cui enim propinquat peragendo vitae suae tempora, si iam in illa est?), maxime quia nimis est insolens, ut simul et vivens esse dicatur et moriens, cum vigilans et dormiens simul esse non possit: quaerendum est quando erit moriens. Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens; cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc iam post mortem. Quando ergo in morte?” *Ibid.*, XIII, xi, 1. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

si mesma nada é e a consequência do traço de não-ser da morte é o que mais uma vez tornará fracassada a investigação do momento em que o homem é morrente.

Melhor dizendo, a impossibilidade de demarcar quando o homem está *in morte* é também a impossibilidade de dizer quando o homem é *moriens*. Com efeito, para ser morrente, é preciso estar na morte, assim como para alguém ser dormente (*dormiens*), precisa estar em sono (*in somno*), para ser dolente (*dolens*), em dor (*in dolore*), para ser enfermo (*languens*), em enfermidade (*in languore*), e assim por diante conforme se dá com todos os participípios presentes, que apenas sucedem quando há o estado de permanência do substantivo que realizam. Agostinho, contudo, encontra contradição no participípio presente *moriens*, não há identidade entre o participípio e a realização do substantivo. Afinal, o homem não pode estar *in morte* para ser *moriens*, pois se estivesse não haveria vida a subtrair a cada instante, de modo que para o participípio presente *moriens* suceder, é preciso, contraditoriamente, que o homem esteja *in vita*. É como se tivéssemos de afirmar o absurdo de que para ser dormente, o homem precisa estar em vigília, para ser dolente, sem dor, para ser enfermo, são¹³⁶.

Com isso, Agostinho pretende flagrar um fato contraditório da condição humana, que como tal é inexprimível, a não ser paradoxalmente¹³⁷. Além disso, o exame da fratura ou da ausência de identidade do homem refere-se a um fato histórico partilhado universalmente pelo gênero. É preciso, então, perguntar a respeito das condições de possibilidades de uma criatura, criada boa, tornar-se má, e de, uma vez maligna, tornar-se boa. Por que o homem, diferentemente dos animais, pode inaugurar

¹³⁶ “[...] *quod dixi explicari aliqua locutione non posse, quonam modo vel morientes dicantur vivere vel iam mortui etiam post mortem adhuc esse dicantur in morte. Quomodo enim post mortem, si adhuc in morte? Praesertim cum eos nec morientes dicamus, sicuti eos, qui in somno sunt, dicimus dormientes, et qui in languore, languentes, et qui in dolore, utique dolentes, et qui in vita, viventes*” *Ibid.*, XIII, xi, 2.

¹³⁷ “*Nam et hoc inaniter dicitur, si mors nulla est. Atque utinam in paradiso bene vivendo egissemus, ut re vera nulla mors esset. Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione vitari.*” *Ibid.*, XIII, xi, 1.

para si um regime de existência em inadequação com a sua essência? Por que Deus criou o homem com a possibilidade de destruir-se a si mesmo? Por que conceder a possibilidade da queda para depois resgatar a criatura danada? Todas essas questões são fundamentais para melhor compreensão do exórdio da história e das cidades, bem como das paixões viciadas, entre as quais se encontra a libido.

III. Identidade e contradição no âmbito do querer: o pecado, as paixões e a libido

Sobre a liberdade e a graça

À pergunta sobre a razão por que a criatura racional, ao contrário da irracional, guarda o poder ou a liberdade de inaugurar regime de existência em inadequação com a essência se deve responder a partir da própria essência ou natureza da criatura racional. Com efeito, tal poder ou liberdade é constitutivo dela, o que não significa que sua essência é destituir-se de essência. Poder afastar-se do que é por natureza é diferente de afastar-se efetivamente. Assim, o questionamento sobre a liberdade é mal compreendido se se pretende flagrar com ele inclinação humana natural para o mal¹³⁸. “É verdade que toda liberdade encerra perigo, mas a nossa é também a condição necessária para o maior dos bens que pode acontecer-nos: a beatitude”¹³⁹. Desse modo, a liberdade em si mesma é um bem, que, como todos os bens medianos, pode ser mal usado por aquele que o possui¹⁴⁰. Queixar-se da liberdade de fazer o bem ou o mal é reclamar do poder que é atribuído à criatura racional e a distingue de todas as outras¹⁴¹; significa lamentar que ela não tenha sido criada com menos grau de perfeição e que possa ser a mais próxima de Deus.

¹³⁸ “[...] dar-nos uma vontade capaz de fazer o mal não seria nos dar um dom tão perigoso que ele somente constituiria um verdadeiro mal?” GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 277.

¹³⁹ GILSON, É. *Op. cit.*, loc. cit.

¹⁴⁰ “*Itane tandem non probavi tanto molimine superioris disputationis, cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est a veritate, subsistere fatereris, et bonum esse concederes? Nam et capillos nostros numeratos esse, ipsa in Evangelio loquitur Veritas. De numeri autem summitate, et a fine usque ad finem pertendente potentia, quae locuti sumus, excidit tibi? Quae igitur ista est tanta perversitas, capillos nostros quamvis inter exigua et omnino abiectissima, tamen inter bona numerare, nec invenire cui auctori tribuantur nisi bonorum omnium conditori Deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt, a quo est omne bonum; et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest.*”. AUGUSTINUS. *De libero arbitrio*, II, xviii, 49.

¹⁴¹ “*Fecit ergo Deus hominem ad imaginem suam. Talem quippe illi animam creavit, qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et natatilibus, quae mentem huiusmodi non haberent.*”. *Id. De civitate dei*, XII, xxiii.

A eminência da natureza do homem revela-se também pela eminência de seu fim. Dessa maneira, pode-se dizer que a integridade da natureza consiste na orientação voluntária ao fim, que, conforme vimos no capítulo anterior, é a Trindade como fundamento do Ser, do Conhecer e do Amar, que é o homem. Além disso, a imagem divina constitutiva do ser humano é perfectível, na medida em que a similitude com Deus é não estática, mas dinâmica, de forma que o orientar-se para o fim ou dele desorientar-se significa tornar a imagem progressivamente mais semelhante ou mais dessemelhante à Trindade. Eis por que ser vivente e morrente é contradição na criatura racional, mas não na criatura irracional¹⁴². Ora, a alma racional é imortal por natureza, precisamente porque é imagem e semelhança da natureza divina para a qual tende. A presença progressivamente maior de Deus na alma não poderia suceder na ausência de adequação, o que não significa identidade entre continente e conteúdo¹⁴³.

Na condição pecaminosa, porém, o homem se encontra em estado de inadequação, de que a morte é testemunha. Dessa forma, em estado de contradição e conflito, o ser humano não tem meios que deem acesso à identidade. “O homem que cai por si mesmo não pode igualmente reerguer-se”¹⁴⁴. Essa é a razão da necessidade de

¹⁴² “*Si enim pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eius est amaremur idque esset sufficiens bonum nostrum et secundum hoc, cum esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid huiusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur.*”. *Ibid.*, XI, xxviii.

¹⁴³ “*Quoniam igitur homines sumus ad nostri Creatoris imaginem creati, cuius est vera aeternitas, aeterna veritas, aeterna et vera caritas, estque ipse aeterna et vera et cara Trinitas neque confusa neque separata: in his quidem rebus, quae infra nos sunt, quoniam et ipsa nec aliquo modo essent nec aliqua specie containerentur nec aliquem ordinem vel appeterent vel tenerent, nisi ab illo facta essent, qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est, tamquam per omnia, quae fecit mirabili stabilitate, currentes quasi quaedam eius alibi magis, alibi minus impressa vestigia colligamus; in nobis autem ipsis eius imaginem contuentes tamquam minor ille evangelicus filius ad nosmetipsos reversi surgamus et ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁴ “[...] non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest”. *Id. De libero arbitrio*, II, xx, 54.

socorro divino gratuito para libertar o homem da danação¹⁴⁵. O socorro é graça precisamente porque o declinar de Deus, como vontade má, é de inteira responsabilidade do homem, de forma que por justiça ele deveria estar condenado à dispersão progressiva de seu ser, mas por misericórdia recebeu a possibilidade de salvação. Assim, o questionamento sobre o motivo da graça é despropositado se decorrente daquele sobre a liberdade do homem, que lastimava a perfeição com que foi criado. Assim, por que conceder a liberdade se após seu mau uso haveria a concessão da graça é questão que incorre duplicadamente em impiedade, pois, ao se queixar da perfeição com que o homem foi criado e da possibilidade de recobrá-la, juntamente com o desagrado pela criatura mais eminente da criação, deplora-se a Suma Bondade.

Como sempre, não estamos aqui diante apenas de um artigo de fé. Como o Verbo se fez carne é, sim, mistério, mas para Agostinho a graça é evidente a partir de seus efeitos. Afinal, também é fato que existiram e existem muitos homens virtuosos, isto é, providos de vontade boa, orientada para a identidade. Daí a graça ser a causa da divisão da humanidade em duas sociedades ou cidades, uma daqueles que vivem segundo a carne, outra daqueles que vivem segundo o espírito, cada qual com seu gênero de paz, conforme o que desejam realizar¹⁴⁶.

¹⁴⁵ “*Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret.*” *Id. De civitate dei*, XIV, i.

¹⁴⁶ “*Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possemus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id quod expetunt assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium.*” *Ibid.*, loc. cit. Em síntese, o primeiro capítulo, que cumpre função de prólogo, do livro XIV, pode ser estruturado em oito passos argumentativos: 1) Unidade essencial do gênero a partir de um único homem; 2) Ruptura da unidade essencial transmitida para todo o gênero; 3) Cisão da natureza humana e transmissão do pecado e da necessidade da morte; 4) Dominação do império da morte e libertação da graça; 5) Divisão do gênero em duas sociedades/cidades; 6) Dois modos de vida: viver segundo a carne e viver segundo o espírito; 7) Paz de cada sociedade estabelecida pelo modo de vida em comum; 8) Definição de paz: ver realizados os desejos em comum.

De modis vivendi civitatis

N'A *cidade de Deus*, XIV, Agostinho estabelece dois modos de vida, “viver segundo a carne” e “viver segundo o espírito”, a partir da divisão do gênero humano em duas sociedades: uma dominada pelo império da morte e do pecado e outra libertada, ou em libertação, de tal império pela graça. O procedimento de Agostinho será examinar os modos de vida a partir das Escrituras e da tradição filosófica. Com efeito, se toda a humanidade vive segundo um dos dois modos, então os filósofos da tradição também viveram segundo um ou outro. Note-se que as expressões “viver segundo a carne” e “viver segundo o espírito” estabelecem a “carne” e o “espírito” como soberanos bens. Por que, entretanto, procurar um Bem supremo? Por que orientar toda a vida, todos os pensamentos, afetos e condutas, para um Bem supremo? Ora, como toda arte de viver, os dois modos de vida buscam a felicidade e orientam-se para um fim em que aqueles que vivem de um ou de outro modo acreditam repousar a vida feliz. Daí quem vive segundo a carne considera que a felicidade resida nos prazeres carnavais e quem vive segundo o espírito considera que a felicidade resida nos prazeres do espírito. Por meio deste estudo, discerniremos em que consiste a identidade de uma cidade e a contradição da outra a partir dos fins aos quais se orientam desde o início histórico delas.

Assim, é preciso definir o que é a “carne” e que prazeres ela pode proporcionar, bem como o que é o “espírito” e que prazeres são condizentes com ele. Inicialmente, Agostinho se ocupa em examinar o que é a “carne”, por meio do cotejo das Escrituras com a tradição filosófica. Antes de tudo, trata-se de esclarecer que a “carne” e o “corpo” não se confundem, de forma que viver segundo a “carne” não quer dizer viver apenas segundo o “corpo”, apenas segundo os prazeres corporais. É por isso que logo em XIV, ii, 1, Agostinho referencia os epicuristas e os estoicos.

Melhor dizendo, os epicuristas, segundo Agostinho, vivem segundo a carne, na medida em que fazem “radicar no prazer do corpo o supremo bem do homem”, de modo que a eles se unem os filósofos que “não conhecem outros prazeres e gozos além dos corporais e sensíveis”¹⁴⁷. Já os estoicos, à primeira vista, viveriam segundo o espírito, pois não reduzem o supremo bem e a felicidade aos prazeres corporais. Ao contrário, os estoicos consideram que “o supremo bem do homem se radica no ânimo”, mas a partir do sentido de “carne” presente nas Escrituras, “uns e outros vivem segundo a carne”¹⁴⁸. Agostinho precisa, assim, descobrir significado mais refinado de “carne”, que não pode identificar-se com “corpo”, se pretende conciliar epicuristas e estoicos no tocante ao modo de vida segundo a “carne”.

Exegese sobre o significado de “carne”

Para tanto, trata-se de empreender exegese bíblica para explicitar significado de “carne” mais amplo do que o de “corpo”. Como já estudado, natureza alguma é em si mesma má, de modo que certamente a “carne” em si mesma não é má: o que é mau apenas pode ser certo uso possível, isto é, o abuso dela. Aliás, a “carne” em si mesma tanto não pode ser um mal que o próprio Verbo se fez carne, o que não quer dizer, contudo, que o Verbo, como Cristo, tenha vivido segundo a “carne”¹⁴⁹. O que interessa a Agostinho, dessa forma, não é a “carne” em si mesma, mas o modo de vida que

¹⁴⁷ “[...] potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt, et si qui alii sunt, qui quoquo modo corporis bonum summum bonum esse hominis opinati sunt, et eorum omne vulgus, qui non aliquo dogmate vel eo modo philosophantur, sed proclives ad libidinem nisi ex voluptatibus, quas corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt”. *Ibid.*, XIV, ii, 1.

¹⁴⁸ “Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus quid est nisi spiritus? Sed sicut loquitur Scriptura divina, secundum carnem vivere utrique monstrantur.” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁴⁹ “Secundum hoc intellegitur: Et Verbum caro factum est, id est homo; quod non recte accipientes quidam putaverunt Christo humanam animam defuisse. Sicut enim a toto pars accipitur, ubi Mariae Magdalene verba in Evangelio leguntur dicentis: Tulerunt Dominum meum et nescio ubi posuerunt eum; cum de sola Christi carne loqueretur, quam sepultam de monumento putabat ablatam: ita et a parte totum carne nominata intellegitur homo, sicuti ea sunt quae supra commemoravimus.” *Ibid.*, loc. cit.

projeta nela o supremo bem, o modo de viver que orienta o homem por inteiro, seus pensamentos, afetos e ações, para os prazeres da carne, o que não quer dizer nada senão realizar “obras da carne”, conforme passagem de Paulo que relaciona “vontade má” e “carne”.

Sendo, pois, tantas as acepções que a Divina Escritura dá à palavra “carne”, cuja investigação e relação seria prolixo realizar, para poder inquirir o que é viver segundo a carne (coisa, sem dúvida, má, posto que a natureza da carne não é um mal), examinemos com cuidado a passagem da Carta do Apóstolo Paulo aos gálatas, que diz: “Ora, as obras da carne são manifestas: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a essas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus.”¹⁵⁰

Segundo Paulo, as “obras da carne” não se reduzem aos prazeres corporais. Incluem-nos, mas sua amplitude atinge movimentos anímicos. Afinal, os ciúmes, a discórdia, a inveja e outros residem e são sentidos na alma, de forma que há “obras da carne” que apenas se realizam a partir de vícios da alma, isto é, como modalidades ou variação da vontade má. É possível, dessa maneira, que mesmo quem refreie e reprima a libido carnal pratique “obras da carne”, por guardar no ânimo inimizades, a começar consigo mesmo, na medida em que o abster-se dos prazeres corporais já significa combate ao desejo deles¹⁵¹. Por consequência, “carne” se refere ao “homem todo”,

¹⁵⁰ “Cum igitur multis modis, quos perscrutari et colligere longum est, divina Scriptura nuncupet carnem: quid sit secundum carnem vivere (quod profecto malum est, cum ipsa carnis natura non sit malum) ut indagare possimus, inspiciamus diligenter illum locum epistolae Pauli apostoli quam scripsit ad Galatas, ubi ait: Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comisationes et his similia; quae praedico vobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt (Gal. 5, 19-22)”. *Ibid.*, XIV, ii, 2. (A citação bíblica segue a *Bíblia de Jerusalém*; o restante é tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

¹⁵¹ “In operibus namque carnis, quae manifesta esse dixit eaque commemorata damnavit, non illa tantum invenimus, quae ad voluptatem pertinent carnis, sicuti sunt fornicationes, immunditiae, luxuria, ebrietates, comisationes; verum etiam illa, quibus animi vitia demonstrantur a voluptate carnis aliena. Quis enim servitute, quae idolis exhibetur, veneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidias, non potius intellegat animi vitia esse quam carnis? Quando quidem fieri potest, ut propter idololatriam vel haeresis alicuius errorem a voluptatibus corporis

constituído por corpo e alma, porque quem deseja carnalidades é a sede do desejo, a saber, a alma¹⁵², embora, no caso do homem, o corpo seja necessário para a efêmera satisfação de algumas delas.

Célebre passagem de Paulo, todavia, que diz que “o corpo corruptível oprime a alma”¹⁵³, poderia levar a pensar que o desejo de carnalidades resida, mas não encontre sua fonte, no ânimo. A concupiscência, assim, apenas existiria em função da corrupção do corpo, que pesa sobre a alma, é contrária à sua natureza imortal e contra a qual a alma não pode resistir. Aqui o alvo de Agostinho é certa concepção atribuída ao platonismo, segundo a qual todo mal ou perturbações presentes na alma advêm do corpo ou, mais precisamente, da união entre o corpo e a alma. Desencarnada, a alma não guardaria impureza alguma e desconheceria o desejo, o medo, a alegria e a tristeza. O corpo, dessa forma, apresenta-se como um cárcere da alma, do qual ela precisa libertar-se. Estamos novamente diante de impiedade, na medida em que se escusa a alma de toda mácula ou perturbação¹⁵⁴.

O procedimento agostiniano é mostrar que o desejo carnal da alma não se deve ao corpo corruptível. Em primeiro lugar, não é o corpo em si mesmo que oprime a alma, mas tão somente a corrupção ou a mortalidade, que não é constitutiva do corpo humano.

temperetur; et tamen etiam tunc homo, quamvis carnis libidines continere atque cohibere videatur, secundum carnem vivere hac apostolica auctoritate convincitur, et in eo, quod abstinet a voluptatibus carnis, damnabilia opera carnis agere demonstratur. Quis inimicitias non in animo habeat? aut quis ita loquatur, ut inimico suo vel quem putat inimicum dicat: Malam carnem, ac non potius: Malum animum habes adversus me?”. Ibid., loc. cit.

¹⁵² “*Postremo sicut carnalitates, ut ita dicam, si quis audisset, non dubitaret carni tribuere, ita nemo dubitat animositates ad animum pertinere. Cur ergo haec omnia et his similia doctor gentium in fide et veritate opera carnis appellat, nisi quia eo locutionis modo, quo totum significatur a parte, ipsum hominem vult nomine carnis intellegi?”. Ibid., loc. cit.*

¹⁵³ “*Nam corpus quidem corruptibile aggravat animam (2Cor. 4, 16).*”. Ibid., loc. cit.

¹⁵⁴ “*Quamvis enim Virgilius Platoniam videatur luculentis versibus explicare sententiam dicens: Igneus est ollis vigor et caelestis origo / Seminibus, quantum non noxia corpora tardant / Terrenique hebetant artus moribundaque membra, omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem, timorem, laetitiam, tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum volens intellegi ex corpore accidere subiungat et dicat: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras / Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco; tamen aliter se habet fides nostra.*”. Ibid., XIV, iii, 2.

Embora seja também do corpo, a corrupção não é exclusiva a ele, nem tem origem nele. Antes dele, a alma tornou-se corruptível e é responsável pela fratura da natureza do homem todo. A corrupção, assim, não é a causa do pecado, mas sua consequência e castigo, inevitável, porque a falta consistiu no declinar do Ser. Afirmar a impiedade de que o desejo de carnalidades seja causado na alma não por si mesma, mas pela corrupção do corpo, guarda a consequência de escusar até mesmo o diabo de culpa relativamente ao mal. Com efeito, ele não possui corpo como anjo decaído. Segundo testemunho das Escrituras, é, contudo, perito em “obras da carne”, como “as inimizades, as contendas, as emulações, as animosidades e as invejas [...] sem carne reina no diabo”¹⁵⁵.

De que modo, então, o homem se tornou semelhante ao diabo? Certamente não por ter carne, de que o diabo carece. Como se viu no capítulo anterior, o que é comum a toda criatura racional é ser imagem e semelhança de Deus, porém a criatura racional guarda a liberdade de declinar d'Aquele que é, inaugurando para si um modo de existência em processo de ruptura com a essência. Para o declinar de Deus não há, assim, causa eficiente e positiva, mas deficiente e negativa, qual seja, a vontade má¹⁵⁶. Dessa forma, os males ou “obras da carne” comuns ao diabo e ao homem decorrem de vontade má original, cuja pretensão foi elevar a criatura à posição de Criador e princípio¹⁵⁷, que ela nunca poderia ocupar em função de sua incompletude. Eis por que

¹⁵⁵ “[...] inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, invidias opera esse carnis [...], quae sine carne regnat in diabolo.”. *Ibid.*, loc. cit.

¹⁵⁶ “Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.”. *Ibid.*, XII, vii. “Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior: sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est.” *Id. De libero arbitrio*, II, xx, 54.

¹⁵⁷ “Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi

“a soberba é a fonte e a origem de todos os males”¹⁵⁸. A partir disso, podemos vislumbrar dimensão epistemológica na soberba, juntamente com a moral e ontológica.

Com efeito, o homem não se tornou semelhante ao diabo por ter carne, de que o diabo carece, mas por viver segundo si mesmo, quer dizer, segundo o homem. Também o diabo quis viver segundo si mesmo, quando não se manteve na verdade. Desse modo, disse mentira, não de Deus, mas de si mesmo, que não apenas é mendaz, mas o pai da mentira. Foi quem primeiro mentiu, e a origem do pecado é a da mentira.¹⁵⁹

Dessa maneira, a soberba também é o primeiro pecado e a origem de todos os demais, porque se confunde com mentira: não qualquer mentira, mas a primeira, que declina da Verdade e é fonte de toda sorte de impiedades, mentiras e contradições, na medida em que tanto o diabo quanto o homem, com a soberba de elevar-se ao estatuto de princípio, pretendem e acreditam ser o que não são e são o que não pretendem nem acreditam ser. A mentira, assim, consiste em pretensão que realiza o contrário do que pretende. Ao querer ser feliz de maneira segundo a qual não pode ser, o homem realiza o contrário, isto é, uma vida infeliz¹⁶⁰.

nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi.” *Id. De civitate dei*, XIV, xiii, 1.

¹⁵⁸ “[...] *omnium malorum caput atque origo superbia est*”. *Ibid.*, XIV, iii, 2.

¹⁵⁹ “*Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit, ut non de Dei, sed de suo mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium.*” *Ibid.*, loc. cit.

¹⁶⁰ “[...] *non ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium. Beatus quippe vult esse etiam non sic vivendo ut possit esse. Quid est ista voluntate mendacius? Unde non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium. Non enim fit peccatum nisi ea voluntate, qua volumus ut bene sit nobis vel nolumus ut male sit nobis. Ergo mendacium est, quod, cum fiat ut bene sit nobis, hinc potius male est nobis, vel cum fiat, ut melius sit nobis, hinc potius peius est nobis. Unde hoc, nisi quia de Deo potest bene esse homini, quem delinquendo deserit, non de se ipso, secundum quem vivendo delinquit?*”. *Ibid.*, XIV, iv, 1. “[*Diabolus*] *suo recusans esse subditus Creatori et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax, quia nec quisquam potestatem Omnipotentis evadit, et qui per piam subiectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est*”. *Ibid.*, XI, xiii.

Vontade e contravontade

O querer mentiroso ou a vontade má consistem originalmente na tentativa do homem de desempenhar função de princípio. A vontade soberba, assim, é vontade do homem e não vontade de Deus porque o que deseja é viver segundo o homem, não segundo Deus¹⁶¹. Desse modo, ao ampliar a compreensão dos dois modos de vida das cidades, ou seja, ao somar à “vida segundo a carne” o significado de “vida segundo a mentira”, “vida segundo si mesmo” e “vida segundo a própria vontade”, bem como à “vida segundo o espírito” o de “vida segundo a verdade”, “vida segundo Deus” e “vida segundo a vontade de Deus”, Agostinho permite que compreendamos melhor a natureza do homem como dinâmica ou processo em direção a Deus.

Quando, no capítulo anterior, tratamos da natureza trina do homem como imagem e semelhança da Trindade, vimos que o divórcio entre existência e essência guardava a consequência de destituir o homem da perfectibilidade, porque sua imagem de Deus não mais poderia tornar-se cada vez mais e infinitamente semelhante a Ele. Ao contrário, o divórcio implica queda infinita, porquanto a dinâmica, agora invertida, é a de permanente e progressiva perda de identidade ou de aquisição de dessemelhança¹⁶². Em um e em outro caso, a orientação ou positiva ou negativa do homem a um fim é a realização de vontade.

É preciso, contudo, questionar o estatuto dessa realização da vontade, notadamente da má vontade. Afinal, o mau querer é falacioso e contraditório, por realizar o contrário do que projeta. O projeto soberbo é sempre de completude e positividade, porém o que é realizado é a conquista de ainda maior incompletude e

¹⁶¹ “[...] *homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum, a quo factus est, viveret, id est illius potius quam suam faceret voluntatem*”. *Ibid.*, XIV, iv, 1.

¹⁶² “*Nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. Relicto itaque Deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare*”. *Ibid.*, XIV, xiii, 1.

negatividade. Seja como for, ninguém deseja o nada ou o conflito por si mesmo¹⁶³. Aliás, o traço mendaz da vontade soberba consiste em tomar positivo o negativo, em mentir sobre a natureza do homem, que “em si mesmo nada é”¹⁶⁴. Dessa maneira, quando dizemos que a vontade má realiza dinâmica em direção oposta à natural, não podemos entender qualquer realização positiva, porque se trata, rigorosamente, de falsa dinâmica.

Mais precisamente, quando quer ter a “sua vontade”, o homem deseja não desejar, quer não querer. Por que, ao não mais desejar a Deus, o homem deseja não desejar, quer não querer? Em última instância, o homem não deseja mais ainda, na medida em que deseja possuir e dominar todas as criaturas? Não, porque com exceção do desejo de Deus, todos os outros desejos de fruição são desejos mentirosos e falsos, pois não são o desejo constituinte do homem. Dessa forma, o que o ser humano deseja não desejar é justamente o desejo constituinte de seu ser. O homem, assim, “aspira a deixar de aspirar, tem vontade de não mais ter a vontade que constitui sua própria natureza livre”¹⁶⁵. Ora, o desejo constituinte do homem é unicamente o desejo de Deus porque somente este constitui o ser do homem, no sentido de preservá-lo como tendência para a perfeição, como um ser perfectível que se torna cada vez mais perfeito ao tornar-se imagem cada vez mais perfeita e semelhante a Deus, sem, entretanto, nunca atingir completamente a perfeição.

¹⁶³ “*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. Nam quid est aliud victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit; nemo autem bellum pacificando. Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.*” Ibid., XIX, xii, 1.

¹⁶⁴ “[...] *in seipso nihil est*”. Id. *Enarrationes in Psalmos*, 45, 13.

¹⁶⁵ NOVAES, M. “Vontade e contravontade”. In: NOVAES, A. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p. 72.

Assim, romper com o desejo constituinte do ser do homem significa interromper o processo em direção à perfeição, de maneira que o homem deseja não mais ser o que ele é e ser o que não pode ser. Trata-se, então, de desejo que pretende paralisar-se, desejo que deseja não desejar. Novamente, por que o desejo orgulhoso de bastar-se a si mesmo não é processo ou dinâmica? Ora, o desejo por bens relativos, o desejo por coisas que se corrompem, não é processo precisamente porque as coisas relativas, com insuficiência ontológica, não são capazes de satisfazer o desejo ou preencher a falta constitutiva do ser humano. Não há verdadeira dinâmica na ausência de aquisição progressiva de ser. Por consequência, a vontade que quer deixar de ser a vontade de Deus pode ser definida como “contravontade”¹⁶⁶. Melhor dizendo, a vontade de não ter mais a vontade constituinte do homem é vontade de não mais possuir incompletude. Afinal, o homem apenas é tendência ao Ser na medida em que guarda incompletude ontológica e a soberba, bem como a primeira mentira, consiste na negação disso, em proveito de uma falaciosa imagem de si como ser perfeito e completo.

¹⁶⁶ Cf. NOVAES, M. “Vontade e contravontade”, in NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 59-76.

As paixões como modalidades da vontade: contra o estoicismo

Anteriormente, vimos que as paixões ou perturbações da alma, o desejo e o medo, a alegria e a tristeza, não têm origem na união entre corpo e alma¹⁶⁷, de forma que a alma, desencarnada, não padeceria de perturbação alguma. Antes, as perturbações residem e têm origem na própria alma, não apenas porque o diabo, carente de corpo, guarda paixões viciadas, mas, sobretudo, porque Deus, que é puro espírito, guarda e é afetos, como o desejo ou a vontade, ainda que não tenha tido o temor ou o medo. Dessa maneira, a reflexão agostiniana sobre as paixões precisa explicar a ambivalência delas. Com efeito, elas se apresentam ora dotadas de positividade, ora de negatividade, ora como virtudes, ora como vícios.

Para tanto, Agostinho se contrapõe à doutrina estoica que identificava paixões e vícios¹⁶⁸. Em si mesmas, elas são neutros e adquirem positividade ou negatividade conforme o lugar para onde o homem direciona o querer ou a si mesmo. “É de grande importância saber como é o querer do homem, porque, se desordenado, seus movimentos serão desordenados e, se reto, não apenas serão inculpáveis, mas até mesmo louváveis.”¹⁶⁹ Assim, as paixões são movimentos (*motus*) que adquirem valor segundo o fim para o qual se orientam¹⁷⁰. Por consequência, os seres para os quais as paixões se direcionam não desempenham função alguma na corrupção delas, pois todos

¹⁶⁷ “*Quamvis enim Virgilius Platoniam videatur luculentis versibus explicare sententiam dicens: Igneus est ollis vigor et caelestis origo / Seminibus, quantum non noxia corpora tardant / Terrenique hebetant artus moribundaque membra, omnesque illas notissimas quattuor animi perturbationes, cupiditatem, timorem, laetitiam, tristitiam, quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum volens intellegi ex corpore accidere subiungat et dicat: Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, nec auras / Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco; tamen aliter se habet fides nostra.*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, iii, 2.

¹⁶⁸ “*Hi motus, hi affectus de amore boni et de sancta caritate venientes si vitia vocanda sunt, sinamus, ut ea, quae vere vitia sunt, virtutes vocentur.*”. *Id. De civitate dei*, XIV, ix, 3.

¹⁶⁹ “*Interest autem qualis sit voluntas hominis; quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.*”. *Ibid.*, XIV, vi. Tradução de Oscar Paes Leme.

¹⁷⁰ Em *De civitate dei*, XIV, viii, Agostinho lança mão do mesmo expediente para mostrar que as *eupatheiai* ou *constitiae* não se identificam com *virtus*, como os estoicos pretendiam e ao contrário das *pathé* ou *perturbationes*, mas também adquirem positividade ou negatividade, são virtudes ou vícios, conforme o lugar para onde são orientadas.

são bons por natureza. O que torna as paixões ou virtuosas ou viciadas é a forma ordenada ou desordenada como elas se dirigem para os objetos¹⁷¹. Isso, porém, ainda não explica por que se trata de paixões, no plural. A distinção entre elas se dá a partir do modo como o movimento ou o querer se direciona para um fim, o que nos permite falar em modalidades do querer ou da vontade, ou em querereres e vontades.

Em todos os movimentos há vontade, melhor diríamos, todos eles não passam de vontades. Pois que é o desejo e a alegria senão a vontade em consonância com as coisas que queremos? Que é o temor e a tristeza senão a vontade em dissonância com o que não queremos? Quando consentimos apetecendo o que queremos, temos o desejo; quando, porém, consentimos gozando do que queremos, temos a alegria. De igual modo, quando dissentimos do que não queremos que suceda, tal vontade chama-se temor; quando, porém, dissentimos do que sucede a quem não o quer, temos a vontade chamada tristeza. A vontade do homem, em todos, é atraída ou repelida conforme a variedade de coisas que são procuradas ou evitadas e, assim, altera-se e transforma-se em um ou em outro afeto.¹⁷²

¹⁷¹ “Indeed, much of Augustine’s theory of value hinges on the type of loving that determines the self’s relation to objects rather than any value or disvalue objects may hold in themselves. Virtues and values critically depend on the manner in which the self exercises virtue or responds to value. Augustine frequently relies on this sort of argument to counter Manichean assertions that threaten the goodness of creation. It is the way of loving that corrupts, not the object itself that is loved (CD 15. 22).” GREGORY, E. *Politics and the order of Love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. 257. Grifo do autor.

¹⁷² “Voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et laetitia nisi voluntas in eorum consensione quae volumus? Et quid est metus atque tristitia nisi voluntas in dissensione ab his quae nolumus? Sed cum consentimus appetendo ea quae volumus, cupiditas; cum autem consentimus fruendo his quae volumus, laetitia vocatur. Itemque cum dissentimus ab eo quod accidere nolumus, talis voluntas metus est; cum autem dissentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas tristitia est. Et omnino pro varietate rerum, quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur.”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, vi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

Sobre o conceito de apatheia

A revisão do conceito estoico de “paixões” (*pathé*) exige redefinição do conceito de “apatia” ou “impassibilidade” (*apatheia*). Ainda que todas as paixões possam guardar positividade e identificarem-se com virtudes, o cristão certamente busca extinguir do ânimo o medo e a tristeza. Como movimentos de dissensão da vontade com aquilo que pode suceder ou sucedeu, trata-se de afetos que testemunham a vida miserável do homem, embora não tenham necessariamente parte na miséria¹⁷³. Ora, quando tem como objeto o pecado, a tristeza é virtuosa, por ser acompanhada de arrependimento¹⁷⁴, assim como o temor de pecar é virtude que realiza boas obras¹⁷⁵.

Seja como for, a verdadeira felicidade não subsiste na companhia do sofrimento, da dor e do temor, embora não possa realizar-se na ausência do amor e do gozo ou do desejo ordenado e da alegria. A “apatia” ou “impassibilidade” não pode, portanto, significar ausência de todo e qualquer afeto no ânimo como os estoicos pretendiam nem é alcançável no estado de vida presente¹⁷⁶. Em primeiro lugar, a “apatia” é restrita à

¹⁷³ “Proinde, quod fatendum est, etiam cum rectas et secundum Deum habemus has affectiones, huius vitae sunt, non illius, quam futuram speramus, et saepe illis etiam inviti cedimus. Itaque aliquando, quamvis non culpabili cupiditate, sed laudabili caritate moveamur, etiam dum nolumus flemus. Habemus ergo eas ex humanae condicionis infirmitate”. *Ibid.*, XIV, ix, 4.

¹⁷⁴ “Nam laudat Apostolus Corinthios, quod contristati fuerint secundum Deum. Sed fortasse quis dixerit illis Apostolum fuisse congratulatum, quod contristati fuerint paenitendo, qualis tristitia, nisi eorum qui peccaverint, esse non potest. Ita enim dicit: Video quod epistula illa, etsi ad horam, contristavit vos; nunc gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis in paenitentiam. Contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiamini ex nobis. Quae enim secundum Deum est tristitia, paenitentiam in salutem impaenitentiam operatur; mundi autem tristitia mortem operatur. Ecce enim ipsum secundum Deum contristari, quantam perfecit in vobis industriam (2 Cor 7, 8-11).” *Ibid.*, XIV, viii, 3.

¹⁷⁵ “Item metuunt peccare, cupiunt perseverare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis. Ut enim metuunt peccare, audiunt: Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum (Mt 24, 12); ut cupiant perseverare, audiunt quod scriptum est: Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit (Mt 10, 22); ut doleant in peccatis, audiunt: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est (1Jo 1, 8); ut gaudeant in operibus bonis, audiunt: Hilarem datorem diligit Deus (2 Cor 9, 7).” *Ibid.*, XIV, ix, 1.

¹⁷⁶ “Tunc itaque ἀπάθεια ista erit, quando peccatum in homine nullum erit. Nunc vero satis bene vivitur, si sine crimine; sine peccato autem qui se vivere existimat, non id agit, ut peccatum non habeat,

ausência de apenas duas perturbações, o temor e a tristeza; em segundo, a extinção destas é irrealizável na vida presente, e aqueles que pensam reprimi-las, moderá-las ou extingui-las, como os sábios estoicos, recaem em soberba e impiedade inflacionadas, pecam e desdenham do perdão, porque, ao invés de conquistar a verdadeira tranquilidade da alma e realizar a natureza humana, perdem toda a humanidade¹⁷⁷.

A razão disso é “ninguém ser direito, por ser duro, nem estar com saúde, por ser insensível”¹⁷⁸. A crítica agostiniana à desumanidade do sábio estoico talvez retome aqui parecer emitido sobre a virtude da misericórdia, que os filósofos do pórtico enumeram entre os vícios¹⁷⁹. Ora, não guardar misericórdia alguma significa negar a “compaixão da miséria alheia no nosso coração”¹⁸⁰ (*cor miserum*), o que apenas pode suceder ao preço de impiedade e soberba, na medida em que a presunção de que a dor e o sofrimento inexistam no mundo e/ou não possam acometer o sábio, que se supõe invulnerável, é negar a condição humana miserável e viver segundo a mentira¹⁸¹.

sed ut veniam non accipiat. Porro si ἀπάθεια illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis iudicet esse peiorem? Potest ergo non absurde dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris et sine ulla tristitia futuram; non ibi autem futurum amorem gaudiumque quis dixerit, nisi omni modo a veritate seclusus? Si autem ἀπάθεια illa est, ubi nec metus ullus exterret nec angit dolor, aversanda est in hac vita, si recte, hoc est secundum Deum, vivere volumus; in illa vero beata, quae sempiterna promittitur, plane speranda est.” Ibid., XIV, ix, 4.

¹⁷⁷ “*Et si quos cives habet, qui moderari talibus motibus et eos quasi temperare videantur, sic impietate superbi et elati sunt, ut hoc ipso sint in eis maiores tumores, quo minores dolores. Et si nonnulli tanto immaniore, quanto rariore vanitate hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitentur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem totam potius amittunt, quam veram assequuntur tranquillitatem.*” Ibid., XIV, ix, 6.

¹⁷⁸ “*Non enim quia durum aliquid, ideo rectum, aut quia stupidum est, ideo sanum.*” Ibid., loc. cit.

¹⁷⁹ “*Hanc Cicero locutor egregius non dubitavit appellare virtutem, quam Stoicos inter vitia numerare non pudet.*” Ibid., IX, v.

¹⁸⁰ “*Quid est autem misericordia nisi alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio, qua utique si possumus subvenire compellimur?*” Ibid., loc. cit. (Grifo nosso para demarcar a citação).

¹⁸¹ Eric Gregory realizou espécie de dossiê sobre as interpretações, sobretudo recentes, da recepção agostiniana da teoria estoica das paixões. “*Unlike Harrison’s interpretation, Richard Sorabji finds that Augustine still relied on ‘a Platonic view of the soul, which, in contrast to the Stoic view, holds that emotion is the product of irrational forces in the soul and does not have to await the assent of reason, as the Stoics suppose’. Augustine counts this Stoic belief as one more sign of pride and vanity. In fact, contrary to Arendt’s account of Augustine’s passion for invulnerability and tranquility in love, Augustine makes the case for the moral dangers of evading emotion. In his recent Gifford Lectures, Sorabji has carefully traced Augustine’s decided rejection of ‘the Stoic ideal of freedom from emotion as being neither practical nor desirable.’ He tells a fascinating story of Augustine’s misreading of Stoicism*

Com isso, já aparece de alguma forma quais devem ser nesta peregrinação os cidadãos da cidade de Deus, que vivem segundo o espírito, não segundo a carne, quer dizer, segundo Deus, não segundo o homem, e quais serão na imortalidade a que aspiram. Quanto à cidade dos ímpios, isto é, a sociedade dos que vivem não segundo Deus, mas segundo o homem, e seguem os ensinamentos dos homens e dos demônios no culto de divindades falsas e no desprezo à verdadeira, esta cidade sofre as sacudidas tanto dos afetos depravados, como das enfermidades e perturbações.¹⁸²

Sobre a contradição e o conflito da libido

Segundo Senellart, “é na dramaturgia do pecado original, e na grandiosa encenação agostiniana da sedução, do sexo e da morte, que devemos buscar os fundamentos de sua teologia política”¹⁸³. A reflexão (antes de dramaturgia e encenação) agostiniana sobre a sedução, o sexo e a morte encontra-se nos livros XIII e XIV d’*A cidade de Deus*, nos quais há definição da “libido” como desejo sexual e originário de todas as outras libidos, entre as quais a “libido de dominação” (*dominandi libido*). N’*A cidade de Deus*, XIII, xiii, e XIV, xvii, Agostinho examina diretamente a primeira contradição exterior que sucedeu ao homem após a falta original de Adão e Eva e que foi motivo de vergonha. Logo após a primeira falta os primeiros homens se envergonharam de estar nus, mas a vergonha não foi da nudez em si, porquanto, antes da queda, Adão e Eva já estavam nus e não se envergonhavam de si mesmos. A

(failing to distinguish between ‘first movements’ and ‘emotions’) and argues that this misreading led to a pernicious notion of a divided will that has bedeviled attitudes toward sexuality and throughout Western culture more generally. Sorabji offers his own kind of intellectually viable form of therapy in dealing with emotions for a post-Christian era. Whether or not Augustine (or Sorabji) is right about Stoic views of the emotions, Augustine’s argument against what he understands the Stoics to believe is crucial to his own development and consistent with broader themes in his understanding of love that I have identified. The negative aspects of passion, however, are only half the story for Augustine”. GREGORY, E. *Politics and the order of Love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*, p. 290. (Grifo do autor).

¹⁸² “Unde iam apparet utcumque, quales esse debeant in hac peregrinatione cives civitatis Dei, viventes secundum spiritum, non secundum carnem, hoc est secundum Deum, non secundum hominem, et quales in illa, quo tendunt, immortalitate futuri sint. Civitas porro, id est societas, impiorum non secundum Deum, sed secundum hominem viventium et in ipso cultu falsae contemptuque verae divinitatis doctrinas hominum daemonumve sectantium his affectibus pravis tamquam morbis et perturbationibus quatitur.”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, ix, 6.

¹⁸³ SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 73.

vergonha, quando surge, refere-se ao que a nudez passa a revelar: desacordo do homem consigo mesmo.

Trata-se de vergonha consequente do novo movimento carnal que surge nos homens, com a natureza cindida¹⁸⁴. Antes de pecar, Adão e Eva viviam nus e tinham os órgãos genitais, mas não se envergonhavam de si mesmos nem do movimento deles porque não havia a libido¹⁸⁵. O que Agostinho quer dizer é que antes do pecado, com a natureza íntegra, os órgãos genitais eram submissos, obedeciam à vontade e não se rebelavam contra a castidade. Apenas se movimentavam se o homem quisesse que se movimentassem, como qualquer outra parte do corpo¹⁸⁶, e a geração, como veremos a seguir, poderia unir o homem e a mulher corporalmente sem libido. Dessa forma, após o pecado e com a transgressão da natureza, o primeiro movimento desordenado, porque ordenado não pela vontade, mas pela contravontade, experimentado pelo homem é o movimento carnal.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, [os primeiros homens] se envergonharam da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo movimento em sua carne

¹⁸⁴ “A vergonha (*pudor*) suscitada pelo despertar no homem da *libido* indica, não a descoberta de sua nudez, mas a perda de seu poder sobre seus órgãos sexuais.” SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 88.

¹⁸⁵ “*Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: Nudi erant, et non confundebantur (Gn 2, 25), non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat.*” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, xvii.

¹⁸⁶ “*Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstretur exemplo. Nec ideo tamen incredibile debet videri etiam illud unum sine ista libidine voluntati potuisse servire, cui tot membra nunc serviunt. An vero manus et pedes movemus, cum volumus, ad ea, quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis et in aliis videmus, maxime in artificibus quorumque operum corporalium, ubi ad exercendam infirmiore tardioreque naturam agilior accessit industria; et non credimus ad opus generationis filiorum, si libido non fuisset, quae peccato inoboedientiae retributa est, oboedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut cetera potuisse illa membra servire?*” *Id. De ciuitate dei*, XIV, xxiii, 2. Cf. *Ibid.*, XIV, xxiv, 1-2.

desobediente, como castigo devido à sua desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade e desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição de seu corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando o gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e vitória da primeira prevaricação.¹⁸⁷

A “libido”, assim, faz que o homem se envergonhe do que se tornou porque, em contradição e conflito consigo mesmo, expressa perda de identidade, “‘uma doença da alma’ (*Confissões*, VIII, ix, 21) cujo sintoma geral, que ele [Agostinho] descreve com uma precisão clínica, consiste na insubmissão dos órgãos sexuais”¹⁸⁸. Mais precisamente, a insubmissão dos membros expressa o divórcio entre o *querer* e o *poder*. Após o uso ilegítimo, após o abuso da liberdade, o livre-arbítrio da vontade deixa de ser livre, isto é, perde a liberdade de fazer o bem e o homem torna-se condenado ao vício, escravo da “libido”.

Afinal, “que se retribuiu como pena ao pecado da desobediência senão a desobediência?”¹⁸⁹. A desobediência de si mesmo contra si mesmo é a consequência contraproducente do desejo do homem de ordenar-se a si mesmo no cosmo. Aqui compreendemos melhor em que consistiu a primeira vontade má. Ao pretender ordenar-se, o ser humano instaura desordem em si mesmo que é, por assim dizer, abertura para

¹⁸⁷ “*Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocum poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiatumque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.*”. *Ibid.*, XIII, xiii. Tradução de Oscar Paes Leme.

¹⁸⁸ SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 85.

¹⁸⁹ “[...] *in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est?*”. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, XIV, xv, 2. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

sucessão de desordens decorrentes da primeira. A fratura original, como se viu, no capítulo II, era inevitável e, por isso, foi acontecimento justo e merecido, na medida em que o “apetite de celsitude perversa”, a “soberba”, ousou querer o que não pode por natureza, a saber, “desertar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo”¹⁹⁰.

Desse modo, por não se haver querido o que se podia, a queda foi precisamente em condição em que de forma viciada se quer o que não se pode. É verdade que por natureza o homem não podia tudo, mas nele havia identidade porque apenas “queria o que podia e, assim, podia tudo o que queria”¹⁹¹. Eis por que pode haver identidade mesmo em criatura carente de plenitude de ser. A natureza do homem, sabidamente, é mutável, ainda que imortal, mas guarda identidade em função de adequação entre aquilo que quer e aquilo que pode querer. Isso não equivale a dizer, por consequência, que por natureza não suceda no homem conquista permanente de identidade. Como dinâmica ou processo em direção ao Ser, a progressiva aquisição de identidade ou de ser ou de semelhança da imagem divina não se realiza pela obtenção de identidade continuamente maior entre querer e poder e pela diminuição de qualquer alteridade entre ambos. É certo que com conquista de ser o santo se torna, como um atleta, capaz de feitos cada vez mais gloriosos¹⁹², mas o alargamento do poder ocorre em simultaneidade e em

¹⁹⁰ “Initium enim omnis peccati superbia est (Eccl 10, 13/15). *Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.*”. Ibid., XIV, xiii. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa. Grifo nosso para demarcar a citação.

¹⁹¹ “Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit? In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat”. Ibid., XIV, xv. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa. Grifo nosso para demarcar a citação).

¹⁹² “[...] *athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo (Gl 1, 12), crucifixum cum illo (Gl 2, 19), gloriosum in illo.*”. Ibid., XIV, ix, 2. A referência é a Paulo.

unidade com o do querer, que é progressivamente maior vontade e poder não do homem, mas de Deus no homem que se dissolve n'Ele¹⁹³.

Com a perversão da dinâmica de aproximação de Deus, todavia, a queda em condição mortal pode ser agora melhor compreendida. Ora, a morte, tanto a primeira, a do corpo, como a segunda, a da alma¹⁹⁴, deve ser entendida como evento a que a contradição e o conflito presentes no homem danado conduzem. Dessa maneira, a discórdia do homem consigo mesmo o afasta continuamente do Ser, até o limite da morte ou da aniquilação. Em ambas as mortes, a dor ou o sofrimento existem como sintoma da fratura ou da enfermidade progressiva. No caso da primeira morte, isto é, do divórcio entre o corpo e a alma, o itinerário em direção ao não-ser torna a alma de tal forma débil que ela não mais é capaz de animar ou vivificar perpetuamente o corpo. A primeira morte, assim, é a consequência, no mais das vezes, do envelhecimento e das doenças físicas que instalam a decrepitude corporal¹⁹⁵. Já a segunda morte, a da alma, é igualmente encaminhamento para o não-ser, porém sem nunca encontrar termo. Do mesmo modo que o Ser, o não-ser também nunca é completamente atingido pelas

¹⁹³ “*cupientem dissolvi et esse cum Christo*”. *Ibid.*, loc. cit. Muito provavelmente se trata de citação indireta de Fl 1, 23.

¹⁹⁴ “*Sed de ipso genere mortis video mihi paulo diligentius disserendum. Quamvis enim anima humana veraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quamdam etiam ipsa mortem suam. Nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit vivere atque sentire; corpus autem ideo mortale, quoniam deseri omni vita potest nec per se ipsum aliquatenus vivit. 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. Ita enim nec ex Deo vivit ipsa nec corpus ex ipsa. Huiusmodi autem totius hominis mortem illa sequitur, quam secundam mortem divinorum eloquiorum appellat auctoritas (Ap 2, 11; 21, 8).*” *Ibid.*, XIII, ii.

¹⁹⁵ “*Ipso namque invito et animus plerumque turbatur et caro dolet et veterescit et moritur*”. *Ibid.*, XIV, xv, 2. “*Quapropter quod attinet ad corporis mortem, id est separationem animae a corpore, cum eam patiuntur, qui morientes appellantur, nulli bona est. Habet enim asperum sensum et contra naturam vis ipsa, qua utrumque divellitur, quod fuerat in vivente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu. Quam totam molestiam nonnumquam unus ictus corporis vel animae raptus intercipit nec eam sentiri praeveniente celeritate permittit.*” *Ibid.*, XIII, vi.

criaturas racionais. Por isso, a segunda morte também guarda o nome de “morte eterna”¹⁹⁶, consistindo no conflito, na dor e no sofrimento perpétuos.

A segunda morte será mais dura, porque não poderá terminar com a morte. Mas, como a miséria se opõe à felicidade e a morte à vida, a guerra parece ser o contrário da paz. Assim, pode-se perguntar com direito se à paz final, tão celebrada e louvada como fim dos bens, não se deve compreender a guerra final como contrário e fim dos males. Consideremos o que efetivamente há de funesto e pernicioso na guerra e não veremos nada além do que o conflito e a oposição das coisas entre si. Que guerra, pois, mais cruel e mais aguda podemos imaginar do que aquela em que a vontade será tão contrária à paixão e a paixão à vontade que a inimizade jamais cessará pela vitória de uma ou de outra? E qual mais cruenta que aquela em que a violência da dor combate a natureza do corpo, sem que nenhum dos dois se renda? Nesta vida, quando tal conflito sucede, ou vence a dor e a morte priva do sentido, ou vence a natureza e a saúde expulsa a dor. Na outra vida, porém, a dor subsiste para atormentar e a natureza para sentir a dor, porque nenhuma das duas faltará para que a pena para sempre dure.¹⁹⁷

Entre as paixões viciadas, a libido desempenha função de desejo originário de todas as outras paixões e seu exame concede oportunidade para depurar a rixa do homem consigo mesmo. Melhor dizendo, da mesma forma que o amor reto bem orienta todos os afetos, o amor desordenado, ou libidinoso, desorienta-os. Por que o declinar de Deus deve ser entendido como libido? Ora, a libido deseja a posse das criaturas por si mesmas ao deixar Deus, o único e verdadeiro Ser (*verum esse*) que deveria ser desejado por si mesmo e em relação ao qual tudo mais deveria apenas desempenhar função de uso. Na filosofia agostiniana, reside aí a distinção entre usar (*uti*) e fruir ou gozar (*frui*):

¹⁹⁶ “[...] *aeternam mortem*”. *Ibid.*, XIII, viii.

¹⁹⁷ “[...] *durior ista secunda mors erit, quia finire morte non poterit. Sed quoniam sicut miseria beatitudini et mors vitae, ita bellum paci videtur esse contrarium; merito quaeritur, sicut pax in bonorum finibus praedicata est atque laudata, quod vel quale bellum e contrario in finibus malorum possit intellegi. Verum qui hoc quaerit, attendat quid in bello noxium perniciosumque sit, et videbit nihil aliud quam rerum esse inter se adversitatem atque conflictum. 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 conflictus, aut dolor vincit et sensum mors adimit, aut natura vincit et dolorem sanitas tollit. Ibi autem et dolor permanet ut affligat, et natura perdurat ut sentiat; quia utrumque ideo non deficit, ne poena deficiat.*” *Ibid.*, XIX, xxviii. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

desejar alguma coisa por si mesma tem o nome de “fruição” ou “gozo”, diferentemente de desejar com legitimidade algo como meio, “útil” na busca do fim dos bens¹⁹⁸.

Fundo comum entre a libido sexual e as outras classes de libido

Assim, a vontade má, tanto a primeira como as seguintes, guarda o nome de libido porque significa desejo de gozo. Não à toa, sua primeira exteriorização ocorre pela excitação dos órgãos sexuais. Com efeito, “nenhum prazer corporal é maior do que a voluptuosidade”, que “quando chega ao clímax, ofusca quase completamente a acuidade e a vigilância do pensamento”¹⁹⁹. Eis por que a libido, sem complemento ou restrição, é quase sempre sexual, de forma que todas as outras²⁰⁰, como a libido de dominação, têm em comum com ela o desejo de gozo e consequência contraproducente, a saber, a dominação não do objeto fruído por aquele que deseja, mas daquele que deseja pela própria libido²⁰¹. O primado do emprego do termo libido, no sentido simples, em relação à sexualidade explica-se, porém, em função de traço exemplar de contradição nela presente. Afinal, ela reluta não apenas em obedecer a vontade boa, isto é, a temperança, cujo objetivo é temperar ou frear a libido carnal²⁰² e que dá forma ao

¹⁹⁸ “*Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus (unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis; non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum impendunt, sed Deum propter nummum colunt)*”. *Ibid.*, XI, xxv.

¹⁹⁹ “[...] *maior in corporis voluptatibus nulla est; ita ut momento ipso temporis, quo ad eius pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur.*” *Ibid.*, XIV, xvi.

²⁰⁰ “*Est igitur libido ulciscendi, quae ira dicitur; est libido habendi pecuniam, quae avaritia; est libido quomodocumque vincendi, quae pervicacia; est libido gloriandi, quae iactantia nuncupatur. Sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis etiam civilia bella testantur?*” *Ibid.*, XIV, xv.

²⁰¹ “*Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur. Haec autem sibi non solum totum corpus nec solum extrinsecus, verum etiam intrinsecus vindicat totumque commovet hominem animi simul affectu cum carnis appetitu coniuncto atque permixto.*” *Ibid.*, XIV, xvi.

²⁰² “*Porro ipsa virtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime illa, quae Graece*

combate de vontade boa contra vontade má, mas ainda se divide e se volta contra si mesma, com a expressão do combate de vontade má contra vontade má ou de querer pervertido contra não querer igualmente pervertido.

Mesmo os amantes da concupiscência, seja nos gozos matrimoniais, seja nos intercursos vergonhosos, não sentem as sacudidelas a seu talante. Às vezes o movimento os importuna, sem que o queiram, às vezes lhes trai o desejo: a alma ferve de desejo, mas o corpo permanece frio. Eis a perplexidade: a libido não apenas se recusa a obedecer a vontade legítima de procriar, mas também o próprio desejo libidinoso de lascívia. Embora na maior parte do tempo lute contra o espírito que a refreia, a libido às vezes se divide e luta contra si mesma, quando a excitação do ânimo não é seguida pela excitação do corpo.²⁰³

Mas o traço contraditório e contraproducente da libido, exemplar no tocante ao desejo sexual, é fundo comum entre as várias classes de libido e propicia que elas tenham expressão conjuntamente. A História de Roma é testemunho histórico da consonância entre elas. Afinal, desde a fundação de Roma, em que houve o rapto das sabinas²⁰⁴, encontramos exemplos de conciliação de várias classes de libido em um projeto comum. O evento histórico de conjugação de libidos examinado por Agostinho com mais vagar refere-se, todavia, à queda (*excidium*) de Roma, em que os invasores

σωφροσύνη, Latine "temperantia" nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant?" Ibid., XIX, iv, 3.

²⁰³ "Sed neque ipsi amatores huius voluptatis sive ad concubitus coniugales sive ad immunditias flagitiorum cum voluerint commoventur; sed aliquando importunus est ille motus poscente nullo, aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore; atque ita mirum in modum non solum generandi voluntati, verum etiam lasciviendi libidini libido non servit, et cum tota plerumque menti cohibenti adversetur, nonnumquam et adversus se ipsa dividitur commotoque animo in commovendo corpore se ipsa non sequitur." Ibid., XIV, xvi.

²⁰⁴ "Ex hoc iure ac bono credo raptas Sabinas. Quid enim iustius et melius quam filias alienas fraude spectaculi inductas non a parentibus accipi, sed vi, ut quisque poterat, auferri? Nam si inique facerent Sabini negare postulatas, quanto fuit iniquius rapere non datas! iustius autem bellum cum ea gente geri potuit, quae filias suas ad matrimonium conregionalibus et confinalibus suis negasset petitas, quam cum ea, quae repetebat ablatas. Illud ergo potius fieret; ibi Mars filium suum pugnantes iuvaret, ut coniugiorum negatorum armis ulcisceretur iniuriam, et eo modo ad feminas, quas voluerat, perveniret. Aliquo enim fortasse iure belli iniuste negatas iuste victor auferret; nullo autem iure pacis non datas rapuit et iniustum bellum cum earum parentibus iuste suscensentibus gessit." Ibid., II, xvii.

desejavam, a um só tempo, pelo menos a dominação da cidade, a subjugação sexual de suas mulheres e a conquista de ouro e prata.

A análise oferecerá ocasião para distinguir os cidadãos terrenos dos celestes. Com efeito, os atos libidinosos perpetrados pelos terrenos tiveram como alvo frequente os celestes, muitos submetidos à tortura e ao estupro. Não obstante violentados, mácula alguma pode atingir a alma deles a partir da exterioridade. Melhor dizendo, todo vício apenas existe na alma a partir dela mesma, e a manifestação deles no mundo é exteriorização de cisões interiores do homem. O mesmo, obviamente, dá-se com a virtude. Pessoa virtuosa, ainda que estuprada, se é virtuosa, não consentiu no prazer da carne, virtuosamente não concedeu que sua vontade cedesse à volúpia do ato sexual.

Logo de início, fique assentado que a virtude, que torna a vida reta, de sua sede, a alma, comanda os membros do corpo e o corpo é santificado pelo uso de vontade santa. Enquanto essa vontade permanecer constante e firme, advenha o que advier ao corpo ou do corpo, se impossível evitá-lo sem pecado, somos inocentes do que lhe acontece²⁰⁵.

O que está presente na análise do estupro, como violência incapaz de perverter a vontade de alma virtuosa, é a distinção entre intenção e ação. O pecado está na esfera da intenção precisamente porque a virtude ou o vício se encontram em esfera interior, na alma, de maneira que o ponto de partida do pecado é o interior do homem e não o exterior. O pecado, assim, entendido como vontade má, pode estender-se à ação, lançar-se do interior ao exterior, mas já existe por inteiro no interior do homem. Melhor dizendo, encontrando-se por inteiro em seu ponto de partida, quando o pecado se

²⁰⁵ “*Sit igitur in primis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat evitari, praeter culpam esse patientis.*”. *Ibid.*, I, xvi. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

exterioriza no mundo em forma de ação libidinosa, a exteriorização não é a realização do pecado, mas tão somente expressão.

Resistindo aos assaltos da volúpia, a santa continência santifica o próprio corpo e, com a inquebrantável perseverança da intenção, a santidade do corpo conserva-se íntegra, pois à vontade perseverante de usar de maneira santa o corpo, o corpo, tanto quanto dele dependia, deixa o poder de fazê-lo²⁰⁶.

A virtude, assim, como vontade ordenada, consiste na intenção, de modo que toda ação virtuosa, se realmente virtuosa e não apenas aparente virtude, tem origem e, como o pecado, reside inteira na intenção. Por isso, se as mulheres estupradas, e muitas eram virgens e em estado de castidade, mantiveram a vontade firme, se a ação do estupro a que seus corpos foram submetidos não era ação em adequação com a intenção delas, então continuaram castas, não incorreram em pecado, e quem cometeu a falta libidinosa foram apenas os bárbaros estupradores. Ora, a má ação ou o infortúnio que sucede a alguém contra sua intenção não pode ser necessariamente vício atribuído à pessoa que sofre. Em caso contrário, uma mulher virgem e casta, ao perder o hímen em uma cirurgia, perderia a própria virgindade e castidade²⁰⁷.

A possibilidade virtuosa da dissociação entre a intenção e a ação infringida não quer dizer, porém, como um estoico pretenderia, que as virgens cristãs permaneceram impassíveis diante do violento ato sexual que sofreram. Com efeito, a intenção da

²⁰⁶ “*Quin etiam sanctae continentiae bonum cum immunditiae carnalium concupiscentiarum non cedit, et ipsum corpus sanctificatur, et ideo, cum eis non cedere inconcussa intentione persistit, nec de ipso corpore perit sanctitas, quia eo sancte utendi perseverat voluntas et, quantum est in ipso, etiam facultas.*”. *Ibid.*, I, xviii, 1. (Tradução de Oscar Paes Leme).

²⁰⁷ “*Neque enim eo corpus sanctum est, quod eius membra sunt integra, aut eo, quod nullo contrectantur attactu, cum possint diversis casibus etiam vulnerata vim perpeti, et medici aliquando saluti opitulantes haec ibi faciant, quae horret aspectus. Obstetrix virginis cuiusdam integritatem manu velut explorans sive malevolentia sive inscitia sive casu, dum inspicit, perdidit. Non opinor quemquam tam stulte sapere, ut huic perisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdit. Quocirca proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienae, quam servat perseverantia continentiae suae.*”. *Ibid.*, I, xviii, 2.

vontade é não aquiescer à sensação do corpo, de forma que elas, se sentiram prazer para além de dores, mantiveram-se castas ao não consentiram nele, o que é bem diferente de não o sentir na carne. Como vimos, a doutrina estoica defenderia que ao sábio estoico perturbação alguma o assaltaria²⁰⁸. Desse modo, logo no livro I d'*A cidade de Deus*, Agostinho inicia elaboração de concepção de virtude e crítica à *apatheia* estoica ao dizer que a alma pode, sim, ser surpreendida por perturbações em relação às quais a carne não é capaz de manter-se indiferente, porém a presença das perturbações oriundas da sensação não se identifica necessariamente com vício, na medida em que é possível à intenção da alma não aquiescer à perturbação sentida contra a sua vontade²⁰⁹.

Das violências, porém, de que o corpo é passível algumas há capazes de nele produzirem não somente a dor, mas ainda a excitação da libido. Ora, tal atentado não priva a alma da castidade por ela abraçada, mas aumenta-lhe o pudor. Treme acreditarem no fato de que a vontade do espírito possa não ter consentido com ato em que talvez tenha sido impossível à carne manter-se sem volúpia²¹⁰.

Sobre a virtude e a irredutibilidade do conflito

A partir da análise agostiniana do estupro de virgens cristãs, pode-se dizer que antes de eliminar o conflito da alma consigo mesma, a virtude o testemunha. Isso, porém, não significa que em condição desnaturalizada a virtude nada possa desempenhar. Pelo contrário, na ausência da virtude ou da vontade ordenada e, por

²⁰⁸ Notadamente aqui a leitura de Agostinho do estoicismo é polêmica: “[*Sorabji*] tells a fascinating story of Augustine’s misreading of Stoicism (failing to distinguish between ‘first movements’ and ‘emotions’)”. GREGORY, E. *Politics and the order of Love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*, p. 290. (Grifo do autor).

²⁰⁹ Agostinho certamente mobiliza aqui e apropria-se do conceito estoico de “assentimento” (*synkatathesis*, *assentio*). Para cotejo da ambiência intelectualista de origem do conceito com a voluntarista agostiniana, cf. adiante “Apêndice III: Nota sobre Física, Lógica e Moral em Cícero”.

²¹⁰ “*Sed quia non solum quod ad dolorem, verum etiam quod ad libidinem pertinet, in corpore alieno perpetrari potest: quidquid tale factum fuerit, etsi retentam constantissimo animo pudicitiam non excutit, tamen pudorem incutit, ne credatur factum cum mentis etiam voluntate, quod fieri fortasse sine carnis aliqua voluptate non potuit.*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, I, xvi. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa).

consequência, da graça, o ser humano vive segundo a mentira sem sequer ter ciência de que cultiva caminho em direção ao sofrimento eterno e ao nada. A virtude, desse modo, cumpre sobretudo a função de combater o vício, mas sem nunca o eliminar da condição humana mortal²¹¹. Ora, como vimos, se lograsse eliminar o vício ou a vontade má, eliminaria inteiramente o conflito do interior do homem e o acontecimento que expressa, por assim dizer, o triunfo do combate: a morte.

A primeira morte é, porém, indeclinável²¹² precisamente porque a fratura da alma, por inteira, também o é. O mesmo, no entanto, não se dá na segunda morte. Seja como for, tanto a cidade terrena quanto a celeste peregrina atravessarão a primeira morte. Isso quer dizer que a reflexão política de Agostinho apenas pode mobilizar categorias de natureza e identidade como horizonte transcendente, porque na história não há mais do que vestígios delas. Trata-se, assim, de elucidar qual é o fundamento da política, historicamente desnaturalizada, bem como os limites e as possibilidades de um projeto político na imanência.

²¹¹ “Porro ipsa virtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis”. *Ibid.*, XIX, iv, 3.

²¹² Para Agostinho, o fato de a morte ser indeclinável como realidade é a razão de o verbo *morior* também o ser gramaticalmente, conforme seu parecer: “Unde non importune neque incongrue arbitror accidisse, etsi non humana industria, iudicio fortasse divino, ut hoc verbum, quod est moritur, in latina lingua nec grammatici declinare potuerint, ea regula qua cetera talia declinantur. Namque ab eo quod est oritur, fit verbum praeteriti temporis, ortus est; et si qua similia sunt, per temporis praeteriti participia declinantur. Ab eo vero, quod est moritur, si quaeramus praeteriti temporis verbum, responderi assolet, mortuus est, u littera geminata. Sic enim dicitur mortuus, quomodo fatuus, arduus, conspicuus et si qua similia, quae non sunt praeteriti temporis, sed quoniam nomina sunt, sine tempore declinantur. Illud autem, quasi ut declinetur, quod declinari non potest, pro participio praeteriti temporis ponitur nomen. Convenienter itaque factum est, ut, quemadmodum id quod significat non potest agendo, ita ipsum verbum non posset loquendo declinari. Agi tamen potest in adiutorio gratiae Redemptoris nostri, ut saltem secundam mortem declinare possimus.”. *Ibid.*, XIII, xi, 2.

IV. Sobre o fundamento voluntarista da política em Agostinho

A reflexão agostiniana sobre a política enfrenta a dificuldade de não poder recorrer a uma conceitualização comprometida com a identidade. Afinal, a condição histórica em que ambas as cidades existem é marcada pela irreducibilidade da contradição e do conflito. É verdade que a cidade celeste existe na história de forma não exclusiva, mas precisamente por isso o desafio consiste em compreender por que tanto ela, quanto a terrena, guardam estatuto de cidade na realidade histórica. Não à toa, a definição ciceroniana de “povo” é falsa para Agostinho, pois ela interdita não apenas que os romanos constituam “povo” e “república”, mas que todo e qualquer conjunto de inumeráveis homens estabeleça comunidade política. Com efeito, como vimos no capítulo I, uma *multitudo* precisa cumprir exigência naturalista para adquirir forma de *populus*, expressa notadamente pela condição *iuris consensus*. A investigação dos capítulos II e III, no entanto, procurou apresentar por que a condição histórica humana é desnaturalizada para Agostinho. Assim, se o cumprimento de *iuris consensus* reclama estrita observância do direito, da justiça e da natureza, somente sociedade de santos seria capaz de realizá-lo, o que implicaria na impossibilidade da política na história.

A justiça é a virtude que dá a cada um o que lhe é devido. 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?²¹³

²¹³ “*Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur 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?*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xxi, 2. Conferir comentário que tecemos a respeito desse capítulo d’A cidade de Deus no subcapítulo “*De falsis definitionibus* (XIX, xxi)”, do capítulo III “Uma leitura do livro XIX d’A cidade de Deus”, de nossa Dissertação de Mestrado: SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n’A cidade de*

O argumento agostiniano resgata aqui a contradição e o conflito do homem consigo mesmo como expressão da injustiça. Melhor dizendo, ao declinar de Deus o homem incorre em injustiça porque não mais como ser inferior submete-se ao Ser superior. Para dizer em outras palavras, a injustiça com o Criador tem como consequência a injustiça ou a desordem da criatura consigo mesma, cuja exteriorização é a injustiça ou a desordem da vida em sociedade²¹⁴. Assim, por natureza haveria ausência de conflito em cada homem consigo mesmo e, por consequência, na comunidade de homens. Isso quer dizer que a dominação ou o jugo de um homem sobre outro é antinatural. Eis por que a prescrição divina nas Escrituras era para o ser humano dominar tão somente os animais no paraíso e os primeiros justos terem sido pastores, não reis²¹⁵.

Dessa forma, a origem da tirania e da escravidão, seja a do homem consigo mesmo, seja a do homem sobre outro, tem origem no pecado e na libido²¹⁶. É possível, entretanto, romper com a tirania da libido por meio da temperança, o que não significa extinguir o inimigo, sempre presente na alma, domado ou indomado. Já na vida em sociedade, a ruptura com a tirania elimina a dominação injusta, pela *dominandi libido*,

Deus de Agostinho: uma controvérsia com *Da república* de Cícero. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008.

²¹⁴ “*Serviens autem Deo animus recte imperat corpori, inque ipso animo ratio Deo Domino subdita recte imperat libidini vitiisque ceteris. Quapropter ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse iustitiae? quando quidem 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. Non est hic ergo iuris ille consensus, qui hominum multitudinem populum facit, cuius res dicitur esse respublica.*” *Id. De civitate dei, loc. cit.*

²¹⁵ “*Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris et volatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram (Gn 1, 26). Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt (Gn 4, 2; 46, 32-34; 47, 3; Ex 3, 1), ut etiam sic insinuet Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum.*” *Ibid.*, XIX, xv. Cf. SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*, p. 72.

²¹⁶ “*Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur.*” *Ibid.*, XIX, xv. “*Et utique felicius servitur homini, quam libidini, cum saevissimo dominatu vastet corda mortalium, ut alias omittam, libido ipsa dominandi.*” *Ibid.*, loc. cit.

mas não o *imperium* ou o *officium imperandi*, que por natureza inexistiria no homem²¹⁷ e é justo, na condição danada, quando “servem em recíproca caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo”²¹⁸.

A justiça relativa à condição fraturada, todavia, não se realiza sem perturbações. Com efeito, aqueles que mandam precisam estar sempre alerta para, se necessário, corrigir com palavras, açoites ou outro gênero de castigo lícito na cidade aqueles que têm dificuldade em servir e preservar a paz²¹⁹. Desse modo, mesmo a ordem justa da cidade celeste peregrina é relativa, manifesta-se como projeto a realizar e denuncia condição humana desnaturalizada²²⁰. Ainda assim, a partir da definição ciceroniana de *populus*, história e política seriam inconciliáveis e esta apenas poderia existir na transcendência. A tarefa agostiniana, dessa forma, é discernir princípio e fundamento da política que possa ser imanente à história. O conceito em questão não poderia ser outro do que a “vontade” ou o “amor”, precisamente porque nele há dinâmica, como estudado no capítulo III, que o torna em si mesmo neutro, adquirindo positividade ou negatividade conforme o lugar para onde for direcionado. Não sem razão, Agostinho encerra o livro XIV, último do conjunto consagrado ao exórdio de ambas as cidades, com explicitação do princípio e o fundamento voluntarista delas.

²¹⁷ “[...] *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.*, XIX, xvi.

²¹⁸ “[...] *serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando*”. *Ibid.*, XIV, xxviii. “*Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia*”. *Ibid.*, XIX, xiv.

²¹⁹ “*Si quis autem in domo per inoboedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verberare seu quolibet alio genere poenae iusto atque licito, quantum societas humana concedit, pro eius qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur*”. *Ibid.*, XIX, xvi.

²²⁰ “*Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius quam in huius operis iam fine requiescere? Tanto minus quippe anima subditur Deo, quanto minus Deum in ipsis suis cogitationibus concipit; et tanto minus animae subditur caro, quanto magis adversus spiritum concupiscit. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam salvos, et si nondum salvos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus?*”. *Ibid.*, XIX, iv, 4.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades: o amor de si, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si, a celeste. A primeira se glorifica em si mesma, a segunda no Senhor, porque aquela busca a glória dos homens e esta tem por máxima glória Deus como testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: “Sois minha glória e quem me exalta a cabeça”. Naquela, a libido de dominação domina seus príncipes e as nações subjogadas; nesta, servem em recíproca caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo.²²¹

O amor, assim, concede que a política seja concebida a partir de uma ambivalência, possibilitada pelo expediente de não fundamentá-la nem na natureza, nem na razão. Como o amor apenas adquire positividade ou negatividade conforme o seu fim, tanto uma república moralmente orientada, como a celeste, quanto uma moralmente desorientada, como a terrena, são “repúblicas” com respectivos “povos”. Isso significa que Agostinho não estabelece critério moral para conferir estatuto político para um conjunto de homens associados²²². A ruptura com a política ciceroniana, por consequência, exige redefinição de *populus* com ausência de critério moral e dos conceitos de justiça, natureza e razão como condição para uma *multitudo* alcançar forma política: “Povo é o conjunto de inumeráveis seres racionais associado pela concorde comunhão de coisas que amam”²²³.

²²¹ “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum (SI 3, 4). Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.”. *Ibid.*, XIV, xxviii.

²²² Sobre a relação entre política e moral em Agostinho a partir da definição de *populus*, cf. 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; 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.

²²³ “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communione sociatus*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xxiv.

Dessa forma, a condição para uma *multitudo* de seres racionais constituir *populus* é o amor, seja qual for, libidinoso ou ordenado, mas partilhado por um objeto em comum. A ausência, porém, de critério moral para conceder estatuto político para um conjunto de homens não significa divórcio necessário entre política e moral, nem pretende conceder positividade para uma autonomia da política. Com efeito, a distinção de excelência da cidade celeste peregrina reside em sua progressiva conquista de moralidade e identidade. Ainda assim, por que conferir estatuto político para um conjunto de homens moralmente desorientados? Precisamente para demarcar a negatividade da autonomia da política, que nada mais é do que alargamento do desejo de autonomia do homem em relação a Deus, fundo histórico comum de ambas as cidades, mas de que somente uma procura destacar-se.

Ora, toda a análise histórica e política, toda a análise pormenorizada da História de Roma, realizada nos cinco primeiros livros d'*A cidade de Deus*, está a serviço da moral. Tanto é que imediatamente após a apresentação de sua definição de “povo”, Agostinho afirma com todas as letras que não se trata de estimar todos os povos apenas por serem “povos” e terem edificado “repúblicas”, pois “para ver o que é cada povo, é preciso examinar as coisas amadas”, e um povo será “tanto melhor quanto melhores as coisas que o unir, e tanto pior quanto piores forem”²²⁴. Eis por que a política com fim em si mesma é pensada e criticada por Agostinho a partir do conceito de libido, notadamente de libido de dominação.

Como vimos no capítulo III, toda libido deseja o gozo ilegítimo. No âmbito da política, o desfrute desejado é sobretudo a dominação ou escravização do outro. Por isso, a forma de governo com a qual comumente a cidade terrena se manifesta parece

²²⁴ “[...] 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.*, *loc. cit.*

ser a tirania, como institucionalização de tirania anterior e interior da libido presente em cada um de seus cidadãos²²⁵. A libido, porém, também está presente nos cidadãos celestes peregrinos, embora neles não seja tirana, mas combatida e reprimida pela virtude. Na exterioridade, o combate e a repressão também se dão de forma análoga ao que sucede na interioridade entre vício e virtude. Um governante justo guarda o dever de mobilizar instrumentos de correção e disciplina contra a dissensão²²⁶. A positividade da política parece residir aí: ao invés de ser fim, ela é utilizada como meio para finalidades morais. Mas se “povo” para Agostinho é multidão de seres racionais associados pelo desejo em comum pelas mesmas coisas, qual é, então, a legitimidade de instrumentos de coerção para a repressão dos desejos libidinosos? Na medida em que os cidadãos que constituem “povo” o constituem não por adesão voluntária, mas porque seus desejos são orientados para o mesmo fim a partir de instrumentos coercitivos de “correção” e “disciplina”, trata-se ainda de “república”?

Para responder, precisamos retomar o descompasso entre o querer e o poder. Como vimos no capítulo III, a desobediência de si mesmo contra si mesmo, como retribuição ao próprio pecado da desobediência²²⁷, é a consequência contraproducente do desejo do homem de estabelecer um governo de si. A ousadia orgulhosa, contudo, acaba por destituir o homem da identidade entre o querer e o poder, de forma que sequer é capaz de governar os próprios desejos desordenados. Segundo Senellart, é a partir desse diagnóstico da condição humana que Agostinho procura justificar a legitimidade

²²⁵ “*Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis etiam civilia bella testantur?*”. *Ibid.*, XIV, xv, 2.

²²⁶ “Agostinho defendeu a visão de que as estruturas de autoridade que davam coesão à sociedade leiga poderiam ser convocadas para dar apoio à igreja católica: os imperadores deveriam comandar seus súditos, os senhores de terras, seus lavradores (açoitando-os, quando necessário), e os chefes de família, suas mulheres e filhos, a fim de trazê-los de volta para a unidade da igreja católica.”. BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 327.

²²⁷ “[...] *in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est?*”. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, XIV, xv, 2. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.

do poder repressivo. A “incapacidade [de o homem] obedecer-se a si mesmo, da qual a *libido* é o sintoma: tal é, para Agostinho, a condição decaída do homem que justifica o uso da coerção”²²⁸.

De fato, encontramos no livro XIX d’*A cidade de Deus* justificativa do uso da coerção, como do *pater familias* sobre os integrantes da *domus*, que parece ser análoga à dos governantes sobre os súditos²²⁹, mas a defesa de uma forma de governo com traços teocráticos parece sustentar-se apenas a partir da difícil relação entre uma obra de teorização política, como *A cidade de Deus*, com obras de ação política, como epístolas²³⁰ e sermões²³¹. Nos limites d’*A cidade de Deus*, uma cidade com a coesão de desejos dos cidadãos estabelecida por coerção parece ser inconciliável com a definição agostiniana de “povo”. Com efeito, o amor a Deus partilhado pelos cidadãos celestes não pode ser estabelecido via coerção. Se a coerção reprime expressão da vontade má, a repressão foi tão somente da ação que decorreria dela. Ainda que a correção guarde potencial terapêutico, para o homem resta de todo incerto saber se quem sofreu a repressão realmente transformou-se interiormente. A única certeza é que enquanto praticar “obras da carne”, ele não pode ser de maneira alguma cidadão celeste.

²²⁸ SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*, p. 88.

²²⁹ “[...] *pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xiii, 1.

²³⁰ “*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. Cf. também *Epistolae* 93, 133, 134, 138, 153 e todo material referente à controvérsia donatista.

²³¹ Cf. *Sermões* 13, 302. Cf. também ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Org.) *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; GREGORY, E. *Politics and the order of Love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. 298-318; HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press, 2001, p. 222-57.

O que é verdadeiro, estrita e absolutamente, é que em nenhum caso a Cidade terrestre e, menos ainda, a Cidade de Deus poderiam ser confundidas com uma forma de Estado, qualquer que fosse; mas, é uma questão totalmente diferente, e um ponto sobre o qual Agostinho certamente não teria nada a objetar, o Estado poder e dever eventualmente ser utilizado para os fins próprios da Igreja, e, através dela, para os da Cidade de Deus. Embora ele jamais tenha formulado o princípio de um governo teocrático, a ideia não é inconciliável com sua doutrina, pois, se o ideal da Cidade de Deus não implica essa ideia, não a exclui.²³²

É preciso, no entanto, questionar a não implicação sem exclusão entre “o ideal da Cidade de Deus” e o “princípio de um governo teocrático”²³³. Se um governo teocrático recorre a instrumentos de correção e disciplina, ele parece ser averso ao ideal da cidade celeste, precisamente porque nela a relação entre governantes e governados é de mútua caridade e obediência estabelecida não por coerção²³⁴. A chave de conciliação, porém, pode ocorrer de outro modo. Melhor dizendo, os instrumentos de coerção justamente mobilizados não teriam o propósito de manter o querer dos cidadãos celestes ordenado, porque a ordenação ou a conversão não pode dar-se via coerção, mas o de interditar a propagação da injustiça, da guerra e da miséria, como dever de impedir os pagãos de disseminar processos de conflito e contradição. Nesse caso, com justiça, instrumentos de coerção pesariam somente sobre os injustos, nunca sobre os cidadãos celestes, a não ser injustamente.

²³² GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 346.

²³³ Em outro sentido, a estrutura social da cidade celeste em que todos servem a todos e desempenham igualmente função decisiva para a manutenção da ordem e da paz conduziu von Heyking a filiar Agostinho à tradição do governo misto. Por mais heterodoxa que a interpretação seja, o governo misto como equilíbrio entre as partes constituintes da república parece conciliar-se com a obediência sem resistência entre governantes e governados da cidade celeste. De toda forma, falta amparo textual para tanto n’A cidade de Deus. “Augustine understood a republic, being neither a monarchy nor a pure democracy, as including the functions of governors and governed (possibly being traded among different individuals); thus, a republic possesses democratic, aristocratic, and monarchic parts.”. HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*, p. 81.

²³⁴ “[...] *serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, xxviii. “*Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia.*”. *Ibid.*, XIX, xiv.

O *pater familias*, dessa maneira, corrigiria e disciplinaria, se necessário a força, integrante libidinoso e sem governo de si da *domus* para interditar a perturbação da ordem e da paz socialmente partilhada e para exortá-lo (não obrigá-lo) à conversão. A defesa da guerra justa empreendida pelo sábio²³⁵ e a análise da dissensão entre a cidade celeste e a terrena em relação às leis religiosas²³⁶ parecem seguir o mesmo princípio. Nesse sentido, a forma de governo teocrático não decorre do “ideal da Cidade de Deus” como condição para a ordenação do amor partilhado dos cidadãos celestes, como parece pretender a leitura de Senellart. Antes, tal forma de governo somente guardaria conciliação com o “ideal da Cidade de Deus” (nos limites da não implicação, mas sem exclusão) como dever, defesa e antídoto do justo contra a propagação do mal e da injustiça.

Mais precisamente, ainda que a ação do justo possa e pretenda desempenhar função de terapia da alma do injusto e de oportunidade para a sua conversão, a iniciativa, se necessário belicosa, é não condição para a preservação da coesão de desejos dos cidadãos celestes, condição da definição de *populus*, mas dever de exortar o injusto à justiça e de interditar alargamento do processo de progressiva perda de ser e de identidade. A coerção, por conseguinte, é não orientada para cidadãos com desejos já ordenados, isto é, para cidadãos celestes, mas exclusivamente para cidadãos incapazes

²³⁵ “*Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi exstitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent. Iniquitas enim partis adversae iusta bella ingerit gerenda sapienti; quae iniquitas utique homini est dolenda, quia hominum est, etsi nulla ex ea bellandi necessitas nasceretur. Haec itaque mala tam magna, tam horrenda, tam saeva quisquis cum dolore considerat, miseriam fateatur; quisquis autem vel patitur ea sine animi dolore vel cogitat, multo utique miseriore ideo se putat beatum, quia et humanum perdidit sensum.*” *Ibid.*, XIX, vii.

²³⁶ “[...] *factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non posset habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse atque oneri esse diversa sentientibus eorumque iras et odia et persecutionum impetus sustinere, nisi cum animos adversantium aliquando terrore suae multitudinis et semper divino adiutorio propulsaret.*” *Ibid.*, XIX, xvii.

de refrear a libido por meio da modalidade da vontade chamada temperança (*sophrosyne*)²³⁷.

²³⁷ “Porro ipsa virtus, quae non est inter prima naturae, quoniam eis postea doctrina introducente supervenit, cum sibi bonorum culmen vindicet humanorum, quid hic agit nisi perpetua bella cum vitiis, nec exterioribus, sed interioribus, nec alienis, sed plane nostris et propriis, maxime illa, quae Graece **σωφροσύνη**, Latine “temperantia” nominatur, qua carnales frenantur libidines, ne in quaeque flagitia mentem consentientem trahant? Neque enim nullum est vitium, cum, sicut dicit Apostolus: Caro concupiscit adversus spiritum; cui vitio contraria virtus est, cum, sicut idem dicit: Spiritus concupiscit adversus carnem. Haec enim, inquit, invicem adversantur, ut non ea quae vultis faciatis. Quid autem facere volumus, cum perfici volumus fine summi boni, nisi ut caro adversus spiritum non concupiscat, nec sit in nobis hoc vitium, contra quod spiritus concupiscat? 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. Absit ergo ut, quamdiu in hoc bello intestino sumus, iam nos beatitudinem, ad quam vincendo volumus pervenire, adeptos esse credamus. Et quis est usque adeo sapiens, ut contra libidines nullum habeat omnino conflictum?” Ibid., XIX, iv, 3.

Considerações Finais

Embora presente desde o prólogo, a desnaturalização e a ambivalência da política n’*A cidade de Deus* é exigência de reflexão sobre a história e a condição humana que ao deparar com a contradição, o conflito, a guerra, a violência, a tortura, os estupros e a morte encontra o que contemporaneamente chamaríamos de facticidade. Agostinho, dessa maneira, não empreende análise sobre o histórico a partir da presença ou ausência nele de conceitos de razão comprometidos com a identidade, como a natureza, a unidade e o Ser, que estariam dados *a priori*. Ao contrário, o ponto de partida é o próprio histórico, verificado irreduzível e, quase sempre, averso àqueles conceitos. Se não houvesse a irreduzibilidade, ele deixaria de ser histórico e seria preciso negar a contradição e o conflito da condição humana. Mas não se trata de abstrair a miséria do gênero e postular que ele é no “conjunto finalmente reconciliado e feliz”²³⁸, nem de exigir de um filósofo da Antiguidade tardia que o flagrante absurdo da existência humana o conduzisse para reflexão que privasse de realidade as categorias de razão.

Assim, como vimos, a realidade onde a identidade e a paz imperem apenas pode subsistir efetivamente na transcendência, não na imanência, o que antes de ser limitação filosófica, é expediente e condição para análise da história e da política que conceda a ambas fundamento e princípio que possam ser imanentes. Reside aí possibilidade de emergência do conceito de vontade no pensamento agostiniano. Com efeito, a vontade ou o amor por definição é dinâmica em direção a um fim em que se pretende satisfazer a falta. A ambivalência da vontade, por consequência, consiste na positividade ou negatividade, no virtuosismo ou na viciosidade, adquirida conforme o lugar para onde é direcionada.

²³⁸ NOVAES, M. “Vontade e contravontade”, p.65.

Dessa maneira, se a partir da definição agostiniana de “povo”, em ruptura com a ciceroniana, o fundamento da política é a vontade ou o amor, seja ordenado, seja desordenado, socialmente partilhado por um objeto²³⁹, um conjunto de homens pode guardar estatuto de “povo” independente de orientação moral, porquanto inexiste na definição qualquer critério moral. A vontade, assim, pode desempenhar função de princípio e fundamento imanente da política, embora também possa ser de ordem transcendente. Agostinho, todavia, não concede a possibilidade de uma política estremada da moral, nem empreende a desnaturalização da primeira, em função de positividade da autonomia da política.

Ao contrário, o procedimento agostiniano procura demarcar justamente a negatividade da política com fim em si mesma e a positividade da política orientada para fins morais. Afinal, a origem da fratura na natureza humana reside na libido que se expressa politicamente como desejo de dominação. Agostinho, não obstante, preserva desse modo a possibilidade de libertação da danação a partir da história. Melhor dizendo, sem a empresa de fundamentar a política na vontade e conceder que ela, ainda que sob várias feições, guarde realidade histórica, a consequência seria a impossibilidade de libertação, pois a vida em sociedade, que para Agostinho sempre é política em função de liame voluntarista entre os homens, é condição para a transcendência.

O primeiro desafio político, porém, ocorre no interior do homem, onde o espírito e a carne disputam império ou tirania de um sobre o outro e cujo resultado é decisivo para a conversão à transcendência ou à imanência. Se, porém, a tirania da carne triunfar, o justo poderá com legitimidade recorrer a instrumentos de correção e disciplina para

²³⁹ “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communione sociatus*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIX, xxiv.

coibir as demais injustiças que dela decorrerá. Portanto, se a teorização do princípio da teocracia já se encontra em Agostinho, sua condição de possibilidade, juntamente com a justificação da coerção, repousa na desnaturalização e na ambivalência da política.

Apêndice I: Ensaio de tradução do prólogo d'A cidade de Deus

De civitate dei Sobre/A cidade de Deus

Praefatio. De suscepti operis consilio et argumento

Prefácio. A propósito do plano e assunto da obra executada

1 - *Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.*

1 - A gloriosíssima cidade de Deus (cf. Sl 87 [86], 3), tanto no curso dos tempos, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé (cf. Hab 2, 4), como na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência (cf. Rm 8, 25), *até que a justiça se converta em juízo* (Sl 94 [93], 15), e que depois será alcançada pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela: grande e árdua tarefa, mas *Deus é nosso auxílio* (Sl 62 [61], 9).

2 - *Nam scio quibus viribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit virtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia non humano usurpata fastu, sed divina gratia donata celsitudo transcendat.*

2 - Pois estou ciente dos esforços necessários, para persuadir os soberbos da grandeza da virtude da humildade, cuja celsitude, não usurpada pela altivez humana, mas concedida pela graça divina, transcende todas as culminâncias terrenas, instáveis na mobilidade do tempo.

3 - *Rex enim et conditor civitatis huius, de qua loqui instituimus, in Scriptura populi sui sententiam divinae legis aperuit, qua dictum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*

3 - Afinal, o rei e fundador desta cidade, da qual nos propusemos a falar, revelou nas Escrituras de seu povo uma máxima da lei divina: *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes* (Pr 3, 34; Tg 4, 6; 1Pd 5, 5).

4 - *Hoc vero, quod Dei est, superbae quoque animae spiritus inflatus adfectat amatque sibi in laudibus dici: Parcere subiectis et debellare superbos* (*Eneida*, VI, 853).

4 - Efetivamente, o espírito inchado de soberba quer apoderar-se do que pertence a Deus e ama que proclamem em seu louvor: *Poupar os vencidos e subjugar os soberbos*.

5 - *Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur*.

5 - Por isso também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, a própria libido de dominação a domina –, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.

Apêndice II: Ensaio de diagrama sintático-estilístico

(AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, praefatio)

Apêndice III: Nota sobre Física, Lógica e Moral em Cícero

A dedução da física à moral nas Tusculanas, V, xiii

A partir da análise de que para uma *multitudo* constituir *populus* os cidadãos que a compõem precisam guardar observância a certo conceito de virtude, notadamente a da justiça, cujo cumprimento apenas se dá segundo exigências naturalistas e intelectualistas, expressas em *De re publica*, III, xxii, 33 por meio da definição da *vera lex* como *recta ratio* e em conformidade com a natureza (*naturae congruens*), doravante procuraremos explicitar como se dá em Cícero tal contiguidade entre moral (*lex*), lógica (*ratio*) e física (*natura*). Para isso, examinaremos o seguinte trecho do livro V da obra *Tusculanas*:

Por onde começar senão pela nossa mãe comum, a natureza? [*Vnde igitur ordiri rectius possumus quam a communi parente natura?*] Todas as suas criações são perfeitas em seu gênero, e não somente as que são animadas, mas ainda as que são feitas para prender-se à terra pelas suas raízes. Assim as árvores, as videiras e até as menores plantas: ou conservam um perpétuo verdor, ou, após ser despojadas das suas folhas durante o inverno, se revestem inteiramente de novo na primavera; e não há nenhuma que, por um movimento interior e graças às sementes que encerra, deixe de produzir flores ou frutos, de modo que, se não se lhes depara algum obstáculo, todas atingem o grau de perfeição que lhes é próprio. Os animais, dotados que são de sentidos, manifestam ainda melhor o poder da natureza. Pois ela pôs nas águas os que são próprios para nadar; nos ares os que são preparados para voar; e, entre os terrestres, fez rastejar a uns, caminhar aos outros; quis que uns vivessem sozinhos, e os outros, em bandos; a uns tornou-os ferozes, aos outros, mansos; e há, ainda, os que vivem ocultos sob a terra. Cada animal, fiel ao seu instinto [*munus*], sem poder mudar nunca a sua maneira de viver, segue inexoravelmente a lei da natureza. E, assim como cada espécie tem alguma propriedade que a distingue essencialmente, assim o homem tem uma, mas muito mais excelente: se assim se pode falar com propriedade da nossa alma [*animus*], que, sendo uma emanção da mente divina, é de ordem superior, ela não pode ser comparada, ousamos dizer, senão com a mesma divindade. Esta alma, pois, quando cultivamos, e quando a curamos das ilusões capazes de cegá-la, alcança este alto grau de inteligência [*perfecta mens*] que é a razão perfeita, e à qual damos o nome de virtude [*absoluta ratio, quod est idem virtus*]. Ora, se a felicidade de cada espécie consiste no

modo de perfeição que lhe é próprio, a felicidade do homem consiste na virtude, uma vez que a virtude é a sua perfeição²⁴⁰.

Primeiramente, notemos três momentos centrais do texto. O primeiro é a física; o segundo, a lógica; o terceiro, a moral. Como vimos, o princípio da filosofia é (1) a física, a natureza, cuja apreensão nos revela (2) a lógica, a racionalidade do cosmo, e, então, (3) a moral, a virtude, é descoberta como meio e fim que o homem deve alcançar para ser sábio e feliz.

Diante disso, é possível dizer qual o encadeamento entre cada um desses momentos, ou, se quisermos, entre cada uma dessas disciplinas (física, lógica e moral)? Sim, o itinerário da física à moral parece ser uma dedução. O ponto de partida é o todo, a natureza, e o de chegada é o modo de perfeição de cada parte, em especial da alma humana, de modo que lemos esse capítulo XIII como um texto que sintetiza a recepção ciceroniana do estoicismo.

A hipótese que começamos a circunscrever é a de que se encontra no texto de Cícero uma síntese do itinerário físico e intelectual da alma para descobrir em si mesma o soberano bem, a saber, a virtude. Se se trata de uma síntese, onde encontraríamos

²⁴⁰ “Vnde igitur rectius possumus quam a communi parente natura? Quae, quicquid genuit, non modo animal, sed etiam quod ita ortum esset e terra, ut stirpidus suis niteretur, in suo quidque genere perfectum esse uoluit. Itaque et arbores et uites et ea quae sunt humiliora neque se tollere a terra altius possunt, alia semper uirent, alia hieme nudata uerno tempore tepefacta frondescunt, neque est ullum quod non ita uigeat interiore quodam motu et suis in quoque seminibus inclusis, ut aut flores aut fruges fundat aut bacas, omniaque in omnibus, quantum in ipsis sit, nulla ui impediende perfecta sint. Facilius uero etiam in bestiis, quod iis sensus a natura est datus, uis ipsius naturae perspicui potest. Namque alias bestias nantis aquarum incolas esse uoluit, alias uolucres caelo frui libero, serpentis quasdam, quasdam esse gradientis; earum ipsarum partim soliuages, partim congregatas, inmanis alias, quasdam autem cicures, non nullas abditas terraue tectas. Atque earum quaeque suum tenens munus, cum in lege naturae. Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet nec discedit ab eo, sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici quae habent aliquam comparisonem, humanus autem animus decerptus ex mente diuina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc faz est dictu, comparari potest. Hic igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem uirtus. Et, si omne beatum est cui nihil deest et quod in suo genere expletum atque cumulatum est, idque uirtutibus est proprium, certe omnes uirtutibus compotes beati sunt.”. CICERO. *Tusculanarum disputationum*, V, xiii, 37-9. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Os colchetes com texto latino se devem a nós.

explicitação não sintética do itinerário? Ora, em mais de uma ocasião Cícero se ocupou em apresentar, explicar detalhadamente, a doutrina estóica. Lembremos, por exemplo, do livro IV da obra *Do sumo bem e do sumo mal* e, principalmente, da demorada exposição do presente no livro II *Da natureza dos deuses*. Aliás, tais exposições mais demoradas parecem estar pressupostas na economia do texto das *Tusculanas*, inclusive porque um pouco antes do trecho citado o próprio autor havia referenciado sua obra *Do sumo bem e do sumo mal*.

Desdobremos, assim, cada um dos três momentos dedutivos do texto. Inicialmente, encontramos uma pergunta, marcada pelo advérbio *Vnde*, “por onde”, “de que lugar”, que, mais do que perguntar, afirma que devemos começar a dissertar “pela comum mãe natureza”. No latim, depois do verbo “começar” (*ordiri*), ainda se encontra um advérbio comparativo (*rectius*) suprimido na tradução para o português. A expressão é *Vnde ordiri rectius*, que poderíamos traduzir como “por onde começar mais retamente/mais corretamente”. A tradução francesa da *Les Belles Lettres*, mais interpretativa, entende o *rectius* como “mais metodicamente”, o que não deixa de ter sentido se ali houver uma dedução. Assim, deve-se “começar a dissertar mais retamente pela comum mãe natureza”. A razão pela qual se deve principiar a investigação pela natureza, já começamos a dizer: ela parece ser o ponto de partida de uma dedução que do todo vai à parte.

Atentemo-nos, ainda, para o conceito de *natura*, que é apresentada como “mãe comum”, geratriz de onde todas as coisas procedem. O “nossa”, inserido na tradução e ausente no latim, não pode dar a entender que a natureza é mãe comum somente de nós, humanos. Tanto não podemos entender isso que a frase seguinte do texto explicita a natureza como geratriz de todas as coisas, não somente dos homens. Já podemos, por consequência, desconfiar de um traço divino da natureza. Ora, quem gera, quem

engendra, quem produz todas as coisas existentes, somente pode ser um deus. No estoicismo, como já apontamos no capítulo anterior, deus se confunde com a própria natureza, a natureza é divina porque deus é imanente à ela, confunde-se com ela.

A partir da segunda frase do texto, Cícero diz que todas as coisas geradas, animadas e inanimadas, são perfeitas em seu gênero, de modo que da natureza como um todo, já descemos, por assim dizer, para uma esfera menos geral, que é a do gênero dos seres animados e inanimados. Na sequência, caminhamos para o menos geral ainda, que são cada coisa específica (primeiramente os vegetais, árvores, videiras, flores, depois os animais, os aquáticos, voadores, terrestre, até chegar em um particular e especial: o homem).

Procedendo na leitura, o texto de Cícero diz que todos os seres que constituem a natureza são perfeitos em seu gênero, todas as coisas no cosmo (que aqui tomamos como sinônimo de “natureza”) ocupam lugar próprio, de sorte que não há nada fora de lugar, nada desordenado: os animais, por exemplo, cumprem sua função (*munus*) seguindo a lei da natureza. *Munus*, traduzido por “instinto”, também tem o sentido de “função”, “tarefa”, “vocação”. Trata-se de uma inclinação natural que os animais possuem para cumprir seu papel no todo: naturalmente alguns animais são solitários, outros vivem em bando, alguns são ferozes, outros mansos, e assim por diante conforme impelir a lei natural impressa neles.

O homem ocupa lugar privilegiado no cosmo, pois a natureza o distinguiu entre todos os animais conferindo-lhe traço divino. Antes, porém, de passarmos ao exame do traço de excelência do homem, notemos que já foi efetuada a passagem dedutiva da física à lógica. Ora, a investigação da natureza como geratriz de todas as coisas, bem como dos vegetais e dos animais ordenados por movimento interno e lei da natureza

imane a eles, desenvolvem-se no terreno da física, mas essa extraordinária ordem do cosmo revela a lógica, precisamente a racionalidade que atravessa toda a natureza, porque a natureza é razão, o *logos*.

Além disso, quando a dedução descende do todo até uma parte privilegiada da natureza que é o homem, a lógica é definitivamente explicitada. Afinal, o traço distintivo do homem é a razão, que ele possui porque sua alma é uma emanção da mente divina. A alma (*animus*) do homem, diferentemente da dos outros animais, é racional, emana da própria Razão universal, que para os estóicos é o Fogo (*ignis*)²⁴¹. A alma irracional (*anima*) é penetrada pela Razão universal, que afinal, é universal, encontra-se em toda e qualquer parte da natureza, mas a alma deles não se confunde com a própria Razão, assim como os vegetais são penetrados pela Razão, mas não a são.

A alma humana, dessa forma, pode atingir o mais alto grau de racionalidade. Afinal, “o ideal estóico é o de uma transmutação íntima que transfiguraria o indivíduo inteiro em pura razão”²⁴². Tal transfiguração íntima é expressa quando Cícero diz que o *animus* (a alma) deve ser cultivado, curado de ilusões que o cegam, isto é, curado das paixões, para atingir a razão perfeita.

As ilusões, as paixões que cegam a alma, são quatro: alegria, tristeza, medo e desejo. O sábio estóico não é acometido por nenhuma paixão porque cultivou em sua alma a *apatia*, a ausência de toda e qualquer paixão. Ele sabe que deve preservar um estado de tranquilidade da alma, um estado em que a razão triunfa sobre toda e qualquer paixão, isto é, desrazão. Assim, é somente a alma cultivada, transfigurada em pura

²⁴¹ “[...] 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.

²⁴² “L’idéal stoïcien est celui d’une transmutation intime qui transfigurerait l’individu tout entier en pure raison.” VEYNE, P. “Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez saint Augustin”. *L’empire Gréco-romain*, p. 691.

razão, que possui sabedoria e virtude. Finalmente a moral tem origem a partir da lógica. A moral é deduzida a partir da lógica quando a virtude tem aparição no texto em relação de identidade com a “razão absoluta”. Aliás, a tradução perde um pouco a identidade entre uma e outra ao escrever que “damos o nome de virtude” à “razão perfeita”. A tradução, ao inserir uma ideia de nomeação perde a ideia de definição: “razão absoluta, porque *é* a virtude mesma”. Como conclusão da dedução, Cícero diz: “Ora, se a felicidade de cada espécie consiste no modo de perfeição que lhe é próprio, a felicidade do homem consiste na virtude, uma vez que a virtude é a sua perfeição”.

Nesse ponto, certo intelectualismo estóico é explícito: “virtude” e “pura razão” são uma e mesma coisa. Falamos em intelectualismo porque aqui “ser virtuoso” e, imediatamente, “feliz”, significa recorrer a instâncias de razão, e não da vontade, como procuraremos explicitar adiante. De todo modo, já frisamos isso para precisar o ideal estóico de perfeição. Ora, o sábio estóico não se depara com nenhuma insuficiência da razão e/ou da vontade para ser virtuoso. A moral estóica é inteiramente fundamentada na razão, em procedimentos racionais que passam distantes, por exemplo, do conflito entre querer e poder, querer e fazer, ou intenção e ação. Pelo contrário, há nessa doutrina uma profunda crença na autossuficiência da razão, que em identificação com a virtude, é infalível e inquebrantável. Por meio de correto cálculo de razão, de posse da razão perfeita, o homem dobra, erradica (não somente modera, como um peripatético²⁴³), qualquer desejo, qualquer paixão, vício, e preserva um estado de tranquilidade, de felicidade, que nada exterior a ele pode abalar.

Para retomar as paixões, elas se referem a coisas e acontecimentos exteriores ao homem: a alegria e a tristeza existem em função do que se encontra ou no passado, ou

²⁴³ Cf. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, IX, iv, onde o autor pretende provar que estoicos, peripatéticos e platônicos guardavam posições conciliáveis sobre a moderação, não eliminação, das paixões.

no presente; medo e desejo em relação ao porvir. De posse da virtude, o sábio possui em si mesmo o soberano bem do homem, sabe que sua posição no cosmo e tudo que lhe sucede obedece a uma ordem racional, de sorte que não há razão para alegrar-se ou entristecer-se com o que aconteceu ou acontece. Ora, o sábio nunca poderá ser privado da virtude e, uma vez conquistada, nenhum movimento desordenado o acomete, nada o atinge: seu estado de felicidade é inquebrantável. Assim, medo e desejo, paixões relacionadas ao futuro, também são incapazes de perturbar o sábio, mais uma vez, porque ele nada receia perder, nem cobiça coisa alguma: de posse do melhor bem que o homem pode possuir, nada há para desejar.

Finalmente, podemos entender que o ideal estóico de perfeição ampara-se no traço interior, indestrutível e indelével da virtude. Uma filosofia que não concebesse como imperecível o soberano do bem do homem, e não o dispusesse de forma indelével em uma esfera interior, teria dificuldades para afirmar que o homem pode atingir a perfeição e identificar-se definitivamente com o divino. Reside justamente aí o juízo negativo do estoicismo para com o epicurismo, que ao estabelecer o soberano bem na exterioridade (no prazer, ainda que comedido, advindo de objetos exteriores, sensíveis), acabaria por elaborar concepção passageira de felicidade. Afinal, o soberano bem de que a felicidade decorreria, na medida em que reside na exterioridade, é destrutível: uma simples doença, privação de integridade dos sentidos, reveses da sorte, podem estremecê-lo (Cf. *Tusculanas*, V, ix-x). Desse modo, a solução estóica parece ser a constituição de uma dimensão interior, na qual o homem se bastaria e descobriria o soberano bem em si mesmo.

Mas retiremos algumas consequências do texto examinado. A natureza descrita é o mundo natural, com árvores, florestas, oceanos, rios, animais, mas, se é assim, se essa realidade corpórea é geratriz de todos os seres: de que forma a alma é parte da natureza, material, corpórea? De que maneira a alma, tanto quanto uma planta ou uma pedra, é parte da natureza? Todas essas afirmações e questões apenas são problemáticas a partir de um dualismo entre alma e corpo, inexistente no estoicismo justamente por se tratar de uma filosofia corporalista. Na doutrina estóica, a ideia de uma alma separada do corpo é inconcebível, ambos são da mesma natureza, indistintamente unidos porque corpóreos. Dessa feita, não pode existir contradição: se a alma é gerada pela natureza, se seu princípio é material, ela também necessariamente é material.

Assim, a dedução da física à moral apenas pôde ser empreendida a partir de um processo físico e psíquico (intelectivo) da alma. É devido a certa estrutura física e psíquica da alma que ela é capaz de apreender (“representação compreensiva”) a natureza como geratriz de todas as coisas, de apreender a racionalidade do cosmo, o modo de ser de cada parte da natureza, e conhecer-se a si mesma, descobrir a virtude como seu modo de ser por excelência. Enfim, a dedução (agora podemos dizer, materialista, a dedução materialista) examinada apenas tem sentido se empreendida por uma alma material. Afinal, quem realizou a dedução? Quem obteve aquele conhecimento total da natureza? Uma alma humana, o que significa que a apreensão da ordem do cosmo somente foi possível porque ela possui em si mesma a racionalidade e a materialidade desse cosmo.

A estrutura física e psíquica da alma

Trata-se, assim, de examinarmos agora qual é o processo físico e intelectual da alma pressuposto no capítulo XIII, do livro V, das *Tusculanas*, para ela empreender a dedução da física à moral e descobrir em si mesma o soberano bem, a saber, a virtude. Primeiramente, trataremos do processo intelectual da alma, para, em seguida, investigar o processo físico que se dá nela juntamente com a intelecção. Na doutrina estóica, o ponto de partida do conhecimento é a “sensação” (*aisthesis*), a “percepção” advinda de nossos cinco sentidos, mas da “percepção” ao “assentimento”, que concedemos àquilo que percebemos, existe um longo itinerário. Quando percebemos uma coisa, uma pedra, por exemplo, a “imagem” dessa coisa é “impressa” em nossa alma. Essa “imagem”, conforme as *Academica*, de Cícero, é o “fenômeno” (*phantasia*), a “representação” (*visum*), concebida como a “impressão” de um sinete na cera (exemplo de Cleanto, cf *Academica*, II, 24, 77).

Recebida a “impressão”, a “representação” da pedra na alma, é preciso saber se essa “impressão” é verdadeira, se realmente se trata de uma pedra, se sim, quais traços tem essa pedra. Depois da “percepção” e da “representação”, deparamo-nos com uma terceira etapa do conhecimento, que é a “representação compreensiva” (*phantasia kataléptiké; visum comprehendí*). É em torno da “representação compreensiva” que se dão, aliás, as discussões das *Academica*, de Cícero, e do *Contra academicos*, de Agostinho. As duas obras se dão em torno da definição de Zenão: “O verdadeiro pode ser compreendido porque é impresso na alma a partir daquilo de onde provém, de modo que não pode ser a partir daquilo de onde não provém”²⁴⁴.

²⁴⁴ “[...] *id verum percipi posse, quod ita esset animo inpressum ex eo, unde esset, ut esse non posset ex eo, unde non esset*”. AUGUSTINUS. *Contra academicos*, II,5,11. CICERO. *Academica priora*, II, vi, 18. Conforme a tradução do verbo *percipi*, muda-se toda a teoria do conhecimento estóica, pois ele pode significar “ser percebido”, “ser apreendido”, “ser compreendido”. Assumimos o sentido de “ser compreendida” entendendo-a como a *phantasia kataléptiké*.

Assim, a definição de Zenão chama atenção justamente para a “representação compreensiva”, contra a qual o ceticismo antigo se edifica. Para os cétricos, uma “representação” nunca pode ser “compreensiva” (*kataléptiké*), porque eu sempre posso estar enganado a respeito daquilo de que tenho percepção. A *epoché*, a suspensão de juízo (*assensionis retentio*), tem origem aí²⁴⁵. Ora, se nenhuma “representação” pode ser “compreensiva”, então não posso emitir nenhum juízo, não posso dar o meu “assentimento” (*synkatathesis*²⁴⁶, *assentio*). A suspensão de juízo é precisamente a não emissão de assentimento, de sorte que o cétrico admite não possuir nenhum conhecimento seguro.

Mas o recurso ao ceticismo se deve tão somente à explicitação do “assentimento” enquanto etapa do conhecimento que se dá juntamente com, ou após, a “representação compreensiva”. Entre os diversos autores estóicos, alguns, como Crisipo, defendem sim que o “assentimento” se dê juntamente com a “representação compreensiva”, a ponto de ser constitutivo dela. Já outros, como Zenão, defendem que o “assentimento” é anterior à “representação compreensiva”, de forma que o “assentimento” é a “representação” ainda *não* compreensiva, e é “assentimento” ao caráter verdadeiro ou não que uma “representação” pode guardar. Zenão, aliás, exemplifica esse processo intelectual com o seguinte gesto:

[ele] mostrava a mão aberta com os dedos estendidos e dizia: “assim é a representação”; depois curvava um pouco os dedos: “assim é o assentimento”; então fechava completamente o punho e dizia que isso era a compreensão, e por causa dessa comparação deu a ela o nome de *katalépsis*, que antes não existia; finalmente cerrava o punho energicamente com a outra mão e dizia que assim era a ciência, de que ninguém é dono, a não ser o sábio²⁴⁷.

²⁴⁵ Cf. CICERO. *Academica priora*, II, xviii.

²⁴⁶ Termo de origem política, significa colocar junto na urna, “evoca a ideia de um escrutínio”. VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973, p. 31.

²⁴⁷ CICERO. *Academica priora*, II, xlvii, 145. Tradução de Lorenzo Mammi (mimeografado).

Nessa citação, o lugar do “assentimento” é claro, mas nas mesmas *Academica* existem passagens em que não é nada óbvia a posição do “assentimento” no processo intelectual (cf. *Academica*, II, xii, 38). Seja como for, já podemos discutir o estatuto da vontade no estoicismo. O “assentimento” pode ser entendido como uma escolha voluntária. De forma geral, quando um homem dá “assentimento” a uma “impressão”, ele “decide”, “escolhe”, “aceita”, que sua alma receba a impressão desse objeto e o compreenda: ao dar “assentimento” ele fecharia um pouco os dedos. Sexto Empírico diz que “o ato de assentir [...] está sob o poder daquele que recebe a representação”²⁴⁸. Segundo as *Academica*, Zenão também dizia que o “assentimento era dependente de nós e voluntário” (*in nobis positam et voluntariam*).

Notemos, todavia, que entender o “assentimento” como “voluntário” não significa entendê-lo como “livre”. Uma coisa é o “assentimento” ser uma “escolha”, outra é ser uma “livre-escolha”. Aqui não estamos diante de um livre-arbítrio da vontade, de maneira alguma ela é livre, embora pareça ser uma “escolha”, que teríamos de definir como um “aquiescer”, como um “ceder”²⁴⁹, diante da evidência racional da “representação”. Lembremos, por exemplo, da metáfora da balança utilizada por Cícero: “Como é necessário que o prato da balança desça, quando acrescentamos pesos nele, assim a alma há de ceder à evidência. Com efeito, da mesma maneira em que o ser animado não pode deixar de desejar aquilo que lhe parece adequado a sua natureza (os gregos chamam isso de *oikeion*), assim não pode não aprovar o que se lhe apresenta como evidente”²⁵⁰.

²⁴⁸ SEXTUS EMPIRICUS. *Adv. Math.* VIII, 397 (SVF II, 91) apud VOELKE, A-J. *Op. cit.*, p. 35.

²⁴⁹ Cf. VOELKE, A-J. *Op. cit.*, p. 37. Cf. VEYNE, P. *op. cit.*, p. 688.

²⁵⁰ CICERO. *Academica*, II, xii, 38. Tradução de Lorenzo Mammì.

Desse modo, ainda que o “assentimento” possa ser entendido como ato voluntário, não podemos depreender daí um voluntarismo presente no estoicismo. Afinal de contas, a “escolha voluntária” que é o “assentimento” não é livre, mas cogente, obrigatório para o sábio, é um “ceder” à evidência racional, bem como o prato da balança cede quando nele colocamos peso. “Antes que um voluntarismo, o intelectualismo estóico é um ‘decisionismo’”²⁵¹.

Mas o que faz com que uma “impressão” na alma seja “evidente”, a tal de ponto de arrastar meu “assentimento” a ela? Ou ainda, como se passa da “representação” para a “representação compreensível”? Como que a ciência é possível a partir de meras impressões sensíveis? A resposta a essas perguntas será fornecida por meio da análise do processo anímico de constituição da “compreensão”, da “representação compreensiva”. A “compreensão” de objetos materiais, no estoicismo, apenas é possível porque a alma é material. Mas qual a estrutura material da alma? Todas as coisas no universo são constituídas pela mistura dos quatro elementos: ar e fogo são elementos ativos, terra e água, passivos. O corpo humano é constituído de terra e água, a alma (*animus*, *pneuma*) de ar e fogo, misturados de tal forma que ela é indistintamente física e psíquica²⁵². O que faz com que cada ser exista segundo a sua natureza e lugar no cosmo é certa tensão (*intentio*), tônus (*tenor*), que mantém, tensiona, a mistura dos elementos que os constitui. Assim, uma tensão interna é traço físico de todas as coisas²⁵³.

²⁵¹ “Plutôt qu’un volontarisme, l’intellectualisme stoïcien est un ‘décisionnisme’.” “L’idéal stoïcien est celui d’une transmutation intime qui transfigurerait l’individu tout entier en pure raison.” VEYNE, P. “Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez saint Augustin”. *L’empire Gréco-romain*, p. 711. Cf. p. 688.

²⁵² “[*animus*] qui est indistinctement physique et psychique. [...] mélange d’air et de feu”. VEYNE, P. “Passion, perfection et âme matérielle dans l’utopie stoïcienne et chez saint Augustin”. *L’empire Gréco-romain*, p. 703.

²⁵³ “*ignem esse artificiosum*”. CICERO. *De natura deorum*, II, xxii. Sobre a consideração de Cícero sobre cada um dos quatro elementos, além do éter, cf. *De natura deorum*, II, xxxvi – xl.

Com relação à alma humana, sua tensão é o fluxo e refluxo dessa mistura de ar e fogo pelo corpo humano. As perturbações da alma, turbilhões, fluxos e refluxos violentos e desordenados, em uma palavra, as paixões, têm origem no que podemos chamar de distensão, indevida tensão que faz com que a alma se desvirtue, incorra em vícios. De forma inversa, a permanência da devida tensão da alma permite que ela alcance a *ataraxia*, estado de tranquilidade e felicidade. Um erro de cálculo, uma mensuração errônea da *intentio*, é o bastante para perturbar a alma com toda sorte de paixões.

A reta razão tem por condição uma tensão suficiente, de que ela é a consequência, e a paixão é apenas a consequência de uma falta de tensão na alma. [...] A verdadeira felicidade é um rio tranquilo; ao contrário, quando a gente se encontra sob uma fraca tensão, a corrente do *pneuma* tem turbilhões, agitações. Bem entendidas, essas palavras devem ser tomadas em um sentido literal e físico (ou se é materialista ou não se é): nas idas e vindas incessantes entre o coração e a superfície do corpo, o sopro pensante tem borbulhamentos que se traduzem por nossas agitações passionais²⁵⁴.

Dessa maneira, a “razão perfeita” das *Tusculanas* que se identificava com a “virtude”, a “transmutação íntima que transfiguraria o indivíduo inteiro em pura razão”²⁵⁵, significa estado inquebrantável da tensão da alma, constância do fluxo do *pneuma* entre o coração e a superfície do corpo. Mas o que faz com que o homem não mantenha o tônus correto de sua alma? Não poderiam deixar de ser indevidos “assentimentos” que o homem concede à coisas e situações em relação às quais ele não deveria dar “assentimento”. É o que sucede, por exemplo, a um rei que se torna um tirano ao dar “assentimento” à cobiça, ao desejo, ao não apreender (*katalépsis*) as

²⁵⁴ “[...] la droite raison a pour condition une tension suffisante, dont elle est la conséquence, et la passion n’est que la conséquence d’un manqué de tension dans l’âme. [...] Le vrai bonheur est un fleuve tranquille; en revanche, lorsqu’on se trouve sous faible tension, le courant du *pneuma* a des tourbillons, du roulis. Bien entendu, ces mots sont à prendre en un sens littéral et physique (on est matérialiste ou on ne l’est pas): dans ses allées et venues incessantes entre le cœur et la surface du corps, le soufflé penseur a des bouillonnements qui se traduisent par nos agitations passionnelles.” VEYNE, P. *op. cit.*, p. 701.

²⁵⁵ “L’idéal stoïcien est celui d’une transmutation intime qui transfigurerait l’individu tout entier en pure raison.” *Ibid.*, p. 691.

riquezas como bens humanos, ou seja, abaixo dos bens divinos que é a glória da virtude²⁵⁶.

Esse rei viciado possuía uma alma com fraca tensão, não conhecia a verdade acerca das riquezas humanas, caso conhecesse, “a verdade produziria uma tensão mais forte”, estar penetrado pela verdade “transforma fisicamente a anatomia, se se pode dizer, as correntes do sopro”²⁵⁷ do *pneuma*. Para dar outro exemplo, se Páris estivesse convencido de que o amor não passa de fricção entre duas epidermes, desejo por um prazer efêmero muito distante da felicidade, ele não teria se apaixonado por Helena, teria permanecido impassível, indiferente, pois o fluxo de sua alma não sofreria de turbilhões desordenados: nada abalaria o poder do *lógos*, a *logikê dynamis*²⁵⁸.

Vimos que o erro de cálculo da tensão da alma é resultado de “assentimentos” indevidos, mas existiria uma parte da alma que a comandaria por inteiro, que controlaria seu fluxo e refluxo? Sim, a alma humana possui um centro racional, o intelecto²⁵⁹ (*hegemonikón*). É a partir desse centro racional - que Crisipo dizia estar no coração, Panécio e Possidônio no cérebro - que o homem realiza *deliberationes, consilii, iudicii*, confere ou não assentimento (*synkatathesis*) às coisas que atingem os seus sentidos. Aliás, os cinco sentidos, o órgão reprodutor e a fala seriam os sete tentáculos do hegemônico, que comandaria uma espécie de sistema nervoso²⁶⁰ (o *pneuma* ou a própria alma) que percorre todo o corpo.

*

²⁵⁶ “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.

²⁵⁷ VEYNE, P. *op. cit.*, p. 704.

²⁵⁸ VEYNE, P. *op. cit.*, p. 699, 704. A análise de Páris é feita por Marco Aurélio.

²⁵⁹ Cícero apresenta variantes de termos para se referir ao *hegemonikón*. Em *De natura deorum*, II, xi, denomina-o de *principatus*; já em II, lix, de *mens*.

²⁶⁰ “[l’âme] c’est une sorte de système nerveux que commande un centre rationnel ou hêgemonikon”. VEYNE, P. *op. cit.*, p. 684.

Para recapitular mais uma vez o cap. XIII das *Tusculanas*, V, notemos que toda aquela sabedoria da natureza e de sua ordem racional, da perfeição de cada ser e, em especial, do traço divino do ser humano, apenas puderam ser expressas por causa da estrutura indistintamente física e psíquica do homem. Todo aquele conhecimento se deve a “representações compreensivas”, que apenas podem ser constituídas se a alma tiver se transfigurado em pura razão. Não padecendo de nenhuma perturbação, em estado de tranquilidade e virtude, ela pode se integrar com a natureza e saber que tudo no cosmo está absolutamente ordenado pelo princípio racional, que também está nela.

Ainda com relação à vontade, interessa-nos observar que as perturbações da alma, as paixões, não estão em conflito com a vontade, muito menos significam perversão da vontade. “Sabe-se que o conflito entre a vontade e a paixão não tem nada a ver com o estoicismo”²⁶¹. Com efeito, a vontade não é uma faculdade, nem um órgão, nem uma parte da alma, como é o hegemônico. A vontade nada mais é do que um ato da alma, inteiramente racional, controlado pelo centro racional da alma. Claro, as paixões são desrazão, falta de integração “com as leis necessárias da natureza”²⁶², mas não uma vontade que seria livre para triunfar sobre o Intelecto. Uma alma apaixonada e passional é uma alma que se encontra perturbada, destemperada, com fluxos e refluxos inconstantes. O que caracteriza as paixões, portanto, é um estado de desrazão da alma, assim como o que caracteriza a virtude e a felicidade é um estado de perfeita razão da alma, e dizer que as paixões são um estado proveniente de um erro de cálculo da tensão material da alma é bem diferente de dizer que elas são alguma perversão da vontade.

²⁶¹ “On sait que le conflit entre la volonté et la passion n’a rien à voir avec le stoïcisme”. *Ibid.*, p. 700.

²⁶² GILSON, É. *O espírito da filosofia medieval*, p. 383.

Apêndice IV: Nota sobre o estatuto da dialética e o conceito de vontade em Agostinho

A presença da dialética e a sua utilidade para produzir ciência não são unívocas no conjunto da obra de Agostinho. Diferentemente do que Marrou expressa em seu livro *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, a utilização da dialética por Agostinho para o conhecimento de si e de Deus não permanece a mesmo ao longo de seus mais de quarenta anos de produção filosófica. Todo o livro de Pépin, *Augustin et la dialectique*, é motivado por um acerto de contas com Marrou, demarcando a gradativa mudança do estatuto da dialética no pensamento agostiniano. Em linhas gerais, Pépin, bem como Brachtendorf e Heßbrüggen-Walter²⁶³, concordam com certa mudança de projeto filosófico entre as obras de juventude e as de maturidade de Agostinho, mudança marcada, sobretudo, pelo abandono, nas obras de exegese bíblica, da *exercitatio animi*, que concebia a preparação do conhecimento de si e de Deus por meio das disciplinas liberais. A dialética, todavia, é mais do que uma das disciplinas liberais, uma vez que nela se encontra a fundação de todas as outras disciplinas, a tal ponto de Agostinho considerá-la a disciplina das disciplinas (*disciplina disciplinarum*).

É notável, porém, que estudiosos do tema atribuam o abandono da *exercitatio animi* em proveito da exegese bíblica à crescente influência de Ambrósio de Milão, que não via conciliação possível entre dialética e verdades da fé, precisamente porque os hereges arianos demonstravam dialeticamente que Cristo não era consubstancial ao Pai, que Pai e Filho eram *anomoios*, dessemelhantes. Em resposta a Ambrósio e ao arianismo, Agostinho empreende exegese bíblica atravessada do início ao fim pela dialética, procurando mostrar que a derivação formal de silogismos válidos não

²⁶³ HEßBRÜGGEN-WALTER, S. “Augustine’s Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians”. In: POLLMANN, K.; VESSEY, M. *Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 184-205.

resguarda a verdade material das proposições, a não ser que sejam artigos de fé ou apuradas conforme a verdade revelada pelas Escrituras.

Nosso propósito, assim, é apontar motivo interno à obra de Agostinho para certa mudança de projeto filosófico, que teria, todavia, sido gestado juntamente com a tarefa de refutação do arianismo por via outra do que a de Ambrósio. Mais precisamente, (1) o estudo das disciplinas liberais como propedêutica para a alma descobrir em si a Verdade e (2) a exegese bíblica como forma privilegiada para a alma realizar uma introspecção progressiva são projetos filosóficos que guardam certa distinção, cuja passagem de um para o outro nos parece dependente da emergência de nova concepção de alma e, notadamente, de certo conceito de vontade, que teriam se desenvolvido na filosofia agostiniana sobretudo a partir dos limites do uso da dialética.

O que procuraremos mostrar, desse modo, é que a investigação dialética que animava as obras de juventude de Agostinho precisa ser revista quando a alma, como *subiectum*, como continente, descobre-se incapaz de conter certo conteúdo transcendente resistente a qualquer conceitualização e investigação lógica a partir de premissas humanas. Assim, nesse estágio da filosofia agostiniana, que se dá entre os anos de 390 e 400²⁶⁴, a mudança de perspectiva sobre a dialética é a mudança de uma filosofia inicialmente com traços intelectualistas em direção a uma filosofia cada vez mais voluntarista, que encontrará na exegese bíblica a presença de conteúdo que promova uma reforma do continente ou da alma.

Após esse primeiro momento em que estabelecemos o estado da questão entre estudiosos de Agostinho e explicitamos a suspeita de que a mudança de estatuto da

²⁶⁴ Sobre a cronologia das obras de Agostinho, cf. BROWN, P. *Santo Agostinho, uma biografia*; AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*, “Apêndice A: Cronologia das obras de Agostinho”, p. 176-183. O apêndice de Ayoub tem a virtude de cotejar a cronologia de Peter Brown com a de Serge Lancel, com informações adicionais da própria autora.

dialética se dá também em função de esgotamento de vias teóricas de investigação de si mesmo e do divino, consoante à emergência de novo conceito de alma e de vontade, pretendemos, em um segundo momento, apresentar em que consiste a dialética na filosofia agostiniana por meio de alguns exemplos de duas obras de juventude, nas quais a alma guarda capacidade de adquirir ciência de si e buscar a felicidade por vias intelectualistas de investigação dialética. Por fim, trataremos de alguns capítulos do livro X das *Confissões*, nos quais o conhecimento de si se enreda em aporias que apenas poderão ser ultrapassadas pelo abandono da tentativa de conceitualização dialética dos conteúdos da alma e assunção de que é a própria alma que deve amoldar-se a certo conteúdo que não pode ser tomado como objeto e cujo acesso apenas se dá segundo certa estrutura do desejo.

*

Agostinho, em obras de juventude como *De ordine* e *De beata vita*, guarda profunda confiança e otimismo no uso da razão para discernir a alma como a parte divina da natureza da criatura racional²⁶⁵. Tal uso da razão se dá metodicamente, com a utilização da dialética como ferramenta para gerar verdades ontológicas e materiais, para descobrir na alma as leis de inteligibilidade do mundo. A dialética, dessa maneira, entendida como conjunto de regras de inferências válidas e ciência da definição, divisão e classificação, é concebida como instrumento de análise dos produtos da mente

²⁶⁵ “Ratio est mentis motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens, qua duce uti ad Deum intellegendum, vel ipsam quae aut in nobis aut usquequaque est animam, rarissimum omnino genus hominum potest, non ob aliud, nisi quia in istorum sensuum negotia progresso redire in semetipsum cuique difficile est. Itaque cum in rebus ipsis fallacibus ratione totum agere homines moliantur, quid sit ipsa ratio et qualis sit nisi perpauci prorsus ignorant. Mirum videtur, sed tamen se ita res habet. Satis est. hoc dixisse in praesentia: nam si vobis rem tantam sicut intellegenda est nunc ostendere cupiam, tam ineptus sim quam arrogans, si vel me illam iam percepisse profitear. Tamen quantum dignata est in res quae nobis notae videntur procedere, indagemus eam, si possumus interim, prout susceptus sermo desiderat.” AUGUSTINUS. *De ordine*. II, xi, 30.

humana capaz de fornecer-nos as vias do conhecimento para a ascensão do reino dos sentidos para o inteligível.

No diálogo *De beata vita*, a investigação da vida feliz é realizada inteiramente por meio da dialética, a ponto de as verdades dialeticamente inferidas até o capítulo IV sem o recurso de artigos fé serem, somente no final da obra, apresentadas como resultado de intelecção concordante com a e explicitadora da verdade revelada. Trata-se, assim, de apresentar alguns passos argumentativos da obra que explicitam a utilidade da dialética para a descoberta da ciência e da virtude na alma. Logo no início do diálogo, o propósito da investigação sobre a felicidade é anunciado por meio do princípio de “significado-essência identidade”, pelo qual a definição de um conceito expressa adequação entre o nome e a coisa mesma, o próprio significado, pois o nome teria se constituído etimologicamente como expressão da essência.

Melhor dizendo, logo no início da obra, Agostinho diz que os espíritos não cultivados pelas disciplinas liberais “estão como que em jejum e famintos”²⁶⁶, de forma que o espírito que possui a *eruditio*, o conhecimento das artes liberais, são espíritos fecundos, capazes de fecundar a verdade, porque possuem a virtude da frugalidade. Agostinho, então, explica segundo Cícero e regra dialética de definição que *frugalitas*: “vem de *fruges* e tem o significado de frutos, evoca, assim, uma espécie de fecundidade provinda ao espírito graças a essa virtude”²⁶⁷. Na sequência, Agostinho aborda diretamente a questão da felicidade, mas por meio de uma cadeia de argumentos estruturados segundo *modus ponens* (se p então q; p; q) e *modus tollens* (se p então q; não q; não p).

²⁶⁶ “[...] *ieiunos et quasi famelicis esse*”. *Id. De beata vita*, II, 8. Seguiremos sempre a tradução de Nair de Assis de Oliveira.

²⁶⁷ “*Ut igitur haec a fruge, id est a fructu, propter quamdam animorum fecunditatem*”. *Ibid.*, loc. cit.

Quem não tem o que quer é feliz? [Se não p, então q?] De forma alguma. Então, quem tem o que quer será feliz? [Se p, então q?] Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado. [...] Portanto, está entendido, entre nós, que ninguém pode ser feliz, sem possuir o que deseja e, por outro lado, não basta aos que já possuem ter o ambicionado para serem felizes. Então admitis ser infeliz o homem que não é feliz? Sim. Logo, é infeliz quem não possui o que deseja? [não q; não p?] Todos aprovaram. Trata-se de saber então o que o homem precisa conseguir para ser feliz. É preciso possuir um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Afinal, não podemos possuir quando queremos, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro. [...] Estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés de sorte.²⁶⁸

A partir disso, o estabelecimento de qual bem imutável deve ser possuído para a realização da vida feliz se dá por meio de inferência lógica:

- “É feliz quem possui um bem imutável”

- “Deus é imutável”

- “Logo, quem possui a Deus é feliz” (*Deum igitur qui habet, beatus est*) (11)

Em trabalho mais desenvolvido, seria possível apresentar, para não dizer formalizar, quase todo o diálogo segundo regras de inferências, definição, divisão e classificação. Por ora, os exemplos acima já nos permitem divisar que Agostinho, nessa

²⁶⁸ “[...] *beatus esse qui quod vult non habet? Negaverunt. Quid? omnis qui quod vult habet, beatus est? Tum mater: Si bona, inquit, velit et habeat, beatus est; si autem mala velit, quamvis habeat, miser est. [...] Quid illud, inquam, conceditis, omnem qui beatus non sit, miserum esse? Non dubitaverunt. Omnis igitur, inquam, qui quod vult non habet, miser est. Placuit omnibus. Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit, inquam? Forte enim etiam hoc isti nostro convivio subministrabitur, ne Licentii aviditas neglegatur: nam id, opinor, ei comparandum est, quod cum vult, habet. Manifestum esse dixerunt. Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi. Assentiebantur omnes. Sed Trygetius: Sunt, inquit, multi fortunati, qui eas ipsas res fragiles casibusque subiectas, tamen iucundas pro hac vita cumulate largeque possideant, nec quidquam illis eorum quae volunt desit. [...] Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest.” Ibid., II, 10-11.*

obra de juventude, guardava concepção de alma ainda sem alteridade radical em relação a Deus, tal como terá em obras posteriores. Aliás, na continuidade do diálogo, a tarefa será estabelecer de que maneira a posse de Deus na alma é possível, o que sucederá pela descoberta de traço de imutabilidade na própria natureza da alma, a saber, a virtude da frugalidade, que adquirirá também os nomes, dialeticamente definidos, de moderação ou temperança e consistirá na “medida da alma” (*modus animi*), que, se desenvolvida e preservada segundo *exercitatio animi* pelas artes liberais, confere plenitude e felicidade. Com efeito, a alma não será perturbada pelas paixões (alegria, tristeza, desejo e temor), que nesse momento ainda guardavam para Agostinho apenas negatividade.

Realizada a breve análise do diálogo *De beata vita*, notemos que o jovem Agostinho parece portar-se como filósofo intelectualista, em certa medida contaminado em ambiência estóica. O desvelamento de nada mais, nada menos, do que a presença de Deus na alma, cuja ciência a torna feliz, dá-se por vias teoréticas. É a partir de um exercício de intelecção, com preponderância da dialética, que a alma descobre sua natureza com traço de imutabilidade capaz de torná-la virtuosa, sábia e feliz. Nesse momento, não há problematização da possibilidade de acesso ao fundamento, à causa e finalidade do homem, a natureza humana está íntegra, a alma não se encontra cindida, em condição distante de sua natureza. Como *subiectum*, continente, a alma guarda adequação com o conteúdo que deve possuir para alcançar a felicidade, embora, como o final do diálogo explicita, possa recorrer à fé como impulso para levar a termo o projeto de “posse de Deus” (*habere deum*).

*

O quadro intelectualista e otimista do jovem Agostinho altera-se após 391, quando Agostinho passa a redigir tratados exegéticos. As *Confissões*, redigidas por

volta do ano 400, têm a singularidade de iniciar com a tentativa de a alma encontrar o divino em si por meio de investigação em primeira pessoa e terminar com a dissolução ou diluição do ego ao obscurecer o verbo humano em proveito do Verbo divino. Em outras palavras, no livro XI das *Confissões*, Agostinho interrompe a fracassada inspeção do espírito a partir de si e ousa introspecção a partir do Verbo divino, da exegese bíblica, numa tentativa de transformação da estrutura de ser da alma pelo seu amoldamento a conteúdos transcendentais. A aparição de um ego que se reconhece cindido, porque apartado de seu fundamento e incapaz de intelecção de qualquer instância que o ultrapasse, já explicita elaboração de nova concepção de alma e é decisiva para a emergência de um conceito de vontade, que ao mesmo tempo em que esclarece a queda e o divórcio do homem com o seu fundamento, é a possibilidade de abertura em direção ao ser.

Assim, o que mais nos interessa em *Confissões*, X, é o fracasso da investigação de si por meio do método dialético de divisão e classificação dos conteúdos da memória, decorrentes da sensibilidade e da intelecção. Após apresentar a divisão e a classificação de cada camada de conteúdos da memória, Agostinho investiga com vagar o esquecimento da origem da apreensão pela memória de noções lógicas, como o princípio de identidade, e noções inteligíveis, como as noções de igualdade, proporção e ritmo.

Poderão elas [as noções lógicas] ser capazes de dizer por onde passaram para dentro de mim? Certamente não, percorro todas as entradas da minha carne e não encontro uma por onde tenham podido passar. [...] E então, de onde e por onde entraram na minha memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não foi por testemunho dos outros, mas reconhecia existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras, e entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois retirá-las quando quisesse. Estavam aí, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. [...] Ao ouvir falar delas, eu disse: “É isso mesmo, é verdade!” Não estariam já na memória, mas tão escondidas e retiradas, como que nos mais

profundos recessos, de tal modo que eu não poderia talvez pensar nelas, se alguém não me advertisse para arrancá-las?²⁶⁹

Ao encontrar na memória conteúdos de cuja origem não me recordo, deparo com uma aporia. Ora, por definição o procedimento da memória é o de recordação, mas acabamos de deparar com conteúdos que fogem à regra. Trata-se de noções lógicas, que quando me foram anunciadas por alguém, não parecem me terem sido transmitidas a partir da exterioridade, mas reconhecidas interiormente, como se já estivessem em meu espírito. Diante do impasse, Agostinho caminha da memória para o seu avesso, o esquecimento. Mas o esquecimento, por si só, é uma aporia. Afinal, quando falo do esquecimento, preciso lembrar do esquecimento, não poderíamos falar do esquecimento se não lembrássemos o que é o esquecimento. Mas se o esquecimento é a privação da memória, como posso lembrar-me dele? A questão do esquecimento atinge tal complexidade porque não se trata mais de investigar o esquecimento de algum conteúdo, que quando recordado, anularia o esquecimento, mas de examinar o esquecimento sem ente, o esquecimento do esquecimento. Nesse caso, a memória deixa inclusive de ser memória, porque no esquecimento do esquecimento a memória não guarda mais função de recordar.

²⁶⁹ “At vero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae sint. Quippe oculi dicunt: ‘Si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus’; aures dicunt: ‘Si sonuerunt, a nobis indicatae sunt’; nares dicunt: ‘Si oluerunt, per nos transierunt’, dicit etiam sensus gustandi: ‘Si sapor non est, nihil me interrogas’; tactus dicit: ‘Si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi’. Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: ‘Ita est, verum est’, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?” Id. *Confessionum*, X, x, 17. Na ausência de menção, seguiremos sempre a tradução de Maria Luiza Amarante. Texto na íntegra.

Desse modo, a descoberta do esquecimento do esquecimento, que anula qualquer função da e a própria memória, porque ela não mais opera pela presentificação de qualquer ente, é o encontro de falta constituinte do espírito. O esquecimento, aqui, não é mais modalidade da memória, que nunca a anula inteiramente, como ocorre quando esquecemos o nome de alguém.

Estando o esquecimento presente, como pode gravar a própria imagem na memória, se com sua presença apaga tudo o que lá encontra impresso? Contudo, seja como for, apesar de ser inexplicável e incompreensível, estou certo de que me lembro do esquecimento, isto é, daquilo que destrói em nós todas as lembranças²⁷⁰.

O esquecimento do esquecimento, assim, coloca em cheque nada mais, nada menos, do que o empreendimento de buscar a Deus por meio de inspeção do espírito. Afinal, se não encontrei o fundamento de meu ser em toda a criação, de forma que fui reenviado da exterioridade para o meu espírito, para a minha interioridade²⁷¹, então devo encontrar a mim mesmo e a Deus na memória. Como, porém, encontrar algo na memória se ela se apresenta aporética, se o seu avesso, o esquecimento, anula-a, fazendo, por consequência, com que eu tenha esquecimento de mim mesmo, de minha própria essência? Ao se reconhecer como aporia para si mesmo, Agostinho não encontra outro meio de reenvio a si e a Deus senão transcendendo a si mesmo, o próprio ego.

Portanto, ultrapassarei a memória para atingir aquele que me fez [...] ultrapassarei a memória, para encontrar-te. Mas onde, ó bondade

²⁷⁰ “[...] cum praesto essent ista, cepit ab eis imagines memoria, quas intuerer praesentes et retractarem animo, cum illa et absentia reminiscerer. Si ergo per imaginem suam, non per se ipsam in memoria tenetur oblivio, ipsa utique aderat, ut eius imago caperetur. Cum autem adesset, quomodo imaginem suam in memoria conscriberet, quando id etiam, quod iam notatum invenit, praesentia sua delet oblivio? Et tamen quocumque modo, licet sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam oblivionem meminisse me certus sum, qua id quod meminimus obruitur.” *Ibid.*, X, xvi, 25

²⁷¹ Cf. *Id. Confessionum*, X, vi.

verdadeira e suavidade segura? Encontrar-te onde? [...] Como poderei encontrar-te, se não me lembro de ti?²⁷²

As interrogações expressam o limite da via percorrida. Qual limite? O limite da via intelectualista e da dialética quando empreendida a partir de premissas humanas e temporais. Se algum acesso ao divino ainda é possível a partir da interioridade cindida, ele não se dará por meio de intelecção. Ora, se se trata de ultrapassar o espírito para aproximar-se de Deus, a razão humana por si mesma nunca poderá ultrapassar-se a si mesma. Não à toa, a razão e a memória se revelaram falíveis ao depararem o erro e o esquecimento, que simplesmente as anula e paralisa.

Aqui o procedimento agostiniano das *Confissões* se distancia daquele d'A *vida feliz*. Agostinho renuncia à investigação da felicidade por vias estritamente intelectualistas, pois por aí apenas encontrou aporias, e lança mão de via voluntarista. O único acesso ao divino será pelo desejo, será por meio de disposição do espírito nem teórica, nem conceitual, mas que concederá avanço em direção à transcendência, ainda pela memória. O desejo tem emergência na obra como desejo de felicidade, espontaneidade que todos os seres humanos possuem. O privilégio do desejo é que, como espontaneidade, não pretende, nem poderia, entender, compreender, conceitualizar, o objeto visado. Ao contrário, o desejo exige que o espírito deixe-se ser conduzido por e para aquilo que é desejado. Antes de procurar possuir aquilo que pode tornar-nos feliz, como ocorre n'A *vida feliz*, é o homem que deve deixar-se ser apanhado e transformado pelo bem capaz de lhe conferir felicidade. Bem entendida, a iniciativa do desejo não é minha iniciativa; o lugar para onde ele me reenvia, é ele que me reenvia, não sou eu que me reenvio. O desejo não vem *de* mim, impõe-se a mim.

²⁷² “*Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapientiores me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitatis, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?*” *Ibid.*, X, xvii, 26. Texto na íntegra.

Questiona, porém, Agostinho: onde os homens conheceram a felicidade para a desejarem? Pois ninguém procura e deseja o que não conhece. Agostinho não precisa nem é capaz de responder onde. Será suficiente constatar que todos os homens guardam na memória a lembrança da felicidade. Ainda que tal lembrança não possa ser conceitualizada, porque, aliás, é bem verdade que essa lembrança existe em parte juntamente com o esquecimento, ela está lá. Simplemente por guardarmos o desejo pela felicidade na alma, temos a constatação de que há no espírito lembrança da felicidade. Afinal, o homem não desejaria se a coisa mesma desejada, a felicidade, não estivesse de algum modo em sua memória. Aqui, o ponto de partida da inferência é voluntarista: eu não desejo porque conheço, mas é porque desejo que posso inferir que guardo a felicidade na memória. “O desejo da vida feliz, nós o sabemos sem conhecê-lo nem compreendê-lo, pois ele nos habita como o imemorial, é o mais próximo e o mais longínquo, enquanto se faz desejar por nós”²⁷³.

Eis a guinada voluntarista que se pode verificar em *Confissões*, X, em relação ao intelectualismo de *A vida feliz*. Ressalte-se que o empreendimento exegético do livro XI, das *Confissões*, que a partir do primeiro versículo da bíblia investiga dialética e interiormente a eternidade e o tempo como estruturas de ser da alma, apenas pode ser devidamente avaliado se entendermos que aquilo que é pensado a partir do desejo não são objetos e conteúdos de conhecimento, mas a inadequação entre continente (*subiectum*) e conteúdos transcendentais, não obstante, desde sempre presentes, mas em regime de esquecimento. Mais precisamente, o que é pensado a partir do desejo é a inadequação entre a ciência humana e a sabedoria divina.

*

²⁷³ MARION, J-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 131.

Em suma, a mudança do estatuto da dialética ao longo da obra de Agostinho guarda motivos internos ao seu pensamento no mínimo tão importantes quanto os motivos históricos referentes à crítica de Ambrósio à disciplina e ao seu uso indevido pelos seguidores de Ário. A partir do cotejo entre *A vida feliz* e *Confissões*, X, pode-se que o intelectualismo daquela é abalado quando Agostinho passa a investigar a felicidade a partir de si mesmo, a partir de um eu, que exigirá que o lugar a partir de onde a felicidade e Deus deverão ser investigados seja a facticidade, um eu atravessado pela temporalidade, contingência e dispersão, atravessado por traços aversos e resistentes à unidade divina. Com a aparição de um ego, é a própria concepção da alma como *subiectum* que sofre profunda mudança e elaboração. Sem mais proceder, como nos primeiros escritos, a partir de concepção de alma impessoal, Agostinho não mais pode abstrair determinações temporais, históricas e egóicas da alma, de sorte que o plano translúcido dos conceitos de razão é turvado e, a partir de si mesmo, o homem reconhece-se incapaz de elevar-se acima de si. Necessariamente, o projeto enciclopédico das artes liberais precisa ser revisto, bem como a utilização da dialética a partir de premissas humanas. Eis por que doravante a dialética conquista autonomia em relação às outras disciplinas e adquire estatuto de instrumento privilegiado de inferências válidas a partir de artigos fé. A dialética, portanto, não mais é ferramenta de intelecção de objetos, mas auxílio para a alma amoldar-se a um conteúdo que a extravasa.

Bibliografia

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 civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.

_____. *Enarrationes in Psalmos*. Patrologia Latina Tomus 36. Turnhout: Brepols, 1991.

_____. *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 excidio urbis Romae tractatus unus*. Patrologia Latina Tomus 40. Turnhout: Brepols, 1982.

_____. *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 natura boni contra Manichaeos liber unus*. Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *De Ordine libri duo*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *De Trinitate libri quindecim*. Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.

_____. *De Vera religione liber unus*. Patrologia Latina Tomus 34. Turnhout: Brepols, 1985.

_____. *Enarrationes in Psalmos*. Patrologia Latina Tomus 36. Turnhout: Brepols, 1991.

_____. *Epistolae*. Patrologia Latina Tomus 33. Turnhout: Brepols, 1982.

_____. *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.

_____. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Leme, O. P. Petrópolis, RJ: 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 doutrina cristã*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística, 17. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *A vida feliz*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística, 11. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A Trindade*. Trad. Belmonte, A. Col. Patrística, 7. 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.

_____. *Diálogo sobre a felicidade*. (Edição bilingue). Trad. M. S. Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *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 vie heureuse*. Bibliothèque Augustinienne. Oeuvres de saint Augustin 4/1. Paris: Desclée de Brouwer, 1986.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Oliveira, N. A. Col. Patrística, São Paulo, Paulus, 1994.

CICERO. *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 legibus*. Trad. Keyes, C. W. (edição bilíngüe). Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1988.

_____. *Da república*. Trad. Cisneiros, A. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Dos Deveres*. Trad. Chiapeta, A. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Tusculanes*. Tome II (III-V). Trad. Humbert, J. Paris: Les belles Lettres, 1931.

TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6. Trad. Nascimento, C. A. R. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *O ente e a essência*. Trad. Nascimento, C. A. R. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Suma de teologia: Primeira Parte – questões 84-89*. Trad. Nascimento, C. A. R. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. *Suma teológica: Parte I – questões 1-43*. Trad. Oliveira, C-J. P et alii. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

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.. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Barbosa, M. W. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Dinis, A. P. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARNALDI, F. *Cicerone*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1948.

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.

ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Org.) *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

AUBIN, P. *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et trinité chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1992.

AUERBACH, E. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. Arrigucci Jr., D.; Titan Jr., S.. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2007.

AYOUB, C. N. A. *Iluminação trinitária em Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2011.

BAGUETTE, Ch. “Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin”. *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1970, Vol. XVI, N° 1-2, p. 47-77.

BARROS, A. R. “O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns”. *Phrónesis*, Vol. 8, N. 2 Julho, 2006.

BARWICK, K. “Elementos estoicos em san Agustín. Huellas varronianas en el *De dialectica* de Agustín”, *Augustinus*, 18 (1973), p. 101-129.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Trad. Vier, R.. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BONNARDIÈRE, A-M. “La ‘Cité terrestre’ d’après H.-I. Marrou”. In *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1986.

BRACHTENDORF, J. “Cicero and Augustine on the Passions”. *Revue des Études*

Augustiniennes, 43 (1997), p. 289-308.

_____. *Confissões de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.

BREZZI, P. “Una *civitas terrena spiritualis* come ideale storico-politico di Sant’ Agostino”, *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 915-922.

BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *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.

CÉSAR, C. J. *A guerra civil (Bellum Civile)*. Trad. Mendonça, A. S. (edição bilíngüe). São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

COLLINGWOOD, R. G. *A Idéia de História*. Lisboa, Editorial Presença, 2001.

COMBÈS, G. *La doctrine politique de S. Augustin*. Paris, 1927.

COSTA, M. R. N. *Introdução ao pensamento ético-político de santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

CÔTÉ, A. “L’infinité divine dans l’Antiquité et au Moyen Âge”, *Dialogue*, XXXIV (1995), p. 119-137.

_____. *10 lições sobre Santo Agostinho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

COULANGES, F. *A cidade estado antiga*. São Paulo: Hemus, 1975.

CULLMAN, O. *Christ et le temps – Temps et Histoire dans le christianisme primitif*.

Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1966.

DE PLINVAL, G. “Antecipations de la Pensée Augustinienne dans l’Oeuvre de Platon”, *Augustinianum*, v. 1 (1961) p. 310-326.

DODARO, R. “Augustine of Hippo Between the Secular City and the City of God”. In: FUX, P-Y; ROESSLI, J-M; WERMELINGER, O. *Augustinus Afer* (Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001). Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2003.

_____. *Christ and the Just society in the thought of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2004.

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: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

_____. “L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391”. *Revue des Études Augustiniennes*, 1967, Vol. XIII, N° 1-2, p. 119-124.

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.

FIGGIS, J. N. *The Political Aspects of St Augustine’s ‘City of God*. Marston Gate: Forgottenbooks, 2007. (www.Forgottenbooks.org).

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.

GARDEIL, H. D. *Iniciação à filosofia de S. Tomás de Aquino* (5 volumes). São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1967.

GILSON, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

_____. *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.

_____. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.

_____. “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.

_____. *Le thomisme: introduction a la philosophie de saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1944.

_____. “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.

_____. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. Trad. Leme, T. J. R. São Paulo: Paulus, 2010

GOLDSCHMIDT, V. “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.

GREGORY, E. *Politics and the order of love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008.

GRIMAL, P. *Cicéron*. France: Librairie Arthème Fayard, 1986.

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.

HESSEN, J. “A teoria da iluminação divina”. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin, Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1931. (Trad. de capítulo de Ayoub, C. N. A.) Mimeografado.

HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

HOLTE, R. *Béatitude et Sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

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.

LAFER, C. “O significado de república”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 4, 1989, p. 214-224.

LANDIM FILHO, R. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

LÉVY, C. *Cicero Academicus - Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris: École Française de Rome, 1992.

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Archéologie du sujet* I: naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.

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 historique”, *Revue des Études augustiniennes*, 43 (1997), p. 111-171.

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 *Confessions* de saint Augustin”. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 28 (1988) p. 45-63.

_____. “La notion augustiniennne 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.

MAMMÌ, L. *Santo Agostinho, O Tempo e a Música*, Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 1998.

MARION, J-L. *Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.

MARKUS, R. A. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

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*. 4^a 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.

MENN, S. *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MOMMSEN, TH. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, *Journal of the History of Ideas* XII (1951) p. 346-374. Também publicado em: DONNELLY, D. F. *The City of God - A Collection of Critical Essays*. New York: PETER LANG, 1995, p. 353-372.

MOHRMANN, C. *Études sur le latin des Chrétiens, Tome II – Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

MUNIER, Ch. “L’influence de saint Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps”. In: FUX, P-Y; ROESSLI, J-M; WERMELINGER, O. *Augustinus Afer* (Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001). Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2003.

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.

_____. “Las *quaestiones* de la primera parte de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino sobre el conocimiento intelectual humano”. In: BERTELLONI, F.; BURLANDO, G. *La filosofía medieval*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

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: Paulus/Discurso Editorial, 2009.

_____. “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.

_____. “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.

_____. “Vontade e contravontade”, in NOVAES, A., org., *O avesso da liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002; p. 59-76.

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.

OROSE. *Histoires (contre les païens)*. Livres I-III. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

PARKER, Th.-M. "St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty". *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 951-955.

PELLEGRINO, M. "Intorno al testo della Vita di S. Agostino scritta da Possidio". *Revue des Études Augustiniennes*, 1956, Vol. II, N° 1-2, p. 195-229.

PÉPIN, J. "La 'théologie tripartite' de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources". *Revue des Études Augustiniennes*, 1956, Vol. II, N° 3-4, p. 265-294.

_____. *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, 1976.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*, II volume. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

POLÍBIOS. *História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

POLLMANN, K.; VESSEY, M. *Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 184-205.

PÖSCHL, V. "Augustinus und die römische Geschichtsauffassung", *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 957-963.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. Trad. Monjas Beneditinas, São Paulo: Paulus, 1997.

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.

RAMOS, A. Z. *Ciência e sabedoria em Agostinho: um estudo do De Trinitate*. São Paulo: Baraúna, 2009.

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.

SALÚSTIO. *A Conjuração de Catilina. A Guerra de Jugurta*. Trad. Mendonça, A. S. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

SCHOFIELD, M. "Cicero's Definition of *Res Publica*". In: POWELL, J. G. F. *Cicero the philosopher - Twelve papers*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

SENELART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Neves, P. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SILVA, F. L. "A Inquietude no livro I de *Confissões*", São Paulo, s/d. Mimeografado.

_____. "Santo Agostinho: História, Historicidade", São Paulo, s/d. Mimeografado.

SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n'A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São

Paulo, USP, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02122008-171150/pt-br.php> (Acesso em 21/11/2012).

SOLIGNAC, A. “Análise e fontes da *quaestio De Ideis*”. *Cadernos de Trabalho Cepame*, II (1), São Paulo, 1993.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind*. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.

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.

SUETÔNIO; PLUTARCO. *Vidas de César*. Trad. Fonseca, E. B. B.; Mendonça, A. S. (edição bilíngüe). São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

TESTARD, M. “Note sur le De civitate Dei XXII, 24: exemple de réminiscences cicéroniennes de S. Augustin”, *Augustinus Magister* I, Paris, 1954, p. 193-200.

THONNARD, F.-J. “La philosophie de la Cité de Dieu”. *Revue des Études Augustiniennes*, 1956, Vol. II , N° 3-4, p. 403-421.

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 connexion romana: la divinidad de Cicerón”. In: GRAMMATICO, G; CAJAS, H. H. *Cicerón, un alma ardiente*. Santiago: Editorial Universitaria, 1994.

VERBEKE, G. “Augustin et le stoicism”, *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), p. 67-89.

VEYNE, P. “*Humanitas*: romanos e não romanos”. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa : Presença, 1992.

_____. *L'empire Gréco-romain*. Paris: Éditions du Seuil, 2005.

VOELKE, A-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

WATSON, G. “The Natural Law and Stoicism”. In: LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996.

WEITHMAN, P. “Augustine’s political philosophy”. In: *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WETZEL, J. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. *Compreender Agostinho*. Trad. Souza, C. Petrópolis: 2011.

WOOD, N. *Cicero’s Social and Political Thought*. Oxford: University of California Press, 1988.