

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

ADRIANO SÃO JOÃO

A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE PAZ NO LIVRO XIX DA OBRA
A CIDADE DE DEUS

São Paulo

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

ADRIANO SÃO JOÃO

A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DE PAZ NO LIVRO XIX DA OBRA
A CIDADE DE DEUS

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo

2019

Banca Examinadora

São Paulo, ____/____/____.

Suplentes:

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.
Número de processo: 88887.150431/2017-00.

AGRADECIMENTOS

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

- à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), na pessoa dos seus professores e funcionários, por me oferecer as condições para realizar este estudo;
- à CAPES, pela bolsa de estudos que possibilitou o curso concluído com este estudo;
- ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Perine, pela dedicação e disponibilidade constante em acompanhar esta dissertação e oferecer precisas orientações filosóficas;
- aos amigos e benfeitores pelo auxílio a mim dispensado.

SÃO JOÃO, Adriano. *A concepção agostiniana de paz no livro XIX da obra A Cidade de Deus*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2019.

RESUMO

Agostinho é um dos poucos pensadores do mundo tardo-antigo a oferecer uma reflexão profunda e densa sobre a paz. O presente estudo pretende descobrir qual é a concepção que o bispo de Hipona tem sobre esse bem. Para atingir esse objetivo, toma-se como objeto material o livro XIX da obra *A Cidade de Deus*, considerado por muitos estudiosos como um verdadeiro hino em favor da paz. Na visão de Agostinho, a paz é uma aspiração de todo ser humano, de todo povo, de todo ser. Ela consiste na *tranquillitas ordinis*. A ordem é aquela disposição que garante às coisas diferentes e às coisas iguais o lugar que lhes corresponde. Com isso, Agostinho postula uma verdadeira escala da paz: a do corpo é a ordem harmoniosa de suas partes; a da alma irracional é a ordenada quietude de suas apetências; a paz doméstica é a concórdia no bem, que se cumpre no mandar e no obedecer dos que vivem juntos; a paz de uma cidade é a concórdia bem ordenada no governo e na obediência de seus cidadãos; a paz do homem com Deus é a obediência bem ordenada segundo a fé sob a lei eterna. Ao definir a paz como *tranquillitas ordinis*, Agostinho revela uma noção que inspira e domina o seu pensamento moral. Existe um universo hierarquicamente construído, composto de naturezas que se estendem do mais baixo nível de ser corpóreo até ao ápice da criação. Neste horizonte, o homem ocupa um lugar único e singular. A vida moral, neste caso, consiste numa vida bem ordenada, numa escolha correta dos bens criados por Deus. A preservação dessa ordem da paz na sociedade humana depende da obediência às seguintes normas: primeiro não fazer mal a ninguém; segundo, socorrer a todos os que padecem necessidade.

Palavras-chave: Agostinho. Deus. Paz. Tranquilidade. Ordem.

SÃO JOÃO, Adriano. *The augustinian conception of peace in the book XIX of the work The City of God*. Thesis (Master Degree). São Paulo: PUC-SP, 2019.

ABSTRACT

Augustine is just one of a few thinkers of the late-old world to offer a profound and dense reflection on peace. The present study aims to discover what conception that the Bishop of Hipone has on the issue of peace. To achieve this objective, the material object is the book XIX of *The City of God*, which many studios consider as a true hymn in favor of peace. The perspective of Augustine is peace as an aspiration of every human, every people and every existence. It consists of the so called *tranquillitas ordinis*. Order is the disposition that guarantees the correspondent place to different things and similar things. Having that in mind, Augustine postulates the true scale of peace: the body peace is the harmonious order of its parts; the irrational peace is the ordered quietness of its cravings; the domestic peace is the concord based on good, which is fulfilled in the ordering and the obeying of those who live together; peace of a city is a well-ordered concord to government and the obedience of its citizens; man's peace with God is the well-ordered obedience according to faith under the eternal law. When defining peace as *tranquillitas ordinis*, Augustine reveals the idea that inspires and dominates the moral thinking. There is a universe hierarchically built which is composed of beings extending from the lowest level of the corporeal being to the apex of creation. Based on this horizon, man occupies a unique and particular place. The moral life, on this present case, consists of a well-ordered life and in the right choice of goods created by God. The preservation of the peace order in human society depends on the obedience to the following rules: firstly, don't do any harm to anyone; secondly, help everyone in suffering.

Keywords: Augustine. God. Peace. Tranquility. Order.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I - ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO DE AGOSTINHO	14
1.1 A vida de Agostinho	15
1.2 A proposta filosófica de Agostinho	25
1.3 As atividades políticas de Agostinho	33
1.4 A obra <i>A Cidade de Deus</i>	46
1.5 Os temas políticos da obra <i>A Cidade de Deus</i>	63
Conclusão.....	75
CAPÍTULO II - A PAZ NO LIVRO XIX DA OBRA A CIDADE DE DEUS	78
2.1 Um livro a favor da paz	79
2.2 Modelos de paz	89
2.3 A experiência da paz no <i>saeculum</i>	97
2.4 A perversão da ordem	111
2.5 As formas de paz.....	120
2.6 A tensão escatológica.....	135
2.7 O problema da guerra justa	147
Conclusão.....	157
CONCLUSÃO	159
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	165

INTRODUÇÃO

Quando o tema de uma discussão filosófica é a paz, é muito comum ouvir dizer que existe uma grande filosofia da guerra, mas não há uma grande filosofia da paz. Norberto Bobbio, por exemplo, é um dos filósofos contemporâneos que sustenta essa tese. Mas, de acordo com o pensador italiano Sergio Cotta, esse argumento de Bobbio, influenciado pela sua admiração ao realismo de Hobbes, vale apenas para o pensamento moderno, mesmo assim com exceções, do tipo: Erasmo, Leibniz. Tem valor talvez para uma filosofia moderna rigorosamente imanentista. Certamente não vale para o pensamento clássico. Quem reconhece a possibilidade de uma reflexão filosófica sobre a paz é o filósofo francês Raymond Polin, o qual contrapõe à filosofia da guerra de Hobbes a concepção agostiniana da paz, como expressão emblemática da posição clássica. No dizer de Cotta, a negação de Bobbio e a oposta afirmação de Polin já constituem motivos suficientes para mostrar a relevância de um estudo sobre a paz em Agostinho. No entanto, tal estudo também não deixa de suscitar certas críticas¹.

A primeira diz respeito ao fato de a concepção agostiniana de homem e de mundo ser muito devedora à teologia cristã. Essa crítica tem implicações estreitamente racionalistas. Em resposta a essa postura, pode-se dizer que seria realmente um absurdo negar o valor fundamental da fé cristã para a especulação filosófica geral de Agostinho e, em particular, para a sua forma de pensar a realidade da paz. Todavia, Agostinho, ao tratar desse tema, não deixa de trabalhar com um fundamento ontológico, que permite conceber a paz como *tranquillitas ordinis*. É justamente aqui que é possível descobrir a presença da filosofia antiga em Agostinho e a partir daqui trabalhar a possibilidade de desenvolver um debate estreitamente filosófico sobre a paz².

Mas essa concepção de paz também não deixa de causar incômodo em alguns pensadores, sobretudo os ligados ao âmbito cristão, os quais preferem trabalhar o tema da paz em estreita articulação com a questão da justiça e não com o da ordem. Ao invés de dizerem *tranquillitas ordinis*, preferem falar de *opus iustitiae pax*. Por detrás dessa crítica está a ideia de que a paz concebida na sua vinculação estreita com o *ordo* corre o

¹ Cf. COTTA, Sergio. "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 119-124.

² Cf. COTTA, Sergio. "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 119-124.

risco de legitimizar qualquer ordem ou desordem, gerando uma visão estática da vida e um conservadorismo político. Essa posição crítica também merece um esclarecimento, uma vez que desconhece a complexa articulação do pensamento agostiniano com a justiça. Esta é constantemente definida por Agostinho em termos clássicos, como a virtude normativo-operativa que concede a cada pessoa o que lhe pertence. O fundamento agostiniano da justiça tem a ver com o tema da ordem, enquanto harmonia entre igualdade e diferença. Sob essa perspectiva, Agostinho coloca em evidência a presença necessária da justiça em toda sociedade terrena. Tal justiça alcança a sua plena verdade na ordenada relação dos homens com Deus³.

Uma terceira crítica, mais específica ainda, desenvolve-se no terreno do debate prático-normativo, o qual reduz o pensamento agostiniano sobre a guerra à teoria da guerra justa, hoje rejeitada em diversos ambientes acadêmicos e não acadêmicos. Na visão de Cotta, essa redução é devida, em parte, a uma visão escolástica da concepção agostiniana limitada a um esquema normativo, totalmente afastado do método geral de análise existencial de Agostinho, procedente da sua reflexão sobre a consciência e sobre a condição humana. O pensamento agostiniano sobre a paz não é fruto de uma construção ideal, mas de uma reflexão sobre a condição real da humanidade, tal como se dá na experiência histórica⁴.

Tendo presente esses elementos, a presente dissertação assume como ponto de partida a ideia de que Agostinho possui sim uma reflexão sobre a paz nos seus aspectos fenomenológico, ontológico, axiológico e escatológico. O principal objetivo deste estudo é descobrir o que ele entende por paz. Para isso assume-se como objeto material o livro XIX da obra *A Cidade de Deus*, considerado por muitos estudiosos como o tratado, por excelência, de Agostinho sobre a paz. Essa finalidade principal desdobra-se, por sua vez, nos seguintes objetivos: a) situar a obra no desenvolvimento do pensamento filosófico de Agostinho; b) estudar, em linhas gerais, a gênese, a estrutura e o conteúdo da obra *A Cidade de Deus*; c) investigar o tema da paz no pensamento greco-romano e judaico-cristão e a sua incidência na filosofia de Agostinho; d) apresentar as teorias agostinianas relativas ao fim último do bem e do mal, enquanto

³ Cf. COTTA, Sergio. "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 119-124.

⁴ Cf. COTTA, Sergio. "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 119-124.

pressupostos ou premissas para a reflexão sobre a paz; e) analisar, como elemento de contraste e como oposição à paz, a questão da guerra; f) apresentar os fatores que explicam a presença e a realização da paz no nível pessoal, social e político.

Na visão de Agostinho, a paz é mais do que ausência de guerra, é uma estrutura do ser, uma condição necessária da vida nos seus diversos níveis, um élan vital do homem, um valor universalmente apreciado e desejado, que orienta a ação dos seres humanos e a projeta para uma realidade transcendente. Ela determina a vida do homem enquanto tal e incide no seu desejo de felicidade. A paz é a meta do ser humano. É o supremo bem que as pessoas e as sociedades almejam. Todos os seres humanos e todas as civilizações aspiram à paz. E não se pode ser feliz sem paz. Dessa realidade nasce então a necessidade de a filosofia enfrentar e abraçar o tema da paz.

E por que escolher Agostinho como objeto desta pesquisa? Tem o bispo de Hipona algo a dizer sobre a paz? O seu pensamento é realmente capaz de abrir caminhos para uma reflexão filosófica sobre a paz? O que Agostinho entende por paz? Quais são as condições necessárias para que a paz se torne realidade no mundo? Qual o papel do indivíduo, dos grupos sociais e instituições políticas na implantação da paz? Sobre quais premissas filosóficas Agostinho elabora o seu conceito de paz?

Três motivos determinam a escolha de Agostinho como objeto deste estudo: primeiro, por que ele conseguiu tocar os abismos do mistério do ser humano, sentindo e experimentando, de uma maneira toda singular, os anseios e os desejos que palpitam no coração das pessoas, sobretudo a busca pela paz. A teologia e a filosofia de Agostinho nascem da vida, do seu envolvimento com o drama da existência humana. Agostinho nunca foi e nunca quis ser um teólogo ou filósofo da corte. Ele falou e escreveu aquilo que experimentou como homem encantado com a alma humana e com Deus. Como amante da sabedoria, o seu pensamento está todo atravessado pela busca da verdade e pela descoberta da felicidade.

O segundo motivo está relacionado com os problemas sociais que assolam a sociedade contemporânea. Hoje vive-se num contexto mundial marcado pelo crescimento da violência nas metrópoles, pela desumanização das cidades, pela cultura do excesso, pelo fortalecimento de uma teoria política baseada na busca do poder pelo poder. Muitas das grandes instituições que, durante séculos, garantiram solidez à sociedade ocidental se veem agora mergulhadas numa crise que questiona até mesmo a sua razão de ser. Agostinho também presenciou o ocaso de muitas instituições, como a queda do Império Romano, e de formas de entender a política, a economia e o próprio

conjunto da sociedade. Diante das vicissitudes histórias, procurou ser um homem da ação.

O terceiro e último motivo liga-se ao fato de Agostinho ser considerado como o primeiro pensador a fornecer um verdadeiro tratado sobre a paz, especialmente na obra *De Civitate Dei*. Como se sabe, esta obra é um dos textos mais importantes da grandiosa produção intelectual de Agostinho. Exerceu grande influência não só no desenvolvimento da teologia cristã, como também na formação do pensamento político ocidental. Ainda que tenha sido pensada como uma reação ao profundo impacto que gerou a invasão e o saque de Roma por parte dos visigodos, aos 24 de agosto de 410, a obra abarca um amplo espectro de temas teológicos, filosóficos, éticos e políticos. A meta da *Cidade de Deus*, o bem supremo que o ser humano pode almejar, é a “paz da vida eterna”, ou então “a vida eterna na paz”. E até mesmo na guerra os homens perseguem a paz.

A presente pesquisa se divide em apenas dois capítulos. O primeiro capítulo procura trabalhar quatro pontos importantes e até fundamentais para a compreensão da paz em Agostinho: a vida do bispo de Hipona, a sua atuação política, a sua obra *A Cidade de Deus* e os elementos políticos presentes na referida obra. Pretende-se mostrar um Agostinho empenhado nas questões sociais e preocupado com o destino do seu povo. Como o pensamento de Agostinho é fruto da sua vida, vida marcada pela busca constante da verdade e da sabedoria, o capítulo inicia-se ressaltando alguns momentos importantes do itinerário espiritual e filosófico de Agostinho. Depois dessa introdução, o capítulo desenvolve uma reflexão sobre a atuação política e social do bispo de Hipona, o seu empenho em diminuir a divisão entre as pessoas e em fortalecer a reconciliação. Continuando a reflexão, passa-se à descrição da obra *A Cidade de Deus*, considerada como a fonte mais rica de material político no conjunto das obras agostinianas. Vale ter presente que o conceito agostiniano de paz só pode ser compreendido no interior dessa obra. Daí a razão de o tópico tratar do tema das duas cidades. O último ponto tratado no primeiro capítulo diz respeito a dois conteúdos políticos presentes na obra *A Cidade de Deus*: a dimensão social do ser humano e o conceito de povo. A dimensão social abre o caminho para falar da paz como um bem não apenas pessoal, mas também comunitário. Não existe paz sem os outros. A paz sempre se dá “entre”. O tópico também aborda o tema do povo, compreendido por Agostinho como o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados. O que faz com que os seres humanos se tornem um povo é o amor a um

bem comum compartilhado por todos. O amor pelo bem comum gera um determinado tipo de paz (particular, relativa), sem a qual a ordem política não consegue cumprir a sua tarefa. Mas não é uma paz total. A paz verdadeira e plena só se dará na eternidade.

O segundo e último capítulo trata de estudar a concepção de paz no livro XIX da obra *A Cidade de Deus*. A articulação do capítulo segue os seguintes passos: em primeiro lugar, apresenta-se o significado e o lugar da paz em alguns escritos de Agostinho, especialmente nos seus sermões. Em seguida, passa-se a tratar da paz como *tranquillitas ordinis*: a condição da paz justa é a reta ordem, considerada aqui como a disposição que atribui a todas as coisas o lugar que lhes cabe. Continuando, entra-se na questão da perversão do *ordo* realizada pelo ato soberbo do ser humano, trazendo consequências negativas para a experiência da paz. Na sequência, abordam-se as diversas formas de paz que Agostinho apresenta no livro XIX, as quais surgem a partir do uso que o ser humano faz das coisas do mundo. A tensão escatológica é o tema seguinte que o capítulo aborda. A paz escatológica esclarece a verdade integral da paz nas suas diversas expressões, constituindo, ao mesmo tempo, a medida, o critério do seu juízo. Para concluir, fala-se do problema da guerra em Agostinho. Na concepção do bispo de Hipona, a guerra é ontologicamente um mal, um conceito negativo, carente de razão de ser. É somente na paz que a guerra consegue adquirir a sua razão ontológica e final.

CAPÍTULO I - ASPECTOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE AGOSTINHO

No homem, no cristão, no bispo, no místico, no teólogo e no filósofo Aurélio Agostinho, pensamento e vida, teoria e prática se encontram de modo singular. Não existem dois Agostinhos: um que pensou e outro que viveu. O Agostinho da história da filosofia é o Agostinho que interpretou a própria vida a partir das fontes da fé cristã. A finalidade da teologia e da filosofia de Agostinho jamais foi ensinar a pensar, mas a viver, e viver pensando. Por isso é quase impossível querer descobrir a concepção agostiniana de paz, passando por cima de sua vida, do seu coração inquieto, do seu desejo de encontrar a verdade e a sabedoria. A trajetória espiritual e intelectual de Agostinho nada mais é do que a procura do conhecimento de si mesmo para saber o que é preciso fazer, a fim de ser melhor e, na medida do possível, fazer a experiência da paz. Para o bispo de Hipona, pode até haver e realmente há uma grande abundância de especulações, mas ela sempre visa a fins práticos e seu ponto de aplicação é o ser humano⁵.

O objetivo do presente capítulo é apresentar, em linhas gerais, alguns elementos importantes da vida de Agostinho, ressaltando principalmente a sua atuação no campo político e social. Para isso, num primeiro momento, a atenção se concentra na trajetória existencial de Agostinho, com os seus altos e baixos, encontros e desencontros, vitórias e derrotas, perdas e ganhos. Em seguida, passa-se a mostrar a ação política de Agostinho como um trabalho voltado para a reconciliação entre as pessoas e a vivência da paz na sociedade. Por fim, estuda-se o grande fruto intelectual de Agostinho *A Cidade de Deus*, dando especial destaque aos seus principais temas políticos⁶.

Cabe ressaltar que o escrito *A Cidade de Deus*, sobretudo o livro XIX, é um grande cântico em favor da paz, já que o fim último da *Cidade de Deus* é a paz, o descanso, o repouso em Deus. Daí a razão de dizer que a verdadeira felicidade não é, para Agostinho, apenas o *summum bonum* e a vida eterna, mas também aquela perfeita paz reservada aos cidadãos da *Cidade celeste* e que já é possível, em certa medida, nesta vida para os que conformam a vida aos preceitos do Criador.

⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17.

⁶ Para a elaboração desta pesquisa, o autor recorreu às obras de Agostinho traduzidas do latim para o português (Paulus e Vozes) e também para o italiano (Nuova Biblioteca Agostiniana). A tradução do italiano para o português é da responsabilidade do próprio autor deste trabalho. O mesmo vale para os demais textos aqui utilizados.

1.1 A vida de Agostinho

Agostinho de Hipona faz parte da mais nobre tradição dos representantes da sabedoria antiga, dotado de uma inteligência excepcional e de um amor profundo pela sabedoria, conhecedor da filosofia pagã como poucos outros. A sua bibliografia é infindável. A sua fecunda produção literária só se compara com as numerosas obras de Orígenes. Apesar de ser consciente da importância do seu labor teológico e literário, Agostinho jamais quis colocar a sua própria pessoa em relevo, devendo tudo à bondade e à misericórdia de Deus⁷.

O estilo de escrever de Agostinho é todo original. Não escreve como Tomás de Aquino ou René Descartes, ambos escolásticos, ligados a asserções decisivas para determinado tema. Não. Agostinho não é um Tomás de Aquino! Agostinho é Agostinho. Nos seus escritos não existe fraqueza lógica, mas força sistemática, na medida em que estabelece vínculos entre campos que, num primeiro momento, parecem desvinculados. Ele é capaz de seguir as consequências de uma tese o tempo todo em diversas direções, sem perder de vista o pensamento central⁸.

A vida de Agostinho também é toda singular. Foge de muitos esquemas e estereótipos. Ela pode ser comparada a uma peregrinação espiritual, que começa com a memória, que é o instrumento de sua busca, desde a profundidade da condição humana, para descobrir a verdade dentro de si mesmo e chegar ao conhecimento de si e de Deus. É um caminho percorrido através do diálogo interior sob o influxo da graça de Deus. É um caminho que passa necessariamente pelo próprio homem⁹.

Aurélio Agostinho nasceu aos 13 de novembro de 354, em Tagaste, Numídia (a atual Sukh Ahras, na Argélia), a uns oitenta quilômetros da costa mediterrânea. Seu pai, de nome Patrício, era um pagão pequeno burguês ambicioso, muito apegado aos bens materiais, proprietário de alguns hectares de terra e membro do conselho municipal. Já a sua mãe Mônica cultivava um estilo de vida diferente. Admirada pela nobreza de caráter

⁷ Cf. ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred, *Patrologia*. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1972, p. 419. As obras de Agostinho podem ser classificadas em três grupos: o primeiro compreende os chamados “diálogos de Cassiciaco”, escritos entre 386 e 388, logo depois da sua conversão; o segundo, as obras do “período de transição”, por volta de 388-395; e o terceiro, os textos do período do episcopado, de 396 a 430 (cf. MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 441). Para uma visão cronológica das obras de Agostinho, consultar: TRAPÊ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 517-533; IDEM. *Introduzione generale a Sant’Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 72-90.

⁸ Cf. BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13.

⁹ Cf. GUARDINI, Romano. *La conversión de Aurelio Agustín*. El proceso interior en sus *Confesiones*. Bilbao: Desclée De Brouwe, 2013, p. 25.

e pelo esplendor da virtude, foi uma cristã fervorosa, uma esposa fiel e uma mãe de amor extremo¹⁰.

A infância e a adolescência de Agostinho não foram nada fora do comum. Como todas as crianças da época, recebeu das mãos de sua mãe a primeira educação e os rudimentos da doutrina cristã. Apesar de não ter recebido o batismo em tenra idade, foi desde cedo iniciado nos ensinamentos da Igreja. Foi um cristão de formação¹¹.

Além dos ambientes que frequentou, o temperamento fortemente volitivo e altamente sensível aos afetos e amizades fez que Agostinho vivesse a sua adolescência de forma irrequieta, muitas vezes entregue aos prazeres e às diversões. Os espinhos das paixões muitas vezes subiam à sua cabeça, sem que houvesse mão para arrancá-los¹².

O jovem Agostinho estudou em Tagaste, em Madaura e em Cartago. A formação constava da escola elementar (ler, escrever e as quatro regras) e do estudo da língua com o *Grammaticus*, e do estudo da dialética e da retórica, assim como das restantes *Artes liberales* (aritmética, música, geometria, astronomia e filosofia), com o *rhetor*. Mais tarde, ensinou gramática em Tagaste e retórica em Cartago, em Roma e, por fim, em Milão¹³.

De acordo com os projetos de sua família, o destino do jovem Agostinho já estava traçado: ser advogado, daí porque ter se dedicado tanto ao estudo da retórica. Um dos primeiros frutos dessa primorosa educação se deu em 384, em Milão, quando então foi escolhido pelo famoso Símaco, prefeito de Roma, para se tornar *magister rhetoricae* da corte, cuja tarefa consistia em ensinar retórica e, sobretudo, em pronunciar panegíricos públicos em honra do imperador e de outras personalidades importantes¹⁴.

Elemento determinante para o amadurecimento intelectual de Agostinho foi a leitura da obra *Hortensius*, de Cícero, no ano 373. O texto converteu Agostinho para a vida filosófica, nascendo assim no seu coração um amor pela sabedoria, não entendida

¹⁰ Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 15-27.

¹¹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 33-44.

¹² Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, II, 3,6. São Paulo: Paulus, 2013.

¹³ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 41-47. Entre os filósofos estudados por Agostinho, encontra-se Cícero e Sêneca, que foram leituras escolares; Varrão e Apuleio, porém, estão presentes numa obra de plena maturidade, ou até da velhice, como *A Cidade de Deus*; Plotino e Porfírio, ainda que em tradição latina, não eram textos comuns nem fáceis; somente quem por eles se interessava *ex professo* podia ter um motivo de lê-los; provavelmente não foram estudados antes de 386-387. Tendo se tornado professor, Agostinho teve de se ocupar com as artes liberais, provavelmente empregando manuais de conteúdo elementar, como os *Livros das disciplinas*, de Varrão (cf. MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 441).

¹⁴ Cf. ROSEN, Klaus. *Agostinho. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 73-93.

apenas como conhecimento da verdade, mas também como diligência moral, orientação de vida, amor, busca e posse da sapiência¹⁵.

A partir da leitura do *Hortensius*, inicia-se a larga e atormentada evolução interior de Agostinho (373-386). “Desde então, ele não deixou de ser consumido por um ardente amor pela sabedoria e, a partir de então, essa descoberta sempre permaneceu para ele como o primeiro passo no doloroso caminho que deveria conduzi-lo para Deus”¹⁶. Assim se expressa Agostinho sobre o *Hortensius*:

O livro é uma exortação à filosofia [...]. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos. Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria. Começava a levantar-me para voltar a ti. Eu contava dezenove anos e meu pai tinha morrido havia dois anos. Não era para apurar a linguagem que eu lia esse livro, motivo pelo qual eu recebia o dinheiro de minha mãe: o que me apaixonava era o seu conteúdo, e não a maneira de dizer¹⁷.

Ora, é fato capital para a compreensão do pensamento agostiniano que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida por ele com a beatitude. O que ele procura é um bem, cuja posse seja capaz de satisfazer todo desejo e, por conseguinte, conferir a felicidade e a paz¹⁸.

Pouco depois, sem ainda pisar em terra firme e desejoso de encontrar o supremo bem, Agostinho se deixou seduzir pelo maniqueísmo, sendo “ouvinte” entre os maniqueus por aproximadamente nove anos¹⁹. “Caí assim nas mãos de homens

¹⁵ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 63-70. A leitura do *Hortensius* fazia parte do programa escolar da época de Agostinho. Nesse texto, Cícero apresentava uma concepção de filosofia como sabedoria e arte de viver. A chave da felicidade não estaria na retórica, mas no “amor à sabedoria”. Infelizmente, da obra ciceroniana restam apenas fragmentos. Graças à leitura da obra, Agostinho conseguiu se afastar do amor pelas coisas fúteis e passageiras. A única frustração do jovem Agostinho em relação à obra foi a de não ter encontrado nela o nome de Cristo (cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo. Uma biografia storica*. Brescia: Queriniana, 2016, p. 36-37).

¹⁶ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17. Para Henri-Iréné Marrou, “Nada, sem dúvida, nos autoriza a contestar a realidade do abalo psicológico que o *Hortensius* causou em Agostinho; mas se o amor pela sabedoria que aquela leitura acendeu nele pode inspirar no jovem retor certo número de leituras ou de meditações, não foi, porém, muito forte para transformar imediatamente toda a sua vida intelectual. Essa leitura foi o ponto de partida de uma evolução, que, como testemunha o livro *As confissões*, já tinha sido desencadeada antes” (MARROU, Henri-Iréné. *Sant’Agostino e la fine della cultura antica*. Milano: Jaca Book, 2016, p. 150).

¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*, III, 4,7. São Paulo: Paulus, 2013.

¹⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17.

¹⁹ Cf. BROWN, Peter. *Agostinho. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 57-74. O maniqueísmo é a religião de Mani ou Maniqueu (216-274/77), filho de um príncipe descendente da dinastia arsácida, casado com Miriam, provavelmente judeu-cristão da mesma estirpe. Morreu com cerca de 60 anos,

desvairados pela presunção, extremamente carnais e loquazes. Suas palavras traziam as armadilhas do demônio, numa mistura confusa do teu nome com o de nosso Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo consolador”²⁰.

Segundo o parecer do teólogo Agostino Trapè, três foram as principais razões que levaram Agostinho a aderir, no grau inferior de *auditores*, ao movimento maniqueísta: a relação do racionalismo com a fé; a visão de um cristianismo espiritual e puro que não admitia o Antigo Testamento; e a solução radical ao problema do mal. Agostinho aceitou do maniqueísmo os pressupostos metodológicos e metafísicos: o racionalismo, o materialismo e o dualismo²¹.

Todavia, ao se convencer da inconsistência do maniqueísmo, sobretudo da sua incompatibilidade com a filosofia grega, do seu dualismo exacerbado e do conceito deturpado de Deus, Agostinho começou a tomar distância do movimento, não voltando, porém, para o seio da Igreja Católica nem abraçando uma corrente filosófica, mas cedendo à tentação do ceticismo²². “Acudira-me de fato a ideia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade”²³. Agostinho entrega assim o timão do seu barco aos acadêmicos. O seu barco foi então sacudido por toda espécie de ventos, em meio a grandes ondas²⁴.

decapitado. Devido à proveniência do seu fundador, o maniqueísmo é uma mistura de doutrinas judeu-cristãs e indo-iranianas. Um dos traços do maniqueísmo é a sua visão negativa da matéria como causa do pecado e da pena, o que implica, como consequência, a ideia de que Deus é imperfeito, já que não teve as forças necessárias para criar boa a matéria. O maniqueísmo foi profundamente racionalista, materialista e dualista (cf. COYLE, J. Kevin. “Manés, maniqueísmo”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 831-838).

²⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, III, 6,10. São Paulo: Paulus, 2013.

²¹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant’Agostino*, Roma: Città Nuova, 2006, p. 16-26.

²² Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 95-106.

²³ AGOSTINHO. *Confissões*, V, 10,19. São Paulo: Paulus, 2013. Para muitos estudiosos da filosofia patrística, o ceticismo de Agostinho não foi radical. “Ele jamais se separou de certos problemas comuns da tardia teologia filosófica antiga e de certos conceitos cristãos; assim, jamais pôs em dúvida a existência de Deus e da sua providência. Dever-se-ia falar de uma ‘tendência cética’, mais do que de uma ‘fase cética’. A dúvida radical filosófica foi-lhe estranha, a ponto de por muitos anos pensar que os acadêmicos tivessem sido, na realidade, platônicos, os quais, somente porque as pessoas comuns não os tinham entendido, não teriam dito o que realmente pensavam” (MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2018, p. 443).

²⁴ Cf. AGOSTINHO. *A vida feliz*, 4. São Paulo: Paulus, 2010. Na medida em que foi percebendo a inconsistência do ceticismo, Agostinho passou a refutá-lo da seguinte forma: quem duvida da verdade tem a consciência de duvidar, isto é, de viver e de pensar, encontrando, por conseguinte, na própria dúvida uma certeza que o subtrai à dúvida e o leva à verdade. Neste movimento de pensamento, a própria dúvida é tomada como fundamento de uma certeza que não é imóvel, porque apenas significa que se pode e se deve procurar. Esta atitude significa que a vida interior da alma não pode encerrar-se na dúvida e que até a dúvida permite à alma transcender-se e mover-se para a verdade (cf. IDEM. *Contra os Acadêmicos*, III, 11. São Paulo: Paulus, 2012).

O caminho de retorno ao cristianismo se deu em Milão por volta de 384. Lá entrou em contato com cristãos cultos, que se dedicavam ao estudo da filosofia platônica. Ouviu as pregações do bispo Santo Ambrósio, o qual dissipou as dificuldades maniqueístas e lhe ofereceu a chave para interpretar o Antigo Testamento. Refletiu sobre a necessidade da fé para alcançar a sabedoria, até chegar à convicção de que a autoridade em que se apoia a fé cristã é a Sagrada Escritura, compreendida e lida pela Igreja²⁵.

A grande proeza de Ambrósio foi conseguir despertar em Agostinho profundos sentimentos filiais. Mais do que um amigo, ele se tornou para Agostinho um pai espiritual. Apesar de nunca ter sentado com Ambrósio em torno de uma mesa para discutir religião, Agostinho foi profundamente influenciado pelo bispo de Milão, a ponto de se converter à fé cristã e abandonar a vida pregressa²⁶. Na visão de Agostinho, as pregações de Ambrósio eram a substância do trigo, a alegria do óleo e a embriaguez sóbria do vinho de Deus²⁷.

O encontro com Ambrósio ajudou Agostinho a superar os dois obstáculos que o mantinham afastado da Igreja: a linguagem antropomórfica da Sagrada Escritura e os ensinamentos da Igreja Católica que, segundo a versão dada pelo maniqueísmo, eram absolutamente repugnantes. O obstáculo do antropomorfismo caiu diante da interpretação alegórica e platônica que Ambrósio apresentava para as passagens obscuras do Antigo Testamento. Quanto ao segundo obstáculo, a pregação de Ambrósio mostrou a Agostinho que as críticas que os maniqueístas faziam à doutrina da Igreja católica eram infundadas e arbitrarias. Tudo isso levou Agostinho a abandonar definitivamente o maniqueísmo em 385²⁸.

²⁵ Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniiana, 2016, p. 95-106. A conversão de Agostinho não foi pontual, mas processual. A decisão de retornar ao cristianismo foi irrevogável, mas a ação foi gradual. O exemplo de vida de Santo Antão abade (251-356) e a conversão de Mário Vitorino ao cristianismo ajudaram Agostinho a se decidir pela fé cristã. Foi no jardim de sua residência, em agosto de 386, que Agostinho ouviu a voz que cantava: *Tolle, lege; tolle, lege*. Em atenção a essa voz, Agostinho abriu a carta de Paulo aos romanos (13,13) e leu a passagem que pede que o cristão viva com decoro, revestido da fé em Jesus Cristo e longe do pecado (cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 113-166).

²⁶ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 95-105.

²⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, V, 13, 23. São Paulo: Paulus, 2013. Na obra *Confissões*, Agostinho faz uma descrição do seu encontro com Ambrósio, fazendo inclusive menção a um homem de nome Fausto. Na verdade, Agostinho está se referindo ao célebre bispo maniqueu chamado Fausto de Mileto. Agostinho teve a oportunidade de travar um debate com ele. O resultado, porém, não foi satisfatório. Agostinho ficou decepcionado com a falta de cultura do bispo maniqueu (cf. IDEM).

²⁸ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 123-130.

Ainda em Milão, Agostinho conheceu os escritos dos neoplatônicos, provavelmente na tradução do famoso *rethor* Caio Mário Victorino²⁹. Não se sabe ao certo se os livros eram realmente de Plotino ou de Porfírio. O que se sabe é que os “livros dos platônicos”, como os chamou Agostinho, forneceram-lhe, em certo sentido, explicações para diversas questões filosóficas. Até que ponto esses textos exerceram uma influência sobre a conversão de Agostinho é uma questão que ainda divide as opiniões³⁰.

No entanto, para fazer jus à vida de Agostinho, é conveniente distinguir, no seu processo de conversão, entre o motivo da fé e o conteúdo da mesma. O primeiro motivo Agostinho conquistou antes mesmo da leitura dos platônicos; o segundo, ele percebeu somente mais tarde. Nos platônicos, Agostinho encontrou a resposta para dois problemas filosóficos fundamentais: a questão do materialismo e o problema do mal. O primeiro obstáculo Agostinho superou ao descobrir em seu mundo interior uma luz imutável e forte, não evidente a todos com os olhos da carne³¹. “Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece. Ó eterna verdade, verdadeira caridade e querida eternidade! És o meu Deus, por ti suspiro ‘dia e noite’”³². O segundo obstáculo, Agostinho conseguiu transpor intuindo que o mal é uma falta, uma ausência de ser. Restava ainda o problema teológico da mediação e da graça. Para resolvê-lo, recorreu aos textos do apóstolo Paulo, com quem aprendeu que Cristo não é somente mestre, mas também redentor e mediador³³. Assim se expressa Agostinho sobre as cartas paulinas:

²⁹ Caius Marius Victorinus (300-382) foi um filósofo neoplatônico, retórico e polemista convertido à fé cristã. Grande estudioso da língua latina. Antes de sua conversão ao cristianismo, alcançou fama no Império Romano como professor de retórica. A história da sua conversão causou grande impacto na vida de Agostinho (cf. CIPRIANI, Nello. “Mario Victorino”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 856-858).

³⁰ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 107-121. Existem, pelo menos, quatro versões sobre o sentido e o alcance da conversão de Agostinho. A primeira afirma que a experiência agostiniana da *metanoia* nada mais foi do que uma conversão moral e religiosa, uma passagem do mal ao bem, da incredulidade à fé. A segunda procura entender a conversão de Agostinho como uma dissolução da afirmação de si mesmo na humildade e docilidade, o ponto final de uma vida de prazeres. A terceira versão olha a conversão agostiniana não como um passo para a fé cristã, mas sim para a *vita beata* filosófica do neoplatonismo. A quarta, por fim, ressalta que a conversão de Agostinho foi, antes de tudo, uma verdadeira adesão ao Deus de Jesus Cristo, um processo de renascimento e vida nova (cf. GUARDINI, Romano. *La conversión de Aurelio Agustín*. El proceso interior en sus *Confesiones*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2013, p. 11-17).

³¹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 138-139.

³² AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 10,16. São Paulo: Paulus, 2013.

³³ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 138-139.

Lancei-me avidamente à venerável Escritura inspirada por ti, especialmente à do apóstolo Paulo. Desvaneceram-se em mim as dificuldades, segundo as quais parecia-me, algumas vezes, haver contradição na Bíblia e incongruência entre o texto dos discursos dele e os testamentos da Lei e dos Profetas. Compreendi o aspecto único de sua fisionomia e aprendi a exultar com temor. Começando a leitura, descobri que tudo o que de verdade tinha encontrado nos livros platônicos, aqui é dito com a garantia da tua graça, para que não se ensoberbeça quem consegue ver, como se não tivesse recebido, não só aquilo que vê, mas até a própria faculdade de ver. De fato, que possui o homem que não tenha recebido? Além disso, ele não só é induzido a ver-te a ti que és sempre o mesmo, mas também a curar-se para poder possuir-te³⁴.

Deste modo, Agostinho compreendeu, pela primeira vez, que razão e fé não se excluem, mas se complementam formando uma unidade. *Intellige ut credas, crede ut intelligas*³⁵. A fé possui uma implícita racionalidade que a filosofia e a teologia podem tornar explícita. A razão, consciente dos seus limites e das suas conquistas, pode encontrar na fé o coroamento das suas certezas³⁶. Se no maniqueísmo Agostinho rejeitou a fé em nome da razão, no caminho de volta à Igreja, ele percebeu que duas são as vias que conduzem ao conhecimento da verdade: a autoridade e a razão. No quesito tempo, a autoridade, isto é, a fé precede; no quesito importância, detém o primado a razão, ou seja, a ciência. A fé é útil para todos os seres humanos³⁷.

Nesta altura da vida, depois de se decidir pela fé cristã, Agostinho se viu diante de um dilema: a escolha do modo de viver o ideal cristão da sabedoria. A sua dúvida dizia respeito à necessidade ou não de renunciar à carreira profissional e ao matrimônio. A primeira renúncia não lhe custou muito. A segunda, sim. Como se sabe, aos 17 anos, para colocar freio ao seu ímpeto de puberdade, Agostinho entregou-se aos amores de uma mulher que depois lhe deu um filho, Adeodato. Após as suas longas vacilações e aos seus dramáticos conflitos interiores, optou por consagrar a sua vida ao serviço de Deus³⁸.

A decisão de deixar tudo e de dar uma nova direção na vida levou Agostinho a se recolher em Cassiciaco para se preparar para o batismo, tendo como companheiros a sua

³⁴ AGOSTINHO. *Confissões*, VII, 21,27. São Paulo: Paulus, 2013.

³⁵ AGOSTINO. *Discorsi [1-50]*: sul V. Testamento, 43,9. Opera Omnia. Vol. XXIX. Roma: Città Nuova, 1979.

³⁶ Cf. PETRUZZELLIS, Nicola. "Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 49.

³⁷ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Presença, 1976, p. 126-127.

³⁸ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, IV, 2,2; VI, 11,18-16,26; VIII, 6,13-12,28. São Paulo: Paulus, 2013.

mãe, o seu filho e alguns amigos³⁹. Eles permaneceram no *otium christiane vitae* entre o fim do verão e o outono de 386, rezando, discutindo, dialogando, lendo a Sagrada Escritura e escrevendo. Os textos que nasceram desse *otium* são essencialmente ciceronianos, tanto pela forma quanto pelo conteúdo. O pensamento neoplatônico e a religião cristã são apenas mencionados. A novidade consiste em trazer para o diálogo o nome de Cristo. Isso indica que a solução para muitos problemas filosóficos se encontra na verdade cristã. A “autoridade da sabedoria” é a autoridade de Jesus Cristo. A sabedoria traz a felicidade, e a felicidade é a meta que a religião busca alcançar. Aqui está o programa filosófico de Agostinho, já que consegue unir com Deus a sabedoria que a filosofia procura nas suas formas puras. A *vita beata* não se opõe, portanto, à razão⁴⁰. Henri-Irénée Marrou sintetiza esse programa filosófico do Agostinho convertido nesses termos:

Onde encontrar a felicidade? A resposta de Agostinho pode ser sintetizada numa palavra: na sabedoria. Mas o que é a sabedoria? É a posse de um conhecimento, de uma verdade tal capaz de saciar a nossa aspiração pela beatitude. Mas a sabedoria é um dos nomes de Deus: Deus é o bem supremo que nos garante a felicidade. A sabedoria será, portanto, o conhecimento, ou melhor, a posse de Deus, porque não se trata aqui de um conhecimento puramente intelectual: *Te invoco* – exclama Agostinho nos *Solilóquios* – *Deus veritas, ... Deus sapientia, ... Deus beatitudo!*⁴¹

Voltando a Milão, Agostinho se inscreveu no grupo dos catecúmenos, seguindo com perseverança e atenção as catequeses de Santo Ambrósio. Recebeu o sacramento do batismo na Vigília Pascal de 387, juntamente com seu filho Adeodato e seu amigo Alípio⁴². Agostinho recorda o dia memorável do seu batismo com as seguintes palavras:

Fomos batizados, e desapareceu qualquer preocupação quanto à vida passada. Nesses dias, não me saciava a maravilhosa doçura de considerar a grandeza de teus desígnios para a salvação da

³⁹ O retiro de Agostinho em Cassiciaco representa um momento decisivo no seu amadurecimento e crescimento espiritual e intelectual. Diversos temas filosóficos e teológicos foram objeto das discussões: a verdade, a beatitude, a providência, a imortalidade da alma etc. Agostinho colocou por escrito esses diálogos, nascendo assim os seus primeiros textos filosóficos: *Contra os Acadêmicos*, *A vida feliz*, *Sobre a ordem*, *Sobre a imortalidade da alma* e *Solilóquios*. Neste contexto de produção literária, convém lembrar que a primeira obra filosófica de Agostinho, hoje perdida, foi escrita em 381, a partir de fontes platônicas, e se intitulava *O que é belo e harmonioso* (cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 17-56).

⁴⁰ Cf. MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 447.

⁴¹ MARROU, Henri-Irénée. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano: Jaca Book, 2016, p. 159.

⁴² Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 115-126.

humanidade. Quantas lágrimas verti, de profunda comoção, ao mavioso ressoar de teus hinos e cânticos em tua Igreja. Aquelas vozes penetravam nos meus ouvidos e destilavam a verdade em meu coração, inflamando-o de doce piedade, quanto corria meu pranto e eu sentia um grande bem-estar⁴³.

Uma vez batizado, Agostinho resolveu voltar para a África, a fim de colocar em prática o propósito de viver em comunidade, através da vida de pobreza, de oração e de estudo. No retorno, viajou de Milão para Óstia, onde repentinamente a sua mãe Mônica veio a falecer. Após a morte de sua mãe, ele decidiu dirigir-se a Roma, aí permanecendo por um ano aproximadamente, ocupado com trabalhos literários antimaniquistas. Depois voltou, em 388, à África⁴⁴.

Por quase três anos, viveu na companhia de alguns amigos em seu retiro monástico nas propriedades paternas de Tagaste. A fama de sua ciência e de sua piedade, porém, veio a ser tão grande a ponto de Valério, bispo da *Hippo Regius* (Hipona), em uníssono com o povo, aclamá-lo sacerdote, em 391, quando Agostinho, sem nada suspeitar, entrava na Igreja. A sua ordenação sacerdotal deu início a uma nova etapa no seu desenvolvimento espiritual e intelectual⁴⁵.

Até o momento, o interesse de Agostinho esteve predominantemente voltado para a filosofia e para as artes liberais. A partir de agora, muda de direção, preocupando-se mais com questões de ordem teológica e com as novas obrigações do ministério pastoral na Igreja de Hipona⁴⁶. Neste novo contexto, Agostinho intensificou o estudo das Sagradas Escrituras, concentrando a sua atenção na relação entre *fides* e *intellectus*. Na qualidade de sacerdote, obteve do bispo autorização para fundar, segundo seu plano, um monastério, “[...] onde começou a viver segundo a maneira e regra estabelecida em tempos dos santos apóstolos”⁴⁷. Mais tarde, em 395, foi ordenado bispo, servindo primeiramente como coadjutor de Hipona e depois como titular da sede. À frente da diocese, Agostinho continuou vivendo o ideal da vida monástica com o seu clero⁴⁸.

⁴³ AGOSTINHO. *Confissões*, IX, 6,14. São Paulo: Paulus, 2013.

⁴⁴ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 157-169.

⁴⁵ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 189-203. Possídio acredita que a principal razão da escolha de Agostinho para a ordem sacerdotal foi a dificuldade que o bispo Valério, filho de uma família grega, tinha com a pregação em latim. Ele encontrou em Agostinho a solução para esse problema. Por isso lhe concedeu a faculdade de pregar e comentar o Evangelho na Igreja em sua presença (cf. POSSÍDIO. *A vida de Santo Agostinho*, V, 2. São Paulo: Paulus, 1997).

⁴⁶ Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 137-155.

⁴⁷ POSSÍDIO. *A vida de Santo Agostinho*, V, 1. São Paulo: Paulus, 1997.

⁴⁸ Cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 115-117.

A atividade episcopal de Agostinho foi prodigiosa, tanto no governo ordinário de sua diocese como no seu labor extraordinário a serviço da Igreja da África. A sua atuação ordinária como bispo compreendia as seguintes atividades: o ministério da palavra e do culto; o cuidado dos pobres e órfãos; a formação do clero; a organização dos mosteiros masculinos e femininos; a visita aos enfermos; a administração dos bens eclesiásticos⁴⁹.

Mais intenso foi o seu trabalho extraordinário. As numerosas e longas viagens para participar dos concílios africanos ou para socorrer as necessidades pastorais dos seus colegas, bem como a elaboração das cartas em resposta às pessoas que lhe dirigiram perguntas das mais variadas espécies, absorveram grande parte do tempo de Agostinho⁵⁰.

As suas árduas e exigentes atividades pastorais também se estenderam ao campo da fé. Como defensor da doutrina católica e promotor da unidade da Igreja, ele, por mais de um decênio, centralizou suas ações nos debates literários contra aquele grupo ao qual ele aderiu antes da conversão: o maniqueísmo. Seguiu-se depois o período em que Agostinho se empenhou em vencer o cisma donatista⁵¹, através de tratados, pregações e disputas. Ponto culminante desses esforços pastorais foi, em certo sentido, a disputa entre católicos e donatistas, na cidade de Cartago, em 411, à qual compareceram 286 bispos católicos e 279 bispos donatistas. Finalmente, Agostinho se tornou o guia

⁴⁹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 217-223.

⁵⁰ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 217-223. “Desde o reconhecimento oficial do cristianismo, o bispo assumiu seu lugar entre os homens influentes, dos quais se esperava que cuidasse dos seus e que eram efetivamente incentivados a fazê-lo. Agostinho visitava presídios para proteger de maus-tratos os prisioneiros; intervinha usando de tato, porém com firmeza, para salvar criminosos da tortura judicial e da execução; e, acima de tudo, cabia-lhe manter a paz em sua ‘família’, servindo de árbitro em processos judiciais. [...] Portanto, foi apenas em sua condição mais humilde de árbitro de processos judiciais que ele se descobriu uma figura vital na comunidade. Isso porque oferecia aquilo que todos queriam: uma resolução gratuita, rápida e não corrupta dos processos. O bispo cristão estava autorizado a impor acordos por arbitragem às partes consensuais. Agostinho viu-se assoberbado: multidões de litigantes, tanto pagãos e hereges quanto cristãos católicos, mantinham-no ocupado desde as primeiras horas da manhã, com frequência até o fim da tarde” (BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 236-237).

⁵¹ O donatismo foi um cisma que surgiu na África do Norte, por volta de 311, por ocasião da ordenação episcopal de Ceciliano de Cartago pelas mãos de um bispo acusado de entregar os livros da Sagrada Escritura às autoridades civis. Não aceitando a validade da ordenação, os bispos dissidentes escolheram Maggiorino para ocupar a cátedra episcopal, sendo mais tarde sucedido por Donato. O grupo sustentava a possibilidade de o fiel perder o batismo e o sacramento da ordem. Não aceitava a aproximação entre a Igreja e o Estado. Defendia a doutrina de que somente a Igreja donatista é a verdadeira Igreja de Cristo. Ensinava que os sacramentos administrados por um padre pecador público não eram válidos (cf. MARKUS, Robert A. “Donato, Donatismo”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 440-445). Sobre o donatismo, ver: ALICI, Luigi (org.). *I conflitti religiosi nella scena pubblica*. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti. Roma: Città Nuova, 2015; INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM. *Agostino e il donatismo*. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003). Roma: Patristicum, 2007.

espiritual na luta da Igreja contra o pelagianismo e os seus efeitos na vida da comunidade cristã⁵².

O seu falecimento se deu aos 28 de agosto de 430, durante o terceiro mês do assédio de Hipona pelos vândalos. Num Estado opressivo e corrupto como o romano e numa Igreja dividida como a africana, Agostinho foi mais do que bispo; foi, na verdade, uma figura de nobre estatura, um pai da *familia Dei*, um cristão de comprovada virtude⁵³.

1.2 A proposta filosófica de Agostinho

De tudo o que foi visto até aqui, é possível notar que Agostinho é uma personalidade complexa e profunda. O seu pensamento filosófico é uma interpretação de sua própria vida, a qual pode ser sintetizada num ponto: a sua busca ininterrupta pela verdade. O tema de toda a reflexão agostiniana gira em torno de duas realidades: Deus e a alma, vida interior e verdade⁵⁴. “Desejo conhecer Deus e a alma. E nada mais? Nada mais absolutamente”⁵⁵.

⁵² O pelagianismo foi uma heresia iniciada pelo monge irlandês Pelágio no início do século V. Ele ensinava que os seres humanos podiam alcançar a salvação com os próprios esforços. O pecado original teria sido apenas um mau exemplo dado por Adão e Eva, sem ter causado nenhum dano espiritual aos seus descendentes, deixando intacto o uso natural da livre vontade. Deste modo, Pelágio conseguiu reduzir a graça de Deus a um bom exemplo deixado por Cristo (cf. TESELLE, Eugene. “Pelagio, Pelagianismo”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1033-1043).

⁵³ BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 236; ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 179-212.

⁵⁴ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 151. Agostinho foi um pensador à altura dos ilustres filósofos gregos. Essa grandeza de Agostinho foi o resultado da confluência de diversas qualidades. “Por *ingenium* e formação, foi, sobretudo, um *retor* e assim sempre permaneceu: o primeiro impacto de Agostinho com os aspectos da realidade era sempre de tipo retórico. Aqui está a explicação do seu protagonismo, do desejo de querer ser sempre o centro da cena. Agostinho foi um grande orador não somente por aquilo que dizia, mas também pelo modo como dizia. Ao ler hoje as suas homilias, é fácil notar que também o modo de se colocar, a *actio*, era perfeitamente de acordo com a palavra: hoje provavelmente teria sido um grande artista. Todavia, Agostinho é aquilo que é porque foi mais do que um *retor*, sabendo unir, de modo harmônico, o máximo de exterioridade, de gestualidade, com o máximo de interioridade, de introspecção. Se a exterioridade do *retor* era nutrida de Cícero, Sêneca e Quintiliano, ao cultivo da vida interior pode ter levado Plotino e, sobretudo, Paulo” (SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALLI, Emanuela. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna: Dehoniane, 2010, p. 554).

⁵⁵ AGOSTINHO. *Soliloquios*, I, 2. São Paulo: Paulus, 2010. Para os gregos, a alma nunca significou vida interior. “A alma representava a essência do ser humano, mas não os recessos misteriosos e desconhecidos de seu mundo interior, tão oculto a ele quanto os distantes recantos do mundo exterior. Os gregos não achavam que esses recessos interiores constituíam a história da vida deles, sua biografia” (ARENDDT, Hannah. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismos. Ensaios [1930-1954]. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 55).

A preocupação de Agostinho é mostrar a relação que existe entre a alma e Deus, entre a procura humana e o seu termo transcendente e divino, sabendo que a iniciativa é sempre de Deus. O ser humano consegue relacionar-se com Deus porque Deus se põe ao alcance dele⁵⁶. De acordo com o filósofo Nicola Abbagnano, o ser humano, na concepção agostiniana, “Consegue amar a Deus, porque Deus o ama. O esforço filosófico transforma-se em humildade religiosa: a procura torna-se fé. A liberdade da iniciativa filosófica surge como graça”⁵⁷.

Apelidado de o homem do coração inquieto, o *peregrinus veritatis*, Agostinho inaugurou, de acordo com a filósofa Hannah Arendt, “o império da vida interior”⁵⁸, procurando a Deus como quem sabe e ama o que busca. A inquietude da sua alma é a súplica de toda a sua vida. Por isso a questão crucial para Agostinho nunca foi a pergunta sobre o que deveria procurar, mas sim o modo como deveria buscar⁵⁹. Assim se interroga o bispo de Hipona: “Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro a felicidade da vida. Procurar-te-ei, para que a minha alma viva. O meu corpo, com efeito, vive da minha alma, e a alma vive de ti. Como então devo procurar a felicidade? Não a possuirei enquanto não puder dizer? ‘Basta, aqui está’”⁶⁰.

Na sua peregrinação em busca da verdade e da sabedoria, Agostinho, antes da conversão, buscou a felicidade nas coisas transitórias, nos deleites da carne, na sabedoria do mundo, nas situações de risco, nos amores ilícitos, no contato com as coisas sensíveis, na sede de sensações. Procurou nas criaturas e não em Deus os prazeres, as honras e a verdade. Mas tudo isso não conseguiu apaziguar o seu coração. A misericórdia de Deus veio, então, em seu auxílio. Não foi o amor de Deus que tardou na vida de Agostinho, mas sim a sua decisão de amar a Deus e de se arriscar por ele⁶¹. Diante da grandeza do amor de Deus, o bispo de Hipona exclama:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu gripe rompeu a minha surdez.

⁵⁶ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant’Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 54-57.

⁵⁷ ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Presença, 1976, p. 130.

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Ensaios (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 55.

⁵⁹ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 151-152.

⁶⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 20,29. São Paulo: Paulus, 2013.

⁶¹ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, I, 20,31. São Paulo: Paulus, 2013.

Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz⁶².

Do “abismo dos prazeres carnis”, Agostinho chegou à paz interior. “A inquietação deu lugar à paz, a agitação à tranquilidade e à felicidade inerentes à posse da verdade: *Beata quippe vita est gaudium de veritate*. Descobrir a verdade é descobrir a felicidade”⁶³. Ele se deixou assim vencer pelo amor de Deus. Permitiu que seus olhos se abrissem para Deus e nele repousassem. O pranto da sua alma se transformou assim em louvor e gratidão a Deus. O “fogo do desejo de Deus” e a “fome de alimento interior” fizeram que o coração de Agostinho subisse para o “seu lugar”, subisse para o lugar do seu repouso e encontrasse a verdade, a felicidade e a paz: “[...] assim como a alma é a vida do corpo, assim também Deus é a vida bem-aventurada do homem”⁶⁴.

Mas esse encontro não representou um ponto final no seu caminho de busca pelo transcendente. O bispo de Hipona sempre foi consciente de que a verdade plena reside na *vita beata*, no amor e no deleite de Deus, e que a promessa de salvação oferecida por Jesus Cristo a todos os seres humanos consiste na vitória sobre as trevas do erro e do pecado e no reencontro de cada pessoa consigo mesma. Daí porque a conversão de Agostinho a Deus trazer a marca do paradoxo: ele continuou buscando o que já tinha encontrado, e contemplando o que já tinha visto⁶⁵.

Assim também acontece com o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus. No coração do homem interior, brilha a imagem de Deus. “Ser imagem de Deus é privilégio exclusivo da alma humana”⁶⁶. Voltando-se para dentro de si mesmo, o ser humano toma consciência de ser, de pensar, de amar. Busca o Ser, a verdade, o amor, a *vita beata*, o deleite do bem supremo, a posse de Deus⁶⁷. “A felicidade é o gozo da verdade [...], a alegria oriunda da verdade [...]”⁶⁸.

⁶² AGOSTINHO. *Confissões*, X, 27,38. São Paulo: Paulus, 2013.

⁶³ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 167.

⁶⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 26. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17-29.

⁶⁶ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 184.

⁶⁷ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2013, p. 246.

⁶⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 23,33. São Paulo: Paulus, 2013. A teoria de Agostinho sobre a felicidade se aproxima muito dos critérios platônicos, aristotélicos e estoicos, mas o conteúdo e os meios de alcançá-la são determinados pela fé cristã. Se para os *eudaimonistas* clássicos os meios de alcançar a felicidade eram a educação e a formação de hábitos, para Agostinho o caminho para a felicidade se encontra em Jesus Cristo. A função mediadora e salvífica de Cristo ocupa um lugar central na questão da felicidade.

Na visão de Agostinho, feliz é somente quem “[...] tem tudo o que quer e nada quer que seja mal. Nada deseja de mal quem quer a imortalidade, se a sua natureza for capaz de a receber como um dom de Deus. Se não for capaz disso, tampouco o será da felicidade”⁶⁹. Infeliz, ao contrário, é quem deseja o que não convém. Não há miséria maior do que querer aquilo que não é bom. Mas nada do que é transitório pode se tornar o fim último do coração humano.

Interpretando o conceito agostiniano de felicidade, o filósofo Étienne Gilson ressalta que “Amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incompatível com a verdadeira felicidade. Aquele que tem Deus é, portanto o único que teria a felicidade e também, por conseguinte, o desejo de Deus é a única via que conduz à beatitude”⁷⁰.

O sentido da vida humana, na concepção de Agostinho, está em encontrar aquele bem capaz de satisfazer o desejo natural de felicidade. Como criatura, o ser humano sempre será um ser abaixo de Deus, mas com conhecimento e vontade pode se converter a Deus, e deverá fazê-lo se quiser ser feliz. Essas duas inquietações do coração humano coincidem entre si: encontrar a Deus significa encontrar o fim último da vida, significa encontrar nele a plenitude do próprio ser e de sua realização. Essa volta para Deus e para as raízes da existência implica, por sua vez, numa conversão profunda e real, num ato de dar conta do seu nada e, ao mesmo tempo, dar conta da presença de Deus no íntimo de cada pessoa⁷¹.

Radicalizando o seu teocentrismo, Agostinho acredita que o ser humano não existiria se Deus não existisse nele. Ou melhor, ele não existiria se não estivesse em Deus, de quem, por quem e em quem todas as coisas existem⁷². O texto mais conhecido de Agostinho, que traça o caminho de ascensão da alma a Deus, afirma: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão”⁷³.

Cabe ressaltar que Agostinho, nas suas primeiras obras, ainda está ligado à concepção estoica, segundo a qual a virtude é suficiente para a beatitude, e de que a realização desta beatitude depende da autodeterminação racional do ser humano. Nas obras posteriores, Agostinho muda de posição, atacando com veemência os filósofos que dizem que o ser humano pode ser feliz na terra e alcançar a felicidade pelos próprios esforços (cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 136-137).

⁶⁹ AGOSTINHO. *A Trindade*, XIII, 5,8. São Paulo: Paulus, 1995.

⁷⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 19.

⁷¹ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, III, 6,11. São Paulo: Paulus, 2013.

⁷² Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, I, 2,2. São Paulo: Paulus, 2013.

⁷³ AGOSTINHO. *A verdadeira religião*, 39,72. São Paulo: Paulus, 2007.

O “homem interior” é aquela pessoa que, abandonando a dispersão, unifica as suas experiências, recolhendo-as na memória e entrando em si mesmo. O itinerário é simples e denso: do mundo para a alma, e da alma para Deus⁷⁴. Na visão de Agostinho, existe na alma humana um “espaço interior”, um âmbito em que ela encontra a verdade e, sobretudo, a única verdade eterna, que é Deus. Em outras palavras: no ponto máximo do seu recolhimento e na absoluta concentração, o ser humano encontra o princípio da sua existência. Deus é a razão de ser de tudo o que existe, a fonte do movimento, da vida e da felicidade, o princípio que faz o ser humano existir, ao mesmo tempo em que o transcende⁷⁵.

A transcendência absoluta se descobre no ponto máximo da interioridade. A alma é a via que conduz a Deus, já que Deus é a própria vida da alma⁷⁶. A descoberta de Deus como a realidade mais interior que o próprio interior – Deus é *interior intimo meo et superior summo meo*⁷⁷ – está ligada a um processo de interiorização que orienta e unifica a vida do ser humano, continuamente sujeita aos perigos da dispersão. Existe uma tensão escatológica que dilata o desejo do coração de cada pessoa e a faz viver o tempo na perspectiva de uma transcendência final. A dinâmica da busca torna-se assim o movimento interno de uma experiência de fé⁷⁸.

Essa vida interior não é, porém, uma *fuga mundi*, mas um estar no mundo a partir de um *locus* capaz de lhe garantir unidade e paz. Para tanto, é necessário que o ser humano use corretamente as coisas do mundo. Assim explica Agostinho o modo como as coisas do mundo devem entrar no interior de cada ser:

⁷⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 47-48.

⁷⁵ Cf. CARY, Philip. “Interioridad”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 739. Quando Agostinho convida o ser humano a voltar-se para dentro de si mesmo está, na verdade, fundando a tradição especificamente ocidental da interioridade. Esse movimento para dentro de si mesmo compreende três conceitos: o mundo interior, o voltar-se para o interior e os sinais exteriores como expressões de realidades interiores. Para Agostinho, o mundo interior consiste numa espécie de espaço ou dimensão da alma. É o mundo interior de representações, as imagens do mundo sensível presentes na memória. Mas o mundo interior não apenas contém imagens do mundo exterior, como também alberga a própria realidade e a única verdade eterna, que é Deus. De acordo com a linha de reflexão do bispo de Hipona, o ser humano, ao voltar-se para dentro de si mesmo, contempla primeiramente os poderes cognitivos da própria alma. Através dessas faculdades, ele dá conta de que a Verdade que a mente contempla está acima de si mesma, já que a Verdade é imutável, enquanto que a mente é mutável. Por fim, Agostinho concebe a vida interior na sua relação com a palavra e os sacramentos, os quais são sinais exteriores que expressam realidades interiores. São sinais visíveis da presença interior da graça de Deus (cf. IDEM, p. 739-741).

⁷⁶ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 20,19. São Paulo: Paulus, 2013.

⁷⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, III, 6,11. São Paulo: Paulus, 2013.

⁷⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 31-57.

Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. Ao uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso. Suponhamos que somos peregrinos, que não podemos viver felizes a não ser em nossa pátria. Sentindo-nos miseráveis na peregrinação, suspiramos para que o infortúnio termine e possamos enfim voltar à pátria. Para isso, seriam necessários meios de condução, terrestre ou marítimo. Usando deles poderíamos chegar a casa, lá onde haveríamos de gozar. Contudo, se a amenidade do caminho, o passeio e a condução nos deleitam, a ponto de nos entregarmos à fruição dessas coisas que deveríamos apenas utilizar, acontecerá que não quereríamos terminar logo a viagem. Envolvidos em enganosa suavidade, estaríamos alienados da pátria, cuja doçura unicamente nos faria felizes de verdade⁷⁹.

Se o ser humano deseja realmente encontrar a verdade, a felicidade e a paz, deve então usar (*uti*) deste mundo, mas não fruir dele (*frui*). De acordo com o parecer de É. Gilson, “Fruir é fixar sua vontade numa coisa por amor a essa coisa. Usar é servir-se de uma coisa como um meio para obter outra. Portanto, frui-se, do que se considera como um fim; usa-se o que se considera apenas como um meio”⁸⁰. Se o ser humano frui de fins e como os fins estão subordinados uns aos outros até que todos sejam considerados sob um único, que é o último, então há apenas um único objeto que seja realmente fim. No caso, aquele que constitui para o ser humano o fim último, a beatitude, a felicidade eterna. Todos os demais objetos estão subordinados a ele como meios para atingir o seu fim. Fruir da *vita beata* e usar as demais coisas para obtê-la constitui a regra de vida do homem virtuoso. Essa beatitude ou fim último identifica-se com o soberano bem, Deus⁸¹.

O homem virtuoso é aquele que vive no mundo, usando corretamente as coisas do mundo e se deleitando delas. A desordem moral consiste precisamente na inversão desta ordem de coisas: deixar de se deleitar das coisas honestas e fazer uso das coisas fúteis⁸². À luz desta ideia, deve ser compreendido o célebre aforismo agostiniano: *Dilige et quod vis fac*⁸³.

O problema moral que se coloca não consiste, portanto, em saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar⁸⁴. “O que se diz a vós? pergunta Agostinho. Para nada amar? Nunca! Imóveis, mortos, abomináveis, miseráveis, eis o que vós seríeis se

⁷⁹ AGOSTINHO. *A doutrina cristã*, I, 4,4. São Paulo: Paulus, 2011.

⁸⁰ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 315.

⁸¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 315-316.

⁸² Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 134-137.

⁸³ AGOSTINO. *Commento alla prima Epistola di S. Giovanni*, 7,8. Opera Omnia. Vol. XXIV/2. Roma: Città Nuova, 1985.

⁸⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 258.

não amásseis nada. Amai, mas prestai atenção ao que deve ser amado”⁸⁵. A virtude consiste em querer o que se deve querer, ou seja, amar o que deve ser amado. Virtuoso, por conseguinte, não é quem conhece o bem, mas quem o ama e vive esse amor. E mais precisamente quem ama o sumo bem. É o valor do amor que qualifica o ato que o desencadeia⁸⁶.

Aprofundando um pouco mais essa dinâmica do coração humano, pode-se dizer que Deus é o fundamento de tudo o que existe. Ele não apenas criou o universo, como também o dispôs e ordenou. Tudo o que existe foi criado por Deus, tende a um fim e se situa num lugar que lhe corresponde. Tudo se encontra no âmbito da ordem. Ninguém pode ser feliz se não está na ordem, e ninguém está na ordem se não é justo e virtuoso⁸⁷.

Realmente, na criação, Deus ordenou todas as coisas segundo a medida, o número e o peso. Esta é a tríade que Agostinho usa para descrever a estrutura fundamental da criação. A medida é o que determina o modo de existir de todo ser; o número é o que comanda a forma da existência; e o peso é o que reduz a estabilidade e quietude a todo ser. Esses elementos também estão presentes no interior das pessoas, já que, como a criação, a alma também busca o lugar que lhe é próprio, o seu centro, a sua densidade⁸⁸.

O amor (*ordo amoris*)⁸⁹ é o princípio que sustenta a ordem de todas as coisas, a força motriz da vontade: o amor de Deus pelas criaturas e o amor dos seres humanos por outros seres humanos. O respeito a essa ordem do amor tem por corolário a mais

⁸⁵ AGOSTINO. *Discorsi [86-116]*: sul N. Testamento, 96, I,1. Opera Omnia. Vol. XXX/2. Roma: Città Nuova, 1983. Existe uma hierarquia de valores no amor. O grau mais inferior são os bens externos, do tipo: alimentos, vestuário, ouro e prata. Não são males em si mesmos, mas bens criados por Deus. O mal é o abuso que o ser humano faz desses bens. Acima dos bens terrenos estão os seres humanos. O próximo é um bem, um fim, merecedor do amor. É dever do ser humano amar o seu semelhante como a si mesmo (cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 194).

⁸⁶ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 258.

⁸⁷ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 137-138.

⁸⁸ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 137-138. Para interpretar a realidade, Agostinho propõe uma série de tríades, na convicção de que elas correspondem à tríade divina, a Trindade, a qual criou o mundo e nele se manifesta. Cabe ao fiel descobrir essas estruturas para assim poder subir até a fundamental. Vale ressaltar que Agostinho repropõe em suas obras várias tríades, do tipo: medida, número e peso; medida, número e ordem; ser, forma e ordem; *mensura*, *numerus* e *ordo* (cf. MORESCHINI, Claudio. *História da filosofia patrística*. São Paulo: Loyola, 2008, p. 466-470).

⁸⁹ Um profundo estudo sobre o amor em Agostinho oferece a filósofa Hannah Arendt na obra *O conceito de amor em Agostino*. O texto é, na verdade, a sua tese de doutorado, publicada em 1929. A finalidade da pesquisa é tornar explícitas as ideias implícitas em Agostinho. No fundo, a filósofa procura desmontar toda a linha de pensamento de Agostinho, descendo até às profundezas do seu pensamento a fim de revelar o lado oculto do que está dito e, eventualmente, aquilo que também ficou por dizer. O trabalho está dividido em três partes: a primeira é dedicada ao amor enquanto desejo e às contradições a que esta definição pode levar; a segunda tenta compreender de que modo é possível amar o próximo no amor a esse próximo; e a terceira parte busca entender de que forma o homem isolado de tudo o que tem ligação com o mundo, com exceção de Deus, ainda consegue interessar-se pelo próximo.

perfeita sujeição do ser humano a Deus. Esta sujeição torna as pessoas livres em face de todas as criaturas. No fundo, Agostinho está vendo no amor a própria essência do ser humano⁹⁰.

Para ilustrar a força do amor na vida do ser humano, Agostinho se faz valer da imagem do “peso”, o *pondus*. Todo corpo tende ao seu lugar natural em virtude do seu próprio peso. O fogo tende para o alto, a terra para baixo; a água e o amor, por sua vez, encaminham-se para um lugar intermédio entre o fogo e a terra. Pois bem, a vontade também tem o seu peso, que é o amor⁹¹. Diz Agostinho: *Pondus meum amor meus*⁹². *Pondus* designa, pois, a tendência ordenadora do criado, o destino em ordem à *formatio* que habita já o informe⁹³. É graças a esse dinamismo que cada caso particular de criatura encontra o seu bem. O lugar a que o amor conduz a alma é a transcendência, na qual Deus se situa em relação à criatura. Deste modo, a alma alcança a sua realização, a sua *formatio*, a sua *beatitudo* em Deus, seu Criador. O coração encontra o *requies* no final do dinamismo que o impele para o lugar que lhe compete. O lugar para o qual tende o coração humano é Deus. O movimento que leva a alma para Deus, permitindo-lhe a atingir a sua forma própria, é o seu *pondus*, o seu amor. Este “peso do amor” está já inscrito no seu ser⁹⁴.

Mas, para o amor do coração do ser humano ser fecundo, precisa abrir-se aos outros. Vida interior e vida social, amor a Deus e amor ao próximo, em Agostinho, são realidades inseparáveis. A interioridade e a sociabilidade são duas dimensões do espírito humano. A vida social nada mais é do que um prolongamento da reta ordem do amor. O

⁹⁰ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 188-191. Sobre o amor como essência do ser humano, vale a seguinte observação: “De Sócrates em diante, os filósofos gregos haviam dito que o homem bom é aquele que sabe e conhece, e que o bem e a virtude são ciência. Agostinho afirma, pelo contrário, que o homem bom é aquele que ama, aquele que ama aquilo que deve ser amado. Quando o amor do homem é dirigido a Deus (e ama os homens e as coisas em função de Deus), é *charitas*; quando, ao contrário, é dirigido a si mesmo, ao mundo e às coisas do mundo, é *cupiditas*. Amar a si mesmo e aos homens não segundo o juízo dos homens, mas segundo o juízo de Deus, significa amar de modo justo” (ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017, p. 471).

⁹¹ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 188-189.

⁹² AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 19,10. São Paulo: Paulus, 2013. Com a imagem do “peso” Agostinho se insere no dinamismo da física e da metafísica aristotélica. Cada elemento (terra, ar, fogo e água) tem o seu lugar natural no universo, um lugar determinado pelo seu peso, um lugar que lhe garanta repouso. Agostinho utiliza-se também do conceito de lugar natural, mas faz uma mudança de marcha em direção da interioridade do espírito humano. Os seres humanos encontram seus lugares no universo pelas coisas que eles amam (cf. FLETERAN, Frederick Van. “Lugar natural”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 817-818).

⁹³ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 188-191.

⁹⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 252-262.

amor é assim uma força plasmadora de sentimentos comunitários e sociais⁹⁵. Beato é quem ama o amigo na perspectiva de Deus e quem ama o inimigo por amor a Deus⁹⁶. “Amar o outro por ele mesmo é tratá-lo com uma igualdade tão perfeita que é confundir-se com ele; ele é um bem em si e um bem para nós, portanto, é seu bem e o nosso que se encontram envolvidos num mesmo amor”⁹⁷. Quanto ao amor que se deve dedicar a Deus, Agostinho recorda que Deus não é qualquer bem, mas o bem por excelência a ser amado. Deus deve ser amado por ele mesmo, de forma absoluta, sem igualdade. A mesma justiça que requeria a igualdade entre os seres humanos e o objeto do seu amor no amor dos homens exige que Deus seja o objeto de um amor absoluto, sem que o bem do coração humano possa entrar em comparação com ele. Aqui, portanto, a medida é amar sem medida⁹⁸.

1.3 As atividades políticas de Agostinho

Até aqui a reflexão sobre Agostinho procurou apresentar os aspectos mais relevantes da sua vida e do seu pensamento, destacando, sobretudo, o seu anseio pela verdade, a superação dos seus conflitos interiores e o seu retorno para Deus. Agora é o momento de mostrar as consequências que essa busca espiritual trouxe para a sua vida social e para a sua atuação política. Pretende-se apresentar Agostinho como um homem do seu tempo, perfeitamente inserido na realidade do dia-a-dia e por ela questionada.

Para iniciar a reflexão, é importante ressaltar que Agostinho não é, em *stricto sensu*, um teórico da política. Ele não oferece aos leitores um sistema completo de verdades nem uma obra dedicada, de modo específico e orgânico, à política. Neste ponto, Agostinho está plenamente de acordo com a linha de reflexão da Patrística⁹⁹.

Para os Padres da Igreja, a política não ocupava um lugar de destaque no quadro do saber cristão nem merecia uma atenção e um tratamento especial. O representante radical dessa postura é Tertuliano, para o qual existe um abismo quase intransponível

⁹⁵ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 111.

⁹⁶ AGOSTINHO. *Doutrina cristã*, I, 29,30. São Paulo: Paulus, 2011.

⁹⁷ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 265.

⁹⁸ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 265.

Ver também: BRACHTENDORF, Johannes. *As confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 94-95.

⁹⁹ Cf. MANFREDO THOMAS RAMOS, Francisco. “A *civitas* política de Agostinho”. *Perspectiva Teológica* 41 (1985), p. 13.

entre a profissão de fé cristã e o poder político. Tertuliano era do parecer que o imperador não poderia ser, de forma alguma, cristão¹⁰⁰.

Apesar de Agostinho não economizar críticas ao mundo da política, não chega, contudo, ao extremismo de Tertuliano. A negativa desse escritor africano justifica-se pelo fato de na época o poder estatal, na sua fonte, na sua estrutura e na sua finalidade, ser pagão. Ademais, muitos imperadores não mediram esforços em combater a religião cristã, inaugurando períodos sangrentos de perseguição e martírio. Diocleciano é um exemplo¹⁰¹. Agostinho, ao invés, escreve numa época em que o Império romano estava aliado ao cristianismo. O poder, o *regnum terrenum*, não era, por isso, uma grandeza estranha aos cristãos, mas um parceiro da Igreja¹⁰². O bispo de Hipona inclusive reconhece a legitimidade da autoridade constituída, ao elogiar a submissão de alguns soldados cristãos ao imperador apóstata Juliano¹⁰³.

Comparada com os propósitos e interesses da Idade Média, essa pouca afinidade de Agostinho com o mundo da política pode até mesmo soar como estranha. Tomás de Aquino, por exemplo, tem uma visão muito positiva da política, fundamentada especialmente na categoria do bem comum¹⁰⁴. À luz da filosofia de Aristóteles, o Aquinate desenvolve o seu pensamento político não a partir da fratura do coração do ser humano, mas da prossecução e da continuidade: a natureza e a realização do bem terreno são superadas e cumpridas na dimensão da graça e da realização do bem espiritual. Neste horizonte, a política constitui justamente uma esfera que, embora colocada num plano puramente humano, tem a sua precisa autonomia e o seu positivo espaço. Por meio da política, realiza-se o bem do ser humano¹⁰⁵.

Agostinho, ao contrário, cultiva uma visão mais realista da natureza humana. O poder político não pode salvar e redimir o ser humano. Ele se tornou necessário por causa da corrupção dessa natureza causada pelo pecado original e, portanto, de uma clara antítese entre a dimensão da natureza e a da graça¹⁰⁶. Esse realismo agostiniano não pode, porém, ser compreendido como um pessimismo maniqueísta, já que o

¹⁰⁰ Cf. TERTULIANO. *Apologetico*, 21 e 29-32. In: **IDEM**. *Opere Apologetiche*. Vol. I. Roma: Città Nuova, 2006.

¹⁰¹ Cf. RINALDI, Giancalo. *Pagani e cristiani*. La storia di um conflitto (secoli I-IV). Roma: Carocci, 2006, p. 163-185.

¹⁰² Cf. COTTA, Sergio. "Política". In: SANT'AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 136.

¹⁰³ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos: Salmo 124,7*. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

¹⁰⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁰⁵ Cf. PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 65.

¹⁰⁶ PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014 p. 59-63.

princípio da positividade da criação e da finalidade escatológica da história determina totalmente o pensamento do bispo de Hipona¹⁰⁷.

Para Agostinho, Deus criou todas as coisas não por indigência nem por necessidade, mas porque quis e quis porque é bom, e as coisas criadas são boas¹⁰⁸. Por isso “Não existe Autor mais excelente que Deus, nem arte mais eficaz que seu Verbo, nem motivo melhor que a criação de algo bom pela bondade de Deus”¹⁰⁹. Por conseguinte, nem existem criaturas más. Não é correto atribuir às coisas, das quais o ser humano se serve mal, o mal de quem dela se serve de forma má¹¹⁰. A grandeza do ser humano se traduz na harmonia e na beleza do corpo, nas capacidades inesgotáveis da mente, na possibilidade inata de exercitar a virtude, na grandeza da inteligência humana, no progresso das ciências e das artes etc. Tudo isso é como um prelúdio do discurso sobre a beatitude celeste¹¹¹.

Apesar de conceber a criação na sua positividade e beleza, Agostinho jamais entendeu a política como uma via para a beatitude ou um caminho capaz de direcionar e fortalecer a vida do ser humano para o bem. Nas mãos do bispo de Hipona, a política não tem uma função precisa na ascensão da alma a Deus. A política pode inclusive se tornar um obstáculo, levando o ser humano a se apegar à vida mundana e ao desejo de conquistar poder, domínio, honra, reconhecimento e glória. Tanto os conteúdos simples e comuns da política (honra, glória, fama), como os mais nobres (liberdade e amor à pátria), são considerados por Agostinho como bens temporais, dos quais a alma precisa, de certo modo, se libertar. A lei eterna ordena o desapego ao amor das coisas temporais e o retorno purificado para as coisas eternas¹¹².

Enquanto “bem constituído”, a política pertence ao âmbito do *vetus homo*, pertence à ordem das coisas temporais e, por conseguinte, está destinada a perecer, não podendo prolongar-se na vida eterna. Por isso não é conveniente, na concepção

¹⁰⁷ Cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De Civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 (1987), p. 12.

¹⁰⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. XII, 21. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁰⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. XII, 21. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹¹⁰ Cf. AGOSTINHO. *Discorsi [1-50]*: sul V. Testamento, 50,7. Opera Omnia. Vol. XXIX. Roma: Città Nuova, 1979.

¹¹¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XXII, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹¹² Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 132-133. Agostinho não nega a possibilidade, como aconteceu com os romanos, de que a vida política possa disciplinar os amores humanos menos desejáveis. Contudo, nega que a política consiga erradicar ou reorientar esses amores fundamentais ou então que esses amores sejam duradouramente submetidos à razão por desígnio institucional. Por “amores” Agostinho entende aquelas forças que determinam as ações do indivíduo (cf. WEITHMAN, Paul. “Filosofia política de Agostinho”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore [org.]. *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 304).

agostiniana, entregar-se totalmente às coisas políticas. Aqui está a origem do desinteresse de Agostinho em ficar discutindo sobre qual deve ser o melhor regime político, discussão esta muito cara à filosofia grega, para a qual a política se torna a condição do próprio ser humano¹¹³. Sobre este ponto, o bispo de Hipona pergunta: “No concernente à presente vida dos mortais, que se vive em um punhado de dias e logo acaba, que importa sob o império de quem viva o homem que há de morrer, se os que imperam não obrigam a impiedades e injustiças?”¹¹⁴

Dizer que os temas vinculados à esfera política escapam aos interesses de Agostinho não significa, todavia, afirmar que o tema está ausente nas suas obras. O bispo de Hipona também se ocupou da política. Jamais foi indiferente aos interesses da cidade (*caritas patriae*). Discussões sobre a política podem ser encontradas em muitos escritos agostinianos. Essas reflexões recorrem quase sempre à ética, à teoria social, à filosofia da história e, de modo especial, à psicologia e à teologia, com conclusões que não precisam ser consideradas como filosóficas¹¹⁵.

De fato, questões de natureza social e política são tratadas abundantemente por Agostinho: a paz temporal, o valor e o papel da autoridade e das leis, o Estado como instituição *de jure naturali*, suas relações com a Igreja, a justiça penal e a virtude da mansidão, os deveres familiares e civis, o direito à propriedade privada e a comunhão de bens, o sentido da “guerra justa” etc. Ademais, o discurso filosófico e teológico de Agostinho tem sempre em vista a condição do ser humano concreto e nela sabe distinguir e, ao mesmo tempo, interligar coerentemente as dimensões ontológica, existencial e escatológica. Até mesmo quando trata de temas intimamente ligados a finalidades espirituais, Agostinho não se esquece das condições históricas da sociedade, as situações políticas do povo. Basta recordar a abundância de referências à história

¹¹³ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 132-133. Agostinho não é um inimigo do poder constituído nem um ideólogo de um pretense governo cristão. A política é aceitável na medida em que age conforme as exigências da justiça. As instituições políticas são benéficas e até mesmo necessárias para remediar o pecado (pelo menos no que se refere às leis) (cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 198-199).

¹¹⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 17. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹¹⁵ Cf. WEITHMAN, Paul. “Filosofia política de Agostinho”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 283. As atividades políticas de Agostinho nem sempre foram levadas em conta pelos estudiosos. Todavia, essa dimensão da sua vida e das suas obras ganhou realmente visibilidade com a descoberta e publicação, em 1981, por parte de Jerônimo Divijak, de um novo *corpus* de 29 epístolas, entre as quais 26 são do próprio Agostinho e uma de Jerônimo a Aurélio, bispo de Cartago. Muitas dessas cartas contêm informações relevantes sobre as ações políticas de Agostinho e o seu empenho pela promoção da justiça e da paz (cf. DODARO, Robert. *San Agustín, activista político*, p. 17. Disponível em: www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/RD-ActivismoPolitico.doc. Acesso em 25/01/2019.

presente nas suas obras e, de modo particular, no livro *De Civitate Dei*. Tal atenção às determinações históricas e políticas da sociedade não tem, contudo, o objetivo de submeter os princípios da mensagem cristã aos condicionamentos da história, mas de verificar as consequências que a ausência desta mensagem traz para a vida das pessoas¹¹⁶.

Outro elemento importante que corrobora com a ideia de um Agostinho político, empenhado no cuidado da cidade e no zelo pelo bem social, é a sua função de juiz exercida por longos anos durante o seu ministério episcopal. Nos séculos IV e V, a missão do bispo ia além da realidade religiosa e espiritual, comportando também uma espécie de atividade judiciária, ou seja, a *audientia episcopi*¹¹⁷. Este poder judiciário era muito natural na antiguidade. O próprio apóstolo Paulo condena os cristãos de Corinto que levavam seus problemas para o tribunal pagão “e não aos santos”, isto é, aos irmãos na fé. Durante três séculos, o Estado romano ignorou essa jurisdição. Constantino foi o primeiro imperador a reconhecer essa competência civil à Igreja. Na África, os cristãos e até mesmo os pagãos fugiam da justiça civil, venal, sobrecarregada de processos e desumana, usando amplamente da tortura. E dirigiam-se ao bispo, juiz imparcial e gratuito¹¹⁸.

Para cumprir a sua função de juiz no “tribunal episcopal”, Agostinho era obrigado a se deparar constantemente com questões de natureza política e social numa época em que a recente cristianização da sociedade chamava em causa a figura da autoridade. E essa atuação política não se limitava a apaziguar ou resolver as grandes controvérsias teológicas suscitadas pelo maniqueísmo, pelo donatismo, pelo pelagianismo, mas se estendia à administração da justiça nos casos de propriedade, heranças, contratos e escravidão. Agostinho passava as manhãs inteiras arbitrando processos judiciais. Ouvia as causas de forma indiscriminada¹¹⁹.

A função de juiz não era um trabalho fácil. Numa carta endereçada a Eudóxio, abade de Capraia, Agostinho assim se expressa sobre o peso dessa tarefa episcopal:

[...] rogamos a vós [...] que vos lembreis de nós em vossas santas orações, que cremos serem por vós elevadas com a maior vigilância e atenção, enquanto as nossas são sobrecarregadas e debilitadas pela

¹¹⁶ Cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica política nel ‘De Civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 (1987), p. 13.

¹¹⁷ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 215-216.

¹¹⁸ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 215-216.

¹¹⁹ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 282.

névoa e pelo tumulto dos processos seculares [...]; somos assediados por tantas questões que mal podemos respirar. Todavia, estamos convencidos de que aquele diante de quem chegam os gemidos dos prisioneiros, se formos perseverantes no ministério, no qual ele se dignou colocar-nos com a promessa do prêmio, libertar-nos-á de toda angústia com a ajuda de vossas orações¹²⁰.

Além da sua atividade judiciária, Agostinho também se destacou nas severas críticas dirigidas aos sistemas políticos da época. Contra a atração cultural e ideológica do mundo dos romanos, o bispo de Hipona ressalta as forças mascaradas que seduzem o coração humano a uma subserviência cega às decepções requeridas para a manutenção do império. Lança duras críticas à educação dissimulada que os jovens recebiam, educação esta baseada nos interesses dos adultos e incapaz de formar o caráter das pessoas. Lembra que ele mesmo foi enviado à escola para aprender as primeiras letras, mas que, para sua infelicidade, não entendeu a utilidade desse trabalho¹²¹. “Era um sistema recomendado pelos adultos, e muitas crianças, antes de nós, que tiveram essa experiência, haviam aberto o doloroso caminho que agora éramos obrigados a percorrer, multiplicando os trabalhos e dores dos filhos de Adão”¹²².

Esse olhar crítico do bispo de Hipona não para por aí, estendendo-se igualmente às antigas políticas expansionistas dos imperadores romanos consideradas por ele como injustas. Deste modo, Agostinho faz eco a outras críticas políticas como, por exemplo, as do historiador clássico Salústio¹²³, o qual culpava o imperialismo romano como causa da ruptura da justiça social entre os habitantes do império¹²⁴. Agostinho é enfático em afirmar que os romanos cometeram vários crimes motivados pelo amor ao domínio e pela fome de poder. “Precisarei lembrar tantas cenas de injustiça e violência que agitavam Roma, quando os patrícios punham todo o esforço em sujeitar o povo, quando

¹²⁰ AGOSTINO. *Lettere (1-70)*, 48,1. Opera Omnia. Vol. XXI/1. Roma: Città Nuova, 1969. A missão do bispo, na época de Agostinho, era árdua e difícil, especialmente em Hipona. “Agostinho tinha razão em insistir sobre o peso do episcopado. No século IV, na África, em uma cidade como Hipona, em cujo porto desembarcavam forasteiros de todas as partes, em cujas praças encontravam-se homens de cultura e camponeses do interior, em meio a uma população afetuosa, mas rude e violenta, religiosa e socialmente dividida, a tarefa de um bispo era bem o contrário de fácil, sobretudo quando se tratava de um homem da têmpera e da radicalidade de Agostinho” (TRAPÊ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 220).

¹²¹ Cf. DODARO, Robert. *Agustín, Activista Político*, p. 17. Disponível em: www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/RD-ActivismoPolitico.doc. Acesso em 25/01/2019.

¹²² AGOSTINO. *Confissões*, I, 9,15. São Paulo: Paulus, 2013.

¹²³ Caio Salústio Crispo (86-34 a.C.) foi um célebre historiador, membro do senado romano, adversário de Cícero e amigo de César. Para tratar do Império romano, Agostinho cita muito Salústio na obra *A Cidade de Deus*, especialmente em: V, 12; VII, 3; II, 18; VII, 3; II, 18; II, 21; V, 12.

¹²⁴ Cf. DODARO, Robert. *Agustín, Activista Político*, p. 3. Disponível em: www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/RD-ActivismoPolitico.doc. Acesso em 25/01/2019.

o povo se rebelava contra a servidão e de parte a parte os chefes não eram inspirador pela razão e equidade, mas possuídos pela paixão de vencer?”¹²⁵

A primeira vista, as posições críticas de Agostinho parecem não representar nenhuma novidade ou originalidade no cenário da filosofia antiga. Denúncias contra os vícios e fraquezas de cidadãos influentes, que prejudicavam o bem comum, não faltavam em muitos escritos dos filósofos gregos e romanos. O próprio Platão, ao tratar das consequências negativas das influências retóricas na *polis*, condena o efeito capcioso que as mentiras dos poetas sobre os deuses acarretam para a educação dos jovens. Aristóteles, Cícero e Sêneca também lançam críticas profundas às nocivas consequências que as falhas morais pessoais, comumente associadas a paixões humanas desordenadas (*avaritia, luxuria, ambitio*), trazem para o bem comum¹²⁶.

Ser um crítico do sistema político da época não constitui, portanto, um mérito de Agostinho. Todavia, olhando mais a fundo a questão, percebe-se que o pensamento político de Agostinho, especialmente o tema do cuidado com a cidade secular, é fruto do seu modo de ver o ser humano como fraco e vulnerável, sujeito ao medo e a emoções sedutoras, necessitado constantemente de misericórdia e de compaixão. O ponto de vista de Agostinho sobre questões de natureza política origina-se mais de sua análise das capacidades e limites da alma humana do que do seu pensamento sobre estruturas sociais e políticas. Essa forma de pensar a política personaliza a luta interior da alma desejosa de ter consciência de sua sujeição às influências externas e de rejeitar a premissa sedutora de que tais fraquezas podem ser eliminadas na vida presente¹²⁷.

Ao conceber o ser humano não na sua autossuficiência, mas sim na sua precariedade e fraqueza moral, Agostinho supera aquela visão da filosofia antiga, segundo a qual a mente, em maior ou menor grau, é capaz de dominar os sentimentos e atingir a paz do espírito e a felicidade total nesta vida. Os estoicos, por exemplo, acreditavam que as paixões dão origem à infelicidade do ser humano. Elas são erros da razão ou suas consequências e, por isso, precisam ser destruídas, extirpadas, erradicadas. O sábio deve cuidar do *logos* e tornar-se o mais reto possível, não deixando

¹²⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, II, 17. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹²⁶ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 36; PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 37-58.

¹²⁷ Cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 47. No “[...] estoicismo fazem parte da filosofia não só discursos teóricos, mas também temas de exercício que devem ser praticados concretamente, caso se queira viver como um filósofo” (HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 199).

nascer no seu coração as paixões¹²⁸. “Esta é a célebre *apatia* estoica, isto é, a anulação e a ausência de qualquer paixão, que é sempre e somente perturbação da alma. A felicidade é, pois, *apatia*, impassibilidade”¹²⁹. Tal *apatia* é radical, chegando até mesmo a ser desumana. Com efeito, já que a piedade, a compaixão e a misericórdia são, na concepção estoica, paixões, devem, portanto, ser extirpadas. Elas são defeitos e vícios da alma. O sábio não se comove com o outro. Não perdoa ninguém. O homem forte não é “simpático” com as demais pessoas, mas “apático”¹³⁰.

Para ajudar a ilustrar a resistência de Agostinho à ideia de uma liberdade alcançada através do autocontrole moral e espiritual, talvez seja de grande ajuda conhecer o teor das cartas que Agostinho e Nectário trocaram entre si. Nectário foi um pagão ex-oficial do serviço imperial, residente em Calama, na Numídia. Ele escreveu duas cartas a Agostinho tratando da contenda ocorrida na sua cidade, em 408, envolvendo os devotos de um culto pagão local e os católicos da cidade¹³¹.

Tudo começou quando Possídio, bispo da cidade, procurou impedir a realização de certos rituais ligados a um festival pagão¹³², despertando a ira dos habitantes de Calama. Essa postura de Possídio estava de acordo com o edito do imperador Honório (384-423), endereçado à África, e que reiterava uma proibição do imperador Teodósio (346-395) contra as cerimônias religiosas pagãs, como procissões públicas e festivais. Durante a revolta em Calama, pedras foram arremessadas contra a igreja do bispo e objetos sagrados foram roubados. Para agravar a cena de violência, os pagãos atearam fogo na igreja, levando a óbito um membro da comunidade. A culpa não recaiu, porém,

¹²⁸ Cf. ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia*. Antiguidade e Idade Média. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017, p. 290-291.

¹²⁹ REALE, Giovanni. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. Vol. VI. São Paulo: Loyola, 2015, p. 104.

¹³⁰ Cf. ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia*. Antiguidade e Idade Média. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017, p. 291.

¹³¹ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 313. A correspondência entre Nectário e Agostinho compreende apenas quatro cartas assim classificadas: carta 90 (de Nectário a Agostinho, escrita no mês de junho ou julho de 408 ou 409); carta 91 (de Agostinho a Nectário, escrita no mês de agosto de 408 ou 409); carta 103 (de Nectário a Agostinho, escrita no início de 409); carta 104 (de Agostinho a Nectário, escrita talvez no início de 409 ou 410). Tais cartas encontram-se disponíveis em: AGOSTINO. *Lettere (71-123)*. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

¹³² No dia 1º de julho de 408, na festa da Florália, “[...] a população pagã organizou, inesperadamente, um grande cortejo através da cidade, apesar da recente interdição. Os dançarinos formaram um desfile ruidoso e pararam ostensivamente diante da catedral. Em vão os clérigos pediram que se afastassem, lembrando-lhes a lei. Foram acolhidos a pedradas” (HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 136).

somente sobre os pagãos, mas também sobre um número considerável de cristãos que participaram do saque do templo católico ou que nada fizeram para impedi-lo¹³³.

Assim que Agostinho ficou sabendo desses conflitos, apressou-se em visitar Calama, encontrando-se separadamente com um grupo de cristãos e um grupo de pagãos, na tentativa de reunir mais informações sobre o incidente e dar conselhos a ambos os grupos. Depois dessa visita, deu-se início à troca de cartas entre Agostinho e Nectário¹³⁴.

Na primeira carta, Nectário, inspirando-se em Cícero¹³⁵, apela para a virtude do amor à pátria (*caritas patriae*), a afeição pela cidade, o desejo de que a cidade cresça na paz e progrida na justiça. Em seguida, reconhece os crimes cometidos pelos pagãos contra a Igreja e que penalidades duras deveriam ser aplicadas aos que participaram do vandalismo. Por fim, pede a Agostinho que interceda junto aos oficiais imperiais para abrandarem as penas criminais, a fim de evitar outros conflitos entre os habitantes da cidade¹³⁶.

Em resposta à carta de Nectário, Agostinho admoesta o seu correspondente a buscar, acima de tudo, a pátria celeste e a ela servir com afinco¹³⁷. Também deixa claro que vai fazer de tudo, junto às autoridades civis, para que os réus não sejam condenados à pena de morte ou sofram tortura física. Na opinião de Agostinho, a melhor pena seria aplicar indiscriminadamente aos pagãos uma multa pesada, caso contrário seria necessário iniciar uma investigação judicial para distinguir mais claramente os culpados dos inocentes. Esse interrogatório não poderia ser realizado sem a aplicação da tortura. Só que nem Agostinho nem Nectário gostariam que isso acontecesse¹³⁸.

¹³³ Cf. MEER, F. van der. *San Agustín, pastor de almas*. Vida y obra de un padre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 1965, p. 76-77.

¹³⁴ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 314.

¹³⁵ O amor pela terra natal (*caritas patriae*) é uma virtude que Cícero admite como o único sentimento capaz de preceder o amor aos pais. Esse amor pela cidade natal está arraigado nas virtudes cívicas, do tipo: simplicidade (*frugalitas*), moderação (*continentia*) e fidelidade (*fides*) no vínculo matrimonial. Na concepção de Cícero, essas virtudes cívicas não podiam ser exemplificadas pelos deuses, frequentemente descritos na literatura pagã como adúlteros, mas sim pelos líderes políticos, como: Gaio Lélcio “Sapiens”, Quinto Élio Tubero, Quinto Múcio Cévola Águre (cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 258).

¹³⁶ Cf. AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 90,1. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

¹³⁷ A carta-resposta de Agostinho a Nectário já antecipa o tema das duas cidades trabalhado mais tarde na obra *A Cidade de Deus*.

¹³⁸ Cf. AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 91,1-10. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969. Agostinho é favorável a algum tipo de punição. Para ele, a impunidade deixaria um exemplo negativo para a cidade. Em nome da salvação dos habitantes de Calama, Agostinho defende, portanto, a punição através da disciplina e da correção (cf. GONÇALVES, José Mário. “Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 30 [2018], p. 40-41).

Sobre o desejo de Nectário de ver a cidade salva e próspera, reconciliada e pacificada, Agostinho assevera:

Suprimam-se tantos ídolos e loucuras, convertam-se os homens ao verdadeiro culto de Deus e aos costumes castos e piedosos, e então verás a tua pátria próspera, não segundo a falsa opinião dos estultos, mas segundo a verdade professada pelos sapientes. Quando essa pátria em que nascestes tomar parte daquela pátria em que se nasce pela fé e não pelo corpo, em que todos os santos e fieis a Deus florescerão numa eternidade sem fim, depois das fadigas invernais, por assim dizer, desta vida, então a verás¹³⁹.

Passado algum tempo, Nectário volta a escrever a Agostinho. Em primeiro lugar, não aceita a sugestão de punir os pagãos com multas, pois isso poderia levar muitos habitantes da cidade à falência ou então ao suicídio. Depois questiona a proposta de uma punição aos pagãos diferente da dos cristãos, aos quais caberia a obrigação de confessar os pecados, possivelmente num julgamento público perante um magistrado, e fazer penitência na Igreja. Para concluir a carta, Nectário pergunta a Agostinho se o mesmo não poderia também acontecer com os pagãos. O receio de Nectário é que os pagãos inocentes, que eventualmente estivessem submetidos a torturas desnecessárias, ficassem furiosos ao ver os cristãos criminosos autoconfessos não serem punidos. Nectário igualmente acredita que a ausência de uma punição severa não vai trazer problemas para o bem-estar da cidade. O melhor seria, então, estender o perdão a todos os habitantes de Calama e não somente aos cristãos. A sua proposta tem como pano de fundo a ideia de que todos os pecados são iguais¹⁴⁰.

Em resposta a Nectário, envia-lhe Agostinho outra carta, garantindo-lhe que irá interceder aos oficiais imperiais para que a punição aos pagãos não seja injusta. O bispo de Hipona insiste na proposta de aplicar aos culpados multas substanciais, já que parte significativa dos envolvidos na querela eram grandes proprietários de terras. Agostinho também esclarece que não deseja que as multas levem os condenados à mendicância. O pior que poderia acontecer a eles é serem privados de riqueza supérflua. Quanto aos cristãos, acredita que a confissão dos pecados e a penitência é o melhor caminho para a conversão do coração deles. Se a penitência fosse também aplicada aos pagãos, não

¹³⁹ AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 91,6. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

¹⁴⁰ Cf. AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 103, 1-4. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969. Agostinho não aceita, de modo algum, que todos os pecados são iguais. “Se os pecados são iguais, porque são pecados, então os elefantes e os ratos são iguais, já que são animais; as moscas e as águias são iguais, porque voam” (IDEM, 104, 14).

produziria muitos frutos. O verdadeiro arrependimento por crimes graves não se dá em massa. O ser humano necessita de tempo para reconhecer os erros. A conversão é sempre gradual. Além disso, a penitência autêntica só pode ser praticada no seio do cristianismo. O arrependimento dos pagãos não passa de um puro fingimento. É passageiro. Não visa à vida eterna¹⁴¹.

Tendo como referência esse diálogo epistolar entre Agostinho e Nectário, é importante agora perguntar o que tudo isso tem a ver com a concepção política do bispo de Hipona. Para obter uma resposta satisfatória, é necessário, antes de tudo, reforçar a ideia de que Agostinho pensa o mundo das relações humanas a partir de Deus e da alma. Deus está na alma e revela-se na interioridade da própria alma. Procurar a Deus significa procurar a alma e procurar a alma significa reclinar-se sobre si mesmo, reconhecer-se, confessar-se¹⁴².

Ao mergulhar no seu mundo interior, o ser humano se encontra com a verdade. O encontro com a verdade é o encontro com o próprio Deus, o qual chama o ser humano para si e o sustenta revelando-se na sua imperscrutabilidade. E a verdade é Deus. Em qualquer parte em que se encontre, a verdade é propriedade de Deus e de ninguém mais. Deus também é o transcendente da alma, a condição da sua procura e de toda a sua atividade, a condição das relações inter-humanas. Deus é o Amor que condiciona e torna possível todo o amor¹⁴³.

A atividade política não é, em sentido estrito, um caminho para Deus. Ela é meramente um meio pelo qual os seres humanos exprimem orientações que estão profundamente dentro da alma, alma esta tocada e elevada pela graça de Deus. Por isso, cada pessoa deve “[...] procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”¹⁴⁴. O amor verdadeiro às coisas da cidade secular passa, portanto, pela alma e pela sua capacidade de se ver e de se reconhecer como precária e necessitada constantemente da graça e do auxílio de Deus¹⁴⁵.

¹⁴¹ Cf. AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 104, 1-17. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

¹⁴² Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 31-57. Na concepção de Agostinho, tudo aquilo que o ser humano tem fora de Deus não é suave nem bom. Para poder alcançar o repouso em Deus, a alma precisa confessar com lágrimas, gemer em confissão e suspirar nas misérias (cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos: Salmo 85,11*. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008).

¹⁴³ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. Vol. II. Lisboa: Presença, 1976, p. 127-128.

¹⁴⁴ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 17.

¹⁴⁵ Cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 255.

O patrólogo Robert Dodaro, estudando a fundo o tema da política em Agostinho, ressalta que a diferença entre o bispo de Hipona e o ex-oficial romano Nectário não diz respeito à superioridade do cristianismo sobre o paganismo, mas sim ao que se entende por virtude¹⁴⁶. Reexaminando a rejeição agostiniana das propostas de seu interlocutor pagão para a reconciliação na cidade, é possível observar que a chave para a compreensão das diferenças entre eles não se encontra num debate sobre a “verdadeira religião” (embora traços desse argumento também sejam encontrados lá), mas na natureza da virtude mencionada na afirmação com a qual Nectário abre a discussão: afeto e cuidado pela própria cidade (*caritas patriae*)¹⁴⁷.

Para as tradições religiosas clássicas greco-romanas, a cidade gozava de um caráter sagrado. Pensar a *caritas patriae* significava, acima de tudo, pensar a relação entre os habitantes da cidade e os deuses locais na forma de uma conexão corporativa, garantindo honra aos deuses e segurança aos cidadãos. Ao puxar a conversa com Agostinho, partindo do conceito de *caritas patriae*, Nectário implicitamente acusa as leis do império cristão de querer destruir a religião tradicional, como também acusa os bispos católicos de apoiarem as políticas imperiais, substituindo ritos religiosos pagãos pela liturgia cristã. Isso representava, aos olhos dos pagãos, hostilidade não apenas à religião pagã como também obstáculo à segurança e à prosperidade da cidade, quase sempre garantida e mantida pela força dos deuses¹⁴⁸.

Numa de suas réplicas a Nectário, Agostinho, depois de deixar claro que a religião cristã não é indiferente ao bem-estar do povo e da cidade, nem mesmo em termos de paz e de segurança, ressalta que o amor patriótico por Calama exige a correção do coração das pessoas que participaram do conflito religioso. Assim, Agostinho duvida da capacidade da religião pagã de promover a reconciliação social. Somente uma confissão ao Deus cristão pode produzir verdadeiro arrependimento e, portanto, autêntica reconciliação entre as pessoas. A presença de templos e estátuas de deuses, com as suas festividades, em Calama, nunca contribuiu com a promoção do bem público. O bispo de Hipona também acusa os cultos pagãos de produzir violência e não virtude, guerra e não paz. Em substituição à visão de Nectário, segundo a qual o perdão deveria ser estendido a todos os que pecaram, uma vez que todos os pecados são iguais, Agostinho apresenta

¹⁴⁶ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 328.

¹⁴⁷ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 328.

¹⁴⁸ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 328.

a sua visão, para a qual os seres humanos devem se perdoar uns aos outros porque todos são igualmente pecadores¹⁴⁹.

A verdadeira reconciliação social ocorre quando as pessoas se reconhecem como pecadoras. Isso se dá quando o ser humano faz um autoexame profundo de si mesmo e uma confissão de sua vulnerabilidade, aceitando que a falha moral faz parte da condição humana. Na visão de Agostinho, a misericórdia estoica origina-se de uma forma de *apatheia* que reprime a insegurança e a ansiedade e, portanto, rompe cruelmente na alma qualquer continuidade entre o comportamento atual de alguém e as falhas morais cometidas no passado¹⁵⁰.

Neste sentido, o autêntico amor pelas coisas do povo exige uma compreensão comum sobre a natureza da reconciliação entre aqueles indivíduos que aceitam que a prática da penitência (autoexame, confissão, oração pelo perdão concedido a outros) constitui a essência da virtude cívica, da *pietas*, do coração do patriotismo. Essa penitência só é eficaz para o governo justo da cidade que consegue atrair seus sujeitos para longe da preocupação com a realidade da autonomia e da perfeição moral e espiritual, direcionando a própria vida à liberdade de viver interiormente como cidadãos da *Civitas Dei* sob o regime da graça e da misericórdia de Deus. Na cidade peregrina, a única conquista humana digna de louvor é a busca pelo perdão e a sua aceitação como um dom divino. Deus é a única fonte da virtude. O perdão é eficaz quando a pessoa é capaz de se identificar com o outro como pecador¹⁵¹.

¹⁴⁹ Cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 259-260. À luz do princípio da necessidade de autoexame e confissão constante, é possível compreender a confissão dos pecados do Agostinho bispo como um reflexo daqueles pecados confessados quando era jovem. Ele chega inclusive a pedir a Deus que o converta da atração antiga por sinais de atividade divina: “É certo que os teatros não mais me seduzem, nem me interessa conhecer o movimento dos astros e jamais invoquei resposta das sombras, pois detesto qualquer rito sacrílego. Contudo, quantas tentativas faz o inimigo para me suggestionar, a fim de que eu te peça algum sinal, Senhor meu Deus, a quem devo servir com humildade e simplicidade” (AGOSTINHO. *Confissões*, X, 35,56. São Paulo: Paulus, 2013).

¹⁵⁰ Cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 260. Na verdade, a *apatheia* estoica, de acordo com Agostinho, nada mais é do que a pretensão de não ter pecado. Só é possível ter compaixão pelo outro quem se reconhece frágil e pecador. O bispo de Hipona duvida de que aqueles que acreditam viver sem pecado sejam capazes de se compadecer dos que sofrem (cf. IDEM, p. 256).

¹⁵¹ Cf. DODARO, Robert. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus escritos*. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 337-338. No fundo, “Agostinho pondera que o pedido de misericórdia por parte de Nectário deveria tomar como referência a misericórdia dos cristãos e não a dos estoicos, uma vez que, para estes últimos, a misericórdia é considerada como um vício. Além disso, ao considerar que todos os pecados são iguais, os estoicos consideram que todos são culpados e, portanto, todos devem ser punidos. Ora, isso é o oposto do que pleiteia Nectário. Assim, a saída é somente a misericórdia cristã que, no entanto, não perdoa sem corrigir” (GONÇALVES, José Mário. “Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 30 [2018], p. 51).

Voltando ao ponto inicial da discussão, no caso, a atuação política de Agostinho, pode-se então dizer que o seu envolvimento com as coisas da cidade secular não fez dele um bispo político e muito menos da corte imperial, como muitos de sua época. Agostinho sempre foi um bispo essencialmente religioso, permanecendo até ao fim de sua vida fiel ao ideal monástico, empenhado no cuidado das almas e, em particular, na missão própria do bispo: ensinar a doutrina cristã, celebrar os mistérios da fé e governar a Igreja local. A sua ação política foi, na verdade, uma atividade eclesial e pastoral, uma forma de evangelização. Ele nunca viu o seu empenho político como uma forma de comprometer a sua missão de pastor ou um trampolim para o poder, a fama e a honra.

1.4 A obra *A Cidade de Deus*

Dos pontos tratados até o momento, ficou claro que Agostinho, mesmo não sendo um teórico da política, sempre esteve ligado à vida do povo e ao destino da cidade. A sua ação como bispo e pensador mostra muito bem o quanto ele não foi indiferente à ordem política existente, o quanto ele não viveu nem propôs aos seus uma *fuga saeculi!*

Dito isso, faz-se então necessário tratar agora da obra *A Cidade de Deus*, na qual Agostinho discute a ideia de que a vida do ser humano que busca a verdade, a felicidade e a paz está sempre implicada numa vida social. Para o bispo de Hipona, o indivíduo jamais está separado da cidade ou isolado das demais pessoas, já que a essência do ser humano é o amor. E é ao redor do amor que se engendra espontaneamente uma sociedade, cujo fim comum é a paz¹⁵².

A obra *A Cidade de Deus* é a fonte mais rica de material político no conjunto das obras de Agostinho. É considerada a obra-prima do bispo de Hipona, talvez a maior. É uma síntese do seu pensamento filosófico e teológico. É também um dos livros fundamentais da literatura patrística. Nessa obra, Agostinho consegue se deslocar, com categoria e propriedade, do mundo clássico ao mundo cristão¹⁵³. Ele a chama de “trabalho imenso e árduo”¹⁵⁴, “imensa obra”¹⁵⁵.

¹⁵² Uma extensa bibliografia sobre a obra *A Cidade de Deus* e sobre outros temas da filosofia agostiniana pode ser encontrada em: TRAPÈ, Agostino. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma, Città Nuova, 2006, p. 271-373. Para aprofundar o conceito de cidade no mundo antigo, ver: PESCE, Domenico. *Città terrena e città celeste nel pensiero antico* (Platone, Cicerone, S. Agostino). Firenze: Sansoni, 1957; COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia antiga e de Roma. São Paulo: Edipro, 2009.

¹⁵³ Cf. FORTIN, Ernest L. “Civitate Dei”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-269. Cabe ressaltar que a obra *A Cidade de Deus* não é uma filosofia da história. Agostinho jamais pretendeu tal coisa. Talvez seja melhor

Para Macedônio, vigário imperial da África, a obra expressa a grandeza intelectual de Agostinho: “Estou num dilema quanto ao que devo admirar mais: o rigoroso conhecimento religioso de um prelado, a gama de pareceres filosóficos, o pleno conhecimento da história ou o encanto de um estilo grandioso”¹⁵⁶.

Segundo a apreciação de Peter Brown, *A Cidade de Deus* é o livro mais formal dentre todos os que Agostinho escreveu. Um monumento à cultura literária do baixo Império Romano¹⁵⁷.

A ocasião e os motivos da elaboração da obra *A Cidade de Deus* estão ligados aos fatos ocorridos na cidade de Roma. Aos 24 de agosto de 410, o rei visigótico da dinastia dos Baltos, Alarico, entrou em Roma, ao som das trombetas e dos cantos de guerra. O saque durou três dias e três noites. Somente a basílica de São Pedro e a de São Paulo foram poupadas, servindo de abrigo para a população. Palácios foram destruídos, casas incendiadas, vidas destruídas. Mulheres, moças e religiosas foram violentadas. A tortura era o meio mais utilizado pelos conquistadores para chegar aos tesouros das famílias. A miséria também podia ser vista nas crianças abandonadas. A morte rondou a todos. A maior potência do mundo tremeu de terror diante dos godos¹⁵⁸.

Muitos romanos buscaram refúgio na África. Eram homens e mulheres que levavam na fisionomia os reflexos das catástrofes. Eram patrícios, famílias senatoriais,

falar de uma teologia da história ou então de uma filosofia cristã. Isso não significa afirmar que a obra não trata também de filosofia, já que Agostinho fez uso da filosofia que conhecia, da história que em sua época estava a seu alcance e das ciências que, no seu tempo, eram parte da filosofia. Uma filosofia da história é impossível pela simples razão de o ser humano ignorar o começo e o fim da história. O mesmo não se dá com a teologia. A revelação judaico-cristã informa o início e o fim da história, enquanto criação e parusia. Todavia, acima de tudo isso, o que interessa é saber a finalidade pretendida pelo Criador: elevar o ser humano à ordem sobrenatural, a fim de que possa habitar a Cidade de Deus. Historicamente, contudo, a obra inspirou o que hoje se chama de filosofia da história (cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 43-74).

¹⁵⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, Prólogo. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁵⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XXII, 31,6. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹⁵⁶ AGOSTINO. *Lettere (124-184/A)*, 154, 1-4. Opera Omnia. Vol. XXII. Roma: Città Nuova, 1971.

¹⁵⁷ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 377. Em *A Cidade de Deus*, Agostinho constroi seus argumentos, deliberadamente, não segundo o método dialético dos escolásticos de épocas posteriores, mas de modo a mostrar que também ele era capaz de se deslocar por entre os cirros-cúmulos da erudição. Essa é uma abordagem acentuadamente diferente da adotada em seus outros escritos. Seus argumentos contra o fatalismo, por exemplo, seguem o mesmo curso de outros de seus trabalhos, mas, em *A Cidade de Deus*, são inseridos numa estrutura de grandes nomes, fornecidos por Cícero (...)” (BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 377-378).

¹⁵⁸ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 271; ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Uma biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 213-214. Sobre a invasão de Roma por parte de Alarico, confira: GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

nobres cheios de bens, mas reduzidos à mendicância. Eram viajantes sem bagagem, portando consigo apenas as joias, o ouro e a prata que puderam transportar¹⁵⁹.

No momento do saque de Roma, Agostinho não se encontrava em Hipona, mas sim em Cartago. Essa ausência irritou alguns membros da sua comunidade. Através de uma carta endereçada ao clero e aos fiéis de Hipona, Agostinho busca explicar as razões da sua ausência nestes termos: “Acredito que vós tendes a plena certeza de que eu não posso estar longe de vós com o espírito e com o afeto do coração, apesar de que talvez eu esteja mais entristecido do que vós mesmos, já que a minha saúde precária não me permite atender a todas as incumbências que os fiéis exigem de mim [...]”¹⁶⁰.

Depois de um longo período de ausência devido a problemas de saúde, Agostinho retornou a Hipona, no esforço de reassumir o controle da sua comunidade. Os cristãos estavam desorientados com os acontecimentos. Inflamado de zelo pelo povo, Agostinho interveio, antes de tudo, com novas cartas e sermões, exortando os cristãos a serem fortes e perseverantes diante dos problemas¹⁶¹.

A sensibilidade do bispo de Hipona para com a catástrofe que assolou a cidade de Roma não impediu, porém, que um número significativo de pagãos lançasse severas e duras críticas e ataques aos cristãos. Em decorrência do saque de Roma, muitos pagãos, adversários do cristianismo, passaram a acusar a religião cristã de ser a culpada pelos infortúnios sofridos por Roma. Sobre essa situação, Agostinho afirma: “Os adoradores de uma multidão de falsos deuses, que chamamos originariamente de pagãos, esforçando-se em atribuir a destruição à religião cristã, começaram a blasfemar contra o Deus verdadeiro, de modo mais duro e amargo do que o comum”¹⁶².

Eles alegavam que a catástrofe seria decorrente do fato de os deuses terem sido esquecidos e até substituídos pelo Deus dos cristãos. Assim a ira dos deuses teria recaído sobre a cidade. A calamidade seria um ato de vingança por parte dos deuses, um juízo de Júpiter. A antiga acusação de que o cristianismo era inimigo do bem-estar do Império voltou a circular entre a população pagã. Havia também a acusação de que a difusão da moralidade cristã produziu uma diminuição do ardor do povo por Roma. O

¹⁵⁹ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 273.

¹⁶⁰ AGOSTINO. *Lettere (71-123)*, 122, 1-2. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

¹⁶¹ Cf. TRAPÊ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 340. Nas cartas, Agostinho não trata apenas do saque de Roma, mas também de problemas mais elevados, como a credibilidade da fé cristã, a realidade da encarnação, a pedagogia da Revelação, a eficácia social do cristianismo. Acerca da crise que o saque de Roma causou na vida da Igreja da África, especialmente na de Agostinho, veja: BROWN, Peter. *Per la cruna de un ago*. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C. Torino: Einaudi, 2014.

¹⁶² AGOSTINO. *Ritrattazioni*, II, 43,1. Opera omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994.

cristianismo, ao chamar as pessoas para o serviço de uma “cidade elevada e nobre”, através do preceito do amar aos inimigos e da estima pela mansidão e paciência, teria dividido a população e enfraquecido a adesão incondicional que Roma exigia de seus cidadãos¹⁶³.

As acusações contra o cristianismo tomaram, sobretudo, forma na África. Em Cartago, havia um grupo de pagãos refugiados (um tipo de neopaganismo filosófico), que se reunia na casa do procônsul na África, chamado Volusiano¹⁶⁴. Eles eram profundamente religiosos, mas consideravam a religião cristã como incompatível com os pressupostos naturais de uma cultura inteira. Plotino e Porfírio eram a fonte de inspiração para esse grupo. Esses homens não eram conservadores obstinados e isolados. Pelo contrário! Representavam o centro de uma profunda intelectualidade que estava se espalhando por todas as províncias do Ocidente. Aqui estava o verdadeiro perigo para o cristianismo e não tanto o saque de Roma. Esse grupo de intelectuais seria capaz de consolidar uma tradição de prestígio contra o crescimento dos cristãos. Agostinho certamente tinha consciência do efeito que teria a liderança deles em toda a província¹⁶⁵.

Diante das acusações e questionamentos vindos dos círculos pagãos, Marcelino¹⁶⁶ solicitou a Agostinho uma explicação mais profunda sobre o sentido de tudo o que estava acontecendo com Roma e da relação dessas catástrofes com o cristianismo. O pedido de Marcelino foi a centelha que colocou em movimento a elaboração da extensa

¹⁶³ Cf. FORTIN, Ernest L. “Civitate Dei”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-278.

¹⁶⁴ Volusiano era o integrante de maior peso do grupo e com apenas 30 anos já era procônsul na África. Era pagão e cético. Pertencia a uma família romana de prestígio político e seguia obedientemente a orientação de seus antepassados pagãos. Todavia, encontrava-se num dilema, já que vivia num mundo pós-pagão e servia a imperadores cristãos, além de ser filho de uma cristã devota. Atraído pela fama de Agostinho, expôs-lhe as suas dificuldades em relação à doutrina cristã. Tais dificuldades eram recorrentes na boca dos pagãos cultos. Agostinho procurou respondê-las através de duas cartas e sugeriu a Volusiano que lesse as Sagradas Escrituras, começando pelos textos do Novo Testamento (cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 374).

¹⁶⁵ Cf. BROWN, Peter. *Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 374-375.

¹⁶⁶ Marcelino era amigo de Volusiano e de Agostinho. Também participava do círculo de Volusiano. Em 411, presidiu a Conferência de Cartago, pondo fim ao cisma donatista. Por causa do seu interesse por questões teológicas e religiosas, Marcelino aproximou-se de Agostinho, dirigindo-lhes várias cartas com perguntas referentes à fé cristã. Não satisfeito com as respostas do bispo de Hipona, Marcelino pediu a Agostinho que escrevesse uma obra de grande envergadura (cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Uma biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 225). Foi a Marcelino que o bispo de Hipona dedicou a obra *A Cidade de Deus* nestes termos: “Nesta obra, que estou escrevendo, conforme promessa minha, e te dedico, caríssimo filho Marcelino, empreendo defendê-la contra esses homens que a seu divino fundador preferem as divindades. Trata-se de trabalho imenso e árduo, mas conto com o auxílio de Deus” (AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, Prólogo. Parte I. São Paulo: Paulus, 2016).

obra apologética intitulada *A Cidade de Deus*¹⁶⁷. “Ardendo de zelo pela casa de Deus”¹⁶⁸, Agostinho escreveu essa obra contra as blasfêmias e os erros dos pagãos e em favor da veracidade do cristianismo¹⁶⁹.

Apesar de ser um texto ocasional, a obra atende a um projeto originário. O desejo de tratar do tema das duas cidades nasceu muito cedo na mente de Agostinho. Já se encontra esboçado na obra *A verdadeira religião*, escrita em 390; enunciada de forma mais explícita, dez anos depois, no texto *Primeira catequese aos não cristãos*; e confirmada em *Comentário ao Gênesis*¹⁷⁰.

Quanto ao título, Agostinho buscou inspiração na Sagrada Escritura, especialmente no Salmo 45,5-6 (“O correr das águas alegra a Cidade de Deus, o Altíssimo consagra a sua morada”) e no Salmo 87,3 (“Que anúncio glorioso para você, ó Cidade de Deus!”). Também a oposição bíblica entre Babilônia e Jerusalém sugeriu a Agostinho a ideia de uma cidade terrena formada por pessoas contrárias à autoridade de Deus e de uma cidade divina composta por aqueles que vivem segundo os preceitos sagrados e sob a autoridade de Deus¹⁷¹.

Acerca do método adotado por Agostinho, é possível delineá-lo em apenas três pontos: 1) opor à sabedoria pagã, na qual confiavam os seguidores da religião pagã, a sabedoria e a doutrina cristã; 2) colocar em destaque o que existe de válido e de louvável no paganismo; 3) demonstrar que tudo isso, aperfeiçoado, encontra-se presente

¹⁶⁷ Cf. MEER, F. van der. *San Agustín. Pastor de almas*. Vida y obra de un padre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 1965, p. 69.

¹⁶⁸ AGOSTINO. *Ritrattazioni*, II, 43,1. Opera omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994.

¹⁶⁹ Cf. AGOSTINO. *Ritrattazioni*, II, 43,1. Opera omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994. Aos pagãos, o bispo de Hipona quer demonstrar que as acusações contra o cristianismo carecem de fundamento e são injustas. O cristianismo pode dar e realmente dá uma solução a muitos problemas que os pagãos não sabem resolver ou então resolvem mal, especialmente no plano social e religioso: o destino dos seres humanos no tempo e na eternidade. Aos cristãos, Agostinho procura oferecer as armas necessárias para combater validamente os ataques dos pagãos e as razões da fé necessárias para enfrentar os desafios do mundo (cf. TRAPÈ, Agostino. “Introduzione generale”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I [I-X]*. Opera Omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1978, p. 13-14).

¹⁷⁰ Cf. FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 191-209.

¹⁷¹ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 203. “Uma rica tradição filosófica, que vai de Platão e Aristóteles, até aos estoicos e Plotino, e também de Cícero e Sêneca até Marco Aurélio, elaborou em sentido filosófico-político a noção de *polis* e de *civitas*. Ao mesmo tempo, uma elaboração paralela, em chave bíblico-teológica, por obra de autores como Filo, Hermas, Orígenes, Lactâncio, Ambrósio e, por fim, o donatista *sui generis* Ticônio, tinha trabalhado a luta entre o bem e o mal como desencontro entre Babilônia e Jerusalém. Agostinho se encontra, num certo sentido, no ponto de confluência dessas duas tradições. Por outro lado, ele tem presente as várias acepções que o termo clássico *civitas* encerra (a comunidade dos cidadãos, o espaço geográfico em que eles vivem, a *respublica* e a sua organização política, a condição de cidadão com os relativos direitos). Por outro lado, declara explicitamente de assumir o termo *civitas* no seu originário valor bíblico, tendo como referência constante o Salmo 87,3: ‘Que anúncio glorioso para você, ó Cidade de Deus!’” (ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 41-42).

no cristianismo. A razão última desse método é demonstrar que o cristianismo dá origem a um novo modo de interpretar a vida e a história, uma nova sabedoria, uma nova criatura, oposta à antiga¹⁷².

Dispondo de uma complexa arquitetura, *A Cidade de Deus* é composta de 22 livros elaborados em etapas, ao largo de quatorze anos (413-426): no ano 413 estavam prontos os livros I-III; em 415, IV e V; em 417, VI-X; 418, XI-XIV; e finalmente no ano 426, os livros XV-XXII¹⁷³. Ela está dividida em apenas duas partes. A primeira é constituída por dez livros. Os cinco primeiros são uma resposta aos que atribuíam as desventuras do império à ira dos deuses pagãos contra os cristãos. Os outros cinco livros são dirigidos aos intelectuais que, mesmo admitindo que sempre houve catástrofes em Roma, defendiam que, ao menos, o paganismo era a forma de religião mais profícua para a vida no além. A segunda parte é formada por 12 livros. Os primeiros quatro abordam a origem das duas cidades: a de Deus e a dos homens. Os quatro seguintes tratam do seu desenvolvimento. Os três últimos livros falam do fim de ambas as cidades¹⁷⁴.

Na primeira parte da obra, Agostinho trata, antes de tudo, da originalidade da doutrina cristã. Ele opõe à sabedoria humana a sabedoria divina, à vida segundo os homens a vida segundo Deus, ao domínio da concupiscência a liberdade da graça, ao amor ao bem supremo o amor às coisas terrenas¹⁷⁵. No fundo, Agostinho busca defender o cristianismo em detrimento do paganismo. Ele se coloca em defesa da *Cidade de Deus* contra aqueles que preferem os deuses a seu fundador, Jesus Cristo. Pretende convencer os soberbos de coração de quanto é grande a virtude da humildade. Esforça-se em mostrar a excelência da vida humana humilde em detrimento de todas as grandezas terrenas e passageiras¹⁷⁶.

¹⁷² Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 344-351; IDEM. “Introduzione Generale”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Opera omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1978, p. 17.

¹⁷³ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 194.

¹⁷⁴ Cf. AGOSTINO. *Ritrattazioni*, II, 43,1-2. Opera omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994.

¹⁷⁵ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 345. A consciência da originalidade cristã, na visão de Agostinho, possui três pressupostos: 1) a autoridade da Sagrada Escritura: Deus fundou as escrituras canônicas e as munuiu de autoridade, para que fossem as Escrituras do seu povo; 2) firmeza na fé: a *Cidade de Deus*, que peregrina na terra, deve ser firme na fé, não apenas diante das ameaças dos perseguidores, mas também diante das objeções dos filósofos; 3) confiança na força especulativa da razão: contra todo tipo de fideísmo, Agostinho acredita que a razão deve ser colocada a serviço da fé cristã (cf. IDEM. “Introduzione Generale”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I [I-X]*. Opera omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1978, p. 18-19).

¹⁷⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, Prólogo. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

Mesmo assumindo uma postura radical em relação ao paganismo, Agostinho não deixa de lado a sua admiração pela cultura antiga. Ele mesmo se via como um romano não somente de língua e de cultura, mas também de sentimentos e de coração. Agostinho jamais ignorou o quanto de válido e louvável a sabedoria pagã produziu. Reconhece a grandeza da cultura dos romanos. Cita muitas vezes os antigos mestres da romanidade: Tito Lívio, Salústio, Varrão, Cícero. Aceita, sem nenhuma dificuldade, as virtudes do povo romano¹⁷⁷.

Os antigos romanos foram realmente homens que buscaram a glória, o louvor, a fortuna. Cultivaram o amor para com a pátria. Lutaram para que ela vivesse livre e fosse forte. Graças a esse amor, evitaram muitos vícios e exercitaram muitas virtudes, preferindo o bem público ao bem privado¹⁷⁸.

A essa virtude do amor à pátria estão ligadas a grandeza e a estabilidade do Império. Mas a causa da prosperidade dos romanos não foi fortuita nem fatal. Agostinho acredita que não foram os deuses ou o destino, mas o Deus verdadeiro que concedeu aos romanos o império. Somente a divina Providência é capaz de constituir os reinos humanos e conduzir a história à sua plenitude¹⁷⁹.

Por mais que seja digna de honra e reconhecimento, a vida dos que contribuíram com a grandeza de Roma não pode ser considerada como virtuosa em sentido estrito, já que a verdadeira virtude é aquela que, dotada da verdadeira piedade, ou seja, do verdadeiro culto a Deus praticado pelos cristãos, não é colocada a serviço da glória humana¹⁸⁰. O verdadeiro culto a Deus “[...] é toda obra que praticamos para nos unirmos

¹⁷⁷ Cf. TRAPÈ, Agostino. “Introduzione Generale”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Opera omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1978, p. 22. Agostinho admirava muito as escolas filosóficas platônicas. Ele admitia que os platônicos possuíam um conceito correto de Deus único e verdadeiro, já que equiparavam a consecução da felicidade com a participação na luz de Deus, o criador da alma e do mundo inteiro. Somente os que aderem com amor indiviso a Deus como um bem supremo podem alcançar a bem-aventurança. Agostinho considera como certas essas e outras percepções platônicas, nas quais vê o início de soluções filosóficas para alguns dos problemas que a ignorância e a fraqueza engendram na alma, incluindo o medo da morte (cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 74).

¹⁷⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 12. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. De acordo com o parecer de H.-I. Marrou, a postura de Agostinho diante da cultura do povo romano “[...] representa uma tomada de consciência efetiva e eficaz da decadência do mundo antigo, uma evasão de um mundo formado por falsos valores, de fantasmas sem realidade” (MARROU, Henri-Irénée. *Sant’Agostino e la fine della cultura antica*. Milano: Jaca Book, 2016, p. 296). Agostinho é o homem que viu, que suportou a queda de Roma, que certamente se comoveu com essa tragédia, mas sem que o seu pensamento, já pronto, tenha sido perturbado (cf. IDEM, p. 297).

¹⁷⁹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 346.

¹⁸⁰ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci Editore, 2010, p. 198. Em relação à eficácia, à credibilidade e à autenticidade da religião cristã, Agostinho já havia lançado um desafio aos romanos, ao responder, por volta de 411/412, a uma carta de Marcelino nestes termos: “Aqueles que afirmam que a

a Deus em santa união, quer dizer, toda obra relacionada com o supremo bem, princípio de nossa verdadeira felicidade”¹⁸¹.

Longe, portanto, de ser um fator de debilidade para o Estado, a religião cristã, para Agostinho, garante a estabilidade e o desenvolvimento da *polis*, mais do que puderam fazer os pais da pátria romana. A paz é mil vezes ensinada nos templos cristãos do que nos templos pagãos dedicados a deuses divergentes entre si. A religião cristã é útil não apenas por garantir aos seres humanos uma vida honrada e digna, como também por assegurar aos seus a salvação eterna e a condição de cidadãos do céu¹⁸².

Além de criticar o sistema religioso do paganismo romano, Agostinho também não economizou palavras no momento de questionar algumas doutrinas filosóficas consideradas por ele como incompatíveis com a fé cristã: a coeternidade das criaturas com Deus, a oposição entre alma e corpo, a preexistência das almas, a reminiscência, a metempsicose e, num plano mais teológico, a negação da possibilidade da encarnação e da ressurreição, a autônoma ascensão da alma até Deus¹⁸³.

O bispo de Hipona é do parecer de que o pensamento dos filósofos é impotente para resolver os problemas mais profundos da vida, particularmente aqueles que dizem respeito ao caminho universal da salvação. O cristianismo oferece a norma segura para julgar a validade das escolas filosóficas e purificá-la de possíveis erros¹⁸⁴.

Ao fazer frente às crenças pagãs e às doutrinas filosóficas, Agostinho se vê diante da questão da mediação. O paganismo romano propunha uma solução recorrendo à *teurgia*, a qual consistia numa mistura de contemplação, com artes e rituais litúrgicos esotéricos. Tratava-se de uma prática de ações rituais (orações, hinos) que pretendiam colocar a alma em contato com espíritos e deidades, de tal modo que esta prática lograsse a purificação moral e a paz. Era um tipo de ascese, de terapia para superar o

doutrina de Cristo é inimiga do Estado, deem-nos um exército tal como a doutrina de Cristo quer que sejam os soldados; deem governadores, maridos tais, esposos tais, pais tais, filhos tais, patrões tais, servos tais, reis tais, juízes tais, enfim, contribuintes tais e cobradores de impostos tais como a doutrina cristã prescreve que sejam, e depois ousem chamá-la de inimiga do Estado e não hesitem muito mais em confessar que, se essa fosse observada, seria a poderosa salvação do Estado” (AGOSTINHO. *Lettere [124-184/A]*, 138, 15. Opera Omnia. Vol. XXII. Roma: Città Nuova, 1971).

¹⁸¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, X, 6. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁸² Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 193.

¹⁸³ Cf. TRAPÈ, Agostinho. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 352.

¹⁸⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, VIII, 9. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

medo da morte. Buscava libertar a alma do corpo e das paixões, culminando na contemplação do mundo inteligível e no retorno do intelecto humano a Deus¹⁸⁵.

Os teurgistas também acreditavam em seres espirituais, em demônios, colocados entre os deuses, residentes no céu e dotados de um corpo imortal e de uma alma impassível, e os homens, que habitam a terra e gozam de um corpo mortal e de uma alma passível. Os demônios estão situados na esfera aérea entre os deuses nas alturas e os homens na terra. Ontologicamente, eles têm em comum com os deuses a imortalidade do corpo e com os homens, as paixões do espírito. As propriedades principais dos demônios são: a vida, as paixões, a inteligência, o corpo aereoforme, a existência imortal. Como os deuses não se comunicam com os homens, cabe então aos demônios a tarefa de serem os intermediários entre ambos, levando aos deuses as notícias sobre os homens, e aos homens os benefícios dos deuses¹⁸⁶.

Na avaliação de Agostinho, as práticas mágicas dos pagãos estavam condenadas ao fracasso, uma vez que os seus praticantes menosprezavam a virtude da humildade, por meio da qual Deus, no mistério da encarnação de Jesus Cristo, tornou-se um ser humano vulnerável à morte. Ao menosprezar essa humildade divina, eles rejeitavam a graça que vence a ignorância e a debilidade humana. Somente a graça divina é capaz de elevar a alma ao conhecimento do Deus verdadeiro. Somente a graça de Deus é capaz de renovar e transformar a alma das pessoas¹⁸⁷.

Em relação aos demônios, Agostinho afirma que eles são inferiores aos seres humanos. São eternamente infelizes. Espíritos impuros, como aqueles que Jesus expulsou. As suas obras são míseras e malignas. Semeiam a discórdia e a divisão. Por isso não podem ser mediadores. Além disso, Deus é inacessível. O ser humano não pode alcançá-lo sem a obra de um mediador que tenha as prerrogativas de Deus e do ser humano. Ele deve ser imortal e bem-aventurado como Deus, e mortal e miserável como

¹⁸⁵ Cf. DODARO, Robert. “Teúrgia”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1258-1261. No campo da filosofia antiga, dois autores se destacaram na prática da *teurgia*: Porfírio (232-304 d.C.) e Apuleio (125-170 d.C.). Na obra *De regressu animae*, Porfírio trata da *teurgia* como um meio de purificação da alma. Já Apuleio, na obra *De deo Socratis*, defende a doutrina dos demônios como mediadores entre os homens e Deus (cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 199-200).

¹⁸⁶ Cf. TRAPÈ, Agostino. “Introduzione Generale”. *Opera omnia*. Vol. V/1. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Roma: Città Nuova, 1978, p. 29-30.

¹⁸⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, X, 20. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. A obra *A Cidade de Deus* é, na verdade, um hino à glória de Jesus Cristo. A figura de Jesus perpassa toda a obra: Cristo como promotor do bem estar social (I-V); Cristo como mediador da salvação (VI-X); Cristo como fundador da Cidade de Deus (XI-XIV); Cristo como realização das profecias do Antigo Testamento (XV-XVIII); Cristo como juiz e fonte de felicidade e de paz (XIX-XXII).

o homem¹⁸⁸. “É preciso buscar um mediador que não seja só homem, mas que seja também Deus, a fim de que, por meio de sua feliz mortalidade, possa elevar os homens da miséria mortal à imortalidade bem-aventurada”¹⁸⁹. Só Cristo é a via universal da salvação. “Fora deste caminho, que nunca faltou ao gênero humano, quer tenha sido predito como acontecimento futuro, quer seja anunciado como algo já ocorrido, ninguém jamais foi libertado, ninguém é libertado, ninguém será libertado”¹⁹⁰. Colocando Jesus Cristo como mediador e centro da história da humanidade, Agostinho termina a primeira parte da sua obra árdua e difícil.

A segunda parte de *A Cidade de Deus* tem por tema principal a *Civitas Dei*. Agostinho concentra a sua atenção na história da humanidade, a qual está resumida na história de dois homens: Adão e Jesus Cristo. Tal história se concretiza em torno de dois grandes amores: o amor a si mesmo e o amor a Deus. A cidade terrena expressa o amor do ser humano por si mesmo, em detrimento do amor a Deus, e a *Cidade celeste* manifesta o amor do ser humano por Deus, em detrimento do desprezo de si mesmo. A cidade terrena é construída pelos homens, ao passo que a cidade celeste é construída por Deus. Ambas as cidades estão entremeadas no tempo até o dia do julgamento, quando então serão separadas¹⁹¹.

O fundamento ou a força motriz das duas cidades é o amor a si mesmo e o amor a Deus. Mas como é que pode haver oposição entre o amor a si e o amor a Deus, se é verdade que só o amor a Deus é autêntico amor a si? Para dirimir essa questão, é preciso ter presente que existe em Agostinho outro modo de exprimir essa antítese, não mais como amor por si mesmo e amor a Deus, mas como amor social e amor privado¹⁹². Sobre essas duas formas de amar, o bispo de Hipona assim se expressa:

Esses dois amores, dos quais um é santo, o outro impuro; um social, o outro privado; um que olha para o bem da utilidade comum em ordem

¹⁸⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 17-23. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. Agostinho, seguindo a Paulo e aos doutores da Igreja, equipara os deuses com os demônios. Chega inclusive a dizer que os filósofos são amigos dos demônios (cf. **IDEM**).

¹⁸⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IX, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁹⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, X, 32. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁹¹ Cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social do cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 53-54. Na linguagem de E. Gilson, as duas cidades “[...] são dois povos, cuja natureza se define pelo que ama. A palavra ‘cidade’ os designa já de maneira simbólica, mas podemos dar-lhes nomes mais simbólicos: Jerusalém (visão de paz) e Babilônia (Babel, confusão). Seja qual for o nome que se lhes dê, trata-se sempre da mesma coisa, isto é, de duas ‘sociedades humanas’” (GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social do cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 53).

¹⁹² Cf. TRAPÈ, Agostino. “Introduzione Generale”. *Opera omnia*. Vol. V/1. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Roma: Città Nuova, 1978, p. 67.

à companhia celestial, o outro que submete o comum a seu poder por causa da dominação arrogante; um sujeito a Deus, o outro, rival de Deus; um tranquilo, o outro turbulento; um, pacífico, o outro rebelde; um que prefere a verdade às louvaminhas dos que erram, o outro, ávido de louvor de qualquer maneira; um amigável, o outro, invejoso; um que quer para o próximo o que quer para si, o outro, que quer submeter o próximo a si; um que governa o próximo para a utilidade do próximo, o outro, para a sua utilidade; estes amores existiram antes entre os anjos: um nos bons, o outro nos maus; e separam as duas cidades fundadas no gênero humano sob a admirável e inefável Providência de Deus que administra e ordena todas as coisas criadas, uma dos justos, a outra dos pecadores. Com a mescla das duas, o mundo caminha até serem separadas no último juízo; uma, unida aos anjos bons, até conseguir a vida eterna com seu Rei, a outra, unida aos anjos maus, até ser mandada para o fogo eterno com seu rei; a outra unida aos anjos maus, até ser mandada para o fogo eterno com seu rei¹⁹³.

O amor social significa, para Agostinho, o amor ao bem comum, o amor que se abre aos outros, que une e cria a comunhão. A comunhão, por sua vez, gera a unidade, e a unidade dá origem à felicidade. Já o amor privado busca apenas o próprio bem, isto é, um bem possuído ou desejado, com exclusão dos outros. É um amor que priva o indivíduo da comunhão com Deus e com o próximo, gerando divisões, separações, e alimentado o orgulho, a inveja e a avareza. Esses três vícios escreveram e ainda escrevem a triste história do mal e do pecado. É daqui que nasce a desordem e a cidade dos maus, fundada sobre o amor egoísta. A cidade dos justos, ao contrário, ama e busca o bem comum. Esse bem se identifica com o próprio Deus¹⁹⁴.

Animadas por forças diferentes e até mesmo opostas, as duas cidades fizeram a sua história no meio dos homens e não dos anjos. Essa história está dividida em seis idades, tais como os seis dias da criação. A primeira inicia-se com a criação do ser humano e vai de Adão até Noé. A separação das duas cidades já é claramente visível. A segunda se estende de Noé até Abraão. Tal como na primeira idade, ambas as cidades derivam de um homem justo. A terceira idade vai de Abraão ao rei Davi. A *Cidade de Deus* se vê representada pelo povo de Israel. A quarta se estende de Davi até o cativo de Israel na Babilônia. A quinta vai do cativo à vinda de Jesus ao mundo. Com a encarnação de Cristo, desponta a sexta idade, durante a qual a graça de Deus já

¹⁹³ AGOSTINHO. *Comentário ao Gênesis*, XI, 15, 20. São Paulo: Paulus, 2012.

¹⁹⁴ Cf. TRAPÈ, Agostino. "Introduzione Generale". Opera omnia. Vol. V/1. In: SANT'AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Roma: Città Nuova, 1978, p. 67-68; ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016, p. 241-242.

experimentada na história pelos patriarcas e profetas de Israel manifesta-se a todas as nações, concluindo-se com a parusia¹⁹⁵.

As duas cidades começaram a sua história com os dois filhos de Adão. “O primeiro filho dos dois primeiros pais do gênero humano foi Caim, pertencente à cidade dos homens, e o segundo, Abel, participante da Cidade de Deus”¹⁹⁶. A Sagrada Escritura afirma que “[...] Caim construiu uma cidade e Abel, como peregrino, nenhuma ergueu”¹⁹⁷. A cidade terrena tem aqui na terra seu bem e em sua possessão goza-se com o gozo que tais coisas podem oferecer¹⁹⁸; a cidade celeste, ao contrário, vive de um bem eterno, possuído, por ora, na esperança¹⁹⁹. As duas cidades continuam o seu percurso na história com os descendentes de Caim e Set e, depois do dilúvio, com os descendentes de Cam e Sem, filhos de Noé, até chegar à figura de Abraão²⁰⁰.

Através de Abraão, a *Cidade de Deus* começa a manifestar-se de uma forma mais clara²⁰¹. É a época do anúncio das promessas de Deus e do nascimento do povo de Israel, o povo portador dessas promessas. A partir da Sagrada Escritura, Agostinho narra a história de Israel até o rei Davi, até Jesus e até a Igreja, insistindo muito no tema das profecias. Deste modo, o bispo de Hipona procura demonstrar, contra os pagãos, que não foram os cristãos que inventaram as profecias, pois elas fazem parte do Antigo Testamento. Por meio das profecias, é possível demonstrar a divindade de Cristo e a missão da *Cidade de Deus*²⁰². Na sua realidade sócio-política, o povo de Israel é uma imagem profética da *Cidade de Deus*. De fato, “Parte da cidade terrena veio a ser

¹⁹⁵ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 202. Agostinho concebe a história da humanidade como um drama, resultado da colisão entre os dois amores, desenvolvendo-se, como a tragédia grega, em vários atos. Cada um desses atos enfrenta uma das grandes questões que a história propõe e até mesmo impõe: o problema das origens, fundamental, difícil e complexo; o problema da presença do mal, angustioso e sumamente obscuro; o problema da luta entre o bem e o mal, dramático e aberto a todas as saídas do heroísmo e da iniquidade; o problema da vitória do bem sobre o mal, de cuja solução depende a superação do pessimismo e a base sólida da esperança; o problema do fim de todas as coisas, que é, ao mesmo tempo, o mais belo e o mais terrível (cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 352).

¹⁹⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 1, 2. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980. Abel e Caim são seres racionais e nascidos de um mesmo pai. Eles são identicamente seres humanos, mas suas vontades são diferentes e opostas. Cada um deles representa, pelo menos, a possibilidade de uma sociedade distinta. Na medida em que seguirem um ou outro exemplo, os seres humanos se distribuirão em dois povos: aquele que ama o bem e aquele que ama o mal. Abel é o fundador do povo que ama o bem, e Caim, do povo que ama o mal (cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social do cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 52-53).

¹⁹⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 1, 2. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

¹⁹⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 4. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

¹⁹⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 18. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰⁰ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVI, 1-11. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVI, 12. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 46. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

imagem da cidade celeste; não simboliza a si mesma, mas a outra e, portanto, serve-a”²⁰³. “Encontramos, pois, na cidade terrena duas formas: uma, que ostenta sua presença; outra, que é, com sua presença, imagem da cidade celeste”²⁰⁴.

Dando continuidade à reflexão, Agostinho narra a história da cidade terrena paralelamente à narração já feita sobre a cidade celeste, cidade que, como já se disse, é celeste não ainda na realidade, mas na imagem profética. Concentrando-se no reino dos assírios e dos romanos, o bispo de Hipona consegue unir, ao mesmo tempo, fatos, personagens e mitos. Também na história profana, cujo sentido profundo se dá na história sagrada, Agostinho busca algum sinal sobre a vinda de Cristo e acredita encontrá-lo nos oráculos sibilianos²⁰⁵.

Com a encarnação de Jesus Cristo e a fundação da Igreja, a *Cidade de Deus* torna-se presente na história, não apenas de modo espiritual ou profético, mas também institucional e social, diminuindo, ao mesmo tempo, a divisão política das duas cidades, já que não existe mais um povo eleito que encarne a *Cidade de Deus*. Destinada a todos os povos, a *Cidade de Deus* pertence a toda a humanidade, sem distinção de nacionalidade e raça. Ela é universal, tal como a mediação de Jesus Cristo. Ambas as cidades vivem aqui na terra misturadas até o fim do mundo, apesar de serem diferentes em muitos aspectos²⁰⁶.

Deste modo, as duas cidades percorrem o caminho da história, unidas no cenário do mundo, mas divididas nos ideais, nas ações e nas expectativas. Elas estão misturadas, mescladas, *perplexae*, mas não sofrem contaminações. Nunca dividem nitidamente o seu campo de ação na história. Nenhum período da história, nenhuma instituição é dominada por uma ou por outra das duas cidades. Elas nunca se identificam com os elementos particulares da história dos homens, uma vez que dependem somente daquilo que cada indivíduo decide ser²⁰⁷.

²⁰³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 2. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 2. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰⁵ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 23. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980. “O conceito de ‘sibila’, que mal pode ser explicado em termos etimológicos, supostamente se desenvolveu de um nome próprio para se tornar designação de um gênero. Entende-se com isso uma mulher de idade avançada, com dons visionários que irrompem de tempos em tempos. Sem ligação fixa a um lugar de oráculo e sem ser expressamente interrogada, ela anuncia em estado de êxtase sinais premonitórios funestos e catástrofes. Sua habitação preferida é a gruta nos rochedos. Plutarco transmite um dito de Heráclito, cujo texto exato não pode ser delimitado, mas que de qualquer modo contém o nome da Sibila e menciona seu estado especial” (KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo I*. Religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular. São Paulo: Loyola, 2011, p. 214).

²⁰⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 54, 2. Parte II Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁰⁷ Cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social do cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 60.

Tanto os cidadãos da cidade celeste quanto os da terrestre vivem juntos e não separados. Mas os que pertencem à cidade celeste não vivem como os demais, ainda que exteriormente realizem os mesmo atos. “Para aqueles que vivem a vida do homem velho, os bens da cidade terrestre são fins dos quais eles fruem; para os que, nessa cidade, levam a vida do homem novo, nascido da graça, os mesmos bens são apenas meios que eles usam reportando-os a seu verdadeiro fim”²⁰⁸.

O contraste entre a cidade celeste e a cidade terrestre pode se tornar, na visão de Agostinho, perseguição e injustiça. “Neste século, nestes tristes dias, não só desde Cristo e dos apóstolos, mas desde o primeiro justo, Abel, a quem o cruel irmão deu morte, até o fim do mundo, a Igreja continua peregrinando entre as perseguições do mundo e os consolos de Deus”²⁰⁹.

As dores infligidas pela cidade terrestre tornam o caminho da *Cidade de Deus* doloroso e desafiador. Bens e males são comuns a uma e a outra cidade. Todavia, não é comum o uso que fazem dela, já que não é comum o espírito que as anima. Existe a diferença daqueles que sofrem também na semelhança do sofrimento²¹⁰.

A diversidade do uso dos bens depende da diversidade da orientação de fundo. Esta, por sua vez, depende da diversidade dos fins últimos. Trata-se de saber o que realmente torna o ser humano feliz. De acordo com a visão pagã, a felicidade se encontra nos bens do corpo ou do espírito ou até mesmo em ambos. Tal felicidade se dá nessa vida temporal, no hoje da história, no aqui e agora²¹¹. Já para a concepção agostiniana, a felicidade se dá na vida futura, na vida eterna, conhecida por meio da fé, esperada através da esperança e alcançada pela prática da caridade, com o auxílio da graça de Deus. O ser humano não pode encontrar a felicidade nem nos bens do corpo, que são incertos e fugazes, marcados pela dor e suprimidos na morte, nem nos bens da virtude, os quais, para poder ser virtude, exigem a luta contra o mal, nem, enfim, nos bens da família, da amizade, da cidade ou da nação. Somente a *Cidade de Deus* possui a felicidade verdadeira e segura, porque é uma felicidade plena e eterna²¹².

Ao tratar do tema da verdadeira felicidade presente na *Cidade de Deus*, Agostinho abre o caminho para falar da virtude, já que a retidão moral encontra a sua razão última

²⁰⁸ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 334.

²⁰⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XVIII, 51. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²¹⁰ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 363.

²¹¹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 363.

²¹² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

na beatitude, a qual pode ser alcançada de forma plena e estável unicamente na vida eterna²¹³. A *mutabilitas* não apenas exprime uma condição de contingência ontológica, mas também uma dramática fraqueza moral, dificilmente capaz de ser neutralizada apenas com um simples esforço da vontade²¹⁴.

Na concepção do bispo de Hipona, uma ação, para ser realmente virtuosa, deve atender não apenas ao objeto, mas também à sua finalidade. “E não é verdadeira virtude senão a que tende ao fim em que reside o bem do homem, superior a outro”²¹⁵. Em outras palavras: a virtude, para ser perfeita, precisa ser medida por um parâmetro elevado: Deus. Somente Ele pode garantir ao ser humano a felicidade. A razão, iluminada pela fé e, portanto, aperfeiçoada, ainda que não seja perfeita nessa vida, coloca Deus como a suprema meta da existência. O reconhecimento da ordem divina, que é o amor de Deus manifestado na criação e revelado na fé cristã, desperta nos corações das pessoas uma resposta disciplinada. Disso se segue que a verdadeira virtude é própria da cidade que vive não segundo a medida e os critérios dos seres humanos, mas segundo a vontade de Deus²¹⁶.

O conceito agostiniano de virtude vale particularmente para a questão da justiça. Sem abandonar inteiramente o pensamento da filosofia clássica sobre a justiça, enraizada na concepção de que a justiça é a “[...] virtude que dá a cada qual o seu”²¹⁷, Agostinho, inspirando-se na Sagrada Escritura, esforça-se em mostrar que a verdadeira justiça passa pela obediência do ser humano à vontade de Deus. Nesta concepção, a ordem do agir deve conformar-se à ordem do ser. Disso decorre que o ser humano só

²¹³ O tema da virtude em Agostinho responde a seguinte questão: que coisa o ser humano deve fazer? Para responder a essa pergunta, Agostinho elaborou o seguinte esquema: 1) as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança): esse esquema é resultado da ética popular e da revisão que Agostinho fez do pensamento de Sócrates, Platão, Aristóteles e dos estoicos; 2) as virtudes cristãs (fé, esperança e caridade), tais como são descritas pelo apóstolo Paulo; 3) o ideal de uma radical renúncia ao mundo próprio do antigo monaquismo. Esse ideal teve um peso significativo na conversão de Agostinho (cf. FLASCH, Kurt. *Agostino d'Ippona*. Introduzione all'opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983, p. 134-135).

²¹⁴ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 48. Nos debates com os pelagianos, Agostinho também abordou o tema da virtude, ressaltando três pontos fundamentais: 1) a virtude se distingue do vício não somente pelo objeto, mas também pelo fim; 2) não é boa a vontade que se gloria de si mesma e não em Deus; 3) não são virtudes verdadeiras aquelas que não conduzem à vida eterna (cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho*. O homem, o pastor, o místico. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 365).

²¹⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 12, 4. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

²¹⁶ Cf. LAVERE, George J. “Virtud”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1334-1335.

²¹⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 21, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

pode ser padrão do seu corpo se reconhece o verdadeiro Deus. Desse reconhecimento depende a própria diferença entre vícios e virtudes²¹⁸.

Com esses argumentos em mãos, Agostinho consegue dar um sentido cristão ao conceito de justiça distributiva (“dar a cada um o que lhe é devido”). A justiça é dar a Deus e ao próximo o amor que lhe lhes é devido em força do duplo mandamento do amor. A justiça é agora compreendida como culto ao verdadeiro Deus e a sua fonte se identifica com a pessoa de Jesus Cristo, enquanto revelação da justiça divina na história²¹⁹. Este é o outro motivo de oposição e talvez o mais profundo entre as duas cidades. “Por que, em geral, a cidade dos ímpios, refratária às ordens de Deus, que proíbe sacrificar a outros deuses afora Ele, e por isso incapaz de fazer a alma prevalecer sobre o corpo e a razão sobre os vícios, desconhece a verdadeira justiça”²²⁰.

Os últimos livros de *A Cidade de Deus* abordam o tema das realidades finais da história do gênero humano. Agostinho, de antemão, rejeita a ideia dos “eternos retornos” e defende a doutrina da ressurreição futura e da eternidade dos respectivos

²¹⁸ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 80. A virtude é uma forma de o ser humano viver a obediência a Deus. “O mandamento de Deus de não comer o fruto de determinada árvore visava lembrar Adão e Eva da necessidade de desfrutar uma individualidade dentro dos limites de sua relação com Deus, uma obediência (*oboedientia*) compreendida em seu sentido mais profundo de ouvir a Palavra divina. A violação dessa ordem constitui a injustiça (*iniustitia*) original. A vaidade pela qual os seres humanos subvertem a ordem social divina, rejeitando assim a adoração do Deus verdadeiro resulta no estabelecimento de novos termos para uma ordem social justa. A determinação pela utilidade compartilhada (*utilitas communis*) requererá, doravante, um cálculo ponderado, que deve incessantemente estar relacionado ao princípio do ‘merecimento justo’ ou ‘mérito’, como expresso no conceito convencional de justiça: ‘dar a cada um o que lhe é devido’ (*suum cuique reddere*). O reconhecimento de que essa compreensão de justiça contraria o realinhamento neotestamentário da justiça com o amor a Deus e ao próximo demonstra, para Agostinho, que a definição clássica de justiça emerge da deformação de outra justiça mais pura. A linguagem da justiça na Cidade de Deus terá de ser purificada de sua associação com esse senso ‘privatizado’ de justiça” (DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 78-79).

²¹⁹ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 80. A ideia agostiniana de justiça garante que o amor ao próximo não entre em competição com o amor a si mesmo nem com o amor a Deus, já que o verdadeiro amor consiste em amar o próximo porque ele é justo ou então para que seja justo. Viver na companhia do outro significa, portanto, amar ao próximo de uma maneira que o ajude a viver de forma justa, permitindo-lhe amar a si mesmo, ao outro e a Deus da maneira prescrita pela lei divina e pelo exemplo de Jesus Cristo (cf. DODARO, Robert. “Justicia”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 784).

²²⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980. Deus é a fonte da justiça. Ele revela a sua justiça na história através da pessoa e da obra de Jesus Cristo. “A preocupação de Agostinho em estabelecer a relação entre Cristo e a justiça verdadeira é tão crucial que sua irônica rejeição da alegação de Roma já ter sido uma república é de importância secundária em *De Civitate Dei*. Ele está muito mais interessado em demonstrar a inter-relação entre as implicações políticas e teológicas da justiça verdadeira do que na discussão dos méritos seja na definição de Cícero de uma república, seja no caso de Roma ter chegado a encarnar tal definição. Portanto, sua razão de esperar até o livro XIX do *De Civitate Dei* para desaprovar a alegação de Roma torna-se ainda mais clara. Nos livros II-XIX do *De Civitate Dei*, ele explora o fundamento da justiça verdadeira como o conhecimento apropriado do Deus verdadeiro e o amor (culto) a ele” (DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 25-26).

destinos das duas cidades. A obra se fecha com a visão beatificante do gozo de Deus, quando, então, “[...] descansaremos e veremos, veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim!”²²¹

Ao término da descrição da obra *A Cidade de Deus*, é oportuno perguntar o que realmente Agostino entende por cidade. Para ajudar a responder a essa questão, vale a pena ter presente a seguinte afirmação de E. Gilson:

Quando o próprio Agostinho fala de uma “cidade”, é, pois, em sentido figurado – ou mesmo, como diz, “místico” – que semelhante termo deve ser entendido. Há, de um lado, a sociedade, ou cidade, de todos os homens que, não amando a Deus, são predestinados a sofrer com os demônios um suplício eterno. Agostinho nunca, portanto, concebeu a ideia de uma sociedade universal única, mas sim a de duas, que são universais, ao menos no sentido que todo homem, seja qual for, é necessariamente cidadão de uma ou de outra, predestinado, mesmo, a uma ou a outra. Neste sentido, é verdadeiro dizer que dois amores fizeram as duas cidades, uma em que o amor de Deus une entre si todos os membros, a outra em que todos os cidadãos, em que tempo e em que país vivam, são unidos pelo amor comum do mundo. Agostinho distinguiu-lhes os princípios de muitas maneiras: amor de Deus ou amor do mundo, amor de Deus até o desprezo de si, amor de si levado até o desprezo de Deus, amor da carne ou amor do espírito; de qualquer modo elas se distinguem bem pelo amor com que cada uma nasce, como de sua própria raiz²²².

Disso se depreende que para Agostinho o importante não é saber se alguém vive ou não vive numa das cidades, mas sim se o seu próprio fim está na terra ou no céu. No primeiro caso, o indivíduo é um cidadão da cidade terrestre; no segundo, da cidade celeste. Isso não quer dizer que o bispo de Hipona seja um partidário da fuga do mundo. Na compreensão de P. Brown, “A Cidade de Deus, longe de ser um livro sobre uma fuga do mundo, é um texto cujo tema recorrente é ‘aquilo que nos diz respeito nesta vida mortal comum’; é um livro sobre ser extramundano no mundo”²²³. É uma obra que

²²¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XII, 30. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²²² GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. p. 53-54. As duas cidades são uma concepção mística, espiritual, mas que se realizam na história. Em razão disso, seria um grave erro querer identificá-las com a Igreja ou com o Estado. É claro que a Igreja terrena, enquanto instituição, é portadora dos valores da *Cidade de Deus*, mas nem todos os seus membros pertencem a essa cidade. A identificação só pode se dar num sentido determinado, ou seja, o escatológico, já que neste sentido a Igreja abraça a todos e não só aos eleitos. Também não se pode identificar o Estado com a cidade do diabo. Para Agostinho, o Estado não nasceu do pecado, apesar de que algumas de suas manifestações e de suas tarefas estarem ligadas ao pecado. O Estado nasceu da natureza social do ser humano e tem tarefas e bens próprios (cf. TRAPÈ, Agostino. *Agostinho. O homem, o pastor, o místico*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017, p. 369).

²²³ BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 401.

diz que dentro da cidade formada por homens decaídos, com suas necessidades e realizações, sempre há espaço para outro grupo, para indivíduos como Abel, que podiam desejar algo mais, que estavam conscientes da transitoriedade da vida. O que realmente está em jogo em *A Cidade de Deus* é a capacidade dos seres humanos buscarem algo diferente, examinarem a natureza de sua relação com seu meio imediato e, acima de tudo, estabeleceram sua identidade pela recusa a serem tragados pelos hábitos irrefletidos de seus semelhantes²²⁴.

1.5 Os temas políticos da obra *A Cidade de Deus*

O último ponto a ser trabalhado neste capítulo diz respeito aos temas políticos presentes em *A Cidade de Deus*. Trata-se de verificar aquelas questões que estão intrinsecamente ligadas à realidade da paz, a saber: a condição social do ser humano e a noção de povo.

De antemão, é necessário ressaltar que a obra de Agostinho não quer ser um texto ideológico-prático; não pretende, de modo algum, apresentar um modelo de estrutura institucional ou de estratégias e projetos políticos. Mesmo assim, é possível encontrar na obra uma luz para as realidades políticas, a qual responde ao desejo de Agostinho de desenvolver uma reflexão de fé sobre a condição humana, sobre a dimensão social e política do homem. Se ele toca em questões de natureza política, ele o faz a partir dos princípios do cristianismo²²⁵.

Para a filosofia antiga, especialmente a aristotélica, a justificação ou o fundamento primeiro da realidade política é a natureza social do ser humano. Comentando o conceito de Estado em Aristóteles, Giovanni Reale destaca que o bem do Estado era mais importante, mais belo, mais perfeito e mais divino do que qualquer outro bem²²⁶. “A razão disso deve ser buscada na própria natureza do homem, a qual demonstra com

²²⁴ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 399.

²²⁵ Cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 (1987) 12-13. Agostinho jamais ventitou a possibilidade de um regime teocrático. Não existe no seu pensamento a proposta de um sistema político cristão. “A sabedoria cristã e o poder político podem coexistir eventualmente num só sujeito, a pessoa do governante cristã, mas, mesmo nesse caso, devem permanecer como realidades distintas, que cooperam entre si quando isso é possível, sem, todavia, se misturarem. É significativo que em *A Cidade de Deus* Agostinho elogia Constantino e Teodósio, os mais famosos imperadores do cristianismo antigo, não pelas suas virtudes públicas e sim pelas privadas” (FORTIN, Ernest L. *Agostino d’Ippona*. Introduzione all’opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983, p. 276). Sobre o problema do agostinismo político, consultar: MARROU, Henri-Iréné. *Agostino e l’agostinismo*. Brescia: Queriniana, 1990.

²²⁶ Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2015, p. 124.

clareza que é absolutamente incapaz de viver isolado e, para ser mesmo, tem necessidade de estabelecer relações com os seus semelhantes em todo momento de sua existência”²²⁷.

Agostinho também comunga com essa ideia da tradição cultural greco-romana. A sociabilidade é, na verdade, um princípio difícil de ser contestado. É um dado natural da alma humana. Cada indivíduo é, por natureza, um ente social, um ente que vive de relações. O viver com o outro é um princípio constitutivo, ontológico do ser humano. A cidade não é apenas um espaço onde o indivíduo se encontra, mas também onde se realiza como pessoa²²⁸. Mas isso não vale apenas para o indivíduo que busca a sabedoria, mas para todos os seres humanos. “Nossa mais ampla acolhida à opinião de que a vida do sábio é vida de sociedade. Porque donde se originaria, como se desenvolveria seu fim a Cidade de Deus [...] se não fosse vida social a vida dos santos?”²²⁹.

Uma das realidades que ajuda Agostinho a fundamentar, com propriedade, a questão da sociabilidade, é o tema da vida interior do indivíduo. Conhecimento e amor são realidades inseparáveis. A interioridade não é somente descoberta da luz da verdade²³⁰, mas também descoberta do amor e daquilo que deve ser amado. A dimensão interior do ser humano se abre e se dilata na sociabilidade. Interioridade e sociabilidade representam as duas dimensões inseparáveis da vida humana²³¹. A exterioridade social se subordina à interioridade espiritual. Se um grupo humano não concorda com o amor, decai comunitariamente, entendendo-se que a verdadeira comunidade se centra no amor de Deus²³².

Para ilustrar a natureza social do ser humano, Agostinho usa a metáfora que estabelece a equação entre amor e peso. O amor age na alma como o peso no corpo²³³. Explicando esse princípio agostiniano, E. Gilson afirma que “Em cada alma, como em

²²⁷ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2015, p. 124.

²²⁸ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 141.

²²⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²³⁰ Cf. AGOSTINHO. *A verdadeira religião*, 39, 72. São Paulo: Paulus, 2007.

²³¹ Cf. TRAPÈ, Agostino. *Introduzione Generale a Sant’Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 111. Não há como falar de interioridade sem tocar no tema da alma. Para Agostinho, o conceito de alma não tem nada a ver com uma conotação individualístico-pietista. Na qualidade de espiritual, a alma do ser humano não é caracterizada apenas pela dimensão individual, mas especialmente pela relação com o verdadeiro Bem, o qual, por sua vez, é um bem comum e não privado (cf. FLASCH, Kurt. *Agostino d’Ippona. Agostino d’Ippona*. Introduzione all’opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983, p. 149).

²³² Cf. VERDÚ, Pablo Lucas. “Persona y comunidade en la ‘Ciudad de Dios’”. *La Ciudad de Dios* 167 (1954), p. 308.

²³³ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9,10. São Paulo: Paulus, 2013.

cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isso é o amor”²³⁴. Disso se depreende que o conceito de sociabilidade não pode ser separado da realidade do amor. É próprio do amor unir as pessoas. O amor é uma força que plasma os sentimentos comunitários²³⁵. Em relação a essa força motriz da vontade, o bispo de Hipona pergunta:

O que é o amor ou a caridade, tão louvada e exaltada pela Escritura, senão o amor do Bem? O amor, porém, supõe alguém que ama e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama é o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnavais. Bebamos antes em uma fonte mais pura e cristalina. Elevemo-nos até à alma, calcando a carne. Num amigo, o que ama a ama, a não ser a alma dele? E aí, na verdade, estão as três realidades: aquele que ama, o que é amado e o amor”²³⁶.

De fato, a realidade que determina a aproximação entre as pessoas é o bem que elas perseguem. O ser humano é aquilo que ama. E na medida em que ele se dirige, em meio às tensões do mundo, para o seu fim último, o fator social e relacional torna possível cada momento de sua vida. Nessa peregrinação para a cidade celeste, a dimensão social do ser humano, não cancelada nem mesmo pelo pecado original, vai se exprimindo em diversos graus ou modos de ser: sociedade doméstica, sociedade civil, sociedade de todos os seres humanos, sociedade de todos os seres racionais (*domus, urbs, orbis, mundus*). Em todas essas formas de sociabilidade, a paz e a concórdia se tornam uma necessidade constante²³⁷.

Agostinho é do parecer que a sociabilidade e a paz são realidades inseparáveis. Uma se exprime na outra. Sem a paz com os outros não existe vida. E a vida social, para poder se manter, apela para a paz. “Até os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante”²³⁸. A necessidade da paz e a realidade da vida social do ser humano podem, sem dúvida, ser distorcidas nas suas manifestações, mas não podem ser eliminadas: “O antinatural ou contrário à ordem há de

²³⁴ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 256-257.

²³⁵ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 195.

²³⁶ AGOSTINHO. *A Trindade*, VIII, 10, 14. São Paulo: Paulus, 1995.

²³⁷ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 141.

²³⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

necessariamente estar em paz em alguma, de alguma e com alguma parte das coisas em que é ou de que consta. Do contrário, deixaria de ser”²³⁹.

Pelo fato de a sociabilidade ser o fundamento do mundo da política, também a cidade, enquanto estrutura política, encontra a sua explicação na natureza do ser humano. Mas a fundamentação da política na sociabilidade não é apenas uma questão de estrutura ontológica. Ela é também um evento antropológico, mediante o qual se chega à construção do grupo político. Isso era um tema aceito pela tradição cultural no tempo de Agostinho e até mesmo antes dele²⁴⁰.

Neste horizonte, torna-se clara a ideia agostiniana de que a origem da cidade é a família, compreendida aqui como a forma de sociedade mais próxima ao indivíduo ou então como a primeira sociedade natural. O destino da sociedade civil depende, em grande parte, da família, cuja estabilidade contribui com o crescimento da vida social e com a vivência da paz²⁴¹. Sobre esse tema, Agostinho oferece a seguinte afirmação:

Com efeito, do ponto de vista social, a cópula carnal entre o homem e a mulher é, diríamos, uma espécie de sementeira da cidade. A cidade terrena precisa unicamente da geração; a celestial, por sua vez, requer, além disso, a regeneração, para abolir a vergonha da primeira²⁴².

²³⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁴⁰ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 141.

²⁴¹ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 141. Para Agostinho, Deus criou a “ordem natural” com os seus três graus de sociabilidade: a família, o estado e a comunidade dos povos. Nem sempre, porém, é possível viver a concórdia nesses três âmbitos. “Antes de tudo, também na vida doméstica (*domus*), que compreende a casa, ou seja, todo o grupo familiar e, ao mesmo tempo, o território em que tal grupo está situado, a concórdia é sempre um ‘bem incerto’, minado pelo conflito reconhecido pelos próprios autores pagãos. Não basta conhecer os corações das pessoas que nos são mais próximas. ‘São males certos – ressalta Agostinho – mas a paz é incerta, por desconhecermos o coração daqueles com quem queremos tê-la e, embora o conheçamos hoje, não sabemos o que será amanhã’ (XIX, 5). Essa constatação, Cícero já a tinha feito, com tons diversos, destacando as insídias escondidas sob a aparência da lealdade ou fidelidade. O Evangelho também faz essa constatação. Tal ambivalência se reproduz e cresce quanto mais se alarga o círculo da convivência: se a casa não está segura, muito menos estará a cidade, marcada por controvérsias civis e penais, por tumultos e guerras civis” (ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 73).

²⁴² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 16, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980. A família está na origem da cidade. “Em Roma, a família era [...] a base da sociedade e da República. Era uma agrupação de caráter civil baseada no poder. Cada família constituía uma sociedade particular submetida a um regime de autoridade ilimitada exercida pelo *paterfamilias*. Esta figura corresponde ao do pai ou chefe do lugar que, além disso, é um cidadão romano, senhor de si mesmo e proprietário de certo número de pessoas, seja por natureza seja por direito. Agostinho, em conformidade com a cultura latina e o direito romano, estabelece que a forma mais elementar e originária da sociedade é a família. Todavia, distancia-se da concepção estritamente civil e jurídica, pois considera que a família é também uma organização natural que se funda no matrimônio [...]” (SÁNCHEZ BARBOSA, Diana Marcela. “Cicerón y Agustín”. A propósito da la República. *Universitas Philosophica* 67 [2016] p. 220-221).

Além de uma leitura ontológica e antropológica da vida social, Agostinho também procura encontrar, com a ajuda da Sagrada Escritura, o sentido profundo da vida em sociedade. Em vista disso ressalta que a descendência bíblica de todos os seres humanos de um só homem tem um sentido preciso, a saber:

Deus não ignorava que o homem haveria de pecar e, sujeito à morte, a propagaria aos mortais, cuja desvergonha pecadora iria tão longa que os brutos privados de vontade racional, procedentes das águas e das terras, viveriam entre si mais tranquila e pacificamente que os homens oriundos de um só, para encarecimento da concórdia. Nunca entre si os leões ou entre si os dragões pelejaram como entre si os homens. Mas previa também a multidão de fiéis que por sua graça haviam de ser chamados à adoção e, depois de justificados pela remissão dos pecados, operada pelo Espírito Santo, seriam, uma vez destruída a morte, seu derradeiro inimigo, associados aos santos anjos. A essa piedosa multidão havia de ser útil considerar esse ponto, ou seja, haver Deus feito procederem de um só todos os homens para testemunhar quão agradável lhe era a união entre muitos²⁴³.

Querendo unificar o gênero humano, Deus “não apenas pela semelhança de natureza, mas também por laços de consanguinidade, para ligá-los, digo, com o vínculo da paz em unidade concorde, quis que procedessem de um só todos os seres humanos”²⁴⁴. De uma simples dimensão do ser humano, a sociabilidade alcança assim um sentido elevado de fraternidade humana e de sinal da paternidade de Deus sobre toda a humanidade. A sociedade dos homens, o fato “sociedade” e a sua concretização em associações é um bem, mesmo que seja um bem relativo e, por isso, exposto aos desequilíbrios da vida²⁴⁵.

Ao usar a Sagrada Escritura para iluminar a dimensão social da vida humana, Agostinho não deixa de chamar a atenção para o tema da origem das duas cidades místicas: “Diz a Escritura que Caim construiu uma cidade e Abel, como peregrino, nenhuma ergueu. Porque a Cidade dos santos está no céu, embora cá na terra gere cidadãos em quem peregrina até chegar o tempo de seu reinado”²⁴⁶. Caim pertencia à cidade dos homens, ou seja, à cidade política, e Abel participava da *Cidade de Deus*. A pertença de Caim à cidade terrestre lança uma sombra sobre o mundo da política. Só que, para além de um dualismo, a contraposição entre Caim e Abel indica, de acordo

²⁴³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XII, 22. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁴⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁴⁵ Cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 (1987), p. 11.

²⁴⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

com o olhar de Agostinho, que a *Cidade de Deus* é uma realidade radicalmente diversa do corpo político. Nada pode ser identificado com a cidade santa²⁴⁷.

De acordo com o filósofo S. Cotta, essas considerações de Agostinho são evidentes e até indiscutíveis, mas não deixam de levantar questionamentos, do tipo: se a figura de Caim está realmente ligada à origem da cidade política, então o mundo político se identifica com a cidade terrena? A política, neste caso, é uma ação da cidade dos condenados?²⁴⁸

Para responder a essas perguntas, Cotta afirma que é necessário levar em conta o fato de que o bispo de Hipona também faz um paralelo entre Caim, fundador da cidade terrena, e Rômulo, fundador de Roma:

O fundador da cidade terrena foi fratricida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso não é de maravilhar haja tal exemplo, ou, como diriam os gregos, tal arquétipo, sido imitado, depois de tanto tempo, pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser cabeça da cidade terrena de que falamos e senhora de inúmeros povos. Também ali, como diz um de seus poetas, se regaram com sangue fraterno os primeiros muros. Foi o que aconteceu na fundação de Roma, durante a qual, segundo a história, Rômulo matou o irmão, Remo, com a diferença de que aqui serem ambos cidadãos da cidade terrena. Ambos pretendiam a glória de ser fundadores da república romana, mas não podiam ambos ter a glória que teria um só deles, se o outro não existisse, porque os domínios que sua glória queria, dominando, seriam mais reduzidos, se lhe minguasse o poder, por viver o companheiro no mando. E para o mando passar íntegro a um apenas, eliminou o companheiro, com o crime aumentando o império que com a inocência fora menor e melhor²⁴⁹.

Num primeiro momento, parece que Agostinho está querendo mostrar que a cidade política nasce do fratricídio e da cobiça das coisas terrenas. Mas na visão de Cotta, Agostinho está, na verdade, apresentando uma diferença significativa entre o mundo da política e a cidade terrena. Caim, se realmente é o fundador da cidade política, não o é da cidade do diabo, porque, na verdade, ele nasceu nessa cidade, como qualquer outro ser humano²⁵⁰. Sobre isso, Agostinho faz a seguinte consideração: “[...]”

²⁴⁷ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 142.

²⁴⁸ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 142.

²⁴⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵⁰ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 142. Sobre a questão da *civitas hominis* como entidade satânica, vale a seguinte observação: “A *civitas* agostiniana não é a *civitas* do direito – que nasceria de um amor oposto ou de uma negação –, mas

cada qual, por descender de tronco condenado, necessariamente primeiro é mau e carnal e depois será bom e espiritual, se, renascendo em Cristo, adiantar na virtude”²⁵¹. Neste sentido, Caim só se tornou cidadão da cidade do diabo tempos depois, pois teve inveja do irmão com a inveja diabólica com que os maus invejam os bons, gerando, deste modo, o fratricídio²⁵².

É neste contexto que se pode afirmar que Caim fundou a cidade política, que a sua família se tornou um povo: “aumentada prodigiosamente a família desse filho, chegando ele apenas a formar um povo, então constituiu a cidade e lhe impôs o nome do primogênito”²⁵³. Com essas explicações, Agostinho confirma a ideia de que a origem do mundo da política se dá graças à família. E a razão do crescimento da família é a glória do matrimônio e não o castigo do pecado. Sobre isso, o bispo de Hipona é muito enfático:

Longe de nós pensar que os dois primeiros esposos, no paraíso, com essa libido, de que se envergonharam, cobrindo em seguida sua nudez, tornariam efetiva a benção de Deus: *Crescei e multiplicai-vos e povoai a terra*. A libido surgiu depois do pecado e, depois do pecado, nossa natureza, pudica, despojada do domínio que tinha sobre o corpo, sentiu esse desarranjo, advertiu-o, envergonhou-se dele e cobriu-o. Todavia, a bênção dada ao matrimônio, para crescerem, multiplicarem-se e povoarem a terra, embora seja verdade que subsistiu nos delinquentes, o foi antes de delinquirem, dando-nos a entender com isso que a procriação dos filhos é glória do matrimônio, não castigo do pecado²⁵⁴.

À luz da doutrina da criação, Agostinho apresenta, portanto, o mundo da política na sua relação profunda com a dimensão social do ser humano e com o crescimento da família, não deixando também de fora da sua visão o tema da fraternidade humana e da paz. Essa realidade não livra, porém, a política das ciladas do pecado. A queda dos primeiros pais no paraíso recorda a insuficiência da natureza humana e a necessidade do

resulta da natureza social dos seres humanos, os quais, também na aberração dos seus instintos mais egoístas, não se encontram unidos entre si por esses instintos, e sim pela fraternidade em Adão e pela paternidade de Deus, pela sua raiz ontológica. A cidade de Caim é, antes de tudo, uma anti-sociedade, a comunidade que não se realiza porque escolheu a perdição dos seus elementos constitutivos, e não enquanto escolheu outro modo de realização. O homem que agostinianamente é capaz de conceber o pensamento de um bem comum é, portanto, membro de direito da *Civitas Dei* sempre que a graça divina vem ao seu encontro” (RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 [1987], p. 16).

²⁵¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 8. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 21. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

renascimento espiritual em Cristo. Aqui está a ambivalência da existência, a qual se exprime, sobretudo, na vida social²⁵⁵. Por isso, Agostinho afirma:

Com razão, pois, é que a verdadeira religião o reconhece e o proclama Criador de todo o mundo e de todos os animais, quer dizer, das almas e dos corpos. Entre os animais terrenos ocupa o primeiro lugar o homem, feito por Deus à sua imagem, e feito um só, mas não deixado só, pela razão que assinalei e talvez por outra melhor ainda, mas oculta. Nenhum animal existe mais feroz por vício, nem mais social por natureza. A natureza humana não falaria com maior expressividade contra o vício da discórdia, quer para precaver a inexistente, quer para sanar a existente, que trazendo à lembrança o primeiro pai, de quem Deus, tendo-o criado único, fez procederem os demais homens²⁵⁶.

Ao lado da dimensão social da vida humana, Agostinho também aborda em *A Cidade de Deus* outro tema de natureza política: o povo. Diferentemente de Cícero, que entende o povo como “sociedade fundada sobre direitos reconhecidos e sobre a comunidade de interesses”²⁵⁷, o bispo de Hipona acredita ser possível oferecer outra concepção de povo como o “[...] conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”²⁵⁸. Com base nesse conceito, o amor se torna a categoria fundamental para a compreensão de povo, ao mesmo tempo que permite afirmar que os romanos também foram um povo²⁵⁹.

Para Agostinho, o conceito ciceroniano de povo é vago e inadequado, pois impede que os romanos sejam considerados como povo e república e que todo e qualquer conjunto de homens se torne uma comunidade política na história. Nas palavras do professor Luiz Marcos da Silva Filho,

Em Cícero, com efeito, uma *multitudo* precisa cumprir exigência naturalista e intelectualista para adquirir forma de *populus*, expressa notadamente pela condição *iuris consensus*. Mas se o cumprimento de *iuris consensus* reclama estrita observância do direito, da justiça, da

²⁵⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 143. Mesmo não havendo a possibilidade de interpretar de forma satânica a cidade dos homens, enquanto obra de Caim, é possível encontrar dentro de cada ser humano tal *civitas* como Babilônia ou *status confusionis* que, como tal e apenas como tal, nega-se à prática do bem comum que na *Civitas Dei* é a condição formal. Mas como pode haver declínio e degradação da família, enquanto primeiro núcleo social, o mesmo pode se dar na *civitas*. Ela também é suscetível de uma degradação que teve a sua concretização nas ações de Caim (cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 [1987], p. 16-17).

²⁵⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XII, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 21. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁵⁹ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010.

natureza e da razão, para Agostinho somente uma sociedade de santos seria capaz de realizá-lo, porque somente homens ou anjos com natureza íntegra cumprem a virtude da justiça sem a resistência de vícios. Assim, se somente a cidade celeste em seu modo de existência na eternidade cumpre as condições ciceronianas para uma *multitudo* adquirir estatuto de *populus*, a consequência é a impossibilidade da política na história. Em outras palavras, a partir da leitura agostiniana da definição ciceroniana de *populus*, história e política são 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 história²⁶⁰.

A priori, essa mudança no conceito de povo pode dar a entender que Agostinho relega a um segundo plano a realidade da justiça, até então considerada como um elemento fundamental para a definição de *populus*. Contudo, a substituição do termo está de acordo com a orientação geral do pensamento agostiniano que segue a ordem do amor-caridade, a ponto de ver a própria justiça transformada em *caritas*²⁶¹.

A centralidade que o binômio *utilitas/ius* tinha em Cícero, identificando a justiça como fonte de consenso social e de direitos partilhados, é agora substituído pela *concors communio*, enquanto forma de coesão interior unificada e finalizada pela *dilectio*. A caridade é a forma mais alta de amor bem orientado, capaz de unificar as tensões presentes em qualquer grupo humano. Se na visão de Cícero o consenso assenta as suas bases na lei, para o bispo de Hipona o amor é o verdadeiro critério que garante a concórdia e a comunhão. Quanto mais o amor for elevado, mais “as coisas públicas” alcançam a ordem e a paz. E vice-versa: quanto mais prevalecer o amor egoísta, mais o centro de gravidade se desloca para baixo, onde domina o conflito da cidade terrena²⁶².

Colocando o amor como centro da compreensão de povo, Agostinho reforça a dualidade antinômica do amor expressa na famosa passagem que diz: “Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”²⁶³. Disso se depreende que o amor é a máxima força agregadora da vida, enquanto é fonte de concórdia, de união e de paz. As instituições e as leis estatais, costumes morais e usos,

²⁶⁰ SILVA FILHO, Luiz Marcos da. “A vontade como fundamento da política em Agostinho”. *Síntese* 142 (2018) p. 272-273.

²⁶¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 267.

²⁶² Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 85-86.

²⁶³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 28. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980. A cidade dos homens é, na verdade, o resultado de uma negação, de um amor que não é um princípio em si mesmo. O amor egoísta, como ente orientado às coisas do mundo, não é um princípio fundante pela simples razão de que na lógica agostiniana, que é a lógica cristã, sobre o negativo não se pode fundar nada de positivo. A cidade dos homens é, portanto, a negação da Cidade de Deus (cf. RASCHINI, Maria A. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 [1987], p. 14).

encontram o seu fundamento e o seu critério diretivo nesse amor comum e unificador. Por isso onde falta amor, a ordem política não se constitui. Se o amor não é levado em conta, a ordem política se corrompe, desagrega-se e deixa de subsistir²⁶⁴.

Neste horizonte, é importante saber qual é a função de Jesus Cristo para a edificação de um povo. Tudo indica que, na visão de Agostinho, para que um povo se constitua como povo e se mantenha politicamente estável, não é necessário que Cristo seja reconhecido como seu fundador e governante, como acontece no caso da justiça. O que realmente é necessário e suficiente é fazer a experiência de um amor em comum. Mas esse amor deve ser iluminado pelo *amor Dei*, que nada mais é do que a justiça no seu sentido elevado²⁶⁵. “Em geral, a cidade dos ímpios, refratária às ordens de Deus, que proíbe sacrificar a outros deuses afora Ele e, por isso, incapaz de fazer a alma prevalecer sobre o corpo e a razão sobre os vícios, desconhece a verdadeira justiça”²⁶⁶. Disso se depreende que os antigos estados e cidades, tais como os estados romano, egípcio, babilônio e grego, não eram bons, visto que desconhecaram a Deus e a verdadeira justiça, mas eram verdadeiros povos²⁶⁷.

Seguindo essa linha de reflexão, é possível então dizer que a ordem política tem uma consistência própria, uma estrutura singular, cujo elemento central é o amor a qualquer coisa de comum, de um bem terreno. Neste caso, a estrutura política depende da estrutura ontológica do ser humano. Nos tempos atuais, esse tipo de amor-político seria identificado com a solidariedade cívica ou nacional, aproximando-se muito da *politiké philia* de Aristóteles. Tal aproximação não pode, todavia, ser aplicada às consequências que Agostinho tira das suas reflexões iluminadas pela fé, uma vez que ele procura mostrar, com o exemplo de Roma, que o amor-político unificador, que levava os cidadãos a desejar mais o bem comum do que os interesses particulares, foi a causa da grandeza romana. Mas era uma grandeza segundo os padrões humanos. Faltava

²⁶⁴ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 146-147.

²⁶⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 146. Vale recordar que, no caso da justiça, a pessoa de Jesus Cristo é fundamental para o estabelecimento de uma sociedade justa. “Agostinho assevera que a justiça não pode ser conhecida senão em Cristo e que, como fundador (*conditor*) e governante (*rector*), Cristo forma a sociedade em si mesmo. Unidos em Cristo, os membros de seu corpo constituem o Cristo inteiro e justo (*Christus totus iustus*), que é a Cidade de Deus, a verdadeira república e o lugar da revelação da justiça” (DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p.105)

²⁶⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁶⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

Deus. Era mais um vício do que uma virtude²⁶⁸. “Não apenas deixavam de opor resistência a tal vício, como também julgavam que devia ser alentado e incendiado, na convicção de que era útil para a república”²⁶⁹. Por isso, “os romanos, pela coisa comum, isto é, pela república e por seu Erário, desprezaram seus interesses privados, resistiram à avareza e deram com liberdade a vida pela pátria”²⁷⁰. Eles receberam a sua recompensa e foram exaltados.

Mas o galardão dos santos é muito diferente, embora no mundo tolerem afrontas pela Cidade de Deus, odiosa para os que amam este mundo. Essa cidade é sempiterna. Ali ninguém nasce, porque ninguém morre. Ali existe verdadeira e completa felicidade, não deixa, mas dom de Deus. Dali recebemos a prenda da fé, enquanto, peregrinos, suspiramos por sua beleza. Ali o sol não sai sobre bons e maus; pelo contrário, o sol de justiça alumia apenas os bons. Ali, onde o tesouro da verdade é comum, não haverá grande atividade para enriquecer o erário público, rapando os interesses particulares. Em consequência, não somente com o propósito de dar semelhante galardão a tais homens se dilatou o Império Romano, para glória humana, mas também com o de que os cidadãos da eterna cidade, enquanto peregrinos no mundo, observam com sobriedade e diligência os referidos exemplos e vejam quanta dileção se deve à pátria soberana por amor à vida eterna, se pela glória humana seus cidadãos tanto amam a terrena²⁷¹.

Por mais que os romanos sejam honrados pelas nações e gozem de glória “nos livros e nas histórias e em quase todo o mundo”²⁷², os seus feitos e conquistas carecem de grandeza, já que não foram realizados para a glória de Deus e em vista da vida eterna. Para Agostinho, o *zoon politikón* não representa a plenitude do ser humano, mas exprime a sua condição infeliz e precária. A superação do egoísmo e da cobiça, na dedicação às coisas terrenas e ao amor à pátria terrena, sempre redundam em glória e poder mundanos. Tudo isso, para Agostinho, é ilusão e, muitas vezes, se torna pecado. Daí o convite de Agostinho aos cristãos para que rezem pelos governantes e também pela paz terrena. Enquanto ambas as cidades coexistem, os cristãos também usam da paz da Babilônia²⁷³. O bispo de Hipona é enfático ao dizer que

²⁶⁸ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 146-147.

²⁶⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 13. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

²⁷⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

²⁷¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 16. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

²⁷² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

²⁷³ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 147. O tema da paz será tratado, de modo detalhado, no segundo capítulo desta pesquisa. Por ora, basta saber que a paz é um dos temas fundamentais da obra *A Cidade de Deus*. O fim último da *Cidade de*

[...] assim como a alma é a vida do corpo, assim também Deus é a vida bem-aventurada do homem. Dele dizem as Sagradas Letras dos hebreus: “Feliz o povo que tem Deus por Senhor. Desgraçado, pois, do povo afastado de Deus” Também goza de certa paz própria, que não deve ser desprezada, paz de que não gozará no fim, porque dela não faz bom uso antes do fim. Mas interessa também a nossa cidade que dela goze neste mundo, porque, enquanto confundidas ambas as cidades, também usamos da paz de Babilônia. O povo de Deus é livrado pela fé e para com ela caminhar, enquanto viva. Eis o motivo que leva o apóstolo a advertir a Igreja que ore pelos reis e pelos constituídos em dignidade [...] ²⁷⁴.

Como é possível notar, o pedido de Agostinho em favor da paz terrena está situado no contexto da política, o que não impede de dizer que a tematização agostiniana da paz supera o terreno da política. Enquanto elemento determinante para a configuração do povo, o amor comum gera a paz, sem a qual o corpo político não consegue ser nem subsistir. Mas essa paz não é total. Não apenas porque se dá no tempo, mas também porque o bem comum é terreno. Assim, a política, nem mesmo no seu elemento elevado, a concórdia cívica, é capaz de realizar a verdadeira paz e de satisfazer integralmente as mais profundas exigências do coração do ser humano. Aquilo que une politicamente, na medida em que é terreno, também divide. A desagregação e a decadência do corpo político são, portanto, imanentes ao seu próprio princípio constitutivo. Por isso não se pode falar de plenitude de paz na vida terrena ²⁷⁵.

A paz, na sua completude e perfeição, só se dará na vida eterna, quando então “Deus imperará sobre o homem e a alma sobre o corpo. E haverá tanto encanto e felicidade na obediência, quanta bem-aventurança na vida e na glória” ²⁷⁶. Sem deficiência e contradição, a paz perfeita é a medida crítica para a compreensão e a avaliação de qualquer tipo de paz. Na cidade terrena, a paz é difícil e frágil, já que não há unidade de coração das pessoas. A unidade, muitas vezes, está relacionada com as coisas que os indivíduos amam, ou seja, os bens dessa terra. Já na cidade celeste, a paz

Deus é a paz na vida eterna e a vida eterna na paz. A paz também é a finalidade da vida de todo ser humano.

²⁷⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 26. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

²⁷⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 149.

²⁷⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1980.

começará com a visão de Deus e se realizará plenamente numa união de coração, numa concórdia entre a criatura e o Criador²⁷⁷.

CONCLUSÃO

Ao término deste capítulo, faz-se necessário apresentar alguns pontos conclusivos sobre o que foi discutido até o momento. De antemão, é importante lembrar que Agostinho jamais quis separar a teoria da prática. A sua filosofia e teologia são uma interpretação da sua vida, a qual pode ser resumida na busca ininterrupta de Deus. Todo o pensamento agostiniano gravita em torno de Deus. Mais do que filósofo ou um pensador da antiguidade, Agostinho foi um homem apaixonado por Deus e pela verdade, um cristão que não quis ensinar as pessoas a pensar, mas a viver, e a viver pensando. Mesmo não desenvolvendo uma filosofia política em sentido estrito, Agostinho, na obra *A Cidade de Deus*, oferece uma reflexão sobre a paz, especialmente no livro XIX, considerado por muitos estudiosos como a carta magna de Agostinho sobre a paz. Mas a visão agostiniana de paz não é utópica, abstrata, separada da vida, como se fosse um convite para a *fuga mundi*, e sim uma reflexão sobre as condições reais da humanidade, tal como se dá na experiência histórica, sobretudo no tempo em que Agostinho escreveu a obra, quando então a potência do Império Romano começava a desmoronar.

O presente capítulo procurou trabalhar quatro pontos importantes e até fundamentais para a compreensão da paz em Agostinho: a vida do bispo de Hipona, a sua atuação política, a sua obra *A Cidade de Deus* e os elementos políticos presentes na referida obra.

Como o pensamento de Agostinho é fruto da sua vida, vida esta marcada pela busca constante da verdade, o capítulo iniciou-se ressaltando alguns momentos importantes do itinerário espiritual e filosófico de Agostinho. O tema da paz, antes de ser uma reflexão ou teoria, foi um programa de vida do bispo de Hipona, uma realidade experimentada e partilhada, ligada àquele seu esforço de sondar, na medida do possível, o mistério do infinito presente na alma. O desejo de encontrar Deus no mais íntimo do íntimo constitui, na visão de Agostinho, uma espécie de amor. Por isso procurar é próprio de quem ama. E encontrar é próprio de quem persevera. O encontro com a

²⁷⁷ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 212; GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 68.

verdade despertou no coração de Agostinho um sentimento de repouso. A paz é o nome concreto desse repouso, o término das suas aspirações, o fruto imediato do bem, a realização da felicidade.

Depois dessa introdução à vida e aos principais aspectos do pensamento de Agostinho, o capítulo desenvolveu uma reflexão sobre a atuação política do bispo de Hipona, o seu empenho em diminuir a divisão entre as pessoas e em fortalecer a reconciliação. Na qualidade de bispo, Agostinho desenvolveu várias iniciativas no campo político e social. Essas atividades eram um tipo especial de ação eclesial e pastoral, uma forma de evangelização. A finalidade era espiritual e religiosa. Agostinho procurava estimular acordos entre os membros da sua comunidade, fomentar a unidade entre os cristãos, garantir a paz entre os cidadãos do império romano. A unidade, que é outro nome da paz, foi uma das características essenciais dessa atuação política de Agostinho.

Continuando a reflexão, passou-se à descrição da obra *A Cidade de Deus*, considerada como a fonte mais rica de material político no conjunto das obras agostinianas. Vale ter presente que o conceito agostiniano de paz só pode ser compreendido no interior dessa obra. Daí a razão de o tópico tratar do tema das duas cidades. Essa categoria agostiniana expressa a vida do ser humano singular, dominada pela alternativa fundamental: viver segundo a carne ou viver segundo o espírito. A primeira leva à paz; a segunda, à desordem. A mesma alternativa domina a história da humanidade, a qual é constituída pela luta das duas cidades: o reino da carne e o reino do espírito, a cidade terrena e a Cidade de Deus. Ambas as cidades buscam a paz. Mas a paz justa ou boa é a paz dos justos. A paz falsa ou má é a dos injustos. A condição da paz justa é a reta ordem. Esta ordem é alcançada quando o ser humano se submete à lei de Deus. Com isso, Agostinho mostra que existe para o ser humano a possibilidade de uma sociedade, de uma cidade, na qual a vida humana é racionalmente pensada e ontologicamente vocacionada à felicidade e à paz.

O último ponto tratado no capítulo foi o conteúdo político da obra *A Cidade de Deus*. Foram trabalhados dois temas: a dimensão social do ser humano e o conceito de povo. A dimensão social abre o caminho para falar da paz como um bem social. Não existe paz sem os outros. A paz sempre se dá “entre”. Em função disso, Agostinho insiste no valor do amor, daquele amor que nada mais é do que prolongamento da ordem moral, da perfeita sujeição do ser humano ao Criador. O tópico também abordou o tema do povo. Sem pretender relegar a justiça a um segundo plano, Agostinho entende

por povo o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados. O que faz com que os seres humanos se tornem um povo é o amor a um bem comum compartilhado por todos. Disso se segue que um povo será tanto melhor quanto mais nobres forem as coisas que ama, e tanto pior quanto menos elas forem. Para julgar determinado povo basta, portanto, saber o que ele ama. O amor pelo bem comum gera, por sua vez, um determinado tipo de paz (particular, relativa), sem a qual a ordem política não consegue cumprir a sua tarefa. Mas não é uma paz total. A paz verdadeira e plena só se dá na *Cidade de Deus*.

Com esses elementos em mãos, será possível entrar no coração desta pesquisa, que é trabalhar o tema da paz no livro XIX da obra *A Cidade de Deus*. Acredita-se que a reflexão até aqui desenvolvida seja suficiente para servir de base para o próximo capítulo e situar o tema no conjunto da obra.

CAPÍTULO II - A PAZ NO LIVRO XIX DA OBRA *CIDADE DE DEUS*

No capítulo anterior, foram traçados alguns aspectos fundamentais da vida e do pensamento político de Agostinho. Foi visto que, apesar de não fazer da política uma via necessária para o ser humano alcançar a felicidade, o bispo de Hipona jamais deixou de se ocupar da política. Na qualidade de bispo, Agostinho se viu envolvido, querendo ou não, com inúmeros problemas sociais. Em nome da caridade, fez várias intervenções junto às autoridades públicas, procurando mitigar punições e defender o direito do povo. Isso, porém, não faz dele um teórico da política. O máximo que se pode dizer é que ele pensou a política na medida em que desenvolveu uma reflexão sobre a condição real do ser humano.

A obra *A Cidade de Deus*, longe de querer ser um tratado de filosofia política, é a que mais elementos oferece para a compreensão da problemática política em Agostinho, sobretudo os seguintes temas: a condição social do ser humano, a noção de povo e a realidade da paz. Os dois primeiros temas já foram trabalhados no capítulo anterior. Cabe agora abordar o tema que constitui o objeto de estudo desta pesquisa: a paz.

A finalidade deste segundo capítulo é mostrar qual é a concepção de paz para o bispo de Hipona nas suas dimensões empírico-fenomenológica, axiológica, ontológica e escatológica. De antemão, é preciso ressaltar que Agostinho não pensa a paz em sentido idealista e individualista, mas como uma realidade que faz parte da constituição do ser humano. Ela é a condição necessária para a vida social. Não existe paz sem os outros. A paz é um bem que se realiza “nas” e “entre” as pessoas.

A articulação do capítulo vai seguir os seguintes passos: em primeiro lugar, será apresentado, em linhas gerais, a estrutura e o conteúdo do livro XIX. Em seguida, a reflexão se volta para aqueles modelos de paz que certamente influenciaram Agostinho no momento de propor a sua concepção de paz. Na sequência, aborda-se o tema da possibilidade de uma experiência da paz na história e a questão da perversão da ordem estabelecida por Deus e deformada pelo pecado. Continuando, fala-se das formas de paz propostas pelo bispo de Hipona. Como conclusão, coloca-se em relevo a tensão escatológica da paz e o problema da guerra justa.

Deste modo, espera-se cumprir a finalidade desta pesquisa que é descobrir qual a concepção de paz presente no livro XIX, da obra *A Cidade de Deus*. Como se sabe, “A paz é um *leit-motiv* de toda a obra agostiniana e, em particular, de *A Cidade de Deus*. Todavia, o tratamento da questão da paz encontra (...) o seu ápice no livro XIX de A

Cidade de Deus (...)”²⁷⁸. Esse livro pode até mesmo ser considerado como o texto por excelência de Agostinho sobre a paz nos seus variados tipos.

2.1 Um livro a favor da paz

O tema da paz ocupa um lugar singular no pensamento de Agostinho. A própria palavra *pax* aparece mais de 2500 vezes nos seus escritos. As razões dessa importância podem ser sintetizadas na seguinte asserção agostiniana: o desejo de ser feliz acompanha a vida de todo ser humano, e ninguém pode ser feliz se não tem paz, se não faz a experiência de um estado de ausência de dissensões e conflitos²⁷⁹.

Para o bispo de Hipona, ninguém vive sem paz. Ela é “(...) o nome concreto, com que cabe designar o bem, ou melhor, o fruto imediato do bem; a paz é o nome concreto da felicidade: *ubi pax felicitas*. A paz é o término das aspirações humanas, tanto no plano pessoal como no histórico”²⁸⁰. Ela não é um bem qualquer, mas sim um bem nobre e elevado.

Num período difícil da história da Igreja da África, assolada por tensões religiosas, conflitos políticos e crise econômica, Agostinho desponta como o homem da paz e da reconciliação, o *doctor pacis*. Nada causava maior desgosto nele do que a divisão e a cisão. Fez de tudo para reconduzir os hereges e cismáticos à comunhão eclesial. Para ele, a pessoa separada vive em estado de perigo. Naufraga na angústia, na incerteza e na opinião. Encontra-se fora do centro, sem conexão com o todo. Em contrapartida, quem está em comunhão com o todo vive na ortodoxia, caminha na linha reta. Vive centrado²⁸¹. Por isso, “Se quereis receber a vida do Espírito Santo, conservai a caridade, amai a verdade e desejai a unidade, para que possais chegar à eternidade”²⁸².

²⁷⁸ COTTA, Sergio. “La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana”. In: PICCOLOMINI, Remo (org.). *Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant’Agostino*. Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani de Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 50.

²⁷⁹ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1009.

²⁸⁰ TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960) p. 50.

²⁸¹ Cf. TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960), p. 71. “Santo Agostinho ama profundamente a paz, pois sofreu, nas entranhas, os estragos da guerra. Coube a ele viver num imenso império em plena decomposição, onde as lutas intestinais se sucediam ininterruptamente. Ele viu o seu mundo afundar, junto com a ordem das coisas, na quais ele foi criado e onde viveu, a Roma imperial majestosa, e as poderosas províncias do império, numa terrível guerra devastadora e cruel” (ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 [1965], p. 14).

Mas Agostinho não apenas falou da paz, como também a desejou ardentemente. “A paz é o bem pelo qual suspiramos. Eis que nosso bem (...), nosso maior bem, chama-se paz”²⁸³. Toda a vida de Agostinho foi marcada pelo desejo de encontrar em Deus o repouso para a sua alma. Como um homem agônico, suspirou sempre pela paz e a exaltou de forma mística²⁸⁴. O seu desejo de paz era tão profundo que até se transformava em oração: “Senhor Deus, concede-nos a paz, tu que tudo nos deste. Concede-nos a paz do repouso, a paz do sábado, uma paz sem ocaso. Essa belíssima ordem de coisas ‘muito boas’, uma vez cumprido o seu papel, toda ela passará; porque terão tido um amanhecer e uma tarde”²⁸⁵.

Além de pensar e desejar ardente e profundamente a paz, Agostinho também fez do púlpito o lugar por excelência do anúncio falar da paz aos ouvintes. A imagem de paz preferida do bispo de Hipona encontra-se na Sagrada Escritura. Trata-se da imagem da Jerusalém celeste, a Jerusalém do alto, em direção da qual os cristãos peregrinam como exilados. Jerusalém significa “visão de paz”. Ela se opõe à Babilônia, o lugar da confusão. A verdadeira paz só pode vir da Jerusalém do céu e não da Babilônia²⁸⁶. Daí, então, o interesse de Agostinho em sempre convidar os seus ouvintes a meditar sobre o tipo de cidade de que são moradores: “Ouvistes dizer e estais cientes de que existem duas cidades, por enquanto materialmente interpenetrada, mas separadas pelo coração e que percorrem uma quantidade de séculos até o fim do mundo. Uma delas tem por fim a paz eterna e se chama Jerusalém. A outra põe sua alegria na paz temporal e se chama Babilônia”²⁸⁷.

²⁸² Cf. AGOSTINO. *Discorsi (230-272/B)*: su i Tempi liturgici, 267, 4. Opera Omnia. Vol. XXXII/2. Roma: Città Nuova, 1984. Agostinho lutou incansavelmente contra o maniqueísmo, pelagianismo e donatismo. Na luta contra os seguidores de Donato, Agostinho participou da memorável Conferência de Cartago, em 411, que reuniu, sob a ordem do imperador Honório e sob a presidência do seu representante, Marcelino, bispos católicos e donatistas, com a finalidade de colocar um ponto final no cisma. Por ocasião dessa Conferência, Agostinho exortou os católicos a buscar a paz como via para a reconciliação de ambos os grupos. Durante a Conferência, Agostinho pronunciou dois sermões conservados até hoje (cf. AGOSTINO. *Discorsi [341-400]*: su argomenti vari, 357 e 358. Opera Omnia. Vol. XXXIV. Roma: Città Nuova, 1989).

²⁸³ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 127, 16. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁸⁴ Cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974, p. 451.

²⁸⁵ AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 35, 50. São Paulo: Paulus, 2013.

²⁸⁶ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 1. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008. Ao falar de paz, Agostinho recorre muito à expressão “visão de paz”. Tal expressão, a primeira vista, parece limitar-se a uma apreensão intelectual de Deus por parte do ser humano. Mas não é isso que o bispo de Hipona está querendo dizer com essa expressão. Para Agostinho, é a pessoa humana, na sua totalidade, que se coloca em ação e em paixão para glorificar a Deus e ser glorificada na bem-aventurança (cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974, p. 456).

²⁸⁷ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 1. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

Outra imagem muito usada pelo bispo de Hipona para falar da paz é a dos “rios da Babilônia”, em cujas margens o povo cativo de Israel gemeu, tendo as arpas silenciadas e o desejo ardente de retornar à pátria. À luz dessa imagem bíblica, Agostinho admoesta os seus ouvintes a não se deixarem arrastar pela fugacidade das coisas terrenas²⁸⁸. Na compreensão agostiniana, os “rios da Babilônia” correspondem aos bens amados nesta terra, as diversas cobiças que dilaceram o coração do ser humano. Trata-se daquela roda do tempo que está sempre querendo apoderar-se do corpo e da alma das pessoas, para submetê-las a um contínuo fluxo de variações. É um rio constante em forma de pensamentos, desejos, propósitos, entusiasmos, quedas, alegrias, enganos e desenganos, gostos e desgostos. Tudo isso atravessa o mundo interior das pessoas²⁸⁹.

Os pagãos, para fugir e se colocar a salvo dessa voracidade do tempo, recorriam ao mito do eterno retorno: tudo voltará a renascer e a empreender um novo curso de existência nos tempos futuros. Porém, Agostinho não aceita essa ideia, e busca a solução na visão da paz eterna, quando então o ser humano vai encontrar o repouso perene para a sua alma. Por isso, quem se entrega a esses bens se vê levado pelos rios da Babilônia. Seu destino é desaparecer no mar²⁹⁰.

Mas os cidadãos da Jerusalém santa, dando conta dos males que lhe aprisionam a alma, têm o cuidado de sentar-se às margens dos rios da Babilônia e de não se jogarem nele²⁹¹. Sobre esse ponto, o bispo de Hipona é muito enfático: “Assenta-te às margens do rio, e não dentro do rio ou abaixo dele; assenta-te, porém, humildemente e fala, mas não como se estivesses em Jerusalém. Pois lá estarás de pé”²⁹².

Ao tratar da paz nas suas pregações, Agostinho procura dar um sentido terreno a essa plenitude de vida que será experimentada na Jerusalém celeste. “A paz será teu ouro, a paz será tua prata, a paz será tua propriedade, a paz será tua vida. A paz estará em teu Deus. A paz será para ti tudo o que desejares aqui na terra, (...) teu Deus será

²⁸⁸ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 4. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁸⁹ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 4. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁹⁰ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 4. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008. Para Agostinho, não existe eterno retorno, pois o tempo teve um início e terá um fim. Com a criação, Deus deu ao ser humano um início (*exortus*), um caminho a percorrer (*excursus*) e um fim (*finis*) a atingir. Introduziu na realidade um desígnio, com o qual quer que o ser humano participe da sua felicidade. O tempo está travessado por esse desígnio divino. Os seres humanos são chamados a conformar a própria vida a esse plano de Deus. Tudo o que os seres humanos cumprem é algo único e irrepitível. A história é guiada por dois protagonistas: a providência divina e o ser humano, o qual pode acolher o desígnio divino ou rejeitá-lo. O tempo não é cíclico, mas linear. O devir dos acontecimentos não está ligado a uma repetição eterna, cega e necessária, mas a um ato criativo inicial de Deus e ao seu fim último (cf. PACIONI, Virgílio. *Agostino d’Ippona*. Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano: Mursia, 2004, p. 159).

²⁹¹ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 4. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁹² AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 136, 4. Vol. IX/3. São Paulo: Paulus, 2008.

tudo para ti”²⁹³. Deus há de possuir totalmente a pessoa. Por isso “Não sofrerás aperturas na companhia daquele, no qual possues; terás tudo, e ele terá tudo, porque tu e ele sereis um, e aquele que vos possui terá totalmente a unidade. São estes ‘os bens que sempre restam ao homem pacífico’. Cantamos isto”²⁹⁴.

Segundo Agostinho, a posse de Deus significa fartura de bens. Deus é o gozo, a paz, o repouso e o fim das moléstias que atormentam o ser humano. Na vida eterna, “Deus será uma visão comum para todos nós; teremos Deus como nossa comum posse. Deus será nossa paz, em comum. Ele próprio tomará o lugar de tudo aquilo que agora ele nos dá. Ele mesmo será a perfeita e plena paz”²⁹⁵.

A preocupação de Agostinho com o tema da paz não se limita, todavia, ao período em que atuou como bispo de Hipona. Ela vem de muito antes. O primeiro texto agostiniano sobre a paz remonta aos primórdios do seu ministério presbiteral, por volta dos anos 393-394, e intitula-se *De sermone Domini in monte*²⁹⁶. Essa obra é um comentário do discurso da montanha, segundo o Evangelho de Mateus. Apesar de seguir o esquema de outros textos exegéticos agostinianos, em particular aquele sobre o Gênesis, o livro é a primeira obra densa de Agostinho sobre um texto do Novo Testamento. O seu elemento particular está relacionado ao fato de Agostinho considerar o *Sermão da Montanha* como o coração da mensagem ética cristã, no qual é possível encontrar todos os preceitos que servem para construir a vida sobre a rocha da fé e da virtude, para que assim os cristãos sejam sal da terra e luz do mundo²⁹⁷.

À luz das bem-aventuranças do Evangelho, Agostinho trata da paz de modo sintético e, ao mesmo tempo, profundo, nestes termos:

A perfeição está na paz, uma paz na qual não existe luta alguma. Os pacíficos são chamados filhos de Deus, porque neles nada se opõe a Deus. Na verdade, os filhos devem se parecer com seu Pai. Encontram paz em si mesmos aqueles que dominaram todos os movimentos de sua alma e os submeteram à razão, isto é, à mente e ao espírito. E por ter dominado todas as concupiscências da carne, tornam-se o Reino de Deus. Nesse Reino, tudo está em ordem perfeita, de modo que aquilo que é o mais excelente e importante no homem domina sem encontrar resistência alguma daquela outra parte que nos é comum com os animais. Mas aquilo mesmo que no homem é mais nobre, isto é, a

²⁹³ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 36, Sermão I, 12. Vol. IX/1. São Paulo: Paulus, 2011.

²⁹⁴ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 36, Sermão I, 12. Vol. IX/1. São Paulo: Paulus, 2011.

²⁹⁵ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

²⁹⁶ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 69.

²⁹⁷ Cf. VIGINI, Giuliano. *Sant’Agostino*. Dizionario delle opere. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2018, p. 236.

mente e o espírito, deve estar, por sua vez, submisso a um ser mais elevado, que é a própria Verdade, o Filho único de Deus. Com efeito, não é possível a alguém mandar em seres inferiores, a não ser que ele mesmo esteja submisso a um poder superior. Tal é a paz concedida na terra aos homens de boa vontade. Eis a vida do homem perfeito, consumado em sabedoria. Desse Reino onde reina a paz e a ordem está lançado fora o príncipe deste mundo, o qual domina sobre os perversos e rebeldes. Uma vez estabelecida e consolidada a paz interior, sejam quais forem as perseguições promovidas exteriormente para aquele que foi lançado fora, elas não farão mais do que aumentar a glória de Deus. Não poderão demolir parte alguma desse edifício. A ineficácia dessas maquinações mostra a grande solidez interior de seus fundamentos. Eis por que o Senhor acrescenta: “Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus”²⁹⁸.

No texto acima, Agostinho oferece uma primeira ideia de paz, ressaltando, sobretudo, os seus aspectos fundamentais: a paz como perfeição da alma, libertação das tensões e contrastes, relação harmônica e serena entre a mente e o espírito, submissão ordenada a Deus. Nestes elementos, já se vislumbra a ideia de paz como um estado da alma, marcado pelo repouso, pela harmonia e pela tranquilidade.

Ao se perguntar se essa situação de paz já foi ou não experimentada aqui na terra, Agostinho, num primeiro momento, cedeu à tentação de afirmar que os apóstolos conseguiram viver a vida em perfeito equilíbrio e praticar plenamente as bem-aventuranças na terra²⁹⁹. Essa dupla afirmação foi depois corrigida pelo bispo de Hipona, na obra *Retratações*, mostrando que durante a existência terrena, enquanto durar a luta entre a carne e o espírito, é impossível alguém alcançar a paz em sua plenitude. Até mesmo os apóstolos experimentaram impulsos carnis em detrimento do espírito, apesar de terem chegado àquele limite da perfeição humana que pode ser realizado nesta vida. Por isso é preciso desejar que se realize aquilo que se deu nos apóstolos, com um grau de perfeição próprio da existência terrena e não como deverá realizar-se na vida eterna, quando então a paz será experimentada em toda a sua plenitude³⁰⁰.

Todas as reflexões de Agostinho sobre a paz culminam no livro XIX da *Cidade de Deus*. Para facilitar o estudo desse texto, será apresentada a seguir uma visão panorâmica dos seus 28 capítulos. De antemão, é importante ressaltar que nesse livro Agostinho recolhe o que de melhor falou, discutiu e escreveu sobre a paz. É o ponto alto

²⁹⁸ AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé*, I, 9. São Paulo: Paulus, 2017.

²⁹⁹ Cf. AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé*, I, 12. São Paulo: Paulus, 2017.

³⁰⁰ Cf. AGOSTINHO. *Ritrattazioni*, I, 19, 2. Opera Omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994.

de uma reflexão que foi sendo amadurecida a partir da sua atuação como bispo e juiz. É um hino em favor da paz. Através de um método indutivo e fenomenológico, o bispo de Hipona discute o tema da paz como uma realidade empírico-fenomenológica, axiológica, ontológica e escatológica³⁰¹.

De acordo com o filósofo italiano Luigi Alici, o livro XIX passa a impressão de uma mudança no discurso de Agostinho, elevando-o a um nível mais rico e profundo. Essa alteração se dá graças a uma impostação profundamente original, que o torna *unicum* a respeito dos livros precedentes. Trata-se da apresentação da fé cristã como resposta às questões colocadas pelos filósofos no âmbito da moral, formulando em termos de paz o sistema teleológico da ética antiga. Nota-se também um deslocamento importante do plano da autoridade ao da razão³⁰².

No quadro da segunda parte da obra *A Cidade de Deus*, o livro XIX pode ser dividido em três núcleos principais: no primeiro núcleo, Agostinho trata do tema do sumo bem, trazendo para a discussão o posicionamento dos filósofos acerca do problema do *finis boni* e a questão da fragilidade da experiência humana (dos capítulos 1-9)³⁰³. No segundo núcleo, o bispo de Hipona fala sobre a ordem da paz presente na obra da criação e na história da humanidade (dos capítulos 10-20). No último núcleo, Agostinho aborda a relação entre amor e justiça, chamando em causa o tema da concórdia na comunidade política e o do cumprimento da paz (dos capítulos 21-28)³⁰⁴.

Logo nos três primeiros capítulos, o bispo de Hipona expõe o problema do fim último das coisas, já desenvolvido por Varrão na obra *De philosophia*. Esse erudito da filosofia romana costumava distinguir 288 possíveis escolas filosóficas interessadas

³⁰¹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 41. Um dos argumentos utilizados por Agostinho para tratar da paz é a *repetitio*, a repetição da argumentação e o acréscimo das provas. A mais longa *repetitio* de Agostinho em *A Cidade de Deus* é o livro XIX. É um verdadeiro hino à paz, que se inicia falando da paz do corpo humano, o qual se encontra no meio de uma longa digressão sobre a paz, antecipando, ao mesmo tempo, muitas coisas da sucessiva seção política que coloca a paz como meta de toda comunidade (cf. ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo. Una biografia storica*. Brescia: Queriniana, 2016, p. 251).

³⁰² Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 43.

³⁰³ A discussão sobre o tema do bem supremo era muito recorrente na filosofia do século II a.C. Para Cícero, por exemplo, o fim diz respeito à questão dos limites, compreendidos como condições extremas do bem e do mal. Já Agostinho privilegia o sentido de fim como horizonte que identifica a origem e o cumprimento último do bem e do mal (cf. CAVALCANTI, Elena. “La revisione dell’etica classica nel *De civitate Dei*”. In: IDEM [org.]. *Il De Civitate Dei. L’opera, le interpretazioni, l’influsso*. Roma: Herder, 1996, p. 312). Sobre o tema da virtude, é importante ressaltar que para Agostinho ela não é uma prerrogativa propriamente humana, mas um dom de Deus. A virtude consiste no *recte vivere*. Mas as virtudes dos pagãos não são verdadeiras virtudes, pois estão limitadas ao círculo da imanência, da humanidade sem Deus, exaltada na absolutização, na realização e na satisfação da própria vontade (cf. LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 295-296).

³⁰⁴ ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 43-44.

pelo tema do *finis boni*, a partir da individuação de quatro objetos naturais do desejo: o prazer (*voluptas*), o descanso (*quies*), a união de ambas (*utrumque*), e os primeiros bens naturais (*prima naturae*, por exemplo, a saúde)³⁰⁵.

Cinco são os critérios progressivos da subdivisão adotados por Varrão: 1) que os quatro objetos sejam desejados como fins da virtude, ou como seu meio, ou como fins juntos com a virtude; 2) que se atue somente por si ou pelos outros; 3) que siga o próprio ponto de vista como certo ou incerto; 4) segundo o hábito dos cínicos ou o dos demais filósofos; 5) dando o primado à vida *otiosa*, à *negotiosa* ou a ambas. Varrão depois reduziu as escolas a três concepções fundamentais do *finis boni*: os primeiros bens naturais em vista da virtude, ou a virtude em vista dos *prima naturae*, ou a virtude como os primeiros bens considerados por si mesmos³⁰⁶.

No capítulo 4, Agostinho estabelece uma relação entre a *Cidade de Deus* e os fins últimos. Do ponto de vista cristão, o bem supremo só pode ser a vida eterna. Em contraste com esse bem, desponta o mal supremo como morte eterna. Para alcançar o bem e a felicidade e evitar o mal, é preciso viver de modo reto, o que só é possível com a ajuda da fé, já que ninguém é capaz de experimentar totalmente o bem sem a ajuda de Deus. Ninguém obtém o bem viver com as próprias forças. Para isso vem em socorro do ser humano o dom da fé³⁰⁷.

Assumindo esse ponto de vista, Agostinho critica aqueles filósofos que identificavam o *finis boni* com a vida terrena e que ensinavam que é possível ser feliz aqui na terra, beneficiando-se de si mesmo e entregando-se às paixões da carne³⁰⁸. Em

³⁰⁵ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 208-209.

³⁰⁶ Cf. CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010, p. 208-209. Varrão classifica os sistemas filosóficos a partir da relação entre *virtus* e *prima naturae* e identifica a perfeição da vida com a harmonia de *otium* e *negotium*, e a felicidade no equilíbrio entre o individual e o social. Ele fala, de fato, de três possíveis estilos de vida: *tribus vitae generibus*. Uma pessoa livre de ocupações busca a verdade. Outra se prende à administração dos seus negócios. A terceira une o primeiro estilo com o segundo. Essa visão de Varrão antecipa as formas de vida propostas por Agostinho: contemplativa (*otium*), ativa (*negotium*) e *mista* (*tribus vitae generibus, otioso, actiuo et ex utroque composito*). Trata-se do ideal de vida cristã e diz respeito à *Cidade de Deus*, a qual exige a fé para chegar a Deus. Cada pessoa, sem prejuízo da fé, é livre para escolher o estilo de vida mais conforme aos bens eternos, progredindo na busca da verdade, observando, ao mesmo tempo, o amor ao próximo. Agostinho aconselha que haja um equilíbrio entre a contemplação e a ação (cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM [org.]. *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 63-64).

³⁰⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Ao tratar da felicidade, Agostinho pressupõe uma consciência de Deus como fundamento de todos os valores. A verdadeira beatitude pode ser alcançada somente em Deus e na *Cidade de Deus* (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 139, nota 16).

³⁰⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho, ao criticar a visão dos filósofos sobre a felicidade, tem presente as seguintes escolas filosóficas da antiguidade: 1) cínica: propõe um rígido ascetismo e autossuficiência, com a eliminação das necessidades; 2) estoica:

correspondência ao primeiro critério usado por Varrão, Agostinho observa que muitos males afetam os *prima naturae*, tanto do corpo quanto da alma. As próprias virtudes estão ligadas a uma condição de infelicidade: a temperança combate uma guerra contínua contra os vícios interiores, ligados a paixões carnis; a prudência, ao discernir os bens dos males, atesta que o ser humano encontra-se no mal ou que o mal se encontra nele; a justiça, enquanto está encarregada de submeter a alma a Deus e a carne à alma, mostra que o ser humano ainda não alcançou a salvação e a felicidade; a fortaleza, identificada como a virtude necessária para suportar com paciência os males, é a testemunha mais evidente dos males que afligem as pessoas³⁰⁹.

A prática do suicídio, proposta por alguns filósofos antigos como solução para os males da vida, confirma ainda mais que a vida da qual se deseja fugir é marcada pela infelicidade e pela dor. Mas se a vida não pode, de fato, fugir do sofrimento, então o ser humano está fadado a viver na angústia e na dor? Longe de qualquer fatalismo, Agostinho procura responder a essa pergunta unindo o tema da felicidade ao da salvação. Do mesmo modo que o ser humano espera a salvação futura, assim também se passa com a felicidade³¹⁰. Recorrendo ao Apóstolo Paulo, afirma:

(...) o Apóstolo São Paulo, falando, não dos homens imprudentes, impacientes, intemperantes e iníquos, mas dos que vivem segundo a verdadeira piedade e têm virtudes autênticas, diz: *Porque não somos salvos senão em esperança. Mas não se diz que alguém tem esperança daquilo que já vê, pois como poderá alguém esperar o que já vê? Se, por conseguinte, esperamos o que não vemos, aguardamo-lo pela paciência.* A felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da

ensina a viver a vida segundo a natureza, na prática, sobretudo, das virtudes cardeais; 3) epicurista: busca o prazer físico; 4) Nova Academia: defende os bens primários da natureza (cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM [org.]. *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 62).

³⁰⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 2-4. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Na compreensão de Agostinho, existem dois tipos de virtude: a natural e a teologal. A natural deriva da experiência e da razão e é radicalmente inferior à virtude cristã, baseada na fé e na revelação. À luz da fé cristã, as virtudes cardeais adquirem uma posição subordinada e instrumental em relação às virtudes infusas da fé, da esperança e da caridade. A fé é aquela que revela a meta sobrenatural da humanidade, é o começo da vida temporal boa que conduz à vida eterna. A esperança é a que mantém essa visão, é um aguardar e esperar atento e em oração, ou a recompensa prometida pela fé; ela completa a fé e a reforça. A caridade, o amor de Deus, é o elemento humano transformador, que dá sentido, coesão e direção às outras virtudes (cf. LAVERE, George J. “Virtud”. In: FITZGERALD, Allan D. [org.]. *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1334-1338).

³¹⁰ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 4. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho não aceita a ideia de que o suicídio é um ato de sabedoria e de virtude. O suicídio é, na verdade, um dos atos perversos de negação do próprio Deus, já que é uma autoafirmação do ser humano. Ademais, é um desejo de plena autonomia, de incomunicabilidade, de imperturbabilidade. É uma fuga do sofrimento e da dor. Para não sofrer humilhações do *saeculum*, o homem se anula a si mesmo. A virtude dos romanos não passa, portanto, de uma fraqueza da alma (cf. LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 300-301).

esperança. E como a salvação não a temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade. A cláusula pela paciência está posta porque vivemos entre males, que é preciso suportar com paciência, até lograrmos os inefáveis bens que nos deleitarão plenamente. Então já não haverá nada a tolerar. A salvação da outra vida será, por conseguinte, a felicidade final³¹¹.

No texto citado, Agostinho mostra que o ser humano, enquanto caminha em direção à Jerusalém celeste, precisa valer-se da virtude da paciência, até conseguir alcançar aqueles bens que vão satisfazer totalmente o seu coração. A salvação da outra vida será a felicidade final e completa. A vida humana, na realidade, é feliz somente na esperança do mundo futuro (*spe futuri saeculi*). Os males do tempo presente precisam ser suportados com paciência e perseverança. A diferença entre a felicidade terrena, que se conclui inteiramente numa posse temporal e efêmera (*in re*), e a beatitude eterna, que se realiza de modo completo somente na vida eterna, não impede, todavia, a possibilidade de uma antecipação histórica da vida beata, fundada na esperança (*in spe*)³¹².

Depois de abordar nos capítulos 5-9 os males que afligem a vida social do ser humano, à luz do II critério de Varrão, Agostinho enfrenta, do capítulo 10 ao 17, o tema que ocupa a parte central do livro XIX: a paz. Em linhas gerais, Agostinho afirma que todo grupo social deseja atingir a paz. Mas essa paz pode ser concebida de duas formas: a paz da terra e a paz do céu. Elas são distintas. Nada impede que o ser humano deseje a ambas. Todavia, existe uma diferença radical entre os que perseguem exclusivamente a paz terrestre e os que desejam a paz do céu. Essa distinção tem a ver com as duas sociedades que atravessam a história da humanidade. As pessoas que tendem para a paz de Deus formam o povo da *Cidade celeste*, ao passo que as que se voltam para a paz do mundo como seu fim último formam o povo da cidade terrestre. O primeiro povo reúne todos os que usam do mundo para fruir Deus. Já o segundo agrega os que pretendem usá-los para gozar as coisas do mundo³¹³.

³¹¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 4, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹³ Cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 59. A diferença entre o *frui* e o *uti* é muito importante para a questão política em Agostinho. É uma estrada mestra capaz de resolver o problema relativo ao valor autônomo das instituições políticas. Os membros da *Cidade de Deus* tratam as instituições como um meio para a experiência de uma paz precária, em vista de alcançar os bens eternos. Já os membros da cidade terrena tratam das mesmas instituições, mas como um fim em si mesmo. Eles desfrutam dos bens temporais, do domínio sobre o outro e da glória terrena (cf. COTTA, Sergio. *La città politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 88).

Os capítulos 18 e 19 completam a reflexão sobre a questão dos *finis*, tendo presente os critérios III, IV e V da classificação de Varrão. Sobre o tema da certeza (III), Agostinho mostra que “Nada existe mais contrário à *Cidade de Deus* que a incerteza em que Varrão faz radicar a característica da nova Academia. Aos olhos cristãos semelhante dúvida é loucura”³¹⁴. O cristão tem conhecimento certíssimo a respeito daquelas coisas que o ser humano pode compreender com a mente e a razão. Igualmente crê nos sentidos que manifestam as realidades evidentes e na Sagrada Escritura, antiga e nova³¹⁵. “Graças a ela, caminhamos sem titubeação, enquanto peregrinamos longe do Senhor. Permanecendo a salvo e certa essa fé, podemos pôr em dúvida, sem medo de repreensão, algumas coisas que não nos chegaram, nem nos foram anunciadas pela Escritura canônica (...)”³¹⁶.

Quanto aos costumes dos cristãos (IV), Agostinho esclarece que não é importante para a *Cidade de Deus* o gênero de vida adotado por quem se converte à fé cristã, desde que não entre em conflito com os preceitos divinos. Por isso, os filósofos que se convertem ao cristianismo não estão obrigados a mudar de estilo de vida, mas sim a abdicar das falsas doutrinas³¹⁷.

O bispo de Hipona encerra o capítulo falando dos três gêneros de vida (V) que, apesar de serem lícitos, exigem uma distinção entre o amor da verdade e o dever da caridade. Uma pessoa não pode entregar-se à vida ociosa a ponto de não pensar no bem do próximo, como também não pode ser tão ativa a ponto de não buscar a contemplação de Deus. No ócio, o ser humano deve buscar a verdade e comunicá-la as demais pessoas. Na ação, precisa amar não a honra ou o poder, mas a própria obra³¹⁸.

A conclusão do discurso sobre a possibilidade da felicidade nesta vida se encontra no capítulo 20: confrontado com a vida eterna, a vida terrena é sinônimo de infelicidade. Mas em relação à forma de viver a vida, a pessoa pode sim alcançar a felicidade no mundo presente, mas tal felicidade é mais pela esperança do que pela realidade. Sem tal esperança, a realidade presente é felicidade falsa, já que não usa dos verdadeiros bens do espírito³¹⁹.

Depois de tratar nos capítulos 21 a 25, da questão do conceito de povo, Agostinho volta a falar da paz terrena nos capítulos 26 a 28. Mesmo sendo imperfeita, ela interessa

³¹⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 18. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹⁵ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 18. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 18. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 19. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 19. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³¹⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 20. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

aos “verdadeiros adoradores de Deus”. As duas cidades estão misturadas. Por isso os cristãos também fazem uso da paz da Babilônia. Essa paz não é plena, uma vez que a justiça humana nesta terra é imperfeita. O ser humano pode até mesmo submeter a razão a Deus, todavia, não consegue viver sem os vícios, sem os conflitos, sem a possibilidade de pecar³²⁰.

Enquanto o ser humano estiver sujeito às paixões, não haverá perfeita paz, “(...) porque as que resistem se debatem em perigosa peleja e as vencidas ainda não têm assegurada a vitória, mas requerem vigilante opressão”³²¹. Somente na vida futura, quando então a natureza humana será totalmente curada, não existirão mais vícios nem conflitos interiores. Isso, porém, só vale para os que pertencem à *Cidade de Deus*. Para os ímpios, haverá uma perene infelicidade, uma miséria eterna³²².

Enfim, Agostinho oferece, no livro XIX, uma rica e profunda reflexão sobre a paz a partir da sua ligação com os momentos decisivos das duas cidades. A *Cidade de Deus*, ao originar-se do amor de Deus até o desprezo de si mesmo, possui a paz como a sociedade dos anjos e dos homens resgatados. Esses hão de alcançar a plenitude da paz na vida eterna. A essa cidade se opõe a cidade terrena, nascida do amor de si mesmo até o desprezo de Deus que, como sociedade dos homens e anjos condenados, encontra-se dominada pela violência. Seu ponto culminante será o inferno.

2.2 MODELOS DE PAZ

Ao expor com precisão e maestria o tema da paz no livro XIX, à luz dos fins de ambas as cidades, Agostinho não se afasta totalmente daqueles pensadores que também falaram sobre a paz. Na verdade, ele valoriza essa tradição e, ao mesmo tempo, a aperfeiçoa, em chave judaico-cristã, tomando como principal referência a Sagrada Escritura. Tal tradição pode ser classificada em quatro modelos básicos: a paz como cessação da guerra, a paz como ordem imposta, a paz como forma de vida e a paz como dom prometido. Esses quatro modelos respondem a dois paradigmas: o greco-romano e o judaico-cristão³²³.

³²⁰ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 26-27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³²¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³²² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 28. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³²³ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57. Para aprofundar o tema da paz no mundo antigo, ver: CICCOTTI, Ettore. *La guerra e la pace nel mondo antico*. Torino: Fratelli Bocca, 1901.

O primeiro modelo de paz remonta ao mundo grego. No nível etimológico, o termo usado pelos gregos para se referir à paz é *eirene*. Tem a ver com a palavra *eiro*, que significa dizer, falar. Para a cultura grega, a vida pública acontece *dia-logando*. A paz sai da *ágora*. A *eire* é assim a assembleia ou o lugar da assembleia³²⁴. A paz, neste caso, não indica tanto uma relação entre os seres humanos ou um modo de agir, mas um “intervalo”, uma interrupção da guerra (*pólemos*) e dos conflitos presentes no interior de determinada comunidade. É um tipo de trégua, muitas vezes acordada por meio da assinatura de tratados de duração limitada. A ideia de paz brota, portanto, daquelas formas fundamentais da vida marcada pela experiência da agressividade e da violência. A paz é vivenciada como interrupção, uma regularização daquele estado³²⁵.

Mais do que um conceito da filosofia política, a paz para os gregos pertence às narrativas mitológicas, as quais consideram que o mundo foi transformado em *cosmo* graças à luta contra o caos. Na *Ilíada* e a *Odisseia*, a paz é considerada como cessação da injustiça e do uso da violência, determinada temporalmente pelos deuses. Na *Teogonia*, Hesíodo estabelece uma relação entre o ordenamento do mundo como *cosmo* e o ordenamento da sociedade humana. Zeus governa e mantém o mundo através da *Eunomia* (bom governo), da *Díke* (justiça) e da *Eiréne* (paz), consideradas como as três colunas que sustentam a convivência civil. A paz é fruto da união de Temis, a deusa que rege as leis eternas, e de Zeus, governante do monte Olimpo e deus do céu e da terra. Onde *Eiréne* reina, floresce o bem-estar e a prosperidade. A sua ação está estreitamente ligada a *Díke* (Justiça) e a *Eunomia* (bom governo), de modo que não há paz sem justiça e bom governo, como também não há bom governo sem a paz e sem a justiça. O mesmo vale para a justiça³²⁶.

A busca pelo *nomos* (direito, lei) é tarefa política necessária para a convivência na cidade. A luta pela distribuição dos direitos e dos bens fundamentais da sociedade é princípio regulador da paz. Mas é justamente aqui que se coloca a seguinte dificuldade: essa luta pelo *nomos* é determinada pela comunidade ou pelo direito dos mais fortes?

³²⁴ Cf. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino. “Hacia la determinacion de la idea agostiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960), p. 74.

³²⁵ Cf. ROMILLY, Jacqueline de. “A paz na antiguidade”. In: ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (org.). *Imaginar a paz*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 47-48. Um dos textos mais extensos e antigos sobre a paz no mundo antigo pertence a Isócrates: *Discurso sobre a paz*. Nessa obra, o filósofo registra as orientações que apresentou na assembleia de Atenas com o objetivo de decidir sobre o fim da Guerra dos Aliados. Ele defende a paz a partir de dois princípios: 1) a justiça; 2) a utilidade. Trata-se de dois princípios morais. O primeiro é teleológico: a paz como um fim em si mesmo. O segundo é instrumental: a paz como meio para outros fins (cf. SALATINI, Rafael. *Reflexões sobre a Paz*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 5).

³²⁶ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

De um lado está a aristocracia que guia a *eunomia*, e do outro a necessidade de pedir sempre mais uma justa distribuição dos direitos e dos bens na *polis* (*isonomia*). Disso resulta que a religião política da Grécia é fundada sobre a *isonomia* e não sobre a *eiréne*, sobre o bom governo e não sobre a paz³²⁷.

Essa situação entrou em crise quando os gregos se entregaram à luta por interesses de uma sociedade não mais governada de forma tradicional. Com a ascensão de Platão e Aristóteles no cenário da cultura grega, deu-se uma mudança significativa no modo de ver o ideal da paz. Ela deixou de ser vista na sua relação com o mito, para se atrelar à razão (*logos*)³²⁸.

Platão acreditava que é na paz que o ser humano deve viver. Por isso é preciso fazer de tudo para realizar esse desejo. Mesmo assim, Platão não deixa de advogar a ideia de que o fim último da paz pode justificar a guerra. Todavia, cabe à educação formar o ser humano para a vivência da felicidade e da vida feliz, colocando um freio ao insaciável desejo de autonomia que habita no coração das pessoas³²⁹.

Aristóteles também era do parecer que a guerra existe em vista da paz. A relação entre os seres humanos e o ordenamento da cidade se fundamenta na amizade entre os homens. Em ambos os casos, a cidade é o espelho da alma individual e dos seus impulsos. O ordenamento da vida constitui o espaço vital para a formação e o desenvolvimento dos seres humanos³³⁰.

Como se pode notar, o horizonte da visão de Platão e Aristóteles é o da Grécia com a sua organização em cidades-estado. Falta ainda um olhar mais global e universal da realidade. Somente no ano de 387 a.C., o termo paz vai indicar a situação imposta militarmente pelo rei persiano. Assim a paz passa a ser representada mais a partir dos seus efeitos do que dos seus pressupostos. É o intervalo de bem-estar propiciado pela interrupção da guerra vitoriosa³³¹.

O segundo modelo de paz do mundo antigo foi reproduzido pelos romanos. Aqui também é importante recorrer à etimologia da palavra paz. A *pax romana* provém do termo antigo *pacio*, *pactio*, que significa pacto, ajuste, compromisso. Trata-se de

³²⁷ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³²⁸ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³²⁹ Cf. SALATINI, Rafael. *Reflexões sobre a Paz*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 8.

³³⁰ Cf. SALATINI, Rafael. *Reflexões sobre a Paz*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 8.

³³¹ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

conceber a paz como uma resolução, um programa político, uma ordem estável imposta até mesmo com o recurso da violência³³².

Apesar de buscar a tranquilidade (*otium*), a segurança (*securitas*) e a concórdia (*concordia*), a paz entre os romanos era um modo de o império viabilizar a sua unidade territorial e política. Era uma forma de assegurar a sua hegemonia e garantir a sua posição de potência. A finalidade primeira da paz era o bem estar dos dominadores e a manutenção de toda a estrutura de poder construída pelos romanos³³³. Sobre a ambição bélica dos romanos, Agostinho é enfático:

Pelo amor à liberdade, primeiro, depois pelo amor ao domínio, e pelo desejo de louvor e glória, levaram a cabo inúmeras façanhas. Testemunho de ambas as coisas dá Virgílio, que diz: *Também se via Porsena mandando acolher Tarquínio, expulso de Roma, e pondo à cidade apertado cerco e os romanos combatendo com ardor em defesa da liberdade*. Eis, portanto, a única ambição deles: morrer valentemente ou viver livres. Uma vez mais, porém, obtida a liberdade, prenderam-se de tal maneira ao desejo de glória, que consideraram pouco a liberdade apenas, sem a dominação, enquanto se considerava grandeza o que, como que pela boca de Júpiter, diz o mesmo poeta: *Há mais. A própria Juno, hoje implacável inimiga dos troianos, que contra eles concita céu, terra e mar, mudará de modo de pensar e, como eu, acabará protegendo a grei romana, que ostentará a toga e será dona do mundo. Essa a minha vontade. Depois, no decurso dos tempos, a casa de Assáraco subjugará Pítias e Micenas e dominará sobre a vencida Argos*³³⁴.

De acordo com o historiador Klaus Wengst, “A *Pax Romana* está (...) indissolúvelmente ligada ao Império Romano, ao poder de comando a partir de Roma. Com isso, torna-se claro, já a partir dos conceitos, que é uma paz determinada ‘de cima’, estabelecida pelo centro do poder”³³⁵. O uso da espada, da violência e de tantas outras barbáries contra a vida humana era facilmente justificado em nome da paz. Os

³³² Cf. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino. “Hacia la determinacion de la idea agostiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960), p. 74.

³³³ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57. O tema da *Pax Romana* é muito complexo. Daí porque ser necessário apresentá-lo a partir de diversos aspectos, a saber: militar, político, econômico, jurídico, cultural civilizatório, religioso. A obra *Pax Romana. Pretensão e realidade*, do professor de Novo Testamento Klaus Wengst, oferece um excelente estudo sobre o fenômeno da paz entre os romanos a partir desses aspectos. Para saber mais sobre a paz romana, ver também: RONCAGLI, Giorgio. *Shalom e Pax* (pace ebraica e pace romana). Milano: Instituto Editoriale Cisalpino, 1961.

³³⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 12, 2. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

³³⁵ WENGST, Klaus. *Pax Romana. Pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 19. Em sentido estrito, o termo *pax romana* indica o período de reinado de César Augusto (27 a.C. – 14 d.C.), considerado como o rebento do divino, com a missão de trazer aos romanos tempos áureos. Contudo, a *pax romana* é mais do que um período da história de Roma. Ela expressa aquelas ações políticas e militares que procuravam garantir a estabilidade do Império (cf. IDEM, p. 15-16)

romanos acreditavam que a paz, para ser edificada, necessitava do uso da força. Desta forma, Roma pagava um alto preço para promover a paz: a morte de escravos, mulheres e estrangeiros. Essa classe serviu de estrado para os pés da conjuntura política, econômica, cultural e bélica dos romanos. Por isso, subjacente à gloriosa civilização romana existe uma multidão de vítimas do sistema imperial³³⁶. Neste contexto, sobressai-se o sistema da escravatura. A escravatura era elevada à potência como acontecimento natural. A liberdade da paz romana era, na verdade, liberdade romana, já que a *pax romana* nunca foi um espaço de liberdade³³⁷.

Para ilustrar essa situação, vale recordar a figura de César Augusto (63-14 a.C.). Quando ele foi investido pelo senado como Augusto, os romanos passaram a reconhecê-lo como uma *auctoritas* quase sobrenatural, um tipo de libertador do povo. O seu reinado foi até considerado como portador de uma alegre mensagem (*euangelía*). Essa libertação estava ligada à ideia da paz, já que a sua ação se voltava para a libertação dos cidadãos das tensões internas e para a garantia da tranquilidade das fronteiras. A sua missão era pôr fim às guerras, inaugurando uma nova era, a era da *pax* entre os cidadãos, da *pax* da *res publica*, a *pax* do Império. A paz é assim o aspecto planejado de uma ação militar. É uma paz manchada pelo sangue, solidificada pelas vitórias dos romanos. Acima de tudo, estava o desejo de governar os povos com o poder das ordens, impondo a lei e a paz. Para isso os romanos tinham a seu favor a proteção dos deuses³³⁸.

O terceiro modelo de paz, próprio do mundo antigo, pertence ao povo de Israel. A paz sempre ocupou, de modo absoluto, o centro da religião, da esperança e da fé do antigo Israel. A paz, neste caso, é mais do que uma situação passageira: constitui uma forma de vida. É *shalom*.

O termo hebraico *shalom* é derivado da forma verbal *shalem*, que pode significar: ser completo ou tornar completo, levar ao equilíbrio e à realização plena. Em outras palavras, significa bem-estar integral, que abraça o ser humano na sua completude. *Shalom* é a harmonia de uma comunidade impregnada da consciência de pertencer e servir a Deus. O desígnio do Criador sobre a humanidade e sobre a face da terra é o *shalom*, a paz. Deus, Criador e Redentor, é também a garantia da realização plena do ser humano e da história³³⁹.

³³⁶ Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 19.

³³⁷ Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 40-41.

³³⁸ Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 21-33.

³³⁹ Cf. HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo*. Teologia moral para sacerdotes e leigos. Vol. III: Vós sois a luz do mundo. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 366.

Nos ensinamentos da Sagrada Escritura hebraica, a paz é, ao mesmo tempo, uma realidade escatológica e protológica. Escatológica no sentido de que a sua realização plena faz parte do fim da história. Protológica no sentido de que desde o início da humanidade Deus confiou aos seres humanos a potencialidade necessária para promover e estabelecer a paz. O próprio mundo encontra-se fundamentado no plano salvífico de Deus e na promessa de paz do Criador. Ele protege o mundo contra o caos. Ele conduz seu povo para o *shalom*. Ele garante a plenitude da paz no *eschaton*. A paz desemboca assim na salvação, que é totalmente um dom de Deus. Quem recebe esse dom vive em paz com Deus e com as demais pessoas³⁴⁰.

O conceito de paz para o povo de Israel não é, portanto, um ordenamento político nem uma ordem do cosmo, mas deriva da experiência da libertação do Egito e da aliança com Deus no Sinai. Israel é o que é graças ao evento do êxodo. As suas relações internas e externas são guiadas pela experiência do pacto, da comunhão com Deus³⁴¹. O *Shalom* da Sagrada Escritura não é uma realidade contraposta à guerra nem uma realidade que pode ser conquistada através de um plano militar, mas uma experiência de salvação e libertação. Aqui é possível encontrar o primado da experiência da paz sobre a guerra³⁴².

O êxodo e o Sinai também modificaram a visão de Israel sobre a guerra. Antes de se tornar um reino, a expressão “guerra de Javé” se referia à luta de libertação não guiada por uma autoridade estatal, mas pelo povo que se organiza para conquistar a própria liberdade. A visão de um Deus guerreiro é mais tardia³⁴³.

No período do reinado de Davi, a guerra, ao invés de ser um movimento popular fundado sobre o consenso do povo, torna-se uma realidade organizada pelo poder central. Agora não se atribui a Deus a guerra como ação salvífica. Mais tarde, a ideologia real vai sobrepor o domínio do rei ao domínio universal de Javé, como se fosse uma espécie de *pax israelítica*³⁴⁴.

Depois da queda de Jerusalém (586 a.C.), entra em crise essa ideologia real, já que o poder militar e o uso da violência são incompatíveis com o poder de Javé. Todas as nações estão sob o governo de Deus. É nessa época que a mensagem da paz se transforma no núcleo das promessas proféticas. Salvação, libertação, glória e justiça são

³⁴⁰ Cf. HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo*. Teologia moral para sacerdotes e leigos. Vol. III: Vós sois a luz do mundo. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 366.

³⁴¹ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴² Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴³ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴⁴ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

os sinais da paz almejada, da aliança de paz final. Mas no centro desse discurso encontra-se a esperança na vinda do Messias, o “príncipe da paz”, que pagará pessoalmente o preço da paz. Ele mesmo há de ser a paz!³⁴⁵

O último modelo de paz procura conservar essa hereditariedade escatológica hebraica. Trata-se do modelo cristão, que concebe a paz como dom prometido. Na verdade, o Novo Testamento, à luz do *shalom* hebraico, retoma o termo grego *eiréne* e, ao mesmo tempo, amplia e aprofunda o seu sentido a partir da figura de Jesus Cristo. Ele é agora o rei da paz³⁴⁶.

Com a saudação do *shalom*, Jesus curou os doentes e perdoou os pecadores. Também partilhou a paz com os seus discípulos. *Shalom* é assim a saudação e o dom do Senhor Ressuscitado. Na linguagem paulina, a paz é fruto do Espírito Santo. É uma coparticipação na vida e na paz de Cristo. É uma comunhão com Deus. Ela também é um estado de tranquilidade interior e de relações harmoniosas com a comunidade cristã, componentes da vocação cristã para a paz³⁴⁷.

Partilhando a sua paz com os discípulos, Cristo faz deles mensageiros e construtores da paz, embaixadores da reconciliação. Deste modo, Cristo diz à humanidade que a paz é possível, contanto que a sua mensagem e o seu dom sejam acolhidos e vivenciados. O seu reino é um reino de promotores e agentes da paz. Felizes são os que promovem a paz³⁴⁸.

Ao contrário do imperador romano que era chamado de “filho de Deus”, “pacificador”, mas estabelecia a paz dominando os povos com um exército poderoso, Cristo dá uma paz que o mundo não é capaz de dar. Cristo, que reconciliou os pecadores pelo seu amor sofredor e não violento, compartilha a sua paz com os seus mensageiros. Essa paz é a característica tanto do mensageiro quanto da sua obra. A paz está no sujeito. Ela é a sua obra, a sua ação³⁴⁹.

³⁴⁵ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴⁶ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴⁷ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57. Cristo não apenas concede a paz aos seus discípulos, como também “(...) cria a sociedade justa por sua mediação da humildade divina para os seres humanos por sua encarnação. A virtude de Cristo se estabelece nos humanos quando creem no mistério do Deus encarnado. (...) Para Agostinho, essa fé na encarnação requer que os crentes: 1) rejeitem o conceito de uma razão moral autônoma na alma; 2) afirmem que a fonte da sua virtude é Cristo; 3) aceitem que a perfeita virtude humana somente pode ser encontrada em Cristo” (DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 105).

³⁴⁸ Cf. HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 30-57.

³⁴⁹ Cf. HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo*. Teologia moral para sacerdotes e leigos. Vol. III: Vós sois a luz do mundo. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 368.

A paz que Jesus pede de seus seguidores passa necessariamente pelo amor aos inimigos. Os seus discípulos são encorajados a desenvolver modos de ação que quebrem a cadeia de violência e contraviolência, que realcem de tal modo a injustiça a ponto de o outro ser convidado à solidariedade. O amor ao inimigo quer o fim da inimizade, mas não o fim do inimigo. Deste modo, Jesus substitui o conceito de inimigo pelo de próximo e compreende como tal não só o adversário pessoal, mas de modo geral também o inimigo nacional e religioso³⁵⁰.

Nesta proposta de Jesus de estender o amor aos inimigos, nota-se que “amar o inimigo também tem componente agressivo: o amor ao inimigo não deixa o inimigo como ele é; pelo contrário, ele não o quer deixar ser mais, nem para sempre, inimigo, mas transformá-lo”³⁵¹. Se o amor ao inimigo quer acima de tudo o bem do outro, o ódio, pelo contrário, não quer o fim da inimizade, pois precisa de uma imagem de inimigo e precisa tê-la constantemente diante dos olhos. O ódio se satisfaz em ter o inimigo como inimigo, para depois lhe preparar o fim³⁵².

Amando os inimigos, os discípulos de Jesus se mostram filhos de Deus Pai, que é bondoso e generoso para com os ingratos e os maus. Deste modo, eles imitam aquilo que eles mesmos experimentaram da parte de Deus. Mas onde é que eles fizeram essa experiência? A resposta, de acordo com o cristianismo, só pode ser no encontro com Jesus. Aqui se torna clara a ousadia de Jesus: ele age exatamente no lugar de Deus. Ele traz para perto do ser humano a bondade de Deus e cria, no mundo, espaço para ela³⁵³.

De tudo o que foi visto neste tópico, é importante ressaltar que a paz é um dos temas centrais do pensamento de Agostinho. Não é por acaso que ele é conhecido como *doctor pacis*. Uma paz não apenas pensada na obra *A Cidade de Deus*, livro XIX, mas especialmente desejada e buscada, anunciada e vivenciada. Para desenvolver a sua reflexão sobre a paz, o bispo de Hipona bebe das fontes dos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, sem deixar de lado a inspiração que os filósofos gregos e romanos lhe ofereceram.

³⁵⁰ Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103.

³⁵¹ WENST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103.

³⁵² Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103.

³⁵³ Cf. WENGST, Klaus. *Pax Romana*. Pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 103-104.

2.3 A experiência da paz no *saeculum*

A obra *A Cidade de Deus* é uma reflexão de fé sobre a condição humana, no caso, as duas cidades na sua natureza itinerante. A preocupação de Agostinho é mostrar a força da transcendência e do senhorio de Deus sobre o mundo e sobre a história. Ele quer iluminar, com a luz da fé cristã, o sentido ulterior e escatológico da história. Isso não impede que o bispo de Hipona se interesse pelas situações políticas e sociais da vida humana e pelas suas implicações para o tempo presente. Pois é justamente aí que se dá a graça de Deus e o pecado do ser humano. Neste sentido, não é errado afirmar que a obra se preocupa sim com a realidade política, mesmo não sendo um texto eminentemente político³⁵⁴.

Como tudo o que é humano, a política, na perspectiva agostiniana, também é suscetível de uma transfiguração que a torne transparente pela obra da fé e a salve pela obra da caridade. A paz, ao lado da condição social do ser humano e da noção de povo, constitui, portanto, um tema político da obra *A Cidade de Deus*. Dizer que é um tema político não significa, de forma alguma, afirmar que ela se resolve no horizonte da história. A paz transcende o terreno da política para se firmar na realidade dos bens escatológicos. Ela é um bem futuro que pode ser experimentado, em certa medida, neste mundo, uma vez que todos os seres humanos querem e desejam a paz. Ela é uma exigência ontológica, uma necessidade para a convivência humana³⁵⁵.

O horizonte escatológico assumido por Agostinho não torna, porém, a paz uma realidade abstrata ou neutra. A paz verdadeira é um bem condicionado à situação dos cidadãos da *Cidade de Deus*, um bem ligado à realidade dos santos e dos fiéis adoradores do único Deus soberano e verdadeiro. Tal situação se caracteriza como *saeculum*, um vale de fraqueza e de miséria, de inquietude e insegurança, angústia e dor, guerra e violência³⁵⁶.

Em linhas gerais, “O conceito de *saeculum* designa a história profana, caracterizada por uma sucessão interminável de catástrofes políticas”³⁵⁷. É a totalidade

³⁵⁴ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 131.

³⁵⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 131.

³⁵⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁵⁷ HORN, Christoph. *Sant’Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 112.

do tempo das criaturas decaídas: *universum tempus sive saeculum*. O tempo do desvanecer, dos erros e das tribulações dessa vida³⁵⁸.

Enquanto caminha no tempo, os cidadãos da *Cidade de Deus* não conseguem se livrar dessa situação secular. Ninguém escapa desse *saeculum*. O mundo é instável: não há “nada sólido nem estável aqui na terra”³⁵⁹, afirma Agostinho. Os males são comuns aos bons e aos maus. As pessoas boas sofrem como se fossem más, e as más prosperam como se fossem boas³⁶⁰. Mas o fundamental é determinar a existência a partir daquele fim último capaz de oferecer a paz e a felicidade.

O conceito de fim, entrelaçado com o de bem e mal, implica, segundo o pensamento de Varrão, nos impulsos originários ou primordiais, alternados entre o prazer e a tranquilidade, numa atitude ordenada com a virtude e em relação aos três possíveis estados de vida: ocioso, ativo e misto. O fim do bem é possível alcançar pela tranquilidade interior, numa relação estreita com os outros e em Deus. Essa paz interior consiste numa serenidade e tranquilidade também chamada de concórdia, já que se deseja para o próximo aquilo que se deseja para si mesmo³⁶¹.

Mesmo determinando a existência ao fim do bem, os cidadãos da *Cidade de Deus* não conseguem viver a vida sem se exporem às tentações e perseguições da parte dos homens da cidade terrena: “Os santos e os fiéis adoradores do único Deus soberano e verdadeiro ainda não se encontram a salvo dos enganos e das multiformes tentações do demônio”³⁶². As tentações e perseguições não apenas os mantêm alertas e vigilantes, como também os impulsionam a uma busca da segurança. Diz Agostinho: “Neste vale de fraqueza e de miséria, tal inquietude não carece de sentido, pois acende e excita o desejo da segurança em que haverá inteiramente certa e perfeita paz”³⁶³. Por conseguinte, neste mundo, a paz é uma realidade incerta que só se tornará certa na pátria celeste³⁶⁴.

Na compreensão do agostinólogo Donald X. Burt, três são as razões que levam Agostinho a afirmar que a paz perfeita só se dará na bem-aventurança eterna. A primeira e mais importante diz respeito ao fato de que a perfeição da paz só é possível num estado de permanência e harmonia, o que só se dará no momento em que a pessoa

³⁵⁸ Cf. LETTIERI, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Roma: Borla, 1988, p. 119.

³⁵⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XX, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁶⁰ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XX, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁶¹ Cf. GENTILE, Domenico. “Introduzione, traduzione e note”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio III* (Libri XIX-XXII). Roma: Città Nuova, 1989, p. 7-8.

³⁶² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁶³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁶⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

começar a desfrutar daquela visão direita e daquele amor perfeito de Deus que elimina até mesmo a possibilidade de pecar. O ser humano vai conseguir desfrutar dessa visão somente depois da morte³⁶⁵.

A segunda razão está ligada à condição precária do ser humano. Por mais que o homem tenha tudo o que pode desejar na vida (dinheiro, família numerosa, filhos e filhas, bens materiais etc.), o melhor que pode alcançar na terra é uma espécie de paz de “segunda mão”, já que esses bens não são capazes de responder a todos os desejos humanos. Eles são desejos temporais, vinculados a coisas materiais e, por conseguinte, destinados a perecer. Ainda que a pessoa esteja satisfeita com o que tem no momento presente, a realidade da morte gera temor de que tudo o que possui aqui e agora um dia vai desaparecer. Somente aquele bem que jamais há de desaparecer é capaz de assegurar a paz e a felicidade³⁶⁶.

Finalmente, enquanto o ser humano estiver peregrinando na história, existirá conflito e desencontro. É um conflito interno com um corpo que aos poucos vai se enfraquecendo e se desfazendo, e conflito com uma alma atormentada por constantes tentações e provocações, apelos e perturbações³⁶⁷.

Mas essa paz perfeita e plena, que para Agostinho está reservada para a vida eterna, não representa uma plenitude qualquer. Ela satisfaz os dons materiais que Deus, Criador de todas as coisas, doou à natureza humana. Na plenitude da paz, haverá vida em abundância³⁶⁸. Sobre essa realidade, o bispo de Hipona afirma:

Aí se encontrarão todos os dons da natureza, quer dizer, as perfeições dadas pelo Criador à nossa natureza, bens eternos não apenas para a alma, curada pela sabedoria, mas também para o corpo, renovado pela ressurreição. Aí as virtudes não lutarão contra os vícios ou contra os males, mas, como prêmio de sua vitória, possuirão eterna paz, não turbada por inimigo algum. Será essa a bem-aventurança final, o fim da perfeição, que não terá fim. O mundo chama-nos felizes de verdade, quando gozamos de paz, tal qual podemos gozar nesta vida;

³⁶⁵ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010.

³⁶⁶ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010.

³⁶⁷ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010.

³⁶⁸ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010. Mesmo que a paz perfeita e plena esteja reservada à vida eterna, não se pode negar que, partindo do fato de que o Transcendente, Deus, habita no coração do ser humano, assim a paz perfeita, em certo sentido, está presente na paz terrena e a exige para o seu cumprimento (cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo [org.]. *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 132).

semelhante felicidade, entretanto, comparada com a final, de que falamos, não passa de verdadeira miséria. Quando nós, mortais, entre a efemeridade das coisas, possuímos a paz que pode existir no mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão de seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição humana. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz³⁶⁹.

Agostinho, neste texto, quer ressaltar que os dons naturais são bens fundamentais do corpo e da alma, bens que pertencem à totalidade do ser humano. São certamente bons, mas precisam ser sanados, curados e transformados³⁷⁰. A natureza humana, íntegra em seu estado original, foi contaminada pelo vício, quando a alma abandonou livremente o seu Criador. Com isso, a natureza humana sofreu uma degradação, permanecendo, todavia, a sua bondade inicial³⁷¹.

Ao se fecharem ao amor de Deus, os cidadãos da cidade terrena perderam até mesmo esses bens iniciais. Os cidadãos da *Cidade de Deus*, em contrapartida, reproduzindo a atitude humilde de Jesus Cristo, não apenas recuperaram os bens de sua bondade inicial, como também a potencialidade inicial. Tais bens vão se tornar um dia bens eternos para os santos e para os fiéis adoradores do único Deus soberano e verdadeiro³⁷².

Assim, os bens próprios da alma serão sanados pela sabedoria, como os do corpo se tornarão plenos pela ressurreição final³⁷³. A paz, neste caso, situa-se entre os bens mais fundamentais da natureza humana compreendida como uma natureza viciada, própria dos homens da cidade terrena, e como natureza curada, própria dos cidadãos da *Cidade de Deus* que foram libertados pela graça de Cristo³⁷⁴.

O elemento que distingue realmente esses cidadãos é o amor. Os cidadãos da cidade terrena estão unidos pelas coisas que amam, a saber, os bens desta terra. Por isso tendem a considerar a realização da paz na sociedade como suficiente em si mesma. Fazem dela um sistema fechado, que não admite objetivos maiores, vindo até mesmo com inveja aqueles que têm uma alternativa a seu ideal de felicidade³⁷⁵. Eles buscam uma paz terrena, uma harmonia entre a autoridade e a obediência numa sociedade

³⁶⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIII, 13. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷³ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XX, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷⁵ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 398.

impulsionada por uma vontade coletiva de querer alcançar as coisas necessárias para a existência. É uma paz frágil, porque não há verdadeira unidade de coração (concordia)³⁷⁶.

Já os cidadãos da *Cidade de Deus*, vivendo num estado de tensão e exílio nesta terra, têm o olhar direcionado para o céu, e por isso utilizam os bens materiais e temporais desta vida com sabedoria e prudência, à maneira como os peregrinos utilizam as vantagens que lhes oferecem os territórios pelos quais passam. Tais bens não são obstáculos para a peregrinação à pátria celeste. São meios para facilitar o caminho. Também fazem uso da paz terrena. Não são relutantes em observar as leis e costumes que garantem uma vida ordenada e disciplinada na terra. Neste aspecto, têm uma finalidade comum com os que consideram que a vida temporal pacífica é a única meta possível³⁷⁷.

Tal finalidade não rouba deles a esperança de uma paz plena e perfeita como recompensa de uma vida virtuosa. As virtudes, enquanto atitudes fundamentais do ser humano, orientadas pela *scientia vitae*, receberão como prêmio de sua vitória a paz eterna³⁷⁸. Tais virtudes transformam a vida num “bem viver”, num viver de modo sábio e equilibrado, possibilitado, sobretudo, pela participação no *summum bonum*³⁷⁹.

Para Agostinho, “(...) o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que o torna feliz é a meta do bem”³⁸⁰. Desta maneira, o ser humano irá obter, na vida eterna, a bem-aventurança final, o fim daquela perfeição que jamais terá fim. Esta é a paz eterna já possuída pelos cidadãos da *Cidade de Deus* que peregrinam na história. Pela vida virtuosa que levam, podem ser considerados beatos³⁸¹.

Essa felicidade, todavia, uma vez comparada com a final, não passa de miséria e preparação àquela perfeita. Vale ressaltar que os cidadãos da cidade terrena também podem ser virtuosos, desde que levem uma vida ordenada pelo correto uso dos bens, podendo inclusive desfrutar de certa paz como homens mortais³⁸². Mas é uma paz terrena, carente de projeção escatológica, incapaz de garantir ao ser humano a verdadeira felicidade. A virtude dos cidadãos deste mundo não é vista pelo bispo de

³⁷⁶ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1012.

³⁷⁷ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1012.

³⁷⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁷⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 1, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁸⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 1, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁸¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁸² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 10. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

Hipona como *vera pietas, vera caritas, vera religio*. Somente as virtudes dos cidadãos da *Cidade de Deus* são verdadeiras, já que, além de usarem corretamente as coisas da terra, direcionam tudo o que fazem ao fim último³⁸³.

Assim, a paz constitui o fim de todas as aspirações do ser humano, com a abertura ao transcendente. É, na verdade, um fim que coincide com o da *Cidade de Deus*³⁸⁴. Apenas na cidade celeste a paz será perfeita e a felicidade completa. Enquanto fins dos bens humanos, a paz e a vida eterna se equivalem. A paz se exprime em toda a sua plenitude na *Cidade de Deus*. Deste modo, o bispo de Hipona consegue mostrar que a paz vai muito além do terreno da política, o que não significa dizer que ela não tem valor político³⁸⁵.

A fim de demonstrar a equivalência entre paz e vida eterna, Agostinho desenvolve uma exegese do “nome místico” da *Cidade de Deus*, Jerusalém. Conforme já foi visto, Jerusalém significa “visão da paz”. Mas como o termo “paz” se encontra misturado com as coisas que perecem, o bispo de Hipona prefere então precisar o fim da *Cidade de Deus* com o termo *vita aeterna*, não deixando, porém, de subsistir uma equação fundamental entre a vida eterna e a paz³⁸⁶. Assim se expressa Agostinho:

Podemos, por conseguinte, dizer da paz o que dissemos da vida eterna, a saber, que é o fim de nossos bens, visto como certo salmo, falando da cidade objeto deste laborioso trabalho, assim se expressa: *Louva o Senhor, Jerusalém, louva, Sião, teu Deus. Porque Ele, que as portas te reforçou como fortes barras e te abençoou os filhos e moradores, estabeleceu a paz em tuas fronteiras*. Quando os ferrolhos de suas portas estiverem reforçados, ninguém entrará nela, ninguém sairá dela. Por essas fronteiras de que fala o salmo devemos entender aqui a paz que queremos provar ser a final. O nome místico de tal cidade quer dizer Jerusalém, significa “visão da paz”, como já fizemos observar. Mas, como o nome de paz é também corrente nas coisas mortais, onde não se dá a vida eterna, preferi reservar o nome de vida eterna para o

³⁸³ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 44.

³⁸⁴ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 44.

³⁸⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 147.

³⁸⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 11. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. A articulação agostiniana entre vida eterna e paz mostra que a realidade da paz não é um elemento transitório da vida humana, mas um cumprimento definitivo, experimentado historicamente de modo imperfeito. Neste sentido, a paz possui um valor normativo e é, ao mesmo tempo, um princípio constitutivo do ato do querer, na medida em que se impõe como princípio que determina o cumprimento, o ato ou a satisfação (perfeição) coextensiva à natureza de cada ser (cf. FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 219).

fim em que a Cidade de Deus encontrará seu supremo e soberano bem³⁸⁷.

Na concepção de Agostinho, a paz, mesmo sendo ameaçada pelos limites e defeitos humanos, é um bem necessário para a felicidade e a realização do homem. Neste sentido, não é incorreto dizer que a vida terrena é também o lugar de uma paz relativa. Na medida em que coincide com o bem próprio do fim último, essa paz terrena pertence à vida eterna. A imagem de Jerusalém permite então falar de “paz na vida eterna” ou da “vida eterna na paz”. A *pax* é um bem tão grande a ponto de não existir nenhuma pessoa no mundo que não goste de falar da paz³⁸⁸.

Ao usar a perspectiva escatológica para tratar da paz, Agostinho não abandona a história às suas mazelas e feridas. É justamente aqui que o bispo de Hipona faz uma ponte entre o tempo e a eternidade³⁸⁹. “E tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência”³⁹⁰.

A paz está assim entrelaçada com a situação do ser humano num mundo cheio de violência. A abertura do ser humano para Deus e o caráter imperfeito desse *saeculum* permitem que Agostinho fale da paz como um bem futuro. Não se trata de um bem inalcançável, mas de uma realidade que vem ao encontro das necessidades mais íntimas da natureza humana, constituída por Deus desde a sua origem, com clara referência a um fim último³⁹¹.

O problema é que nem todos os seres humanos acolhem esse bem supremo. Com o fechamento à vontade de Deus, eles conseguem alcançar apenas uma paz relativa, fruto de suas virtudes e esforços pessoais. Somente os cidadãos da *Cidade de Deus* gozam a paz verdadeira e perfeita. Esse gozo já começa na vida terrena. É nesta dinâmica que Agostinho observa o quanto é ambígua a aspiração dos seres humanos pela paz³⁹².

Como profundo conhecedor da alma humana, o bispo de Hipona ressalta que toda a existência humana está marcada por contínuas inseguranças, conflitos, divisões,

³⁸⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 11. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁸⁸ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 49-50.

³⁸⁹ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 49-50.

³⁹⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 11. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁹¹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 44.

³⁹² Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 44.

intrigas. Essa situação de dramática laceração manifesta, todavia, algo de essencial importância: a paz é um bem desejado por todas as pessoas. A própria experiência mostra que ninguém consegue viver sem paz³⁹³. Sobre isso, o bispo de Hipona é categórico: “Quem quer que reaparece nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também ‘não há ninguém que não queira ter paz’”³⁹⁴.

A natureza humana é essencialmente social, possui uma aspiração universal. Deus, ao criar todas as coisas, incutiu no ser humano a aspiração pela unidade, o que inclui também o desejo de viver a concórdia. Nasceu assim, desde a origem do ser humano, uma relação profunda entre sociedade e paz, como fim da natureza que, por sua vez, é guiada pelas suas leis³⁹⁵.

O primeiro homem, levado pela soberba, preferiu tornar-se princípio de sua própria existência a viver sob a obediência a Deus. Esse pecado abalou a “unidade edênica”, provocando uma fratura na relação do ser humano com Deus, na relação entre alma e corpo, e na relação entre os homens. As consequências dessa aversão ao Criador afetaram também a aspiração do ser humano pela paz, introduzindo no mundo a guerra, sem, contudo, apagar os vestígios do desejo de paz e de unidade. Com o pecado, a imagem de Deus presente no ser humano foi deformada, mas não apagada. A bondade de Deus continua a sustentar ontologicamente as criaturas pecadoras em Adão. O “resíduo da unidade originária” continua presente nos cidadãos da cidade terrena, mas é resgatado e transformado pela graça de Cristo nos cidadãos da *Cidade de Deus*³⁹⁶.

O desejo de guerrear é, na concepção de Agostinho, um sinal da ambiguidade que atravessa o coração do ser humano. Essa vontade de destruir, de conquistar, é própria dos homens da cidade terrena, já que os cidadãos da *Cidade de Deus* levam a cabo a guerra não por vontade, mas por necessidade, necessidade esta imposta pelas circunstâncias históricas³⁹⁷. “Por causa das guerras, o gênero humano padece tremendos choques, tanto quando se guerreia para conseguir a paz como quando se teme novo recrudescimento”³⁹⁸. Os membros da cidade terrena não conseguem resistir ao desejo de

³⁹³ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁹⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁹⁵ Cf. LETTIERI, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 86-93.

³⁹⁶ Cf. LETTIERI, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 86-93.

³⁹⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 7. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

³⁹⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 7. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

vencer. Buscam uma *pax gloriosa* à custa da sujeição dos inimigos³⁹⁹. Na visão de Agostinho,

(...) os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando chegar à gloriosa paz. E em que consiste a vitória senão em sujeitar os rebeldes? Logrado esse efeito, chega a paz. A paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se afanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Donde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam muda-la a seu talante⁴⁰⁰.

Dessas considerações agostinianas, é possível constatar que a guerra é um sinal do quanto o ser humano se vê dividido internamente. Os amigos da guerra também querem a paz. Mas a guerra é um conceito negativo, carente por si mesmo de razão ontológica de existência. É um deixar de ser. É um mal. É uma obra especificamente humana e não divina. Uma desarmonia. Frente a esse sentido de maldade ôntica da guerra, a paz representa o extremo oposto. Ela é ontologicamente boa⁴⁰¹. “Toda sociedade, boa ou má, visa a um só objetivo: a paz. Ninguém que saiba o que seja a paz pode aborrecê-la. (...) É óbvio, pois, que todos os homens aspiram à paz, e que ninguém pode ser tão perverso que não queira viver em paz”⁴⁰².

De fato, a paz é um bem, um valor universalmente apreciado que orienta a ação das pessoas, independentemente da situação em que se encontram. Sem a paz não se dá o ser. Dizer que alguém não tem paz é, portanto, dizer que não existe, pois tudo o que é e enquanto é permanece na paz. Por isso a justificação da guerra não pode ser buscada em si mesma, mas na paz. Somente pelo caminho da paz é que a guerra consegue

³⁹⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁰⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁰¹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 6-12. O pensamento antropológico de Agostinho sofreu uma evolução ao longo dos anos. No período de sua conversão, nota-se um otimismo em relação aos problemas humanos. Com o passar do tempo, esse otimismo se transformou em severidade. A respeito da guerra, costuma-se dizer que Agostinho teve duas concepções: uma justificando, defendida no início da sua carreira, opondo-se aos maniqueus; outra, que teria sido sacramentalizada, sobretudo, na obra *A Cidade de Deus*, repudiando-a. Todavia, essa oposição não pode ser radicalizada. Ambas as posições podem ser conciliadas, sendo explicáveis pela diversidade das circunstâncias polêmicas que as motivam (cf. ALVAREZ TURIENZO, Saturnino. “Hacia la determinacion de la idea agostiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 [1960], nota 47).

⁴⁰² BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 196.

alcançar a sua razão de ser, como um retorno, pela dor e violência, à ordem destruída pela violência⁴⁰³.

Por mais que a paz faça parte da estrutura do ser humano, nem todos buscam a verdadeira paz. Os “amigos da guerra”, os cidadãos da cidade terrena desejam a paz com uma única finalidade: a vitória sobre os outros. Mas é uma vitória vazia, uma paz camuflada e falsa⁴⁰⁴. Eles se deixam levar pelo desejo de glória, que é uma força impulsionadora da cidade terrena, totalmente oposta à *gloria Dei*. Tal desejo move também os que estudam as artes bélicas. A paz é assim um fim desejado da guerra, o qual vale, sobretudo, para os membros da cidade terrena, apesar de os da *Cidade de Deus* não estarem livres dessa dinâmica. Com isso confirma-se a verdade de que não há ninguém que não queira ter paz⁴⁰⁵.

Mas há muitos que querem a paz promovendo a guerra. Isso é muito notório naquelas pessoas que fazem de tudo para perturbar a paz. Desejam a guerra não por que odeiam a paz, e sim porque querem transformá-la a seu bel prazer. A intenção é aprisionar a paz a seus caprichos e vontade. Agostinho chama isso de sedição, sublevação, perturbação social⁴⁰⁶.

Para a realização desse desejo se requer “uma espécie de paz” entre os membros da conspiração. Volta aqui aquela verdade agostiniana segundo a qual “não há ninguém que não queira ter paz”. O “como” e o resultado desse desejo revelam a ambiguidade da vontade, especialmente no que diz respeito à dimensão social. Como já foi visto, essa ambivalência tem a sua origem no *saeculum* e, por conseguinte, nos “dois amores”⁴⁰⁷.

Procurando ressaltar ainda mais a ambiguidade dessa dimensão social, Agostinho faz referência à atitude dos ladrões. Apesar de serem violentos, eles também desejam a paz, mas a paz segundo os seus moldes⁴⁰⁸.

Se por causa de alguma sedição chegam a separar-se de outros, não executam o que intentam, se não têm com os cúmplices uma espécie de paz. Por isso os bandoleiros procurar estar em paz entre si para alterar com mais violência a paz dos outros. Se existe algum salteador tão forçado e inimigo de companhia que não confie em ninguém e

⁴⁰³ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 6-12.

⁴⁰⁴ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1011.

⁴⁰⁵ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁰⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁰⁷ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 45-46.

⁴⁰⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

sozinho assalte, mate e se entregue à pilhagem, tem pelo menos uma espécie de paz, seja qual for, com aqueles que não pode matar e de quem quer ocultar o que faz. Em casa procura viver em paz, com a esposa, com os filhos, com os domésticos, se tem, e gosta de que, sem abrirem a boca, obedecam-lhe à vontade. Se não lhe obedecem, fica zangado, ralha e castiga e, se a necessidade o exige, restabelece com crueldade a paz familiar. Vê a impossibilidade de existir paz na família, se os membros não se submetem ao chefe, que em sua casa é ele. Se alguma cidade ou povo quisesse submeter-se a ele, como desejava lhe estivessem sujeitos os de casa, já não se esconderia como ladrão em nenhuma caverna, mas andaria de cabeça erguida à vista de todos, porém com a mesma cupidez e malícia. Todos desejam, pois, ter paz com aqueles a quem desejam governar a seu arbítrio. E, quando querem fazer guerra a outros homens, querem primeiro fazê-los seus, se podem, para depois impor-lhes as condições de sua paz⁴⁰⁹.

Como é possível notar, essa *pax sociorum* certamente responde à natureza social do ser humano. Todavia, está longe da unidade desejada por Deus, já que os ladrões violam, com violência, a “paz dos outros”. Isso não os torna totalmente insociáveis, pois procuram manter-se em paz pelo menos dentro da própria casa, criando assim na sociedade doméstica uma “espécie de paz”, baseada na subordinação, conservada pela obediência e restabelecida pelo terror. Essa paz doméstica, presente na casa do ladrão, surge na medida em que ele se torna a cabeça de todos, o princípio que rege todas as coisas, fazendo uso da *cupiditas*, que é a força propulsora da cidade terrena, e da malícia, própria do diabo⁴¹⁰.

A paz própria dos ladrões também se estende à cidade, na qual o rei impõe a sua vontade aos súditos e aplica as leis de paz como aos vencidos e derrotados pela guerra. Agostinho ressalta aqui toda a complexa gama de matizes egocêntricos experimentados pelos membros da cidade terrena no momento de obterem a paz alcançada ao preço da violência⁴¹¹.

Para ilustrar esse egocentrismo presente na aspiração do ser humano pela paz, o bispo de Hipona imagina um ser tão selvagem e tão associal, que preferiria chamar-lhe

⁴⁰⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴¹⁰ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 46-47. A *cupiditas* é, ao lado do *timor*, da *laetitia* e da *tristitia*, perturbações ou movimentos contrários à razão. Adão e Eva, enquanto viviam em Deus, estavam livres de toda forma de tribulação que atinge a alma. Mas na vida alienada, essas paixões, ocupando o lugar da razão, dominam a vontade humana e a determinam. O ser humano, *in hoc saeculo*, vive preso à dor e ao medo. Ele se reconhece como finito e sofredor, morrente, exposto às circunstâncias externas, incapaz de dominá-las. A *cupiditas* (*libido*) mostra o quanto o ser humano é escravo de uma excitação do corpo não controlável pela vontade racional (cf. LETTIERI, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 77).

⁴¹¹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 46-47.

de semi-homem e semi-fera. Este é Caco (*kakós*, mau), ser malvado por excelência, filho de Vulcão. Sobre essa figura poética inventada por Virgílio, o bispo de Hipona afirma:

Sem esposa com quem ter conversas amorosas, nem filhos pequeninos que lhe alegrassem os dias, nem maiores a quem mandasse. Não gozava da conversa de nenhum amigo, nem mesmo de Vulcano, seu pai, mas ao menos era mais feliz que ele, porque não gerou outro monstro semelhante. Longe de dar o que quer que fosse a quem quer que fosse, roubava os demais, quando e quanto podia e queria. Contudo, em seu antro solitário, cujo chão, segundo o poeta, estava sempre regado de sangue, somente ansiava pela paz, repouso sem transtorno e sem turbacão de violência ou medo. Desejava também ter paz com o próprio corpo; quanto mais tinha, tanto melhor andava. Dava ordem aos membros e os membros obedeciam. Com o propósito de pacificar quanto antes sua mortalidade, que contra ele se rebelava por causa da indigência e da fome, coligadas para do corpo dissociarem e desterrarem a alma, roubava, matava e devorava. Embora inumano e fero, velava, inumana e ferozmente, pela paz de sua vida e saúde. Se quisesse ter com os outros a paz que em sua caverna e em si mesmo tanto buscava para si, não o chamariam mau, nem monstro, nem semi-homem. Se as estranhas formas de seu corpo e o torvelinho de chamas que vomitava pela boca afastou de sua companhia os homens, não era cruel por desejo de fazer mal, mas por necessidade de viver⁴¹².

Na descrição dessa figura poética, Agostinho procura mostrar que se Caco vivesse essa paz com as demais pessoas deixaria de ser semi-homem para se tornar homem, pois os seres humanos possuem essa paz. Porém, a “paz de sua vida e saúde” e a “paz com os demais”, sem referência a Deus, somente pode dar-se na cidade terrena, a qual não é capaz de realizar o destino social da natureza humana⁴¹³. Isso leva Agostinho a afirmar que Caco jamais existiu, já que, “(...) mesmo as feras mais cruéis (e Caco participa também dessa fereza, recebeu o nome de semifera) protegem a espécie com certa paz, coabitando, gerando, tendo e alimentando os filhotes, apesar de com frequência insociáveis e solitárias (...)”⁴¹⁴.

⁴¹² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴¹³ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴¹⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. A figura de Caco também é útil para mostrar o modo como o desejo da paz trabalha com a questão dos meios e do fim. “Caco, a mítica essência mesma do criminoso sem escrúpulos e antissocial, tem em vista, do mesmo modo que todos os outros entes, a felicidade da paz; ele busca, na sua caverna de ladrões, o gozo tranqüilo dos bens roubados. Também ele que aparentemente vive por completo de acordo com princípios imorais, confirma, com isso ainda, que a relação entre meios e fim não pode ser revertida. De fato, assim generaliza Agostinho, é possível que alguém faça uso de meios não pacíficos para alcançar uma paz agradável para si, mas ninguém pode fazer da própria ausência de paz um fim de desejo. A perversão da moralidade é, para Agostinho, possível somente dentro da escolha dos meios (e na falsa determinação, em

Tanto nos seres humanos como nos animais, a paz se manifesta como um instinto, uma necessidade natural e psicológica. A paz é uma necessidade de todos os seres, apesar de nem todos realizarem a paz de modo igual. Os seres inanimados, de maneira cega e necessária, unidos fatalmente pelas leis impressas na natureza. Esse instinto que atua necessariamente no coração do ser humano com tendência para a paz, age nele deixando margem suficiente para a sua liberdade, não para escolher ou rejeitar a paz, para a qual o homem não é livre, pois se não escolhesse a paz, nada escolheria, mas para escolher entre a paz absoluta e a sua própria paz⁴¹⁵.

Por isso, maior que a paz de um animal, é a dos membros da *Cidade de Deus*, que se sentem impulsionados pelas leis da natureza humana a formar sociedade com todos os homens e a conseguir a paz em tudo quanto esteja ao seu alcance⁴¹⁶. Nota-se aqui o valor da ordem política na vida do ser humano (*ordo rerum humanarum*), compreendida no sentido histórico e institucional, como uma das formas de sociabilidade que dão vida a um povo de cidadãos⁴¹⁷.

O aspecto ordenado e, ao mesmo tempo, perverso da aspiração da natureza do ser humano pela paz é ainda ilustrado por Agostinho através da imagem de uma pessoa suspensa pelos pés e de cabeça para baixo. Nas palavras do bispo de Hipona,

Quem sabe antepor o reto ao torto e a ordem à perversidade reconhece que, comparada com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz. O antinatural ou contrário à ordem há de necessariamente estar em paz em alguma, de alguma e com alguma parte das coisas em que é ou de que consta. Do contrário, deixaria de ser. Imaginemos alguém suspenso pelos pés e de cabeça para baixo. A situação do corpo e a ordem dos membros são antinaturais, porque invertida a ordem exigida pela natureza, estando em cima o que naturalmente deve estar embaixo. Semelhante desordem perturba a paz do corpo e por isso é molesta. Mas a alma está em paz com o corpo, afana-se por sua saúde e por isso há quem sinta a dor. Se acossada pelas angústias da dor se separasse, há, enquanto subsista a união dos membros, alguma paz entre eles e por isso ainda alguém há suspenso. O corpo terreno tende à terra e, opondo-se a isso o que mantém suspenso pelos pés, busca a ordem da paz que lhe é própria e

termos de conteúdo, do fim do desejo), porém uma escolha da relação entre meios e fim dentro da ordem de desejo está fora de questão. Ninguém pode questionar perseguir o fim do desejo da felicidade ou da paz” (HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 42).

⁴¹⁵ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 10-12.

⁴¹⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. “Os vestigia naturae atuam na *natura communis* sem a graça, ou seja, conduzem a uma *pax impiorum*; as *leges naturae* se encontram na natureza dos *filií gratiae* e produzem a *pax iustorum*” (MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 [1985], nota 79).

⁴¹⁷ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 68.

de certo modo pede, com a voz do peso, o lugar em que naturalmente repouse⁴¹⁸.

Agostinho é muito incisivo na ideia de que se algo não estiver em paz não existe. Ele não se cansa de dizer que a busca da paz é uma lei universal da natureza. A paz é, portanto, inseparável do ser. Tudo o que existe não foge às leis do supremo Criador e ordenador, que governa a paz do universo. No caso do corpo, o bispo de Hipona mostra que ele está numa situação antinatural e perversa, já que está em cima o que naturalmente deveria estar embaixo. Essa perturbação não é produzida sem uma relação com a paz⁴¹⁹.

De fato, a perturbação se dá entre corpo e alma, ou seja, no *corpus animarum*, na medida em que a alma se preocupa com a saúde do corpo. Ainda que a alma se afaste do corpo, este sozinho não conserva a paz de suas partes. Se o corpo tende para a terra, é porque aspira àquela ordem que exige a sua própria paz, o seu próprio repouso. O *ordo* pervertido, onde não se cumprem as exigências da *natura corporis*, quer essa significativa relação entre *ordo*, *pax* e *requies*⁴²⁰. Para Agostinho, isso tem o seguinte significado: o perverso, para poder existir, precisa ser pacificado, por causa da relação existente entre paz e ordem, a qual se deve às leis eficazes presentes no corpo, independentemente da conduta moral do ser humano. Daí que a *pax corporis* acontece sem distinção em todas as pessoas. A paz se torna *pax iustorum* ou *pax impiorum* se houver ou não submissão à vontade do Criador. E o *ordo*, submissão a Deus ou imitação perversa de Deus⁴²¹.

De todas essas considerações, cabe ressaltar que Agostinho, através de uma análise fenomenológica, chega à conclusão de que tudo o que existe deseja a paz. Trata-se, portanto, de um desejo e de uma necessidade profunda da natureza humana. Deus criou o ser humano com um destino social e uma orientação sobrenatural. Tal destino sofreu uma perversão pelo ato soberbo do ser humano. Ao invés de obedecer a Deus, buscou constituir-se em princípio da própria existência. Consequentemente, passou a exercer violência sobre os demais, mudando sua sorte inicial de “iguais” para “súditos”. Apesar de não destruir por completo a aspiração do ser humano pela paz, essa “perversa imitação de Deus” tornou-se ambivalente em todas as suas expressões, sobretudo no que

⁴¹⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴¹⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 3. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴²⁰ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 9, 10. São Paulo: Paulus, 2013.

⁴²¹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 49.

se refere à guerra. Essa mesma aspiração subsiste como não ambivalente no mero nível corporal da natureza orientada pelas leis postas pelo Criador. Portanto, todo ser humano tem necessidade da *con-cordia*, da unidade. É a partir daqui que Agostinho explica o tema do *ordo* e da sua perversão⁴²².

2.4. A perversão da ordem

A reflexão agostiniana sobre a paz gira em torno da categoria da ordem. Na linguagem de Lima Vaz, a ordem é uma noção ou, mais exatamente, uma ideia que guia a reflexão de Agostinho nos diversos campos em que se exerce sua inteligência da fé, desde os problemas de natureza ética até as mais altas questões especulativas. Por outro lado, a ideia de ordem não só ilumina a experiência interior e a contemplação do mundo exterior, enquanto fonte imediata do pensamento agostiniano, como também procede da tradição da filosofia antiga e da tradição bíblico-cristã⁴²³.

A ideia de ordem compreende duas faces fundamentais: a ontológica e a ética. A ontológica se encarrega de articular, seguindo uma pluralidade estruturalmente ordenada, o múltiplo da experiência humana e da finitude dos seres que se manifesta à inquietação intelectual, referindo-se a um princípio transcendente, do qual a ordem procede. Já a ética impõe como norma ao agir humano essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir ético⁴²⁴.

Em Agostinho, a face ontológica da ordem se manifesta na concepção hierárquica do universo e na multiplicidade dos seres. A ordem do universo agostiniano, sendo de natureza ontológica, prolonga-se também na ordem histórica. Esse é o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação criadora de Deus, e mediado, no decorrer de um tempo finito, com seu início e fim, pela encarnação da Palavra de Deus, o *Logos* eterno⁴²⁵.

⁴²² Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 49.

⁴²³ Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 186. Ao tratar do tema da ordem, Agostinho se coloca veementemente contra o maniqueísmo. O seu esforço é mostrar o bem e a harmonia de tudo o que existe. Toda a criação vem das mãos de Deus. O Criador não poderia, de modo algum, criar algo que fosse contrário à sua bondade infinita. Todas as coisas trazem a marca e a bondade do Criador.

⁴²⁴ Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 186.

⁴²⁵ Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 186-188.

Dessa categoria primeira da ordem, procedem as linhas da ética agostiniana. A ideia de ordem está intrinsecamente ligada à categoria de fim. Com efeito, a ordem, enquanto ordenação dos elementos no todo, é fim em si mesma. Em seu dinamismo, ela orienta o ser que está submetido à sua norma para um fim que transcende a simples ordenação dos seus elementos. Tal fim permite ao ser humano a realização de suas potencialidades⁴²⁶.

Fazendo uso de uma concepção ontológica, Agostinho propõe a definição de ordem nestes termos: “A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde”⁴²⁷. De acordo com E. Gilson, “Para que um conjunto de partes, e não obstante de vontades, concordem quanto à busca simultânea de um mesmo fim, é necessário que cada uma esteja no seu lugar e desempenhe sua função própria exatamente da maneira que deve ser desempenhada”⁴²⁸. Quando cada coisa ocupa seu lugar, realiza-se a ordem, e da ordem brota a paz.

O *ordo* implica, por conseguinte, um universo hierarquicamente construído, composto de natureza, que se estende do mais baixo nível do ser corpóreo até o ápice da criação, representada pela criação dos anjos. Cada ser precisa ocupar o seu devido lugar e viver subordinado ao seu superior e submisso ao ser Supremo, o *summum esse*, levando uma vida reta e virtuosa. Desta forma, dá-se a *tranquillitas ordinis*, o sossego da ordem⁴²⁹.

Para o ser humano isso significa que somente Deus é o repouso que sacia a inquietude presente no seu coração. Pois tudo o que Deus criou traz a sua marca. “O mundo, ainda que finito e perturbado pelo pecado humano, é ordenado e equivale para os homens a um ‘recado de Deus’. O mundo está escrito, como um livro, e cabe à razão humana decodificar o seu texto”⁴³⁰.

Cumprido ressaltar que o termo *tranquillitas* não indica, de forma alguma, uma situação de estaticidade e passividade, mas um estado de tensão ordenada e dinâmica, capaz de se opor a toda forma de *perturbatio* da ordem. A ordem não é estática, e sim relacional. Isso significa que todo ser humano precisa buscar o seu lugar, encontrar

⁴²⁶ Cf. LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 186-188.

⁴²⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴²⁸ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 330.

⁴²⁹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 5-7.

⁴³⁰ NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2007, p. 19.

orientação, caminhar em direção a ele através das emoções, e obter certo repouso num fim almejado e encontrado⁴³¹.

Compreendido como convergência harmoniosa de forças diversas, a ordem, a nível social, recebe o nome de concórdia e pode dizer-se “em paz”, quando está protegida de qualquer tipo de impulso centrífugo em direção à desordem. Neste sentido, a paz é a promoção “ordenada” da ordem. Numa situação em que a paz se vê perturbada, a ordem ontológica não é repudiada, mas abalada, repercutindo, sobretudo, na vida moral. Somente Deus é capaz de restabelecer essa desordem⁴³².

Na tentativa de oferecer uma síntese da concepção agostiniana de paz, pode-se dizer que ela é um estado de harmonia num marco humano-divino estabelecido por Deus. Disso se depreende que todas as coisas possuem paz e se fundam e giram em torno de um único ponto: o equilíbrio. *A virtus é o ordo amoris; o ordo, a dispositio rerum; o amor, o pondus; e a pax, a tranquillitas ordinis*⁴³³.

Todavia, somente a *tranquillitas*, derivada da ordem, pode ser definida como paz. Essa clássica definição agostiniana é um aforismo: reúne, em poucas palavras, uma multiplicidade de significados e faz eco à definição de Cícero: *Pax est tranquilla libertas*, “liberdade na tranquilidade”. A paz ciceroniana é fonte de vida. A própria palavra paz possui um som doce. Entre a paz e a escravidão existe uma distância abissal. A paz consiste na “liberdade na tranquilidade”⁴³⁴.

Como é possível notar, Agostinho, ao falar da paz como *tranquillitas*, não deixa de inspirar-se em Cícero. Todavia, faz uma alteração no seu conceito de paz: ela deixa de estar articulada com a liberdade, que é uma forma vazia, para estar ligada à realidade da ordem, considerada aqui como estrutura do ser temporal determinada pelo Criador⁴³⁵.

Além de Cícero, Agostinho também se inspira no pensamento neoplatônico, pelo menos no seu elemento essencial. A ordem é representada essencialmente pela imagem platônica de um demiurgo que ordena a desordem da matéria, criando determinados entes como “figuras” e separando cada ente do outro. Deste modo, estabelece, segundo

⁴³¹ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1009-1018.

⁴³² Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1009-1018.

⁴³³ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 74.

⁴³⁴ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 74.

⁴³⁵ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 74.

a dignidade que corresponde a cada ente, a complexa hierarquia dos entes. Tal hierarquia equivale à legislação, à ordem e à beleza do mundo. Mas na visão de Agostinho, não existe nenhum demiurgo. Somente Deus é capaz de criar todas as coisas do nada, doando a cada ente a possibilidade de participar da sua beatitude e viver a paz como “tranquilidade da ordem”⁴³⁶.

Para demonstrar o argumento da *tranquillitas ordinis*, o bispo de Hipona relaciona os termos “tranquilidade” e “ordem” a partir da ideia do peso (*pondus*) do amor: todo corpo, por causa do seu peso, tende a um lugar que lhe é próprio. A alma tem também o seu lugar, o seu centro. Essa densidade é o amor. Por isso a ordem que ajusta a alma ao módulo do bem é um *ordo amoris*⁴³⁷. Dessa dinâmica, Agostinho aduz vários tipos de paz.

Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem-ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem⁴³⁸.

Um exame atento deste texto agostiniano permite descobrir que sob o vocábulo *pax* o bispo de Hipona compreende o estado de equilíbrio de todo o cosmos e de cada uma de suas partes consigo mesma, numa ordenada relação de hierarquia das ordens inferiores com relação às superiores, até chegar ao cume da pirâmide, onde se encontra

⁴³⁶ Cf. BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 155.

⁴³⁷ Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 9, 10. São Paulo: Paulus, 2013. Conforme foi visto no capítulo anterior, o “peso” ou a “força de gravidade” significa a intencionalidade ou a direção de sentido que, tanto nos entes sensíveis como no desejo humano, na vontade e no amor, age segundo uma lei imanente, levando-os a um *locus* que lhes compete. Entende-se por *locus* o lugar-essência que um ente assume ou que deve alcançar para poder realizar o seu fim. O amor é o elemento que move o ser humano para a transcendência (cf. BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 153).

⁴³⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho, ao apresentar a paz nas suas diversas facetas, procura mostrar que a paz não é uma realidade que se negocia, mas uma potência que reina previamente e recolhe em seu seio tudo o que dela depende, ressaltando que tudo está destinado a depender dela. “A paz é o nome ético-religioso para designar o que a metafísica chama de unidade, ordem ou universo. O céu agostiniano são os outros, mas não como término, e sim como ingrediente necessário. O céu é a paz. A paz é a ordem. A ordem, o concerto do distinto” (TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 [1960], p. 86).

Deus, ponto chave para explicar a ordem do conjunto e de cada uma de suas partes. Por isso a paz perfeita somente pode ser alcançada na medida em que o ordenamento dos diversos graus de paz se encontra em conformidade com as normas do Criador⁴³⁹.

Nos diversos tipos de paz elencados por Agostinho, é notável o fato de que a paz é sempre consequência da ordem. Notam-se igualmente os pressupostos necessários para que haja paz individual e também social. A paz agostiniana não se conclui na fronteira privada dos indivíduos. O corpo tem a sua paz, e a alma também, como também a comunhão entre a alma e o corpo⁴⁴⁰.

Porém, o ser humano, além de indivíduo, é membro de diversas comunidades e grupos sociais. Ele necessita de equilíbrio interno e de harmonia com as demais pessoas. Ele pertence a um universo compreendido como relação entre sujeitos. Por meio dessa relação, ele atinge a ordenada paz. Mas não é a estaticidade de lugares assumidos abstratamente que forma tal universo, mas o *locus* conferido a cada sujeito, em vista da satisfação do seu *moto* no interior do próprio universo⁴⁴¹. Para o filósofo G. Fidelibus,

A paz é um fato social, enquanto diz respeito a um sujeito, cujo ser é relação (*societas*), por isso não conhece o (...) público-privado. Contrariamente a qualquer forma de utilitarismo ou hedonismo – no qual se fixam e se ditam a priori (no privado) as condições para a relação com o outro (ou todos os “outros”) – Santo Agostinho não conhece a “privatização” da mais “pública” das realidades, aquela do sujeito, próprio enquanto está na sua relação com os outros, e também com o universo. No seu pensamento, de fato, o sujeito é, enquanto se expõe – é *ex-posto* – sobretudo na sua questão originária, que é a paz, como o é o prazer: nenhum saber preconcebido ou cálculo pressuposto pode garanti-lo⁴⁴².

Para que uma pessoa faça realmente a experiência da paz precisa, portanto, gozar de harmonia interna e externa, individual e social. O corpo necessita ter um equilíbrio

⁴³⁹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 5-7.

⁴⁴⁰ Cf. FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 137-138.

⁴⁴¹ FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 137-138.

⁴⁴² FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 122. Na concepção de Agostinho, o homem é, por natureza, um ser social. Isso pode ser atestado através dos três níveis estruturais de sociabilidade: *domus, urbs, mundus*. O cumprimento desses níveis se dá num nível ulterior: aquele da *societas fruendi Deo et invicem in Deo*. Para poder participar da verdade e do divino, o ser humano foi criado em comunhão com Deus, e por isso precisa viver em sociedade com Ele. Esta é a sociabilidade específica de todas as pessoas (cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo [org.]. *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 136).

ordenado entre as suas partes. A alma precisa de uma satisfação ordenada de seus apetites. Os apetites sensuais não podem se entregar nem ao muito nem ao pouco das coisas materiais necessárias para o sustento da vida física. Os apetites intelectuais devem refletir uma correspondência entre o desejo e os valores morais. A paz interna de uma pessoa depende da boa ordem que existe entre o corpo e a alma e a saúde na totalidade do ser vivo. A paz entre os homens se dá através de uma amizade ordenada ou unidade de coração. A paz na família chega quando tal amizade se reflete num arranjo harmonioso entre a autoridade e a obediência entre as pessoas. A paz entre as pessoas que vivem numa comunidade política se baseia numa harmonia entre os governantes e os governados. Finalmente a paz da cidade celeste, a sociedade mais ordenada e harmoniosa, vai se realizar no final dos tempos, quando então os seres humanos e os anjos vão viver eternamente o repouso em Deus e com Deus⁴⁴³.

Toda essa realidade maravilhosamente ordenada por Deus, com incomparável beleza e harmonia, é abalada por aquelas pessoas que, devido à sua vontade perversa, não querem conservar o lugar assinalado pelo Criador, sem poderem sair definitivamente desse *ordo*⁴⁴⁴. São aquelas pessoas que trazem a imagem do homem terrestre desde o começo até o fim do mundo. Formam aquela cidade constantemente voltada para a sua organização, seguindo uma ordem que lhe é própria, voltada para a dominação e para a fruição das coisas materiais⁴⁴⁵. São os ímpios, aquelas pessoas que carecem da *tranquillitas ordinis* isenta de *perturbatio*. Eles se encontram nessa situação porque se afastaram do lugar que lhes corresponde. Sofrem assim da *perturbatio* perversa, que os move de um lugar a outro, levados por um amor turbulento e rebelde. Tal *perturbatio* se opõe à *tranquillitas*. A sua razão de ser encontra-se na vontade humana. Se a vontade é reta, todas as perturbações também o são, mas se é perversa, as perturbações são então perversas⁴⁴⁶.

Os ímpios livremente abandonaram a Deus, levados pelo espírito de soberba. Por isso Deus os abandonou por justiça. A desgraça dessas pessoas é, por conseguinte, merecida e justa. Devido a essa justiça, eles não podem estar fora de uma ordem, à qual precisam adaptar-se. Neles há, portanto, certa paz, um resto da *tranquillitas ordinis*. Isso não garante que eles estejam unidos aos membros da *Cidade de Deus*, os bem-

⁴⁴³ Cf. BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010.

⁴⁴⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XII, 9, 1-2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁴⁵ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 330.

⁴⁴⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIV, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

aventurados, os beatos, não deixando, todavia, de gozar da mesma paz do *ordo* não perturbado e da *pax animae irrationalis*, que é possível ser possuída sem perturbação e prejuízo da saúde do corpo⁴⁴⁷.

Apesar desse resto de paz que a vontade perversa possui, os ímpios continuam sendo miseráveis, porque, “(...) embora estejam onde devem estar, não estão onde não se veriam precisados de sofrer”⁴⁴⁸. Entre os ímpios, existem aqueles que são ainda mais miseráveis, pois não estão em paz com a lei que rege a ordem natural, o *naturalis ordo*. Na linguagem agostiniana, o *naturalis ordo* designa a reta ordem presente no ser humano e entre os homens, como reta submissão da alma racional a Deus e do corpo à alma. A lei do *ordo* prescreve que o ato de governar deve ser exercido como um serviço e não como dominação. Quem governa precisa agir com misericórdia e não com soberba⁴⁴⁹.

Os miseráveis não cumprem essa lei, porque são governantes maus e iníquos. Dominam as pessoas pelo desejo de impor-se. Isso vale, sobretudo, para os que governam a cidade terrena. Eles se impõem aos demais contra a vontade de Deus, pervertendo sobremaneira o *naturalis ordo*⁴⁵⁰. Apesar de tudo, é possível encontrar neles certa paz, já que pode haver vida sem dor, mas não pode haver dor sem vida, e uma paz sem guerra, mas não uma guerra sem paz⁴⁵¹. Assim também “Existe natureza em que não há nenhum mal nem pode haver mal algum. Mas não pode existir natureza alguma em que não se ache algum bem”⁴⁵².

Isso se torna muito evidente não apenas nos ímpios e naqueles que são ainda mais ímpios, mas especialmente no diabo, o rei e príncipe da *civitas impia*, a quem os miseráveis estão submetidos por causa de sua natureza viciada⁴⁵³.

Portanto, como natureza, nem a própria natureza do diabo é mal. Sua perversidade é que a torna má. Não se manteve na verdade, mas não lhe escapou ao julgamento. Não se manteve na tranquilidade da ordem, mas não escapou ao poder do Ordenador. A bondade de Deus, que aparece em sua natureza, não o subtrai à justiça de Deus, que o ordena no castigo. Nele Deus não castiga o bem por Ele criado, mas o mal por ele cometido. Não priva a natureza de tudo quanto lhe deu, mas subtrai algo e deixa-lhe algo, a fim de haver quem sofra a

⁴⁴⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁴⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁴⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14-16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵⁰ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14-16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

subtração. A dor é o melhor testemunho do bem subtraído e do bem deixado, porque, se não existisse o bem deixado, não poderia causar mágoa o bem tirado⁴⁵⁴.

Deste modo, Agostinho se coloca contra a hipostatização do mal, como se fosse uma potência hostil ao princípio do bem, como afirmavam os maniqueus. Na ordem do ser, a verdadeira diferença não se dá entre o bem e o mal, mas sim entre o Criador e a criatura. A manifestação do mal acontece historicamente em formas sempre negativas: o mal é experimentado como uma desordem que se coloca numa máxima distância do bem. O mal pertence unicamente à esfera moral e não pode fugir à justiça de Deus, o qual restabelece, através da pena, a ordem moral violada. Disso se depreende que não se pode confundir a dimensão constitutiva do ser humano com a condição defeituosa da existência, que nas criaturas racionais assume uma relevância moral⁴⁵⁵.

O que conta realmente para Agostinho é a atitude do ser humano que procura viver bem, para obter a vida eterna e se afastar da morte eterna. Mas o homem ferido não é capaz de garantir a si mesmo elevado prêmio. Pelo fato de o justo viver da fé, necessita constantemente do auxílio de Deus⁴⁵⁶.

O diabo, ao contrário, não vive da fé que opera pela caridade, mas de sua própria maldade. Contudo, ele ocupa um lugar no *ordo* como castigo, pena. Essa pena encontra a sua expressão na dor, a qual é um sinal de que resta algum bem na natureza do diabo, mesmo tendo perdido a capacidade de viver livre de sofrimento, de corruptibilidade e de outros bens naturais⁴⁵⁷. O bem subtraído, por sua vez, mudou a dor em castigo do pecado, sobretudo quando se trata da alegria pelo pecado cometido e se traduz nos restos de paz, mas não no que se refere ao corpo, como acontece com os miseráveis, mas à natureza do diabo. A natureza do diabo só existe a partir dos restos de paz, os quais podem ser entendidos como condição para que a vontade perversa seja eficaz no diabo e a sua natureza seja tranquila⁴⁵⁸.

Para Agostinho, não existe natureza sem paz. O tema da paz pertence à ordem do ser como supremo valor que unifica toda a ordem da criação, abraçando ser e agir, natureza e história, bem ontológico e vida moral. A paz é um valor que se realiza em

⁴⁵⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵⁵ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 62

⁴⁵⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁵⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

diversos planos: ordenando a justiça terrena e finalizando-a no cumprimento escatológico⁴⁵⁹.

Deus, “(...) sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento (...)”⁴⁶⁰, concedeu aos homens certos bens convenientes a esta vida, do tipo: a *vita*, a *salus*, a *incolumitas*, a *societas*. Na opinião de Agostinho, os ímpios, por terem perdido tais bens, vivem se lamentando nos extremos suplícios. Esses bens estão relacionados com a *pax temporalis*, que abarca na vida e na salvação a paz entre a alma e o corpo; e na *incolumitas*, a *pax corporis* e a *pax animae irrationalis*. A *pax temporalis* se realiza na *societate sui generis*, ou seja, no mortal gênero humano⁴⁶¹.

Neste contexto, o bispo de Hipona afirma que, em consonância com o modelo da vida mortal e com os bens a serviço dessa mortalidade, a paz se realiza nos seus três níveis básicos, em forma independente da vontade, seguindo as leis do Criador. Trata-se da paz temporal, a paz na conservação, integridade e união da espécie, e a paz da imortalidade, acompanhada de honra e glória. Decisivo, para Agostinho, é o uso dos bens relacionados com a *pax temporalis*⁴⁶².

Como os cidadãos da cidade terrena, guiados pela vontade perversa, usam mal os dons concedidos por Deus, a *pax temporalis* não consegue avançar, chegando inclusive a perder os mesmos bens. Os cidadãos da *Cidade de Deus*, ao usarem corretamente esses bens, guiados pela vontade reta, obtém até a *pax immortalis* já presente nessa vida pela fé. Dá-se um verdadeiro aumento da *pax temporalis*⁴⁶³.

Tendo presente essas considerações, pode-se então dizer que a visão de paz em Agostinho é totalmente perpassada por uma razão teológica, filosófica e escatológica.

⁴⁵⁹ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 64-65. A paz é um bem ontológico, uma estrutura do ser, uma condição necessária da vida nos seus diversos níveis, um élan vital do homem, um valor universalmente apreciado e desejado, que orienta a ação dos seres humanos (cf. COTTA, Sergio. “Política”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* [Libri I-X]. Roma: Città Nuova, 1978, p. 148).

⁴⁶⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho, ao se referir ao ser humano, usa constantemente o qualificativo de *animal rationale mortale*. Assim, procura estabelecer uma diferença entre a natureza humana e a natureza animal e angélica. Enquanto que a besta é um animal irracional e mortal, o anjo é um ser racional e imortal. O ser humano reúne em si a mortalidade das bestas e a racionalidade dos anjos (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 177, nota 75).

⁴⁶¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁶² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁶³ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho não nega que a paz seja realizável neste mundo. Certa paz pode sim ser conquistada durante esta vida através da esperança da salvação e da vida futura. Se a verdadeira paz só é alcançável depois da morte, todo ser humano que pertence à Cidade de Deus aspira a essa paz na terra. Essa busca se resolve na tentativa de instaurar uma paz instável e precária, mas que não deixa de ser paz.

Ela se articula com a realidade da vontade de Deus, tal como se expressa no *ordo*. Existe um plano divino, segundo o qual todo ser participa de uma totalidade estruturada gradualmente, tanto no nível ôntico quanto em sua realização temporal. Consiste naquela *dispositio*, na qual todo ser e movimento se ordenam, desde a sua origem, para Cristo, e a partir dele para a consumação definitiva na vida eterna. Somente Jesus Cristo é a fonte e a garantia de uma vida virtuosa e feliz. É Deus quem concede a força para conservar a paz alcançada e para restaurar a paz perdida⁴⁶⁴.

A paz constitui, portanto, uma harmonia de elementos diversos e até mesmo opostos dentro da *tranquillitas ordinis*. Ela não é apenas um caminho para resolver os conflitos entre as pessoas, mas um fim em si mesmo. Ela transcende os interesses particulares e coincide com a realização de uma ordem e de uma harmonia na convergência de vontades distintas e na composição de diferentes posições⁴⁶⁵.

Não se trata aqui de uma realidade feita, prefixada definitivamente, mas dinâmica, uma realidade que está por se fazer. Para isso ocorrer, é necessário querer realmente assumir, na liberdade, o lugar que lhe foi designado pela vontade de Deus. Os que resistem a viver nesse *locus* produzem um corte na paz. Assim buscam um lugar próprio numa perversão culpável do *ordo*, do qual, todavia, não podem escapar. Eles conseguem, por conseguinte, junto com o castigo, experimentar certa paz, graças, sobretudo, às leis do Criador. Tais leis são eficazes na natureza criada como boa⁴⁶⁶.

O que realmente determina a espécie de paz alcançada é o modo como o ser humano usa os bens criados por Deus. Por isso existe uma paz justa ou boa, e uma paz falsa; uma paz do justo e uma paz dos ímpios. Somente o uso reto das coisas, levado a cabo por aquelas pessoas que foram libertadas do pecado por obra de Cristo, é capaz de conduzir à paz verdadeira, numa total submissão à vontade de Deus⁴⁶⁷.

2.5 As formas de paz

A paz é um bem que se manifesta ao interno das realidades temporais em decorrência do uso correto que o ser humano faz dos bens concedidos por Deus. As

⁴⁶⁴ Cf. TURIENZO, Saturnino Alvarez. "Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz". *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960) p. 51.

⁴⁶⁵ Cf. MEIS, Anneliese. "Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17". *Teología y Vida* 25 (1985), p. 52-53.

⁴⁶⁶ Cf. MEIS, Anneliese. "Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17". *Teología y Vida* 25 (1985), p. 52-53.

⁴⁶⁷ Cf. MEIS, Anneliese. "Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17". *Teología y Vida* 25 (1985), p. 52-53.

realidades temporais assumem as seguintes formas: *pax temporalis*, *pax corporis*, *pax animae irrationalis*, *pax corporis et animae*⁴⁶⁸. Segundo o parecer de Agostinho,

O uso das coisas temporais relaciona-se, na terra, com a obtenção da paz terrena e, na Cidade de Deus, com a obtenção da paz celeste. Por isso fôssemos animais racionais, não apeteceríamos senão à ordenada complexão das partes do corpo e à quietude das apetências. Nada apeteceríamos, por conseguinte, fora disso, com o fim de que a paz do corpo redundasse em proveito da paz da alma. Porque a paz da alma irracional é impossível sem a paz do corpo, pois não pode conseguir a quietude de suas apetências. Mas ambos servem à paz que entre si mantém a alma e o corpo, paz de vida ordenada e de saúde. Assim como os animais mostram amar a paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem suas necessidades, seguem a voz de suas apetências, assim também, fugindo à morte, indicam às claras quanto amam a paz, que liga a alma e o corpo. Mas o homem, dotado de alma racional, submete à paz da alma tudo quanto tem de comum com os irracionais, a fim de contemplar algo com a mente e, segundo esse algo, agir de sorte que nele haja ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, em que consiste, como já dissemos, a paz da alma racional. A isto deve endereçar seu querer, a que a dor não a atormente, nem o desejo a inquiete, nem a morte a separe, para conhecer algo útil e segundo tal conhecimento compor sua vida e costumes⁴⁶⁹.

Observa-se, nestas palavras de Agostinho, que as formas de paz ganham corpo através do *uti* ou do *frui*. Gozar uma coisa significa amá-la por si mesma. Servir-se de uma coisa significa, ao contrário, empregá-la para alcançar aquilo que deseja. Somente Deus pode ser o deleite e o gozo do coração humano, ao passo que todas as demais coisas devem ser usadas pelo ser humano⁴⁷⁰. A distinção entre a paz dos fiéis e aquela dos infiéis está fundada sobre a oposição entre *uti* e *frui*: os bons utilizam o imperfeito para gozar o perfeito; os maus utilizam o imperfeito e por isso o seu gozo é sempre frustrado⁴⁷¹.

Na cidade terrena, o uso das coisas aponta para os frutos da paz mundana, enquanto que na *Cidade de Deus* as coisas são desfrutadas em vista da paz celeste. A

⁴⁶⁸ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 53.

⁴⁶⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Para falar do sentido da paz nos vários âmbitos da realidade, Agostinho se faz valer da divisão tradicional da alma em racional e irracional. Também indica a memória, a sensibilidade e os instintos como faculdades irracionais, enquanto considera o espírito, a inteligência e a vontade como faculdades da alma racional (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 178, nota 76).

⁴⁷⁰ Cf. HORN, Christoph. *Sant’Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 44.

⁴⁷¹ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 136.

paz terrena não tem nada a ver com os frutos da paz celeste. Carece do ponto de referência próprio do *ordo*. Ela se orienta pelas leis dos mortais. A paz celeste, ao invés, refere-se aos frutos da paz do céu, devido à plena submissão a Deus. Isso significa que os membros da cidade terrena somente podem concretizar as formas da paz terrena. Já os membros da *Cidade de Deus* realizam tanto as formas da *pax terrena* quanto as da *pax caelestis*⁴⁷².

As formas básicas da paz surgem na dimensão corporal psíquica do ser humano⁴⁷³. Assim se dá, antes de tudo, a *pax corporis*, como *ordinata temperatura partium*⁴⁷⁴. Esta, por sua vez, favorece a *pax animae irrationalis* como *ordinata requies appetitionum*⁴⁷⁵. Os dois princípios vitais, corpo e alma irracional, promovem entre si a *pax corporis et animae* como *ordinata vita et salus animantis*⁴⁷⁶. Cada uma dessas três formas se encontra, por conseguinte, ordenada. Nesta situação, o corpo está sem perturbações. O “ordenado” se refere aqui ao *ordo*, o qual é guiado pelas leis do Criador e Ordenador e não pela submissão ao Ordenador, pois se trata de formas de paz que o ser humano tem em comum com a alma irracional. Essa dimensão comum com os animais deve ser submetida à alma racional. Esta também se encontra ordenada em sua paz como *cognitionem actionemque consensio*, mas em relação com o *ordo*, enquanto submissão à vontade de Deus⁴⁷⁷.

Os membros da cidade terrena, os ímpios, buscam a paz para a sua alma racional, sem, contudo, alcançá-la. Falta-lhes a submissão a Deus. Os impulsos irracionais regem a vida desses cidadãos. Já os membros da *Cidade de Deus* seguem outro caminho. Com o auxílio de Deus, eles alcançam a paz. Por isso a *cognitio* e a *actio* estão em harmonia⁴⁷⁸. Ademais, aspiram à paz comum com os animais, com a intenção de colocá-la a serviço da *pax animae rationalis*. Deste modo, as realidades temporais são usadas para o *fructum pacis caelestis*, numa estreita relação com a *pax animae rationalis*, a paz celeste. Os cidadãos da *Cidade de Deus* subordinam os *motus animae irrationalis* à alma racional que, por sua vez, subordina-se a Deus, concedendo à *ordinata vita et salus* um conteúdo novo. O máximo de ordem pertence à *Cidade de Deus*. Sozinho o ser humano, vivendo em meio às dores e destinado à morte, jamais

⁴⁷² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷³ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷⁵ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁷⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

conseguirá alcançar tal nível de ordem. Por isso necessita de Deus⁴⁷⁹. Sobre isso, Agostinho é enfático:

Mas como seu espírito é fraco, para o afã de conhecer não precipitá-lo em erro algum, tem necessidade do magistério divino para conhecer com certeza e de seu auxílio para agir com liberdade. Como, enquanto mora neste corpo mortal anda longe de Deus e caminha pela fé e não pela espécie, por isso é preciso que relacione tanto a paz do corpo com a da alma, como a de ambos juntos, àquela paz que existe entre o homem mortal e o Deus imortal, dando assim margem à obediência ordenada pela fé sob a lei eterna E, posto o Divino Mestre ensinar dois preceitos principais, a saber, o amor a Deus e o amor ao próximo, nos quais o homem descobre três seres como objeto de seu amor, isto é, Deus, ele mesmo e o próximo, e não pecar, amando-se a si mesmo, quem ama a Deus, é lógico leve cada qual a amar a Deus o próximo a quem o mandam amar como a si mesmo. Assim deve fazer com a esposa, com os filhos, com os domésticos e com os demais homens com quem puder, como quer olhe o próximo por ele, caso venha a necessitar. Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia⁴⁸⁰.

Estas palavras de Agostinho colocam em relevo o fato de que o ser humano jamais poderá construir perfeitamente na terra uma paz baseada na ordem, na concórdia e no amor. Mesmo que alcance determinada paz, será sempre relativa. Por isso precisa constantemente dar conta daquela debilidade que o impede de experimentar a verdadeira paz. Aqui adquire forma a *pax hominis mortalis et Dei* como *ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*. Nesta forma de paz, dá-se a relação *per fidem* com o *per speciem*. Para o bispo de Hipona, tal ligação se torna a condição para que essa paz possa

⁴⁷⁹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 54. Agostinho apresenta o tema da ordem de uma forma hierárquica, partindo do particular até chegar ao geral. Uma fonte próxima dessa estrutura é provavelmente Cícero. Enquanto a cultura romana valorizava a dimensão pública da família, o pensamento grego, sobretudo Aristóteles, ressaltava a sua dimensão privada. O próprio Cícero entende o matrimônio como uma realidade que está na base da cidade (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 180).

⁴⁸⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho chama Jesus de “Divino Mestre”. A representação de Cristo como mestre era muito comum no período patrístico. A originalidade do bispo de Hipona está no fato de ter oferecido uma teoria cristológica do conhecimento intelectual em geral, e não apenas de um conhecimento religioso que seria reservado aos cristãos. Em outras palavras: Agostinho teria cristianizado a teoria platônica. Cabe, contudo, ressaltar que essa é uma novidade relativa, já que a ideia segundo a qual todo conhecimento verdadeiro é uma participação no *Logos*, no Verbo, ou seja, em Cristo, era também cultivada pelos Padres da Igreja. De qualquer modo, Agostinho explorou essa ideia como ninguém. Para o bispo de Hipona, não existe verdade nem sabedoria, de qualquer ordem, que não seja por participação na Verdade, na Sabedoria de Deus, que é Cristo. O verdadeiro e único Mestre é a Verdade incorruptível, o mestre interior, que também se tornou o mestre exterior para chamar o ser humano da exterioridade à interioridade (cf. MADEC, Goulven. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant’Agostino. Roma: Borla, 1993, p. 58-59).

se basear no *ordo*, que nada mais é do que a submissão a Deus⁴⁸¹. Assim, não apenas a *pax hominis mortalis et Dei* como também as quatro formas de paz (*pax temporalis*, *pax corporis*, *pax animae irrationalis*, *pax corporis et animae*) alcançam uma qualificação cristã, já que existem graças ao supremo Criador e Ordenador, aquele que governa, com sabedoria, o universo⁴⁸².

Mas a paz que existe entre o homem mortal e o Deus imortal não é, todavia, a única, já que a partir dessa paz as formas seguintes de paz surgem como *ordinata*, ou seja, a *pax hominum*, a *pax domus* e a *pax civitatis*. Agostinho é muito claro quando afirma que a relação do ser humano com Deus determina a relação com os demais. Daí que, uma vez estabelecida a paz entre o ser humano e Deus, surge a *pax hominum* como *ordinata concordia* na *oboedientia in fide sub aeternae lege*. Essa obediência passa pela observância dos preceitos divinos, a saber: *dilectio Dei* e *dilectio proximo*. No cumprimento desses dois mandamentos, o ser humano descobre três seres como objeto de seu amor: Deus, ele mesmo e o próximo⁴⁸³. Assim, o ser humano encontra a regra desse amor em sua própria natureza, no amor que tem por si mesmo, que é caminho para o amor de Deus e a medida para o amor ao próximo⁴⁸⁴.

Na visão de Agostinho, a paz só é possível a partir do momento que o ser humano coloca em prática o preceito do amor a Deus e ao próximo. Amar a Deus, como *bene amare*, identifica-se com o *ordine custodire*. Vale, porém, ressaltar que o mandamento do amor ao próximo não cria a paz com o próximo, já que o outro pode fazer parte da cidade terrena. O amor ao próximo se dá como uma ação capaz de ajudar a outra pessoa a também amar a Deus⁴⁸⁵. Isso se torna possível quando o próximo aceita trilhar esse caminho, quando se deixa tocar pelos conselhos dos cidadãos da *Cidade de Deus*. “Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia”⁴⁸⁶. A preservação dessa ordem da paz na sociedade humana

⁴⁸¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁸² Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 55.

⁴⁸³ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 55.

⁴⁸⁴ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 14.

⁴⁸⁵ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 55.

⁴⁸⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. O conceito de paz é mais amplo que o de concórdia. “A paz agostiniana é ‘ordem’ e ‘sossego’, porém, em todo caso, universais. Esse sossego se verifica entre os homens, a modo de ‘concórdia’. Por isso, se a paz de todas as coisas é um ‘ordenado sossego’, a paz dos homens é sua ‘ordenada concórdia’” (TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 [1960], p. 71).

depende da obediência às seguintes normas: primeiro não fazer mal a ninguém; segundo, socorrer a todos os que passam por necessidade⁴⁸⁷.

A ideia de uma “ordenada concórdia” revela e, ao mesmo tempo, acentua a dimensão social da paz. Existe uma unidade de coração, que é a essência da amizade e a fonte da verdadeira paz, possível em qualquer nível da sociedade humana. A concórdia está na base da paz de toda sociedade. Ela é um valor alcançado através do afeto que liga as pessoas entre si. Deseja-se para o outro aquilo que se deseja para si mesmo. O *ordinato ordo* do pensar e do agir jamais prescinde da relação com o outro. É uma realidade pública⁴⁸⁸.

De fato, se a paz de cada coisa coincide com a “tranquilidade da ordem”, a relação de cada sujeito com o destino do outro tem então um valor normativo. Na tentativa de explicar a razão desse argumento, o bispo de Hipona faz referência ao conceito de *ordo naturae* e de *humana societas*, no sentido de que o ser humano possui a ocasião de ajudar o próximo seja na ordem da natureza seja na da sociedade humana. Não existe, portanto, uma alternativa entre esses dois conceitos: socorrer o próximo significa contribuir com aquela paz da qual cada pessoa pode se beneficiar. O gesto de tratar o outro como fonte de benefício encontra a sua própria aplicação no ajudar e no ser ajudado. O contexto da *humana societas* está assim na origem do próprio benefício⁴⁸⁹.

O sentido e a densidade social da paz agostiniana não implicam, de forma alguma, na negação da dimensão pessoal e interna da paz. Pelo contrário. O equilíbrio interior e a serenidade que o segue são pressupostos irrenunciáveis para quem procura fazer a experiência da paz. Agostinho é fiel ao princípio segundo o qual o inferior deve estar subordinado ao superior. Assim a paz do corpo não deve opor-se a da alma. Por isso, o esforço por querer alcançar a paz deve começar dentro de cada pessoa. Uma sociedade pacífica é uma sociedade de pessoas pacíficas. A paz não é uma questão de estratégias políticas apenas, mas de valores morais. Em outras palavras: não basta existir um aparato institucional a serviço da concórdia. Ocorre que haja também pessoas pacíficas. A paz é uma virtude da pessoa⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁴⁸⁸ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1011.

⁴⁸⁹ Cf. FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 146-147.

⁴⁹⁰ Cf. CATAPANO, Giovanni. “La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino de Ippona. Attualità de un Padre della Chiesa”. *Atti dell’Accademia “San Marco” di Pordenone* 20 (2018), p. 87.

Por isso não se pode esperar atrair o outro para a paz se a própria pessoa que a propõe não possui a unidade do coração, a *tranquillitas ordinis*. É vivendo uma vida reta e virtuosa, sob o influxo da graça de Deus, que o ser humano permite que a sua existência seja boa⁴⁹¹. Tal graça não suprime, de modo algum, a liberdade, mas a fundamenta. Assim, nessa peregrinação de exílio, durante a qual o corpo mortal esconde ao homem a visão de Deus, é unicamente a fé que o guia, e porque o gênero humano em sua totalidade não é senão um único homem que caminha para Deus, igualmente é a fé a que assegura a paz ao coração de cada homem, ao seio de cada família, de cada povo e de cada império, assim também e mais evidentemente ainda pode ela assegurar a paz na *Cidade de Deus*⁴⁹².

Agora, sempre será uma tarefa difícil fazer a experiência da paz. Enquanto o ser humano vive num corpo que vai se desintegrando, deve fazer frente à carne inquieta e à alma debilitada. Somente uma pessoa sem tentações e livre das paixões poderá encontrar completa paz dentro de si mesma. Essa paz só pode encontrada onde não há contradições, nem resistência, nem contrariedades. Mas será que é possível encontrar uma pessoa que preenche essas exigências?⁴⁹³. Sobre esse tema, Agostinho assevera:

Vede se já nos achamos neste ponto. Vede se não há combate contra o diabo, vede se os santos e fiéis não lutam com o príncipe dos demônios. E como lutam com alguém que eles não veem? Lutam contra suas concupiscências por meio das quais ele sugere os pecados; e se não consentem em suas sugestões, embora não sejam vencidos, todavia combatem. Por conseguinte ainda não há paz, uma vez que ainda existe luta. Ou apresentai-me alguém que não sofra tentação alguma carnal, de sorte que possa assegurar que está em paz. Talvez não sinta tentações acerca de prazeres ilícitos, mas ao menos sofre sugestões. Ou terá de rejeitar sugestões, ou conter deleites⁴⁹⁴.

Como se vê, não existe nenhum indivíduo que seja capaz de viver cada dia da vida sem fraquezas e angústias. Nem mesmo o justo está isento disso. Mesmo que ele seja uma pessoa de comprovada virtude, em paz consigo mesmo e com o mundo, terá de

⁴⁹¹ BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1010.

⁴⁹² Cf. GILSON, Étienne. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018, p. 68.

⁴⁹³ BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1011.

⁴⁹⁴ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

continuar batalhando para manter essa paz, consciente de que Deus vai lhe conceder assistência às fadigas e o coroará ao término de sua jornada na terra⁴⁹⁵.

O perigo sempre ronda o ser humano. A desordem está sempre à sua frente. A fome e a sede o atacam constantemente. O cansaço do corpo e o prazer do sono lutam contra ele. Qualquer providência que tome para se refazer, a fragilidade do corpo e da alma não deixa de mostrar a sua cara⁴⁹⁶.

Diante da complexidade da vida humana, marcada pela luta contra as paixões, Agostinho se vê obrigado a fazer a seguinte pergunta: “Qual será a paz verdadeira, perfeita?”⁴⁹⁷. A resposta não pode ser outra: “Nossa alegria, nossa paz, nosso repouso e o fim de todas as nossas aflições só se encontra em Deus. ‘Felizes os que se convertem de coração para ele’”⁴⁹⁸.

Na compreensão do bispo de Hipona, Deus não é uma realidade a mais na vida do ser humano, mas o fundamento que lhe permite o *recte vivere*. Como providência, Deus ordena todas as coisas ao fim último. Como sumo bem, doa ao ser humano a felicidade final, na qual se conclui a aspiração à serenidade e à concórdia⁴⁹⁹. Neste contexto, não é demasiado recordar que a paz agostiniana não é apenas uma virtude individual, mas comunitária. Assim, no caso da paz doméstica, Agostinho afirma:

Em primeiro lugar está o cuidado com os seus, porque a natureza e a sociedade humana lhe dão acesso mais fácil e meios mais oportunos. Por isso diz o apóstolo: Quem não provê aos seus, mormente se familiares, nega a fé e é pior que infiel. Daí nasce a paz doméstica, quer dizer, a ordenada concórdia entre quem manda e os que em casa obedecem. Mandam os que cuidam, como o homem à mulher, os pais aos filhos, os patrões aos criados. Obedece quem é objeto de cuidado, como as mulheres aos maridos, os filhos aos pais, os criados aos patrões. Mas em casa do justo, que vive da fé e ainda peregrina, longe da cidade celeste, quem manda também serve aqueles que parece dominar. A razão é que não manda por desejo de domínio, mas por dever de caridade, não por orgulho de reinar, mas por misericórdia de auxiliar⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1011.

⁴⁹⁶ Cf. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁹⁷ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁹⁸ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

⁴⁹⁹ Cf. GENTILI, Domenico. “Introduzione, traduzione e note”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio III* (Libri XIX-XXII). Roma: Città Nuova, 1989, p. 8.

⁵⁰⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Agostinho exorta os cristãos, seguindo os ensinamentos de Paulo, que a mulher deve estar submissa ao marido. Isso pode dar a entender que a mulher é inferior ao homem. No entanto, é importante salientar que para o bispo de Hipona a mulher não é inferior ao homem por natureza, como ensinava Aristóteles. Agostinho é do parecer que a mulher é igual ao homem, já que, pela alma, ela é também imagem e semelhança de Deus

Mais uma vez, Agostinho mostra que a paz é um bem universal e social. A *pax domus* surge da responsabilidade do ser humano pelos seus e se expressa como uma ordenada concórdia entre comandar e obedecer. O significado profundo do dever ajudar o outro a amar a Deus flui assim da *pax hominum*, cujos homens são agora os que habitam num mesmo teto. Neste lugar limitado à família, os cidadãos da *Cidade de Deus* exercem a autoridade (*imperare*) como *consulere*, e o *consulere* é aceito em nome da obediência. Apenas os cidadãos da *Cidade de Deus* podem imperar retamente, já que não se deixam arrastar pela soberba nem pela *cupiditas*, mas compreende o seu dever como *officium consulendi*, realizado com misericórdia e compaixão. Eles mandam somente de forma aparente. Os seus trabalhos são um verdadeiro serviço. Os cidadãos da cidade terrena, por sua vez, também aspiram a *pax domus*, mas seu *imperare* carece do *consulere*. É um imperar dominado pelo poder e pela prepotência⁵⁰¹.

O cuidado recíproco que se dá na família, graças à fé cristã, liberta o poder de todo tipo de autoritarismo e subserviência, possibilitando ao ser humano transcender a rígida hierarquia da sociedade romana. A paz social começa justamente aqui. E quanto mais cresce a consciência da fragilidade moral do ser humano, tanto mais a paz se torna uma tarefa e uma responsabilidade comum. Para Agostinho, a concórdia é o nome dessa árdua e indispensável forma de paz. Ela consiste numa ordenada proporção das partes, da qual depende a paz do corpo, da alma irracional e racional, do ser humano completo, numa ordenada obediência à vontade de Deus⁵⁰².

Todavia, como é possível integrar nessa paz a situação dos escravos? Para responder a essa pergunta, é necessário escutar a Agostinho que diz:

Trata-se de prescrição da ordem natural. Assim Deus criou o homem. *Domine, diz, os peixes do mar, as aves do céu e todo réptil que se movo sobre a terra.* Quis que o homem racional, feito à sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem, mas o homem ao irracional. Eis o motivo de os primeiros justos haverem sido pastores e não reis. Com isso Deus manifestava o que pede a ordem das criaturas e o que exige o conhecimento dos pecados. O jugo da fé impôs-se com justiça ao pecador. Por isso não vemos empregada nas Escrituras a palavra servo antes de o justo Noé castigar com tal nome o pecado do filho. Esse nome mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza. A palavra servo, na etimologia latina, designa os

(cf. NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 111, nota 96).

⁵⁰¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁰² Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 76.

prisioneiros cuja vida os vencedores conservavam, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos, palavra derivada de servir. Isso também é merecimento do pecado. Pois, embora se trave guerra justa, a parte contrária guerreira pelo pecado. E toda vitória, mesmo a conseguida pelos maus, humilha os vencidos por juízo divino, corrigindo os pecados ou castigando-os. Testemunha-o Daniel, homem que no cativeiro confessa a Deus seus pecados e os pecados do seu povo e reconhece, com piedosa dor, ser essa a razão do referido cativeiro. A causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem a outro, pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e sabe impor penas segundo o merecimento dos delinquentes. O Senhor supremo diz: *Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado*. Por isso muitos homens piedosos servem patrões iníquos, mas não livres, *porque quem é vencido por outro fica escravo de quem o venceu*⁵⁰³.

Levando em consideração a dignidade da natureza humana, Agostinho afirma que o ser humano não nasceu para ser escravo de ninguém. O domínio só pode ser exercido por parte do homem sobre os animais e não sobre o próprio homem. Assim o bispo de Hipona se afasta da tradição antiga que assimilava a posse dos escravos àquela dos animais e ensina que o *naturalis ordo* prescreve que nenhuma pessoa pode estar acima das demais⁵⁰⁴.

A escravidão não é assim um estado de natureza, mas uma condição social decorrente do pecado. É fruto de uma queda, de um acidente que altera o desígnio da criação, tornando instável a relação entre as pessoas. Fazia parte do plano salvífico de Deus que o ser racional, feito à sua imagem e semelhança, comandasse unicamente os seres irracionais⁵⁰⁵.

⁵⁰³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 15. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. De acordo com A.G. Hamman, os escravos, no tempo de Agostinho, “(...) tinham suas casas, as *cellae rusticae*, onde podiam levar uma vida familiar. Favorecia-se a natalidade, como na África negra da atualidade, para aumentar a mão-de-obra e enriquecer o patrimônio. Falava-se até em *marita, uxor e coniux*, sem que esses títulos fossem igualmente reconhecidos. Frequentemente ocupavam-se do gado, das estrebarias; já outros eram pastores. Entre eles, havia uma mão-de-obra especializada em trabalhos de construção, sobretudo de torres, fortificações e adutoras de água. Ou então exerciam as profissões de ferreiro e carpinteiro de carros. Outros eram empregados nos trabalhos de escrita ou despensa, guardiães de caixa ou cofre-forte, mensageiros. Os escravos tinham o direito de guardar para si uma parte dos benefícios gerados por seu trabalho, o que constituía um pecúlio que, muitas vezes, permitia-lhes comprar sua liberdade. Na prática, sua situação não se diferenciava muito da dos colonos, que cada vez mais iam tomando o seu lugar” (HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 102-103).

⁵⁰⁴ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 56. Agostinho, seguindo a tradição cristã, ensina que o ser humano não foi criado por Deus para a escravidão, mas para a liberdade. Esse pensamento agostiniano está, de certa forma, em sintonia com a postura dos estoicos, para os quais os escravos estavam integrados no âmbito familiar e eram vistos como um prolongamento da família, uma parte não pequena da família alargada (cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei. Libri XVII-XXII*. Roma: Patristicum, 2012, p. 76-77).

⁵⁰⁵ Cf. LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 63-67.

Essa situação de queda trouxe também consequências desastrosas não só para o indivíduo, mas também para a vida política. Na concepção do filósofo Gaetano Lettieri, a cidade política, entendida aqui como um grupo de indivíduos estruturado numa hierarquia de poder e de funções sociais, não é uma “instituição natural”, se por “natural” se entende a verdadeira essência do ser humano, que para Agostinho é aquela própria do estado edênico. O binômio “mandar e obedecer” não tinha nenhum sentido na sociedade edênica. Adão e Eva viviam numa pura, transparente e idêntica vontade, sem contrastes e oposições, e por isso não tinham necessidade nem de comando nem de leis⁵⁰⁶.

A obediência que os cristãos precisam ter ao poder constituído nasce daqui: enquanto circunscrita à esfera temporal, é uma obediência, de qualquer modo, subordinada, no sentido de provir diretamente não dos homens, mas de Deus. Na sua forma extrema, tal poder produziu a escravidão, o domínio de um homem sobre outro homem⁵⁰⁷.

Acerca do que teria acontecido com a humanidade se o pecado não tivesse sido cometido, Agostinho parece pensar que os seres humanos sem pecado teriam se reproduzido e multiplicado para encher a terra. Em razão da sociabilidade natural, eles teriam vivido em grupos comandados por determinada pessoa. Resta saber que espécie de direção teria sido. Dado que a ordem natural se refere à condição antes do pecado original, tudo indica que não haveria nenhuma relação de súdito-rei. Se tudo tivesse se passado de acordo com a vontade de Deus e o pecado original não tivesse sido cometido, os grupos humanos teriam sido guiados por autoridades parecidas com o *paterfamilias* romano ou o patriarca bíblico. O binômio “mandar e obedecer” não teria nenhum⁵⁰⁸.

Agostinho, todavia, pensa que a constituição dos patriarcas revela exatamente que a ordem natural existe. Mostra, por contraste, o que o mérito dos pecados exige. Pois é com justiça que uma condição de servidão é imposta ao pecador. Esse contraste entre

⁵⁰⁶ Cf. LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 63-67.

⁵⁰⁷ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 96-99. Para tratar do ordenamento imposto originariamente por Deus à criação, a qual previa somente o domínio do homem sobre o reino animal, Agostinho recorda o fato bíblico que descreve Abel, o justo, como um pastor, um soberano de animais, enquanto que Caim, o agricultor, é apresentado como um assassino e como um fundador de cidade, ou seja, como o primeiro soberano de homens (cf. HORN, Christoph. *Sant'Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005, p. 119).

⁵⁰⁸ Cf. WEITHMAN, Paul. “Filosofia política de Agostinho”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 289-291.

patriarcas e senhores escravos, bem como entre patriarcas e reis, sugere que o bispo de Hipona pensa que a autoridade política é como o senhorio de escravos. A autoridade política, como a escravidão, seria, então, uma consequência do pecado e não uma continuação do *naturalis ordo*. Por causa do pecado, teria surgido, com a permissão de Deus, o poder coercitivo da autoridade política exercido, sobretudo, pelas autoridades constituídas⁵⁰⁹.

Seja qual for a resposta que se dê à questão sobre o que teria acontecido se o homem não tivesse pecado, o importante é saber que Agostinho ensina que o ser humano não foi criado por Deus para ser escravo das coisas do mundo e das pessoas, mas para viver livremente, dominando as criaturas irracionais. Diferentemente de Aristóteles que afirmava que algumas pessoas nascem escravas e outras livres, Agostinho vê a escravidão como uma realidade não natural, resultado do pecado⁵¹⁰.

Esse modo de pensar não transforma o bispo de Hipona num abolicionista. Agostinho não pregou uma reconstrução da ordem social e uma distribuição do trabalho. Uma sociedade sem escravos nem era cogitada naquela época. Suspender a escravidão era algo impensável para uma economia que dependia da mão de obra dos escravos. Tudo indica que o bispo de Hipona se acomodou à ordem natural das coisas, segundo a qual as pessoas dotadas intelectualmente precisam dominar os fracos. Isso não impediu que Agostinho exortasse as autoridades constituídas a trabalhar pela atenuação dos rigores da situação dos escravos, pedindo, sobretudo, aos cristãos, que tratassem os escravos como pais de família e atendessem as suas necessidades. A *tranquillitas ordinis* depende de uma correta relação com o outro⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Cf. WEITHMAN, Paul. “Filosofia política de Agostinho”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 289-291. Quando se fala da natureza do Estado em Agostinho é importante ter presente três visões: a primeira acentua uma valoração pessimista do Estado enquanto produto do pecado; a segunda, em estreita oposição à anterior, parte de uma valoração positiva do Estado, enquanto reflexo da sociabilidade da natureza humana; a terceira considera o Estado como produto do pecado. Coincide, de certa forma, com a interpretação pessimista. A diferença está na função que o Estado exerce na sociedade como uma espécie de remédio e reparação à situação de pecado (cf. Rossi, Miguel Ángel. “Agustín: el pensador político”. In: BORON, Atilio A. [org.]. *La filosofía política clásica: de la Antigüedad a lo Renacimiento*. Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 137).

⁵¹⁰ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 104.

⁵¹¹ Cf. HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 104. Sobre a escravidão, cumpre saber que houve da parte de Agostinho iniciativas em favor da libertação dos escravos. Sabe-se que o bispo de Hipona endereçou a Alípio uma carta pedindo-lhe que intercedesse junto à corte de Ravena em favor da promulgação de uma lei que desse aos bispos o direito de libertar os escravos que estavam sendo maltratados. Nessa época, era muito grande a quantidade de traficantes que sujeitavam os escravos a situações desumanas. O pedido de Agostinho foi aceito, levando o imperador Honório a promulgar uma lei chamada *manumissio in ecclesia*, a qual dava à Igreja o poder de fiscalizar e julgar os casos de escravidão injusta. Além disso, em 401, os bispos da África, entre os quais estava Agostinho, apelaram ao imperador para que nomeasse, em cada cidade, um *defensor civitatis*, um tipo de funcionário imperial encarregado de vigiar e fazer valer as leis imperiais em favor dos pobres, sobretudo

Todavia, a escravidão para Agostinho, não consiste apenas numa relação de poder do homem sobre o homem, mas também no desequilíbrio das próprias paixões, a começar pela paixão do poder. Acerca desse argumento, o bispo de Hipona afirma:

(...) é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quão tiranicamente exerce seu domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar, por exemplo. Mas, na ordem de paz que submete uns homens a outros, a humildade é tão vantajosa ao escravo como nociva ao dominador a soberba. Contudo, por natureza, tal como Deus no princípio criou o homem, ninguém é escravo do homem nem do pecado. Mas a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, que manda conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la. Se nada se fizesse contra essa lei, não havia nada a castigar com essa escravidão. Por isso o apóstolo aconselha aos servos que estejam submissos aos respectivos senhores e os sirvam de coração e de bom grado. Quer dizer, se os donos não lhes dão liberdade, tornem eles, de certa maneira, livre sua servidão, não servindo com temor falso, mas com amor fiel, até que passe a iniquidade e se aniquilem o principado e o poder humano e Deus seja todo em todas as coisas⁵¹².

Descobre-se, no pensamento do bispo de Hipona, um interesse em tratar mais dos aspectos interiores e espirituais do ser humano do que das estruturas da sociedade. Escravidão e liberdade são, antes de tudo, comportamentos e disposições da alma humana. A pessoa honesta, mesmo numa situação de escravidão, é livre. O homem perverso, apesar de ter poder, é escravo não de um indivíduo, mas de muitos senhores, de muitas paixões. Os cidadãos da cidade terrena se identificam com os homens perversos que dominam outros homens, violando a lei e perturbando a paz por causa da *libido dominandi*⁵¹³.

Mas na casa dos cidadãos da *Cidade de Deus* não deve ser assim. A paz deve reinar. Os que parecem mandar são na realidade os servos dos outros. Tal como os patriarcas administravam a paz doméstica, distinguindo entre os filhos e os escravos somente no relativo aos bens temporais, assim também deve agir o *paterfamilias* ou *dominus*⁵¹⁴. Para Agostinho “Isso é tão conforme com a ordem natural, que o nome de pai de família vem daí e de tal maneira está divulgado que mesmo os senhores injustos gostam de que os chamem por ele”⁵¹⁵.

os escravos (cf. NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 120-121).

⁵¹² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 15. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵¹³ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 77.

⁵¹⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵¹⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

Cabe, porém, recordar que a ordem histórica que reina na comunidade política, permitindo a distinção entre a condição dos homens livres e a condição dos escravos, diz respeito à esfera temporal (*secundum haec temporalia bona*). Não há nada a ver com o *ordo naturalis*, segundo o qual o pai de família deve cuidar igualmente de todos⁵¹⁶. De fato, os autênticos pais de família consideram filhos todos os membros da família no que se refere ao culto e à honra a Deus. Também desejam e buscam chegar à casa celeste, onde não haverá necessidade de ninguém dominar ninguém, já que na imortalidade não será preciso atender a nenhum tipo de necessidade⁵¹⁷.

O *paterfamilias* é a cabeça da *domus*. Ele é o responsável pela paz familiar. A eles, todos devem respeito, obediência e veneração. O *officium consulendi* precisa ser exercido em benefício de todos da casa. Da paz familiar, todos devem se beneficiar, até mesmo os escravos, os servos, os empregados, salvaguardando a lei que estabelece a ordem natural e proíbe a sua violação. O pai de família é uma figura carismática a serviço das demais pessoas. A sua tarefa é manter a ordem e a paz doméstica⁵¹⁸. Por isso, afirma Agostinho:

Se em casa alguém turba a paz doméstica por desobediência, é para sua própria utilidade corrigido com a palavra, com pancadas ou qualquer outro gênero de castigo justo e lícito admitido pela sociedade humana, para reuni-lo à paz de que se afastara. Como não é benfeitor quem correr em auxílio de alguém para fazê-lo perder algum bem, assim também não é inocente quem, perdoando, permite que alguém incorra em mal ainda mais grave. A inocência, pois não exige apenas não fazer mal a ninguém, mas também afastar o próximo do pecado ou castigar o pecado. Isso com o fim de o castigo corrigir o castigado e servir de lição aos outros⁵¹⁹.

Como bispo premuroso e paterno, Agostinho propõe uma disciplina moderada para os que causam divisões na casa. Esse é o único capítulo que trata de eventuais castigos, já que o dever de cuidar da família não derroga o direito de o pai castigar os que perturbam a paz. É dever do pai de família lançar mão de castigos adequados, a fim de corrigir os culpados e repreender as demais pessoas. Ademais, a paz doméstica

⁵¹⁶ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 185, nota 97.

⁵¹⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵¹⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵¹⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

redunda em proveito da paz e da ordem cívicas. Em razão disso, o pai de família deve cuidar que também as leis sejam respeitadas pelos membros de sua casa⁵²⁰.

Ao propor o castigo para os que perturbam a paz doméstica, Agostinho não está, de modo algum, apresentando esse modo de corrigir o infrator como um bem em si mesmo, mas como um mal necessário, um instrumento da justiça, através do qual se aplica o princípio de dar a cada um o que lhe pertence⁵²¹. Para o bispo de Hipona, “O jugo da fé impôs-se com justiça ao pecador”⁵²². Por isso acredita que, da mesma forma que é justo que uns mandem e outros obedeçam, é também correto que o infrator seja castigado. Não por pura vingança, mas por vontade e desejo de trazer de volta à ordem a pessoa que errou. Ainda que o castigo cause sofrimento, a ação é uma verdadeira obra de caridade, um dever, um compromisso com a verdade⁵²³. Agostinho chama esse instrumento de correção de “pena salutar” (*emendatorium vindictam*).

De acordo com o teólogo Clodovis Boff, a palavra “emendatória” foi cunhada pelo bispo de Hipona, encontrando-se sete vezes nos seus escritos e em nenhuma outra parte nos escritos dos autores antes dele. Significa uma pena que pretende tornar melhor o culpado. Ela é purificadora, corretiva ou salutar. O castigo tem por função o crescimento humano daquele que, em casa, turba a paz doméstica por um ato de desobediência⁵²⁴.

A relação entre paz doméstica e paz social é muito importante para o pensamento agostiniano. “A casa deve ser o princípio e o fundamento da cidade. Todo princípio relaciona-se com seu fim e toda parte com seu todo”⁵²⁵. Tal como Aristóteles, Agostinho aponta a família como início da primeira forma natural de sociedade humana. A família é a mãe de todas as outras formas de sociabilidade, é uma espécie de célula da sociedade, seguida progressivamente pela *civitas* e pela humanidade⁵²⁶. Por isso, a paz doméstica deve redundar em proveito da paz cívica. Os que obedecem precisam relacionar-se com a ordenada concórdia entre os cidadãos que mandam e os que

⁵²⁰ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2012, p.197.

⁵²¹ Cf. NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 112.

⁵²² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 15. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵²³ NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 112.

⁵²⁴ BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 133.

⁵²⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵²⁶ Cf. NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 104.

obedecem. Daqui decorre a necessidade de o *paterfamilias* dirigir sua casa pelas leis da cidade, de tal forma que se acomode à paz da cidade⁵²⁷.

Enfim, as diversas formas de paz surgem a partir do uso que se faz das coisas do mundo. Somente quando o *uti* se ordena ao *frui* em Deus e não se inverte a ordem no bem próprio dá-se, então, a paz como uma realidade ordenada em todo nível, na subordinação da dimensão corporal à alma racional e desta a Deus na fé. É a partir de Deus que Agostinho entende a paz entre os homens, na casa e no Estado⁵²⁸.

De fato, os cidadãos da cidade terrena somente realizam a paz nas três formas inferiores e carecem da *pax animae rationalis*, já que não se submetem a Deus pela fé. Os cidadãos da *Cidade de Deus*, ao contrário, realizam todas as formas de paz possíveis. Eles são somente creem em Deus, como também a Ele se submetem, sobretudo na própria casa. A *pax domestica* de uma família constitui o ideal da paz na cidade. Esse ideal não se dá nesse mundo, já que são os cidadãos da cidade terrena os que dominam a vida política, na qual os cidadãos da *Cidade de Deus* apenas coexistem. É uma convivência cheia de tensões, tensões estas que podem ser reduzidas a uma apenas: a tensão escatológica⁵²⁹.

2.6 A tensão escatológica

O coroamento da reflexão de Agostinho sobre a paz é, sem dúvida alguma, escatológica. Trata-se da conclusão, do êxito de um itinerário que passa ao menos através das fases empírico-fenomenológicas, axiológicas e ontológicas, para culminar, de modo coerente, na iluminante visão escatológica. A paz escatológica esclarece a verdade integral da paz nas suas diversas expressões, constituindo, ao mesmo tempo, a medida, o critério do seu juízo⁵³⁰.

A escatologia indica que existe uma paz perfeita e plena. Pelo fato de haver duas cidades que dividem a humanidade, desde o começo da história, existem também dois

⁵²⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 16. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵²⁸ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 56-57.

⁵²⁹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 56-57.

⁵³⁰ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 139-140. A paz não é apenas um bem ontológico, mas também escatológico. Na verdade, o escatológico ilumina e é a realização plena do ontológico. Em contrapartida, o natural, enquanto criado por Deus, é figura do sobrenatural, apesar de não serem realidades idênticas (cf. IDEM. “Politica”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* [Libri I-X]. Roma: Città Nuova, 1978, p. 148).

tipos de paz essencialmente diversas: uma é perfeita, já que ordena todas as coisas ao fim último, que é Deus; a outra, ao contrário, coloca no ser humano e nos bens materiais o centro de seus interesses, preocupações e ocupações. A primeira implica numa ordem perfeita e total; a segunda, numa ordem relativa⁵³¹. Para Agostinho,

(...) a família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vivem da fé espera nos bens futuros e eternos, segundo a promessa. Usa dos bens terrenos e temporais como viajantes. Não os prendem nem desviam do caminho que leva a Deus, mas os sustentam a fim de que suportem com mais facilidade e não aumentem o fardo do corpo corruptível, que oprime a alma. O uso dos bens necessários a esta vida mortal é, portanto, comum a ambas as classes de homens e a ambas as casas, mas no uso cada qual tem fim próprio e modo de pensar muito diverso do outro. Assim, a cidade terrena que não vive da fé apetece também a paz terrena; porém, firma a concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo concerto das vontades humanas. Mas a cidade celeste, ou melhor, a parte que peregrina neste vale e vive da fé usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. Por isso, enquanto está como viajante cativa na cidade terrena, onde recebeu a promessa de sua redenção e como penhor dela o dom espiritual, não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e do sustento da vida mortal. Como a mortalidade lhes é comum, entre ambas as cidades há concórdia com relação a tais coisas⁵³².

Nestas considerações agostinianas, nota-se que uma forma de convivência, em nome da paz terrena e da união, pelo menos mínima, de vontade e de ação, é absolutamente necessária. Deste modo, o bispo de Hipona esclarece os elementos de contato e de diversidade de conceitos de paz, ordem e religião nas duas cidades: a terrena, que não vive da fé, e a celeste, que vive de Deus e para Deus⁵³³.

O uso do bem necessário da paz e do estado que a mantém é comum a todos os homens, aos cidadãos de ambas as cidades. “Materialmente, uma se confunde com a

⁵³¹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 15.

⁵³² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. A primeira vista, a concepção agostiniana de história pode soar como um “dualismo ético”. Todavia, olhando com mais atenção o pensamento de Agostinho, nota-se que ele nunca caiu num dualismo ético radical, já que jamais separou a fé e a moral da vida social, apesar de reconhecer a distinção dos seus âmbitos. Ele sempre acreditou na possibilidade de uma convivência pacífica e de uma colaboração entre os cidadãos de uma e de outra cidade. Pois os cidadãos de ambas as cidades, mesmo estando em luta e sendo diferentes, possuem a mesma natureza, com os mesmos *appetitus*. Por isso podem partilhar afetos humanos, familiares e patrióticos. Eles têm em comum o uso dos bens temporais, a submissão às mesmas leis, a busca e a tutela pela paz (cf. PACIONI, Virgilio. *Agostino d’Ippona*. Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano: Mursia, 2004, p. 163).

⁵³³ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 78.

outra, dada a íntima convivência dos seus cidadãos. Contudo, embora façam uso das mesmas coisas, eles não visam a um mesmo fim”⁵³⁴. Diverso é o fim da paz. Enquanto que para a cidade terrena, por *amor sui*, essa paz é um fim em si mesmo, e o estado que a realiza é, portanto, um valor absoluto, uma realização da existência do indivíduo, uma *possessio potestas* de que se goza, para a cidade celeste e por *amor Dei* essa paz é um fim relativo, do qual se pode usar. A paz terrena tem, portanto, para o ser humano tocado pela graça de Deus um valor somente material, instrumental, e não último. Ajuda a tolerar os *onera corporis corruptibilis* e diz respeito apenas a *mortalitas* do corpo⁵³⁵.

Não se pode, todavia, esquecer que a paz de Cristo supera infinitamente a paz dos homens, da qual se distingue de forma profunda: a paz dos homens está incluída na paz de Cristo; a paz de Cristo, por sua vez, é superior à dos homens, por causa da dimensão escatológica que a anima. Na *Cidade de Deus*, a paz terrena é útil e necessária para a realização da concórdia. É inclusive possível uma convivência na paz, que se exprime no respeito recíproco e na lealdade aos governantes das instituições que garantem a convivência com a outra cidade. Mas a paz autêntica é a paz da fé, *pax fidei*. Antes mesmo de ser *exitus* da *peregrinatio*, a paz é o argumento vivificador. Ao lado de uma paz, pleníssima existe uma paz relativa que acompanha a *ecclesia in via* no caminho da fé, exprimindo o *recte vivere*⁵³⁶.

A paz reduzida à vida temporal é buscada por aquelas pessoas que colocam toda a sua confiança nos bens e nas vantagens do mundo. Mas os que têm fé alimentam a esperança de desfrutar os bens eternos prometidos por Deus para a vida futura. Essa *pax terrena* consiste na *imperandi oboediendique concordia civium*. Não é uma paz “ordenada”, pois não se baseia no *ordo*. Ademais, os cidadãos da cidade terrena não creem em Deus e governam as coisas impulsionados pela *cupiditas imperandi*, condicionando, por conseguinte, toda a vida política da cidade. Os que têm fé, os cidadãos da *Cidade de Deus*, também têm necessidade desta paz terrena. Eles receberam a promessa da redenção e como penhor os dons do Espírito Santo, de modo que eles utilizam na cidade terrena aqueles bens de que necessitam para sustentar a vida mortal, não deixando, porém, de obedecer às leis civis e conservando o *ordo*. Daqui resulta a harmonia mútua entre as duas cidades, no que diz respeito aos bens desta vida. A paz é

⁵³⁴ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2012, p.199.

⁵³⁵ Cf. LETTIERI, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 110-111.

⁵³⁶ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 78.

assim um importante ponto de referência e de contato entre as duas cidades, além de ser uma razão radical da comunhão humana. A tensão entre ambas as cidades entra em jogo no momento em que aparece o *finis bonorum*, isto é, a *pax caelestis civitatis*⁵³⁷.

As tensões ameaçam a destruição da harmonia mútua, especialmente a dimensão do culto, considerado como núcleo central da *polis*. A dimensão política e a religiosa constituem uma unidade indissolúvel e um momento decisivo para a reparação dos dois gêneros, com suas diversas aspirações pela paz⁵³⁸. De acordo com o parecer de Agostinho,

(...) a cidade terrena teve certos sábios condenados pela doutrina de Deus, sábios que, por conjecturas ou por artifícios dos demônios, disseram que deviam acomodar muitos deuses às coisas humanas. Encomendaram-lhes à tutela diversos seres, a este o corpo, àquele a alma e, no mesmo corpo, a um a cabeça, a outro a cerviz; quanto às demais partes, a cada um deles a sua. De igual modo na alma. A este encomendaram o espírito, àquele a ciência, a um a cólera, a outro a concupiscência e, quanto às coisas necessárias à vida, a um o gado, a outro o trigo, a outro o vinho, a outro o azeite, a outro as selvas, a outro o dinheiro, a outro a navegação, a outro as guerras e as vitórias, a outro os matrimônios, a outro os partos e a fecundidade, a outro os seres. A cidade celeste, ao contrário conhece um só Deus, único a quem se deve o culto e a servidão, em grego chamada *latreia*, e pensa com piedade fiel não ser devido senão a Deus. Tais diferenças deram motivo a que essa cidade e a cidade terrena não possam ter em comum as leis religiosas. Por causa delas a cidade celeste se vê na necessidade de dissentir da cidade terrestre, ser carga para os que tinham opinião contrária e suportar-lhes a cólera, o ódio e as violentas perseguições, a menos que algumas vezes refreie a animosidade dos inimigos com a multidão de fiéis e sempre com o auxílio de Deus. Enquanto peregrina, a cidade celeste vai chamando cidadãos por todas as nações e formando, de todas as línguas, verdadeira cidade viajora⁵³⁹.

⁵³⁷ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 57. Ao tratar daquilo que difere as duas cidades, Agostinho não perde de vista a distinção entre uso (*uti*) e gozo (*frui*). Daqui decorre também a distinção que existe entre *dominium* e *usufructus* (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 187, nota 99).

⁵³⁸ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 57.

⁵³⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. Entre os séculos IV e V, o direito canônico ainda não estava totalmente estruturado. Os cristãos se sentiam, antes de tudo, cidadãos romanos. Eles viviam no império e desejavam conformar-se às suas leis. O desacordo entre a *Cidade de Deus* e a cidade terrena não pode ser atribuída ao uso da paz temporal, mas sim aos seus diversos fins. Por isso a diferença entre ambas as cidades é de natureza essencialmente religiosa e chama em causa o respeito ao culto do verdadeiro Deus. As guerras religiosas podem nascer somente da falta de reconhecimento dessa diferença (cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 189, nota 104).

Neste texto, Agostinho mostra que os cidadãos da *Cidade de Deus* se submetem, sem dificuldades, às leis civis. Eles têm todo o interesse em manter a paz e a ordem naturais, razão pela qual fazem de tudo para não a perturbar, enquanto não contrariarem a lei eterna. Eles, na verdade, não possuem leis religiosas comuns com os que adoram uma multidão de deuses, como faz a cidade terrena, uma vez que a idolatria sempre foi considerada como um pecado grave que perverte a ordem. Ao não acatar as leis religiosas, os cidadãos da *Cidade de Deus* se tornam alvo de perseguição por parte dos cidadãos da cidade terrena, impulsionados pela vontade perversa, própria da Babilônia, a cidade da confusão. Os cidadãos da *Cidade de Deus* conseguem sobreviver graças ao auxílio divino e graças ao grande número de fiéis que conseguem conter a força da perseguição⁵⁴⁰.

Com o socorro de Deus, a cidade celeste amplia o seu horizonte e alarga os seus confins. A vocação da *Cidade de Deus* não é particular, mas universal. De um lado, a natureza humana leva os homens a buscar e a viver a comunhão e a estabelecer acordos de paz; por outro lado, vivem as relações humanas não através da luta e da violência, mas por meio da lei do amor, ou seja, a orientação de toda a personalidade, os seus mais profundos desejos, a sua basilar capacidade de amar⁵⁴¹.

Neste contexto, a *Cidade de Deus* não assume uma posição de conflitualidade institucional, mas de relação positiva com a cidade terrena. A primeira reconhece e aceita as leis, as instituições e os costumes da segunda, sem nenhuma pretensão de destruir nada daquilo que existe. A única condição que Agostinho apresenta, na relação entre as duas cidades, é o respeito à competência jurídica, à alteridade jurídica em força da qual cada uma é instituída. O determinante é o *locus* jurídico no qual são instituídas as duas cidades, os seus respectivos fins e os seus próprios ordenamentos. Assim, se de uma parte a instituição estatal, não se intrometendo nas coisas religiosas, cumpre uma função jurídica, por outro lado essa instituição presta um significativo serviço a outra cidade colocando em prática os escopos que lhe são próprios⁵⁴².

A mútua harmonia entre a *Cidade de Deus* e a cidade terrena, no nível da *pax terrena*, vai se consolidando a ponto de a dimensão escatológica se manifestar, por força

⁵⁴⁰ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 58.

⁵⁴¹ Cf. CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei. Libri XVII-XXII*. Roma: Patristicum, 2012, p. 79.

⁵⁴² Cf. FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012, p. 180-181.

sempre maior, naquela sociedade em estado de exílio, composta por todas as raças e línguas⁵⁴³. Tal sociedade, nas palavras de Agostinho,

(...) não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena. Nada lhes suprime nem destrói, antes os conserva e aceita; esse conjunto, embora diverso nas diferentes nações, encaminha-se a um só e mesmo fim, a paz terrena, se não impede que a religião ensine deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo. Em sua viagem, a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens. Protege e deseja o acordo de vontades entre os homens, quanto possível, deixando a salvo a piedade e a religião, e ministra a paz terrena à paz celeste, verdadeira paz, única digna de ser e de dizer-se paz da criatura racional, a saber, a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. Em chegando a essa meta, a vida já não será mortal, mas plenamente vital. E o corpo já não será animal que, enquanto se corrompe, oprime a alma, mas espiritual, sem necessidade alguma, plenamente submetido à alma. Possui essa paz aqui pela fé, de que vive justamente, quando refere à consecução da verdadeira paz todas as boas obras que faz para com Deus e com o próximo, porque a vida da cidade é vida social⁵⁴⁴.

De fato, os cidadãos da *Cidade de Deus* não se preocupam com a diversidade de costumes, leis ou estruturas que encontram para conquistar ou manter a paz terrena. Conservam e favorecem tudo aquilo que, diverso nos diferentes países, ordena-se ao único e comum fim da paz na terra. Todavia, deve ficar claro que essa sociedade, a *Cidade de Deus*, na medida em que peregrina, procura honrar, sem obstáculos, apenas o único, supremo e verdadeiro Deus. Nenhum obstáculo deve impedir que os cristãos pratiquem a verdadeira religião. Deste modo, a *Cidade de Deus* se serve da paz terrena, protege-a e inclusive deseja, até onde a religião permite, ordenando-as assim à paz celestial. Esta é a paz verdadeira e perfeita. Toda paz, baseada no *ordo*, encontra nela o seu acabamento. É o *finis bonorum*⁵⁴⁵.

Para os cidadãos da cidade terrena a perfeição da paz, se é que isso é possível, se dá unicamente no tempo; para os cidadãos da cidade celeste, a paz procede agora da esperança. Mas é uma esperança segura para os que têm fé em Cristo. Sua ressurreição e promessa de vida eterna dão a segurança de que a paz perfeita pode ser alcançada. Como resultado, os fiéis podem ser felizes nesta vida e podem estar seguros de seu

⁵⁴³ Cf. MEIS, Anneliese. "Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17". *Teología y Vida* 25 (1985), p. 58.

⁵⁴⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁴⁵ Cf. BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1012.

destino na vida futura, enquanto aguardam o cumprimento da promessa de Jesus de dar paz eterna aos que amam o bem⁵⁴⁶.

Na espera da paz perfeita e da felicidade completa, os cidadãos da *Cidade de Deus* vivem no mundo sem serem do mundo. São peregrinos. A cidade dos homens precisa dar espaço a um grupo de homens que devem permanecer conscientes de serem diferentes, a uma *civitas peregrina*, aos residentes estrangeiros. *Peregrinatio* é a palavra que Agostinho usa para expressar essa situação. Ele mesmo passou por essa situação em Milão. A sua tumultuada temporada nada mais foi do que uma *peregrinatio*. O cristão é um forasteiro, um paroquiano, um peregrino, um estrangeiro de passagem na vida cômoda e estabelecida ao seu redor⁵⁴⁷.

Para o historiador P. Brown a categoria de peregrino, de estrangeiro residente, não era desconhecida pelos homens da antiguidade. O filósofo autêntico, segundo Plotino, dotado da alma de um enamorado, que também deseja uma terra distante, é parente próximo do *peregrinus* agostiniano. Mas Agostinho foi além de Plotino, já que soube enfrentar um problema do qual Plotino fugiu. O *peregrinus* é também um residente temporário. Além de ter de aceitar uma dependência íntima da vida que o cerca, precisa também reconhecer que esta foi criada por homens como ele, para chegar a um bem que ele se compraz em repartir com os outros para melhorar uma situação e poder assim evitar um mal maior. E tem de se sentir grato pelas condições favoráveis que esse bem proporciona. Na verdade, Agostinho passou a esperar que o cristão tivesse consciência da persistência dos laços que sempre o ligaram a este mundo. Assim, a *Cidade de Deus*, longe de ser um livro sobre uma fuga do mundo, é um texto cujo tema recorrente é aquilo que diz respeito ao ser humano nesta vida comum. É um livro sobre como viver no mundo transcendendo o próprio mundo⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ Cf. BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1012. A cidade terrena busca apenas a paz terrena, ao passo que a cidade celeste almeja a paz que somente Deus pode dar plenamente ao ser humano. A paz da cidade terrena repousa num equilíbrio de vontades orientado para a própria vida. A cidade celeste também deseja tal equilíbrio e por isso obedece às leis que garantem a harmonia dos bens comuns e necessários desse mundo. Todavia, as leis religiosas não constituem um elemento comum a ambas as cidades. A cidade celeste também não tem uma proposta única para a construção da paz terrena, aceitando, portanto, as distintas ordens políticas, desde que elas não impeçam o culto ao verdadeiro Deus (cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989).

⁵⁴⁷ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 400.

⁵⁴⁸ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 400-401. De acordo o filósofo Moacyr Novaes, o tema da "condição peregrina" do ser humano é um elemento presente em toda a obra de Agostinho. O homem é um "ser deslocado de sua terra de origem". Cabe à filosofia a tarefa de "exercício de retorno", cujo impulso é a consciência de exílio. Isso não deixa de causar certa inquietude no coração do ser humano (cf. NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2007, p. 19).

Os cidadãos da *Cidade de Deus* preservam sua identidade não pelo retraimento às coisas do mundo, mas por algo muito mais difícil: mantendo uma perspectiva firme e equilibrada de toda a gama de amores de que os homens são capazes em sua condição atual. Agostinho acredita tanto na bondade essencial das criaturas a ponto de vê-las como dádivas de Deus, presentes do Criador de todas as coisas. A relação entre Deus e os bens de que as criaturas desfrutam foi concebida pelo bispo de Hipona como uma relação entre um doador extremamente generoso e um beneficiário. É uma relação difícil e ambivalente. O reconhecimento de dependência e com ele a capacidade de sentir gratidão não eram nada fáceis na concepção de Agostinho. A questão da origem e da relação entre as duas cidades nada mais é do que uma questão da relação entre aquele que dá e aquele que recebe⁵⁴⁹.

Mas a ânsia de dominar cega os olhos dos cidadãos da cidade terrena. O orgulho desses cidadãos nega a relação de dependência e por isso são incapazes de gratidão. Neste sentido, as teorias de homens mortais, criada pela antiga tradição ética, para desfrutar de uma felicidade completa em meio às misérias da vida, são, na opinião do bispo de Hipona, um círculo fechado, destinado a negar a relação entre dar e receber. A essa tradição ele opôs uma ideia que implicava justamente esse tipo de relação: a fé e, acima de tudo, a “esperança”. Ele vasculhou com afincos os bens verdadeiros de que desfrutavam os homens, à procura de um indício de felicidade por que estes ainda pudessem “esperar”, mas esperar nas mãos de um Criador pródigo⁵⁵⁰.

O reconhecimento de Deus como Criador e fonte da vida é uma das características dos cidadãos da *Cidade de Deus*. A subordinação a Deus, a realização do *ordo*, a concórdia entre os homens... tudo isso é perfeito, porque a *pax caelestis civitatis* é, na linguagem de Agostinho, a *ordinatissima et concordissima societas Dei et invicem in Deo*. Na terra, os cidadãos da *Cidade de Deus* participam *per fidem* desta *pax ordinatissima*, quando vivem a justiça⁵⁵¹. “Aqui, a justiça consiste em que Deus mande no homem obediente, a alma no corpo e a razão nos vícios, embora se rebelem, quer vencendo-os, quer oferecendo-lhes resistência, e em que se peça a Deus a graça do merecimento e o perdão dos pecados e se deem graças pelos favores recebidos”⁵⁵².

⁵⁴⁹ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 403-404.

⁵⁵⁰ Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015, p. 403-404.

⁵⁵¹ Cf. MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”. *Teología y Vida* 25 (1985), p. 58.

⁵⁵² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

Os cidadãos da *Cidade de Deus* vivem em comunhão com Deus e concórdia com o Sumo Bem. Deus é a vida bem-aventurada do ser humano. “Desgraçado, pois, do povo afastado de Deus! Também goza de certa paz própria, que não deve ser desprezada, paz de que não gozará no fim, porque dela não faz bom uso antes do fim”⁵⁵³. Mas interessa igualmente à *Cidade de Deus* que dela goze neste mundo, porque, enquanto ambas as cidades vivem misturadas, os cidadãos da *Cidade de Deus* também usam da paz de Babilônia. O povo de Deus é libertado pela fé e para com ela caminhar. Esse é o motivo que leva Paulo a advertir à Igreja que reze pelas autoridades constituídas, a fim de levarem vida tranquila e calma no exercício da caridade e da piedade⁵⁵⁴. “Assim, a paz terrena é ponto de chegada, na mínima aspiração natural da Babilônia e, ao mesmo tempo, ponto de partida, na máxima tensão unificadora de Jerusalém”⁵⁵⁵.

Aqui se encontra a paradoxal cidadania dos cristãos: tendem, em virtude da graça, à *pax aeterna*, mas vivem, em virtude da natureza, na *pax terrena*. Vale ressaltar que os cidadãos da *Cidade de Deus* partilham com todas as pessoas a amargura, a tristeza, a desordem, a injustiça que reina na história; todavia, são chamados à tarefa inaudita de convertê-las ao interno, pois na casa do justo que vive da fé e está ainda a caminho da cidade celeste os que também comandam estão a serviço dos comandados⁵⁵⁶.

Inflamados pelo amor divino, os cidadãos da *Cidade de Deus* caminham pressurosos ao encalço da verdadeira paz, peregrinam em direção da felicidade total. É a paz do céu. A bem-aventurança eterna. “Nela, a vitória é a verdade, a honra é a santidade, a paz é a felicidade e a vida é a eternidade”⁵⁵⁷. No dizer de Agostinho,

Na paz final (...), que deve ser a meta da justiça que tratamos de adquirir aqui na terra, como a natureza está dotada de imortalidade, de incorrupção, carecerá de vícios e não sentiremos nenhuma resistência interior ou exterior, não será necessário a razão mandar nas paixões,

⁵⁵³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁵⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 24. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁵⁵ ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 109.

⁵⁵⁶ Cf. ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018, p. 109.

⁵⁵⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, II, 29, 2. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. Para Agostinho, a eternidade é a perfeita estabilidade e simplicidade do ser enquanto ser que, platonicamente, é traduzida na afirmação da plenitude do eterno ser uno consigo mesmo, a absoluta identidade de si mesmo consigo mesmo. Enquanto que na eternidade não existe nenhuma mudança, o tempo, ao contrário, está marcado pela mutabilidade: ele transcorre na mudança, no movimento, no devir. O homem decaído está sujeito a essa mutabilidade. Alienado de Deus, ele vive a temporalidade como multiplicidade que se dissolve sem conseguir permanecer, como absoluta diversidade e diferença de si mesmo consigo mesmo. Neste sentido, vive o não ser (cf. LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988, p. 260).

pois não existirão. Deus imperará sobre o homem e a alma sobre o corpo. E haverá tanto encanto e felicidade na obediência quanta bem-aventurança na vida e na glória. Tal estado será eterno e estaremos certos de sua eternidade. Por isso, na paz dessa felicidade e na felicidade dessa paz consistirá o soberano bem⁵⁵⁸.

No texto citado, a *pax caelestis civitatis* é sinônimo de comunhão com aquele que é o único que pode satisfazer todos os desejos do ser humano. A paz final permitirá aos “adoradores de Deus” a harmonia com eles mesmos e com o próximo. Serão amigos do próprio corpo. Haverá paz entre o corpo ressuscitado e a alma. Não haverá guerra consigo mesmos. Não haverá obstáculos a ser superados. Não haverá a necessidade de controlar os próprios desejos de domínio. A morte passará e os bem-aventurados terão perfeita saúde de corpo e alma. Enquanto que nessa vida o ser humano ama as pessoas que vivem próximas de si, com uma confiança baseada na fé, no céu Deus fará vir à tona as coisas ocultas na obscuridade e revelará os segredos do coração. Então o amor para com as pessoas queridas vai proceder da visão beatífica. De algum modo, a vida dos bem-aventurados no céu será como a vida desfrutada por Adão e Eva no paraíso antes de pecarem. Como eles, os bem-aventurados caminharão unidos pelas mãos de Deus. A diferença estará aqui: no céu todos saberão que o gozo da paz jamais acabará⁵⁵⁹.

A paz celeste começará com a *visio beatifica* e se realizará plenamente numa união de corações, numa comunhão estreita e profunda entre a criatura e o Criador. Ao procurar descrever como se sentirão os bem-aventurados, quando estiverem banhados pelo amor infinito de Deus, Agostinho se faz valer dos seguintes verbos: descansar, ver, amar e louvar. “Ali descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. Eis a essência do fim sem fim. E que fim mais nosso que chegar ao reino que não terá fim!”⁵⁶⁰.

Para o agostinólogo V. Capanaga, o descanso, a contemplação, o amor e o louvor constituem o aspecto subjetivo da paz e da felicidade eterna. Com o termo “descanso” (*vacare*), Agostinho entende aquele estado de ausência de males e conflitos que amargam a existência humana: trabalhos, fadigas, tentações, dores, medos, terrores, prantos, enfermidades físicas e morais, frustrações, desenganos, dúvidas etc. É a ausência de toda forma de guerra e de cansaço, próprios da vida terrena. Usando de

⁵⁵⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁵⁹ Cf. BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1013-1014.

⁵⁶⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XXII, 30, 4. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

muito realismo, Agostinho nunca deixou de mostrar o lado sombrio da existência humana⁵⁶¹. Ao falar da necessidade da oração, ressalta:

Os próprios justos têm necessidade de (...) oração, porque, embora a alma deles esteja submetida a Deus, a razão não impera perfeitamente aos vícios nesta vida mortal e deste corpo corruptível e opressor da alma. Embora mande, nunca o faz sem combate e sem resistência por parte das paixões. E sempre é verdade que mesmo no mais forte lutador e dominador de tais inimigos neste vale de fraqueza se insinua algo que, se não o faz pecar por fácil obra, o faz pela palavra móvel como a onda ou pelo inconstante pensamento. Por isso, enquanto dominamos as paixões, não há perfeita paz, porque as que resistem se debatem em perigosa peleja e as vencidas ainda não têm assegurada a vitória, mas requerem vigilante opressão⁵⁶².

Essa situação vai terminar com a transformação do ser dos bem-aventurados. Quando a morte for transformada em vitória, não haverá mais essa situação de angústia e dor, mas somente de paz plena e eterna na Jerusalém celeste, de onde o amigo não sai e onde o inimigo não entra. Os bem-aventurados terão a Deus como *commune spectaculum*, como *communem possessionem*, como *communem pacem*⁵⁶³.

A ausência de males que perturbam a paz da alma e do corpo terá o seu complemento positivo na visão beatífica. O desejo de ver a Deus acompanha o ser humano ao longo de sua existência. Toda a vida cristã, na compreensão de Agostinho, é um esforço de purificação dos olhos interiores para um dia poder ver a Deus face a face e experimentar a sua paz. A visão beatífica consiste na presença clara, imediata e irresistível de Deus na alma dos bem-aventurados. É o que a Bíblia chama de “visão face a face”. Deus não se dará aos bem-aventurados através de um retrato, ou imagem, ou palavra de mensageiro, mas em sua beleza, colocando-se frente a frente com eles e tocando-os e penetrando-os com toda a sua glória e majestade⁵⁶⁴. Agostinho faz uma descrição da *visio beatifica* nestes termos:

⁵⁶¹ Cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974, p. 457-459.

⁵⁶² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁶³ AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos*: Salmo 84, 10. Vol. IX/2. São Paulo: Paulus, 2008.

⁵⁶⁴ Cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974, p. 457-459. A visão beatífica pode também ser chamada de intuição ou visão intuitiva, oposta a outra forma de apreensão do divino: a mediata ou discursiva. Essa visão recebe de Agostinho o nome de intelectual. Ela é superior à sensível e à espiritual. O ser humano percebe as coisas com os sentidos corporais, resultando assim num conhecimento ou percepção sensível. A fantasia também tem a faculdade de representar as coisas, fazendo-as ver, já que a imaginação é uma força da alma, inferior à mente, onde se imprimem as semelhanças das coisas corporais. Daqui nasce a visão espiritual, como as que se tem no sonho. Superior a ambas é a visão própria do mesmo espírito ou da mente racional, onde existe uma espécie de “olho da alma”, a que pertence a imagem e o conhecimento de Deus. Esse “olho da alma” não

Vê-lo-emos não como agora vemos as coisas invisíveis de Deus, pelas coisas criadas, em espelho, em enigma e em parte, onde vale mais a fé com que cremos que a espécie das coisas corporais que vemos por meio dos olhos corpóreos. Veremos como vemos os homens entre quem vivemos e que vivem e executam movimentos vitais. E não apenas cremos que vivem; vemo-lo, apesar de sem o corpo não poderemos ver-lhes a vida, que pelos corpos neles contemplamos sem ambiguidade alguma. Aonde quer que levemos essas luzes espirituais de nossos corpos veremos, com o corpo, o Deus incorpóreo que governa todas as coisas. Logo, veremos Deus por meio de olhos que em poder se assemelharão ao espírito, o que lhes permitirá ver também a natureza incorpórea, coisa difícil ou impossível de justificar por testemunhos das divinas Escrituras, ou, o que é mais fácil de entender, Deus ser-nos-á tão conhecido e tão visível que com o espírito o veremos em nós, nos outros, em si mesmo, no céu e na nova terra, e em todo ser então subsistente. Vê-lo-emos também pelo corpo, em todo corpo, aonde quer que os olhos espirituais do corpo espiritual se dirijam⁵⁶⁵.

Com a visão imediata de Deus, a vida afetiva vai alcançar um grau altíssimo de amor e de louvor a Deus. Por que se o conhecer ou ver é uma exigência do ser humano, o amor também não deixa também de ser uma necessidade da alma humana. Para o bispo de Hipona, o ser humano é relacional e afetivo. Tanto a racionalidade quanto a afetividade precisam encontrar um objeto adequado que os plenifique e satisfaça. E o coração do ser humano não quer apenas amar, mas também ser objeto de amor. A paz beatífica é a posse do sumo bem. A vida bem-aventurada é o gozo da verdade. Mas é a verdade pela qual são verdades todas as coisas. Por ela é também verdadeira a felicidade eterna, na qual se aquieta toda espécie de apetite. Dá-se assim o repouso das três grandes aspirações do ser humano: eternidade, verdade e felicidade⁵⁶⁶.

Finalizando a reflexão sobre a dimensão escatológica da paz, é importante ressaltar que a *pax caelestis* é a paz plena, que orienta toda a compreensão agostiniana da paz. Enquanto os cidadãos da *Cidade de Deus* buscam a verdadeira paz, os cidadãos da cidade terrena desejam a paz terrena, da qual também participam os adoradores do verdadeiro Deus. Agora, na paz terrena, existem dois aspectos dignos de ter em conta: um positivo e outro negativo. O positivo se refere à ordem que ela exige e que, em si

consegue ver, na vida presente, Deus cara a cara, mas somente por meio do discurso ou através da dialética. Na visão de Deus, o “olho da alma” é elevado a uma capacidade superior de conhecimento, através do qual intui a Deus, em si mesmo e por si mesmo, em sua própria majestade e na sua grandeza infinita (cf. IDEM, p. 459).

⁵⁶⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XXII, 29, 6. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁶⁶ Cf. CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974, p. 459-460.

mesma, é um bem; o negativo diz respeito à carência de projeção a um ordenamento superior, a um fim sobrenatural que realmente eleva essa paz a uma ordem transcendente. Por causa do seu aspecto negativo, Agostinho chama a paz terrena de cópia ou imitação da verdadeira paz. Acerca do gozo da paz da *Cidade de Deus*, o bispo de Hipona apresenta duas etapas distintas: a que gozarão os seus membros ao término de sua peregrinação, quando então a ordem será perfeita e a vida será plena, sem dor, pranto, angústia, lágrimas. E aquela paz precária que eles gozam ainda na terra e que é mais consolo da miséria do que gozo da ventura⁵⁶⁷. Sempre presente-ausente na vida terrena, a paz alcança a própria perfeição e plenitude – a *pax sive vespera*⁵⁶⁸ – na eternidade de Deus, onde *non erit vita mortalis, sed plane certeque*⁵⁶⁹.

2.7. O problema da guerra justa

Grande parte dos 28 capítulos que formam o Livro XIX, da obra *A Cidade de Deus*, trata do tema da paz. Agostinho, unindo sabedoria e experiência, apresenta uma reflexão sólida e profunda sobre a paz como *tranquillitas ordinis*. Ao interno da discussão agostiniana sobre a paz é também possível descobrir uma reflexão sobre a guerra. Na concepção do bispo de Hipona, a guerra se move no âmbito da paz. Por isso, até mesmo quem promove a guerra não deixa de desejar a paz⁵⁷⁰.

De antemão, é importante dizer que Agostinho jamais foi um filósofo e teólogo da guerra, mas sim da paz. Por ter vivenciado muitos conflitos religiosos e sociais e ter sofrido na pele a violência das consequências da queda de Roma, o bispo de Hipona odiava a guerra, considerava-a consequência do pecado. Os escritos agostinianos não glorificam, de maneira alguma, a guerra. Pelo contrário! Notam-se neles apenas lamentos. Era preferível matar a guerra com palavras a matar os seres humanos com a

⁵⁶⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 27. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁶⁸ AGOSTINHO. *Confissões*, XIII, 35, 50. São Paulo: Paulus, 2013.

⁵⁶⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁷⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989. A primeira ocasião que levou Agostinho a tratar da guerra foi a refutação às teorias do maniqueu Fausto, o qual acusava o Antigo Testamento de ser imoral e ímpio, uma vez que defende as guerras do povo de Israel na conquista da terra santa. Das respostas de Agostinho a Fausto resultou a obra *Contra Faustum Manichaeum*, escrita entre os anos 397 e 398. O bispo de Hipona também aborda o tema da guerra na carta 138, escrita no ano de 412, em resposta ao tabelião e tribuno católico Flávio Marcelino, o qual referiu que Volusiano, juntamente com muitos outros em Cartago, pareceu convencido de que a não violência pregada por Cristo diminui a capacidade de a religião cristã apoiar a defesa do Império (cf. DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014, p. 20).

espada. Os verdadeiros males não dizem respeito à guerra em si, mas ao amor à violência, o desejo de sangue, a *libido dominandi*, a ânsia de dominar⁵⁷¹.

A doutrina agostiniana sobre a guerra é resultado de um confronto com dois adversários: os maniqueus, com seu pacifismo mais teórico do que prático, e os pagãos, que acusavam os cristãos dos desastres militares do Império. Sobre esta questão, o pensamento de Agostinho permanece invariável: o mesmo enfoque e os mesmos argumentos podem ser vistos no livro *Contra Faustum Manicheum* como também no *De Civitate Dei*⁵⁷².

A ideia fundamental que perpassa a reflexão do bispo de Hipona é, sem dúvida alguma, a da ordem, enquanto “(...) disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde”⁵⁷³. Nem mesmo a guerra fica à margem dessa ordem, pois nas mãos da providência divina se torna o meio que permite que a ordem volte à humanidade pecadora. A duração e o desenlace da guerra dependem do juízo de Deus, o qual se faz valer, nos seus justos desígnios, até mesmo da perversidade dos seres humanos para purificar, castigar ou premiar os povos. O juízo de Deus é incapaz de injustiça. Sabe impor penas segundo o merecimento dos perversos de coração⁵⁷⁴.

No estado edênico de comunhão com Deus e subordinação à sua vontade, a guerra não era concebível, uma vez que “(...) os bons, se perfeitos, não podem ter nenhuma alteração entre si”⁵⁷⁵. Mas na condição de homem decaído e pecador, a guerra é uma lei de expiação, um meio de fazer voltar a ordem à humanidade. Essa situação existencial, fruto do pecado, está marcada pelo desejo de dominar a terra, representado bíblicamente no episódio da torre de Babel, resultando na divisão dos povos, a ponto de torná-los inimigos. A pluralidade dos povos e das culturas, se não é harmonizada pela consciência da comum natureza humana, gera um recíproco estranhamento e conflito⁵⁷⁶.

⁵⁷¹ Cf. RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 625.

⁵⁷² Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 18.

⁵⁷³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁷⁴ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 15. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁷⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁷⁶ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 128.

De acordo com S. Cotta, essa dramática interpretação agostiniana da existência humana possui três consequências⁵⁷⁷. Em primeiro lugar, a presença da guerra: “(...) os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez, contra os bons. Mas os bons, se perfeitos, não podem ter altercação entre si”⁵⁷⁸. Mas, por que vivem *in statu viae*, os bons não são perfeitos. Eles também se combatem entre si. “Nesse caso, o bom luta contra outro pelo mesmo flanco por onde luta contra si mesmo”⁵⁷⁹. Tanto o mal interno quanto o externo se condicionam reciprocamente. Na verdade, o primeiro gera o outro⁵⁸⁰.

A segunda consequência está ligada ao fato de que “(...) guerrear e dilatar o reino, senhoreando povos, aos maus parece ventura, e aos bons necessidade”⁵⁸¹. A guerra é razão de felicidade para os maus, já que, com isso, eles se sentem soberanos e poderosos. Para os bons, a guerra não passa de uma necessidade condicionada pela situação pecadora do ser humano, a qual precisa lutar contra a injustiça e o mal. De fato, “(...) seria pior que os mais justos se vissem dominados pelos injustos (...)”⁵⁸², uma vez que o domínio dos perversos compreende a difusão da injustiça e a proliferação das guerras externas e internas⁵⁸³.

A terceira e última consequência se refere à necessidade de os bons observarem uma conduta própria. Mesmo não sendo perfeitos, eles têm a capacidade de compreender a ordem de harmonia presente em todo o universo, apesar de ser debilitada pelo mal. Por isso os que estão guerreando precisam também fazer uso da paz. E uma vez vitoriosos, devem conduzir ao bem da paz aqueles que foram derrotados. Também no momento de endossar as armas para o combate, os bons precisam pensar que a força física de que dispõem é um dom de Deus. Assim fazendo, não passará pela cabeça deles o desejo de abusar de tal dom⁵⁸⁴.

Ainda que a guerra seja justa, sempre deve ser deplorada, pois é fruto do pecado. Nas palavras de Agostinho,

⁵⁷⁷ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 128-129.

⁵⁷⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁷⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 5. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁸⁰ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 128.

⁵⁸¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁵⁸² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁵⁸³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁵⁸⁴ Cf. AGOSTINO. *Lettere (185-270)*, 189, 6. Opera Omnia. Vol. XXIII. Roma: Città Nuova, 1974.

O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cômico de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem os tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se feliz, porque perdeu o sentimento humano⁵⁸⁵.

Como é possível notar, Agostinho entende a guerra como um dos grandes males e misérias da humanidade. Em seu sentido fundamental, a guerra é um conceito negativo. Por isso a justificativa para a guerra não pode ser buscada em si mesma, mas na paz, na qual a guerra não apenas encontra a sua razão ontológica de existência como uma passagem do ser para o não ser, como também nela se funda a sua razão final. A guerra não é um bem, mas um mal. A paz sim é um bem⁵⁸⁶. Por isso, não existe nenhuma pessoa que não queira a paz. Com efeito, o homem com a guerra busca a paz. Até mesmo os que perturbam a paz não odeiam a paz, mas querem que a paz seja segundo a sua vontade⁵⁸⁷. “Quem quer que repare nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também ‘não há ninguém que não queira ter paz’”⁵⁸⁸.

Na visão de Agostinho, somente pelo caminho da paz é possível encontrar uma justificativa para a guerra. É como um retorno pela dor e a violência à ordem perturbada pela injustiça. Por tanto, a guerra é lícita e justa enquanto está ordenada à paz, pois “(...) há certa paz sem guerra, mas não pode haver guerra sem paz”⁵⁸⁹. Seu fim é restabelecer a ordem rompida pela injustiça do inimigo.

Como não é benfeitor quem corre em auxílio de alguém para fazê-lo perder algum bem, assim também não é inocente quem, perdando, permite que alguém incorra em mal ainda mais grave. A inocência, pois, não exige apenas não fazer mal a ninguém, mas também afastar o próximo do pecado ou castigar o pecado. Isso com o fim de o castigo corrigir o castigado e servir de lição aos outros⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 7. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁸⁶ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 19.

⁵⁸⁷ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁸⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 12, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁸⁹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁹⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 17. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

Através desse caráter pacificador de retorno à ordem perturbada pela injustiça, a guerra, em certo sentido, transforma-se e se pacifica, passando a ser “paz em estado de luta”, pois se converte num elemento de ordem. Então, ela se torna lícita. O que é repreensível e criminoso na guerra é o desejo de destruir, a crueldade em castigar, a paixão por dominar, a intenção em causar dano, a vingança, o afã incontido em querer perturbar a paz, a rebelião feroz, a ambição de reinos etc. Para castigar tais vícios e combater o violento agressor, os justos também podem participar da guerra, quando o ofício os obriga. Todavia, a guerra contra o injusto agressor só deve ser declarada em caso de extrema necessidade, com o objetivo de assegurar a paz e a ordem⁵⁹¹.

Para poder falar da possibilidade da guerra em algumas situações particulares, Agostinho vai até à Sagrada Escritura. Na visão de muitos contemporâneos de Agostinho, sobretudo os maniqueus, a defesa da guerra proposta por alguns textos do Antigo Testamento lhes parecia estar em contradição com os ensinamentos de Jesus Cristo. Só que Agostinho não via as coisas dessa forma. As guerras do tempo de Moisés representavam para o bispo de Hipona uma justa e equitativa ação que impedia que os pecadores continuassem a causar males às pessoas inocentes. Mesmo sendo ações contrárias à vontade dos pecadores, as guerras estavam voltadas para o bem deles. Quando elas eram realizadas sem desejo de vingança ou sem prazer, o castigo aos malfeitores era um ato de amor⁵⁹².

O preceito cristão de não resistir ao mal não proibia as guerras, já que o perigo verdadeiro não era o serviço militar, mas a malícia do coração do ser humano. O mandamento de “dar a outra face” dizia respeito à intenção e não à ação. A paciência e a benevolência nem sempre estão em conflito com o fato de infligir um castigo físico. O próprio Moisés, quando matava os pecadores, era motivado pela caridade e não pela crueldade. De acordo com o pensamento de Agostinho, o amor ao inimigo não impede de usar certa severidade benévola para com ele. Ao fazer a distinção entre intenção e ação, o bispo de Hipona consegue explicar o porquê a guerra é estimada pelo Antigo Testamento. Assim, qualquer ato hostil contra o próximo encontrava uma justificativa, desde que fosse motivado pela caridade⁵⁹³.

⁵⁹¹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 20-22.

⁵⁹² Cf. RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 625.

⁵⁹³ Cf. RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 625-626.

Diante dessas considerações agostinianas, alguém pode se ver no direito de querer apelar à violência em nome do amor. Todavia, a releitura que o bispo de Hipona faz dos textos da Sagrada Escritura nega ao indivíduo o direito de praticar ações violentas. Na verdade, Agostinho, quando fala de guerra, está pensando no coletivo e não no individual. Por isso, um cristão não pode matar nem sequer em defesa própria, já que tal ação é, antes de tudo, expressão de ódio. Somente os poderes públicos, encarregados de garantir a ordem social, podem apelar à violência, mas não por ódio nem por outras paixões pecaminosas. Deste modo, o bispo de Hipona consegue unir um pacifismo privado com uma defesa da guerra levada a cabo pelas autoridades constituídas⁵⁹⁴.

Neste contexto, a atuação de um soldado cristão não é negativa, mas positiva. O soldado é *minister legis*. Ele mata não por paixão, mas por um dever (*officium*), derivado de uma lei que lhe prescreve de responder com a força a *vis hostilis*. O soldado não é culpado se obedece ao poder legítimo e à lei da *civitas*. Existe, portanto, o primado da lei sobre o arbítrio pessoal, primado este capaz de justificar a ação em geral, já que a lei é “razão sem paixão”. No caso em questão, a razão da lei está documentada pela necessidade de defender o povo. Deste modo, a lei e os seus ministros agem em função da paz⁵⁹⁵.

Na tentativa de justificar a liceidade de uma guerra justa, Agostinho trabalha com algumas condições, a saber: 1) que seja declarada pela legítima autoridade; 2) que exista uma causa justa; 3) que seja estritamente necessária; 4) que se faça licitamente, de acordo com as normas da justiça e da equidade⁵⁹⁶.

A primeira condição é de natureza formal: exige que a guerra seja empreendida pela autoridade legítima, o que inclui também o próprio Deus. É uma consequência lógica do princípio da hierarquia da ordem. A precedência da autoridade em casos de guerra deve ser respeitada. Por isso nenhuma coletividade humana subalterna pode recorrer à força para fazer justiça com as próprias mãos. Quase sempre, quando

⁵⁹⁴ Cf. RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 625-626.

⁵⁹⁵ Cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 124.

⁵⁹⁶ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 22. Para Agostinho, a liceidade da guerra é possível, enquanto contraposição à guerra de conquista e de agressão. Consiste numa guerra de defesa. Ela é justa porque se opõe à violação da lei. A vitória, neste tipo de guerra, é *gratulanda*, não enquanto vitória da força, mas vitória sobre a injustiça (cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo [org.]. *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 126).

Agostinho fala de guerras justas, está se referindo à autoridade legítima que a declara e lhe dá o caráter público e a forma de guerra⁵⁹⁷.

A segunda condição pertence à própria natureza da guerra. A ambição, o desejo de vingança, a crueldade, o domínio e coisas semelhantes: nada disso justifica a guerra. As causas que realmente justificam a guerra podem ser divididas em dois tipos: causas justas para a guerra ofensiva e causas justas para a guerra defensiva⁵⁹⁸.

Sobre as causas justas para a guerra ofensiva, Agostinho rejeita abertamente ações violentas desencadeadas por razões religiosas. As armas não são meios aptos para propagar a verdadeira fé, mas sim o martírio. Os mártires são os verdadeiros evangelizadores⁵⁹⁹.

Também não é justa a guerra que busca ampliar o império ou então que atenda a interesses pessoais ou a fama do príncipe. “Declarar, porém, guerra aos povos limítrofes, para lançar-se a novos combates, esmagar e reduzir povos de quem não se recebeu ofensa alguma, apenas por apetite de dominação, que é, senão desmesurada pirataria?”⁶⁰⁰ Tanto na guerra como na paz, o príncipe deve estar a serviço do bem comum do povo. Quando manda, não é por desejo de domínio e sim pelo dever da caridade. Não por orgulho de reinar, mas pela bondade de ajudar⁶⁰¹.

Igualmente não é justa causa de guerra querer estender a cultura ou conseguir a unidade mundial. Agostinho vê com bons olhos a existência do império romano e a identidade de língua, direito e costumes que ele garantia. Todavia, se esses bens foram alcançados à custa da guerra deixam então de ter valor⁶⁰².

A única causa de guerra ofensiva admitida por Agostinho consiste na degeneração da instituição política, ou seja, o caso de os vícios perderem os seus freios e as

⁵⁹⁷ Cf. RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 626. Ao tratar da questão da autoridade, Agostinho também se volta para Deus, o qual, de acordo com os textos do Antigo Testamento, castigava aqueles que se negavam a cumprir as promessas feitas ao povo de Israel. A autoridade divina fazia, portanto, exceções ao mandamento que proibia matar. Esse *bellum Deus auctore* era uma maneira fácil e perigosa de justificar a guerra (cf. IDEM).

⁵⁹⁸ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 24.

⁵⁹⁹ Cf. AGOSTINO. *Contro i manichei III* (Contro Fausto manicheo), XXII, 76. Opera Omnia. Vol. XIV/1. Roma: Città Nuova, 2004.

⁶⁰⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 6. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. A guerra de conquista consiste numa violação da justiça universal. A condenação agostiniana à guerra de conquista se fundamenta, portanto, sobre a sua injustiça. A vitória da cidade terrena é moralmente mortífera (cf. COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo [org.]. *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 125-126).

⁶⁰¹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶⁰² Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 17, 1. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

concupiscências se tornarem descontroladas⁶⁰³. Neste caso, é justa uma intervenção militar com a finalidade de libertar os que ainda permanecem bons. Em virtude desse princípio, um povo pode declarar guerra a outro povo para opor-se à opressão sofrida pelos homens honrados⁶⁰⁴.

Em relação às causas justas de uma guerra defensiva, Agostinho, inspirado em Cícero, afirma que a guerra deve ser empreendida para conservar e preservar a fé: “Conserva-se ou, por melhor dizer, conquista-se com a fé e pela fé; perdida a fé, ninguém pode arribar-lhe às praias”⁶⁰⁵. No caso de ter que escolher entre a paz celeste e a paz terrena, a celeste deve vir antes de tudo. Neste sentido, Agostinho nada mais faz do que transladar para o campo internacional dos princípios que ele estabelece em sua obra *A Cidade de Deus* o tema dos indivíduos. Até mesmo a vida terrena, em comparação com o fim último do ser humano, deve ser considerada como algo puramente acessório. Nesta compreensão de guerra defensiva, o bispo de Hipona não apenas inclui a existência de um povo como também a sua liberdade e honra⁶⁰⁶.

A terceira condição estabelece que uma guerra só tem direito de existir se ela for realmente necessária. A guerra justa é um mal tão grave que não é lícito empreendê-la sem verdadeira necessidade. “Por isso, guerrear e dilatar o reino, senhoreando povos, aos maus parece ventura, e aos bons, necessidade”⁶⁰⁷. Agostinho propõe como modelo de príncipe aqueles que somente recorrem à força por necessidade⁶⁰⁸.

Para que a guerra seja justa é necessário que o recurso à força seja o único meio possível usado para se defender ou restabelecer o direito violado. Caso contrário, a guerra se torna um gravíssimo delito⁶⁰⁹. O cristão é chamado a manter a paz e não recorrer à guerra⁶¹⁰. O bispo de Hipona acredita que é mil vezes melhor cultivar uma

⁶⁰³ Cf. AGOSTINO. *Lettere (124-184/A)*, 138, 2, 14. Opera Omnia. Vol. XXII. Roma: Città Nuova, 1971.

⁶⁰⁴ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 26.

⁶⁰⁵ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XXII, 6. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶⁰⁶ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 26-28.

⁶⁰⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, IV, 15. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016. As guerras imperialistas dos romanos são detestáveis para Agostinho. Elas foram um autêntico banquete infernal, a consequência lógica de uma indescritível corrupção humana e social. Enquanto alguns matavam e eram mortos, outros renovavam os demoníacos jogos e se davam às orgias. Agostinho critica a desumanidade dos romanos para com os cartaginenses, aos quais, já cansados, os romanos, levados por excessivo desejo de louvor e glória, impuseram condições que lhes superavam as forças (cf. BLÁSQUEZ, Niceto. *Filosofía de san Agustín*. Madrid: BAC, 2012, p. 251).

⁶⁰⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XIX, 7. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶⁰⁹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 30.

⁶¹⁰ Cf. AGOSTINO. *Lettere (185-270)*, 189, 6. Opera Omnia. Vol. XXIII. Roma: Città Nuova, 1974.

política capaz de evitar a guerra do que empreender uma guerra apenas para vencer o inimigo⁶¹¹.

A quarta condição apresentada por Agostinho para que uma guerra seja justa diz respeito ao modo de realizá-la. A guerra deve ser determinada por uma humanitária e cristã forma de proceder no emprego da violência, de modo que nunca perca o seu sentido pacificador. Neste ponto, o bispo de Hipona vai muito além do direito existente na época. Ele distingue, com toda clareza, entre o *ius belli* consuetudinário e o *novus modus* ou novo estilo de fazer a guerra, introduzido pela moral cristã e que ele defende como o único verdadeiro⁶¹².

Quanto ao primeiro, o bispo de Hipona recorre ao testemunho de César: “Virgens raptadas, crianças arrancadas aos braços das mães, mulheres entregues aos ultrajes dos vencedores, casas e templos saqueados, armas em toda parte, cadáveres em toda parte, em toda parte sangue e luto!”⁶¹³ Este era o direito de guerra não apenas dos bárbaros, mas também dos senadores e cidadãos romanos. Diante desse direito, Agostinho apresenta o novo *modus belli*:

Quanto, porém, à milagrosa proteção de que o nome do Cristo os cercou em toda parte e nos mais divinos e amplos edifícios, designados à multidão como oferecedores de maior espaço ao refúgio e à clemência, clemência nova, até então desconhecida por vencedores, por bárbaros ferozes, não deveriam atribuí-la ao cristianismo, dar graças a Deus e acorrer-lhe ao nome com sincera fé, para fugirem aos suplícios do fogo eterno?⁶¹⁴

Durante os ataques dos bárbaros, em plena desolação de Roma, as capelas dos mártires e as basílicas dos apóstolos foram abertas para acolher cristãos e gentios que nelas buscavam refúgio. Agostinho observa que em nenhum tempo se fizeram guerras em que os vencedores fossem capazes de perdoar os vencidos por respeito aos deuses dos vencidos. A novidade se refere ao fato de os espaços sagrados dos cristãos terem sido respeitados pelos bárbaros⁶¹⁵.

Contra os protestos dos pagãos que atribuíam ao cristianismo a queda do império, o bispo de Hipona mostra que os gentios que se abrigaram nas basílicas cristã foram

⁶¹¹ Cf. AGOSTINO. *Lettere (185-270)*, 229, 2. Opera Omnia. Vol. XXIII. Roma: Città Nuova, 1974.

⁶¹² Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 30-31.

⁶¹³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, V. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁶¹⁴ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 1. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁶¹⁵ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 2. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

poupados pelos vencedores graças ao nome do Cristo, graças à era cristã⁶¹⁶. Aqui se encontra o novo estilo introduzido pelo cristianismo. Ninguém atribui essa proeza aos costumes ferozes dos bárbaros. “Quem lhes assombrou, freou, admiravelmente abrandou as mentes assim truculentas e ferozes foi Ele, que por boca do profeta há longo tempo dissera: Castigar-lhes-ei as iniquidades com o cajado e os pecados com os flagelos, mas não os privarei de minha misericórdia”⁶¹⁷.

O cristianismo introduziu, portanto, um direito novo de guerra ou uma nova forma de interpretar o *ius belli*: o respeito aos lugares sagrados, a inviolabilidade das donzelas, o amparo do povo inocente ou indefeso. Toda essa doutrina pode ser resumida na seguinte sentença agostiniana: tirar vingança por necessidade da administração e defesa de um povo e não saciar o ódio aos inimigos⁶¹⁸.

O espírito pacífico deve estar presente não apenas na maneira de fazer a guerra, mas também na forma de obter a vitória e alcançar a paz, lamentando mais as desgraças que a guerra acarreta do que alegrando-se com os benefícios da vitória⁶¹⁹. Para Agostinho, “Quando vencem os que lutaram por causa mais justa, quem duvida se deva acolher com aplausos a vitória e com gozo a paz? São bens e os bens são dons de Deus”⁶²⁰. A paz alcançada deve se estender também aos vencidos, não lhes impondo condições de paz à margem da moderação cristã e do respeito devido à dignidade humana. Nesta paz, que é plenitude da ordem e harmonia de contrários, deve culminar necessariamente toda guerra se realmente é uma guerra justa. Paz enquanto suprema aspiração dos seres humanos e caminho real pelo qual se chega mais facilmente a Deus⁶²¹.

Enfim, a guerra, na concepção de Agostinho, é ontologicamente um mal, um conceito negativo, carente de razão de ser. É somente na paz que a guerra consegue adquirir a sua razão ontológica e final. A guerra é um meio usado pelo ser humano para recuperar a ordem. O bispo de Hipona não descarta a possibilidade de existirem guerras justas. Neste caso, os cidadãos da *Cidade de Deus* podem licitamente participar delas, desde que essa guerra seja declarada pela legítima autoridade, por uma causa justa, estritamente necessária e lícita, segundo as normas da justiça e da equidade cristã.

⁶¹⁶ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 7. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁶¹⁷ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, I, 7. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁶¹⁸ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, V, 24. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁶¹⁹ Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 14. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶²⁰ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*, XV, 4. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁶²¹ Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 33.

Não são justas aquelas guerras que procuram estender a religião, propagar a cultura, ampliar o reino e aumentar a fama do príncipe. O único motivo para uma guerra ofensiva é a de libertar uma nação da opressão dos inimigos. Somente é lícito recorrer à guerra quando ela se torna o único meio possível de uma nação se defender e restaurar o direito violado⁶²².

CONCLUSÃO

Ao finalizar o presente capítulo, é importante ressaltar os principais pontos tratados ao longo da reflexão sobre a concepção agostiniana de paz. Antes de tudo, cabe lembrar que Agostinho é o primeiro escritor latino a fornecer uma verdadeira reflexão sobre a paz. Para isso, fez-se valer da mensagem bíblica, sobretudo a do Novo Testamento, e também a da tradição filosófica greco-romana.

O capítulo iniciou-se falando da estrutura e do conteúdo do livro XIX, da obra *A Cidade de Deus*. O livro reserva uma atenção especial ao tema da paz, podendo ser considerado como o livro da doutrina agostiniana sobre a paz. O texto oferece uma contribuição relevante ao pensamento político ocidental. Mas o tema da paz não vem separado de outros temas, sobretudo da questão afrontada no início do livro: os *debiti fines* das duas cidades. Neste contexto, Agostinho oferece uma análise minuciosa da ética antiga, voltando a tratar da credibilidade dos ensinamentos éticos do mundo antigo e tardo-antigo, e do seu sentido eudemonístico.

Em seguida, o capítulo abordou aqueles modelos de paz que vigoravam antes e no tempo de Agostinho. Trata-se do modelo dos romanos e gregos, e dos judeus e cristãos. Para os romanos, a paz era uma ordem imposta, um programa político, uma ordem estável. Já para a visão dos gregos, a paz consistia numa suspensão da guerra, numa interrupção dos conflitos. Diferentemente era a concepção dos judeus e cristãos. Para o povo de Israel, a paz é uma forma de vida, uma experiência de bem-estar comunitário. Indo além dos judeus, para os cristãos a paz é um dom, é a libertação do mal realizada por Jesus Cristo.

Na sequência, o capítulo voltou-se para o tema da possibilidade de uma experiência da paz no tempo presente e a perversão da ordem realizada pela sobreba do ser humano. A paz é um desejo e uma necessidade profunda da natureza humana. Deus

⁶²² Cf. ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 34-35.

criou o ser humano com uma abertura para o próximo e uma orientação para o transcendente. A soberba do coração do homem alterou essa natureza, criando um abismo entre o Criador e a criatura. Consequentemente, o ser humano passou a exercer violência sobre as demais pessoas. Mesmo não destruindo por completo a aspiração do ser humano pela paz, essa nova situação tornou-se ambivalente em todas as suas expressões, sobretudo no que se refere à guerra. Essa mesma aspiração subsiste como não ambivalente no mero nível corporal da natureza orientada pelas leis postas pelo Criador. Portanto, todo ser humano tem necessidade da *con-cordia*, da unidade. É a partir daqui que Agostinho explica o tema do *ordo* e da sua perversão

Continuando a reflexão, o capítulo falou das formas de paz propostas pelo bispo de Hipona. Cada realidade tem a sua paz, a qual é sempre um tipo de ordem. A paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a paz da alma irracional consiste na ordenada calma de suas apetências; a paz da alma racional se identifica com a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação; a paz do corpo e da alma é a vida bem-ordenada; a paz entre o homem mortal e Deus consiste na obediência ordenada pela fé sob a lei eterna; a paz dos homens entre si é a ordenada concórdia; a paz da casa se identifica com a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade é a ordenada concórdia entre governantes e governados; a paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus; a paz de todas as coisas consiste na tranquilidade da ordem.

Para fechar o capítulo, colocou-se em relevo a tensão escatológica da paz e o problema da guerra justa. A verdadeira e plena paz só é possível na vida eterna, quando então haverá uma adequação perfeita entre o real e o plano ou regra com que Deus dirige todas as coisas. A paz terrena é uma paz relativa, precária, incapaz de garantir a felicidade ao ser humano. A razão não consegue comandar os vícios sem um conflito e isso sempre deixa aberta a possibilidade de pecar. Somente na vida futura, quando então a natureza humana será totalmente curada e transformada, não haverá mais vício nem conflito interior. Aí sim a paz será plena e total. Enquanto a paz é um bem ontológico, a guerra é ontologicamente má. É um conceito negativo, carente em si mesmo de razão de ser. Por isso somente na paz a guerra encontra a sua razão ontológica e final.

CONCLUSÃO

A presente dissertação não representa, de modo algum, uma palavra final sobre a concepção agostiniana de paz. Por ser um tema central e fundamental na arquitetura do pensamento de Agostinho, estudado, nesse caso, numa obra densa e complexa, como é a *Cidade de Deus*, o objeto deste estudo não pode ser compreendido através de um único olhar. São necessários outros olhares. Por isso, mais do que querer dizer tudo sobre a paz em Agostinho, buscou-se, na verdade, somar forças no desafiante trabalho de querer oferecer uma luz ao estudo da filosofia da paz do bispo de Hipona. Apesar desse limite, foi possível chegar a resultados satisfatórios. É com esse pensamento que se busca agora apresentar as principais conclusões obtidas na presente dissertação.

Cabe, antes de tudo, ressaltar que Agostinho, apesar de não ser um pensador da política em sentido estrito, é capaz de oferecer uma reflexão profunda e densa sobre o tema da paz, especialmente no livro XIX, da *Cidade de Deus*, considerado por muitos estudiosos como o texto mais importante sobre a paz do mundo tardo-antigo. Com uma extraordinária riqueza de análise, Agostinho apresenta a paz não como uma realidade idílica ou nostálgica própria de um período de ouro da humanidade, mas como um bem presente de modo precário em todos os seres vivos. De fato, a teoria agostiniana sobre a paz não é fruto de uma construção ideal, mas de uma reflexão sobre a condição real da humanidade, como se dá na experiência histórica.

Enquanto tema da filosofia política agostiniana, a paz lança as suas raízes em sua antropologia. Para o bispo de Hipona, o homem é um ser inquieto, inconsistente, inseguro. Nada do que existe no mundo é capaz de preencher o seu coração. Todas as aspirações do homem estão assinaladas por um contínuo *referre ad*, que é próprio da natureza original do ser humano, criado como ser aberto ao transcendente. Eis porque a vida do ser humano é marcada por tensões consigo mesmo, com os demais e com Deus. Estas tensões dão origem às mais diversas formas de violência. A vontade perversa do ser humano, a soberba do seu coração, o desejo de se tornar centro do mundo... explicam a existência da violência em suas diversas formas. Na visão de Agostinho, o surgimento da violência coincide com a origem da cidade terrestre. Seu primeiro membro foi Caim, um assassino. Ela se desenvolveu na história em suas múltiplas expressões de egoísmo. A paz, ao contrário, desenvolve-se em suas diversas formas conjuntamente com a *Cidade de Deus*, condensada em figuras exímias ao redor de Cristo, o verdadeiro portador da paz, para poder chegar à sua consumação na eternidade.

A paz constitui assim um modo de se resolver tensões entre os seres humanos e grupos sociais, restabelecendo a harmonia entre as partes que estão em conflito.

É também necessário lembrar que a paz não é o único tema político tratado por Agostinho na obra *A Cidade de Deus*. Existem outros, especialmente a questão da condição social do ser humano e a noção de povo. Paz, sociabilidade e povo são três realidades que caminham *pari passu*. O homem é por natureza um ente social, um ser que vive “de” e “em relações com”. Essa condição leva o ser humano a se associar, a se reunir de modo concreto e determinado, com os demais seres humanos, obedecendo às leis da *natura communis*. A sociedade, neste sentido, expressa aquelas necessidades que estão presentes no homem. A sociabilidade dá origem a várias formas de sociedade, as quais exigem que o ser humano se coloque sempre no caminho da busca da paz, malgrado os conflitos presentes em determinado grupo social. Em outras palavras: o ser humano possui a tendência natural a viver em paz com todos os seus semelhantes. Isso acontece porque a aspiração à *societas* e à *concordia* é idêntica ao desejo universal da paz.

Por isso, na concepção de Agostinho, não é a estrutura social que como tal assegura a concórdia, mas sim as motivações que impulsionam os seres humanos a criar suas estruturas sociais ou então a mudá-las. A paz externa depende da paz do coração de cada ser humano. O que realmente inquieta Agostinho é a questão da qualidade dessas motivações. O problema está no egocentrismo com que o ser humano pretende levar a cabo as realidades políticas. Para o bispo de Hipona, o fundamental é o amor desinteressado a Deus e ao próximo. É esse amor que estrutura toda a vida social a partir de dentro, numa doação de serviço mútuo a exemplo de Cristo servo e humilde. Ao insistir no *ordo amoris* como orientação global de todo o ser humano, com repercussão na vida social e política, Agostinho marca o pensamento social posterior, não deixando, porém, de correr o risco de legitimar uma vida social política que se constitui em fonte de violência.

Mas afinal o que é a paz para Agostinho? De acordo com o bispo de Hipona, a paz é, acima de tudo, um bem escatológico. É inclusive o bem por excelência. Na eternidade, haverá uma paz tão perfeita, que nenhuma outra paz poderá ser melhor; existirá uma paz tão grande, que será difícil pensar numa paz maior. Enquanto se espera a realização desse grandioso bem, o ser humano faz a experiência da paz terrena, que é sempre relativa, frágil, vulnerável, carente de projeção escatológica e por isso incapaz de oferecer ao ser humano a completa felicidade. Mas o fato de ser chamada de terrena

não significa que deva ser negligenciada. Pelo contrário. Ela é um bem aproveitável. É um valioso resto do naufrágio da paz universal sucumbida no pecado dos primeiros pais e que ficou para ser usada de forma comum pelos cidadãos da cidade terrena e os da *Cidade de Deus*.

Para explicar a bondade e a maldade dessa paz terrena, Agostinho usa um exemplo muito expressivo: se se coloca um homem de cabeça para baixo, esse homem, perfeito em si mesmo, sofre o que se pode chamar de antipaz, já que se encontra desordenado com relação aos objetos que o rodeiam e às leis da natureza. De modo semelhante, a cidade terrena encontra na paz da terrena um verdadeiro bem, apesar de ser incompleto, pois carece da projeção escatológica que a ordena à paz superior. Isso não impede que também a *Cidade de Deus* use da paz terrena em sua peregrinação. Ela chega inclusive a sobrenaturalizar tal paz subordinando-a à paz celeste. Essa dimensão escatológica garante à paz terrena um novo sentido, transformando-a em meritória, caminho de felicidade eterna e condição para perdurar em si mesma,

Como é possível notar, essas considerações agostinianas são evidentemente teológicas, fruto, sobretudo, dos estudos bíblicos do bispo de Hipona. Porém, ao longo da sua reflexão sobre a paz, Agostinho não deixa de fundamentar as suas reflexões em considerações filosóficas advindas também de outras escolas. O próprio ideal estoico de sábio está muito presente em Agostinho. Antes mesmo de escrever a obra *A Cidade de Deus*, ele chegou a conceber a paz como uma perfeição da alma alcançável já nesta vida. Essa influência estoica sofreu mais tarde duas metamorfoses: a paz se tornou uma aspiração que não pode ser realizada perfeita e totalmente nesta vida; e essa aspiração não diz respeito apenas ao ser humano, mas a todo o cosmo, já que todo ser está ancorado numa paz originária e deseja experimentar essa condição primigênia e essencial.

Mesmo que a escatologia seja o coroamento daquilo que Agostinho pensa sobre a paz, o êxito desse seu itinerário reflexivo passa pela análise fenomenológica, axiológica, ontológica da paz, para culminar na iluminante visão escatológica. Não é à toa que Agostinho inicia o livro XIX apresentando, de forma realista, a difusão de dissensões e conflitos presentes em toda situação terrena: na família, entre os amigos, na comunidade política, entre os povos, entre as culturas. A paz é assim frágil e insegura na condição humana. Somente na vida eterna a paz será plena e perfeita. A paz escatológica, de natureza transcendente, constitui o parâmetro constante do juízo agostiniano sobre a verdade do ser da paz e do seu valor. De fato, é essa paz final e perfeita que esclarece a

verdade integral da paz na variedade das suas expressões e medidas, constituindo assim no critério do seu juízo.

Em decorrência disso, Agostinho observa que a paz é um bem nobre e universal. Mas para explicar o desejo desse bem, o bispo de Hipona também recorre a uma espécie de fenomenologia, considerando os casos extremos em que, à primeira vista, não se esperaria encontrar um desejo ardente de paz. O caso mais evidente é o da guerra, particularmente o dos homens que têm uma inclinação pela guerra. Suas batalhas não são outra coisa que meios para se chegar à glória e à paz. Para Agostinho, a paz é o fim perseguido por todos os seres, até mesmo por aqueles que buscam colocar à prova a força de guerreiro, promovendo a guerra com a finalidade de imperar e lutar. É um fato incontestável que, quando o homem promove a guerra, está, na verdade, buscando a paz. Mas a recíproca não vale, já que ninguém deseja a guerra quando promove a paz. Os que perturbam a paz não odeiam a paz, mas procuram instrumentalizá-la. Não querem negar a paz e sim submetê-la ao seu bel prazer. Agostinho igualmente observa que pode haver vida sem dor, mas não pode haver dor sem certa vida. Da mesma forma, a paz pode existir sem nenhum tipo de guerra, mas de nenhum modo existe uma guerra que não pressuponha alguma espécie de paz. Isso não significa que a guerra, enquanto tal, implica na paz, mas que a guerra, na medida em que os seus promotores são seres organizados, pressupõe a paz pela simples razão de que estar organizado significa estar ordenado e, por conseguinte, significa estar, num certo sentido, em paz.

Esse apelo universal à paz também está presente nos que sentem ter perdido a paz de sua natureza por causa de certos restos de paz que fazem que ame sua natureza, por que, em primeiro lugar, não pode haver uma natureza totalmente desprovida de bem e, mais especificamente, se não existisse o bem ninguém poderia lamentar-se do bem que perdeu. Em outras palavras: sentir que alguém não está na paz somente é possível por oposição e graças ao que existe desta ordem: a paz. Logo, a paz é o elemento constitutivo de todas as coisas. Portanto, dizer que algo não tem paz significa afirmar que não existe. Tudo o que existe e é permanece na paz. Toda sociedade, boa ou má, busca a paz. Todos os seres humanos aspiram à paz. Ninguém pode ser tão perverso que não queira fazer a experiência da paz. A paz é um dos bens mais desejáveis da vida humana.

A busca da paz é, portanto, uma lei universal da natureza, aplicável tanto aos animais selvagens que coabitam, engendram, alimentam os seus filhotes, quanto à união da alma e do corpo, união esta que não se desintegrará mesmo que o corpo não esteja

numa posição natural. Essa é uma desordem que perturba a paz do corpo e por isso produz dor. O desejo de paz também se aplica ao corpo inanimado, já que a ordem de sua paz pede, de certo modo, com a voz do seu peso, o lugar do seu repouso. A união da humanidade na paz deve ser considerada como um efeito desta mesma lei natural. Por essas mesmas leis, o ser humano parece, por assim dizer, forçado à amizade e, na medida em que se encontra nela, vê-se também forçado à paz com os homens.

A partir dessa descrição fenomenológica do desejo de paz, Agostinho chega à sua concepção de paz por uma espécie de raciocínio indutivo. Em todos os casos, a busca da paz tem como fim uma espécie de “ordenada harmonia” ou “ordenado equilíbrio”. A paz, em seu significado final, é a tranquilidade que resulta da ordem: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis*. Tal ordem consiste na disposição que garante às coisas diferentes e às coisas iguais o lugar que lhes corresponde. A paz é assim um bem ontológico, uma estrutura do ser, uma condição necessária da vida nos seus diversos níveis, um élan vital do homem, um valor universalmente apreciado e desejado, que orienta a ação dos seres humanos. A preservação dessa ordem da paz na sociedade depende da obediência a dois princípios: não fazer mal a ninguém e socorrer a todos os que passam por necessidades. Esses dois princípios obrigam a cuidar primeiro dos próprios familiares, assegurando assim a paz na casa. O marido deve cuidar da esposa; os pais, dos filhos; os senhores, dos escravos. Por outro lado, a reta ordem exige que aqueles que são objetos de tais cuidados prestem obediência aos que cuidam deles. Assim, as mulheres precisam obedecer aos maridos; os filhos, aos pais; os servos, aos senhores.

Todavia, essa relação puramente natural, fundada na obediência, é abrandada e enobrecida na casa dos verdadeiros adoradores de Deus. Na família cristã, os que parecem mandar são na verdade os servos de todos. Essa relação harmoniosa não exclui, todavia, a prática do castigo aos que perturbam a paz. É um castigo para corrigir o coração dos pecadores e servir de exemplo aos outros. Essa paz doméstica redundará em proveito da paz e da ordem na sociedade. Por isso o pai de família deve fazer que as leis sejam respeitadas pelos membros da casa.

Mais que ausência de guerra, a paz agostiniana é harmonia, tranquilidade e beleza, plenitude de vida que emerge das dimensões do ser existente, no nível corporal-cósmico, anímico-racional, social, político e religioso. No seu aspecto teológico, a paz é a adequação de tudo o que existe ao plano de Deus. Nada do que existe é capaz de se subtrair às leis do supremo Criador, aquele que governa a paz do universo. Neste

sentido, pode-se dizer que a paz, para Agostinho, é também um dom de Deus vivido, porém, de forma precária por causa da condição vulnerável do ser humano.

Levando em conta esses elementos, pode-se dizer que Agostinho tem muito a dizer ao mundo contemporâneo. O bispo de Hipona deixa ao ser humano uma lição de abertura e de esperança. A paz não é um bem que o ser humano conquista através da violência e da guerra. A palavra dialogante na verdade é que gera a paz. A alternativa, neste caso, é evidente: ou uma guerra contínua ou a paz. A dramaticidade desta alternativa coloca em evidência o primado da paz e o seu estatuto de valor e de fonte do dever moral do ser humano. No fundo, Agostinho convida o ser humano a edificar as suas relações sobre os valores universais da paz e da concórdia, graças aos quais um conjunto de indivíduos se torna um povo, desenhando, deste modo, a diferença entre civil e não-civil. O futuro da humanidade depende da paz e da capacidade do ser humano de superar os conflitos através do diálogo e respeito mútuo. A proposta de Agostinho é possuir a paz com a paz e não com a guerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Agostinho

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *A Cidade de Deus*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Solilóquios*. A vida feliz. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2011.
- _____. *Comentário aos Salmos*. Vol. IX/1, IX/2 e IX/3. São Paulo: Paulus, 2008, 2008, 2011.
- _____. *Contra os Acadêmicos*. A ordem. A grandeza da alma. O mestre. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. *Comentário ao Evangelho de João*. Vol. I, II, III, IV e V. Coimbra: Gráfica Coimbra, 1954.
- _____. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. *A verdadeira religião*. O cuidado devido aos mortos. São Paulo: Paulus, 2007.
- _____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2013.
- _____. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé*. São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. *Polemica con Giuliano I* (Nozze e concupiscenza. Contro le due Lettere dei Pelagiani. Contro Giuliano). Opera Omnia. Vol. XVIII. Roma: Città Nuova, 1985.
- _____. *Polemica con Giuliano II/1* (Opera incompiuta [Libri I-III]). Opera Omnia. Vol. XIX/1. Roma: Città Nuova, 1993.
- _____. *Polemica con Giuliano II/2* (Opera incompiuta [Libri IV-VI]). Opera Omnia. Vol. XIX/2. Roma: Città Nuova, 1994.
- _____. *Dialoghi I* (Controversia accademica. Felicità. Ordine. Soliloqui. Immortalità dell'anima). Opera Omnia. Vol. III/1. Roma: Città Nuova, 1970, 1982.
- _____. *Commento al Vangelo di S. Giovanni [51-124] e alla prima Epistola di S. Giovanni*. Opera Omnia. Vol. XXIV/2. Roma: Città Nuova, 1968, 1985.
- _____. *Contro i manichei I* (Costumi della Chiesa cattolica e costumi dei Manichei. Disputa con Fortunato. Due anime. Natura del bene). Opera Omnia. Vol. XIII/1. Roma: Città Nuova, 1997.

AGOSTINHO. *Contro i manichei III* (Contro Fausto manicheo). Opera Omnia. Vol. XIV/1. Roma: Città Nuova, 2004.

_____. *Contro i manichei III* (Contro Fausto manicheo). Opera Omnia. Vol. XIV/2. Roma: Città Nuova, 2004.

_____. *Lettere (1-70)*. Opera Omnia. Vol. XXI/1. Roma: Città Nuova, 1969.

_____. *Lettere (71-123)*. Opera Omnia. Vol. XXI/2. Roma: Città Nuova, 1969.

_____. *Lettere (124-184/A)*. Opera Omnia. Vol. XXII. Roma: Città Nuova, 1971.

_____. *Lettere (185-270)*. Opera Omnia. Vol. XXIII. Roma: Città Nuova, 1974.

_____. *Discorsi [1-50]: sul V. Testamento*. Opera Omnia. Vol. XXIX. Roma: Città Nuova, 1979.

_____. *Discorsi [51-85]: sul N. Testamento*. Opera Omnia. Vol. XXX/1. Roma: Città Nuova, 1982.

_____. *Discorsi [86-116]: sul N. Testamento*. Opera Omnia. Vol. XXX/2. Roma: Città Nuova, 1983.

_____. *Discorsi [117-150]: sul N. Testamento*. Opera Omnia. Vol. XXXI/1. Roma: Città Nuova, 1990.

_____. *Discorsi [151-183]: sul N. Testamento*. Opera Omnia. Vol. XXXI/2. Roma: Città Nuova, 1990.

_____. *Discorsi [184-229/V]: su i Tempi liturgici*. Opera Omnia. Vol. XXXII/1. Roma: Città Nuova, 1984.

_____. *Discorsi [230-272/B]: su i Tempi liturgici*. Opera Omnia. Vol. XXXII/2. Roma: Città Nuova, 1984.

_____. *Discorsi [273-340/A]: su i Santi*. Opera Omnia. Vol. XXXIII. Roma: Città Nuova, 1986.

_____. *Discorsi [341-400]: su argomenti vari*. Opera Omnia. Vol. XXXIV. Roma: Città Nuova, 1989.

_____. *Città di Dio I (I-IX)*. Opera Omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1990.

_____. *Città di Dio II (XI-XVIII)*. Opera Omnia. Vol. V/2. Roma: Città Nuova, 2005.

_____. *Città di Dio III (XIX-XXII)*. Opera Omnia. Vol. V/3. Roma: Città Nuova, 1991.

_____. *Ritrattazioni*. Opera Omnia. Vol. II. Roma: Città Nuova, 1994.

2. Obras sobre Agostinho

ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. II. Lisboa: Presença, 1976.

ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (org.). *Imaginar a paz*. São Paulo: Paulus, 2006.

ALICI, Luigi. *Il libro della pace*. La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018.

_____. *I conflitti religiosi nella scena pubblica*. I. Agostino a confronto con manichei e donatisti. Roma: Città Nuova, 2015.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia*. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1972.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. I. São Paulo: Paulus, 2017.

ARENDR, Hannah. *Il concetto d'amore in Agostino*. Saggio di interpretazione filosofica. Milano: SE, 2004.

_____. *Compreender. Formação, exílio e totalitarismos*. Ensaio (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

BERARDINO, Angelo Di (org.). *Patrología III*. La edad de oro de la literatura patrística latina. Madrid: BAC, 2007.

_____. *Patrología IV*. Del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los Padres latinos. Madrid: BAC, 2011.

_____. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. I, II e III. Milano: Marietti, 2006.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2012.

BLÁZQUEZ, Niceto. *Filosofía de San Agustín*. Madrid: BAC, 2012.

BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BORON, Atilio A. (org.). *La filosofía política clásica: de la Antigüedad a lo Renacimiento*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015.

_____. *Per la cruna di un ago*. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C. Torino: Einaudi, 2014.

- BURT, Donald X. "Paz". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1009-1018.
- CAPANAGA, Victorino. *Agustín de Hipona*. Maestro de la conversión cristiana. Madrid: BAC, 1974.
- CARY, Philip. "Interioridad". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 739-741.
- CATAPANO, Giovanni. *Agostino*. Roma: Carocci, 2010.
- _____. "La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino de Ippona. Attualità de un Padre della Chiesa". *Atti dell'Accademia "San Marco" di Pordenone* 20 (2018), p. 83-98.
- CAVALCANTI, Elena. "La revisione dell'etica classica nel *De civitate Dei*". In: IDEM (org.). *Il De civitate Dei*. L'opera, le interpretazioni, l'influsso. Roma: Herder, 1996, p. 293-323.
- CERIOTTI, Giancarlo. "Libro XIX: Il libro della pace". In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). *Lettura del De Civitate Dei*. Libri XVII-XXII. Roma: Patristicum, 2012, p. 61-84.
- CICCOTTI, Ettore. *La guerra e la pace nel mondo antico*. Torino: Fratelli Boca, 1901.
- CIPRIANI, Nello. "Mario Victorino". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 856-858.
- COTTA, Sergio. "Politica". In: SANT'AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 131-152.
- _____. "La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana". In: PICCOLOMINI, Remo (org.). *Interiorità e intenzionalità nel "De civitate Dei" di Sant'Agostino*. Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani de Perugia. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 43-54.
- _____. *La città politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.
- _____. "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 119-140.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Estudos sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia antiga e de Roma. São Paulo: Edipro, 2009.

COYLE, J. Kevin, “Manés, maniqueísmo”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 831-838.

_____. “*Faustum Manichaeum, Contra*”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 561-562.

DODARO, Robert. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Curitiba: Scripta Publicações, 2014.

_____. *Agustín, Activista Político*, p. 1-17. Disponível em: www.sanagustin.org/Documentos/Congreso/RD-ActivismoPolitico.doc. Acesso em 25/01/2019.

DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Artigos em homenagem a Gerald Bonner. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

_____. “A cidade secular de Agostinho”. In: DODARO, Robert; LAWLESS, George (org.). *Agostinho e seus críticos*. Artigos em homenagem a Gerald Bonner. Curitiba: Scripta Publicações, 2013, p. 313-349.

_____. “Teúrgia”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1258-1261.

DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrología*. Barcelona: Herder, 2001.

FABRIS, Matteo (org.). *L’umanesimo di Sant’Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988.

FIDELIBUS, Giuseppe. *Pensare de-civitate*. Studi sul *De civitate Dei*. Roma: Città Nuova, 2012.

FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

FLASCH, Kurt. *Agostino d’Ippona*. Introduzione all’opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983.

FLETERAN, Frederick Van. “Lugar natural”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 817-818.

FORTIN, Ernest L. “Civitate Dei”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 268-278.

GENTILI, Domenico. “Introduzione, traduzione e note”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio III* (Libri XIX-XXII). Roma: Città Nuova, 1989, p. 7-12.

- GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *A metamorfose da Cidade de Deus*. Filosofia social no cristianismo. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.
- GONÇALVES, José Mário. “Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama”. *Revista Brasileira de História das Religiões* 30 (2018), p. 33-54.
- GUARDINI, Romano. *La conversión de Aurelio Agustín*. El proceso interior en sus Confesiones. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.
- HAERING, Bernhard. *Livres e fiéis em Cristo*. Teologia moral para sacerdotes e leigos. Vol. III: Vós sois a luz do mundo. São Paulo: Paulinas, 1984.
- HAMMAN, Adalbert-Gautier. *Santo Agostinho e seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- _____. *Sant’Agostino*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- HUBER, Wolfgang; REUTER, Hans Richard. *Etica della pace*. Brescia: Queriniana, 1993.
- INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM. *Agostino e il donatismo*. Lectio Augustini XIX. Settimana Agostiniana Pavese (2003). Roma: Patristicum, 2007.
- KLAUCK, Hans-Josef. *O entorno religioso do cristianismo primitivo I*. Religião civil e religião doméstica, cultos de mistérios, crença popular. São Paulo: Loyola, 2011.
- LAVERE, George J. “Virtud”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1334-1338.
- LETTIERE, Gaetano. *Il senso della storia in Agostino d’Ippona*. Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”. Roma: Borla, 1988.
- LILLA, Salvatore. “Teurgia”. In: BERARDINO, Angelo Di (org.). *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. Vol. III. Milano: Marietti, 2006, p. 5339-5344.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
- MADEC, Goulven. *La patria e la via*. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant’Agostino. Roma: Borla, 1993.

- MANFREDO THOMAS RAMOS, Francisco. "A *civitas* política de Agostinho". *Perspectiva Teológica* 41 (1985), p. 63-76.
- MARKUS, Robert A. "Donato, Donatismo". In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 440-445.
- MARROU, Henri-Irénée. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*. Milano: Jaca Book, 2016.
- _____. *Agostino e l'agostinismo*. Brescia: Queriniana, 1990.
- MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- MEER, F. van der. *San Agustín, pastor de almas*. Vida y obra de un padre de la Iglesia. Barcelona: Herder, 1965.
- MEIS, Anneliese. "Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17". *Teología y Vida* 25 (1985), p. 39-62.
- MONDIN, Battista. *Il pensiero di Agostino*. Filosofia, Teologia, Cultura. Roma: Città Nuova, 1988.
- MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MORIONES, Francisco. *Teología de San Agustín*. Madrid: BAC, 2011.
- NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício*. Estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2007.
- NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.
- ORTEGA, Juan Fernando. "La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano". *Revista Española de Derecho Canónico* 58 (1965), p. 5-35.
- PACIONI, Virgilio. *Agostino d'Ippona*. Prospettiva storica e attualità di una filosofia. Milano: Mursia, 2004.
- PESCE, Domenico. *Città terrena e città celeste nel pensiero antico* (Platone, Cicerone, S. Agostino). Firenze: Sansoni, 1957.
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2014.
- PETRUZZELLIS, Nicola. "Filosofia e teologia della storia nel pensiero di S. Agostino". In: FABRIS, Matteo (org.). *L'umanesimo di Sant'Agostino*. Atti del Congresso Internazionale. Bari 28-30 ottobre 1986. Bari: Levante, 1988, p. 43-68.
- PIERETTI, Antonio. "Introduzione". In: SANT'AGOSTINO. *La Città di Dio*. Roma: Città Nuova, 2000, p. 5-72.

- POSSÍDIO. *A vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2017.
- QUASTEN, Johannes. *Patrología I*. Hasta el concilio de Nicea. Madrid: BAC, 2004.
- _____. *Patrología II*. La edad de oro de la literatura patristica griega. Madrid: BAC, 2004.
- RASCHINI, Maria Adelaide. “La problematica politica nel ‘De civitate Dei’”. *Filosofia oggi* 10 (1987), p. 5-18.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Vol. IV. São Paulo: Loyola, 2015.
- RINALDI, Giancarlo. *Pagani e cristiani*. La storia di un conflitto (secoli I-IV). Roma: Carocci, 2016.
- ROMILLY, Jacqueline de. “A paz na antiguidade”. In: ACADEMIA UNIVERSAL DAS CULTURAS (org.). *Imaginar a paz*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 47-50.
- RONCAGLI, Giorgio. *Shalom e Paz*. Pace hebraica e pace romana. Milano: Cisalpino, 1961.
- ROSEN, Klaus. *Agostino. Genio e santo*. Una biografia storica. Brescia: Queriniana, 2016.
- ROSSI, Miguel Ángel. “Agustín: el pensador político”. In: BORON, Atilio A. (org.). *La filosofía política clásica: de la Antigüedad ao Renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 131-157.
- RUSSEL, Robert. “Filosofía”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I* (Libri I-X). Roma: Città Nuova, 1978, p. 99-130.
- RUSSELL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 625-627.
- SALATINI, Rafael. *Reflexões sobre a Paz*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.
- SIMONETTI, Manlio; PRINZIVALI, Emanuela. *Storia della letteratura cristiana antica*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 2010.
- TERTULIANO. *Apologetico*. In: MORESCHINI, Claudio (org.). *Tertuliano. Opere Apologetiche*. Vol. I. Roma: Città Nuova, 2006.
- TESELLE, Eugene. “Pelagio, Pelagianismo”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 1033-1043.
- TOMÁS DE AQUINO. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- TRAPÈ, Agostino. *Introduzione Generale a Sant’Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006.

- TRAPÈ, Agostino. “Introduzione Generale”. In: SANT’AGOSTINO. *La Città di Dio I (I-X)*. Opera Omnia. Vol. V/1. Roma: Città Nuova, 1978, p. 9-183.
- TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. *Revista de Estudios Políticos* 112 (1960) p. 49-90.
- VARGAS, Walterson José. *Soberba e humildade em Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2014.
- VIGINI, Giuliano. *Sant’Agostino*. Dizionario delle opere. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2018.
- WEITHMAN, Paul. “Filosofia política de Agostinho”. In: MECONI, David Vicent; STUMP, Eleonore (org.). *Agostinho*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016, p. 283-305.
- WENGST, Klaus. *Pax Romana. Pretensão e realidade*. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.
- WILLIAMS, Rowan. “Creación”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo. Burgos: Monte Carmelo, 2001, p. 348-352.