

Gustavo Augusto da Silva

*De Homine
in Civitate*

A CONCEPÇÃO
ANTROPOLÓGICO-POLÍTICA
DE AGOSTINHO DE HIPONA



Sobre a obra que o leitor tem em mãos, devo, enfim, dizer que está repleta de cuidados. Embora seja a primeira aparição do seu autor na ampla ágora contemporânea, amadureceu-se ao longo de alguns anos, não sendo, portanto, de modo algum improvisada. Sofreu os reparos necessários, aprofundou-se e em alguns pontos até refez-se. Perfaz-se em ritmo binário, como a tentativa de atingir a sua meta: pôr em evidência o que chamou de *concepção antropológico-política* de Agostinho de Hipona. A princípio, dedica-se à pergunta pelo homem, sua natureza e relação com o divino, numa leitura verticalizada. Aos poucos, descobre que o exercício da liberdade convoca à dilatação de seu direcionamento, orientando-o aos outros com os quais compartilha a dádiva de ser. Esse é o ponto em que a leitura do fenômeno humano se mostra apenas parcial caso não o vincule ao horizonte de sua realização: a comunidade. As demandas que surgem dessa constatação são desenvolvidas por Gustavo Augusto no segundo capítulo do livro, uma viagem que deve ser encarada como imprescindível para futuras articulações dadas ao pensamento que, mesmo quando discordantes, permanecem tributárias à fonte agostiniana.



De Homine in Civitate

De Homine in Civitate

A concepção antropológico-política de Agostinho de Hipona

Gustavo Augusto da Silva



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Fotografia/imagem de Capa: Jamieson Gordon

Revisão: Bianca Soares Magalhães

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SILVA, Gustavo Augusto da

De Homine in Civitate: a concepção antropológico-política de Agostinho de Hipona [recurso eletrônico] / Gustavo Augusto da Silva – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

106 p.

ISBN - 978-65-5917-463-8

DOI - 10.22350/9786559174638

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Agostinho de Hipona; 2. antropológico; 3. política; 4. Patrística; 5. Filosofia medieval; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Vivo
em espera
do gesto
(ou sopro)
que me volva
não à morte,
mas
à vida.

Ubiratan Costa

Lista de abreviaturas das obras de Agostinho

Conf.	Confissões
Cont. acad.	Contra os acadêmicos
De civ. Dei	Sobre a Cidade de Deus
De lib. arb.	Sobre o Livre-Arbitrio
De Magist.	Sobre o Mestre
De quant. anim.	Sobre a potencialidade a alma
De Trin.	Sobre a Trindade
De vera rel.	Sobre a verdadeira Religião
De. beat. Vita	Sobre a Vida Feliz

Sumário

Prefácio **13**

Vivere sentir, nos limites do pensar

José Reinaldo F. Martins Filho

Introdução **18**

1 **22**

De Homine

- 1.1 Ruptura com o pensamento maniqueu e adesão ao cristianismo..... 24
- 1.2 Natureza do homem como criatura..... 27
- 1.3 A alma e suas relações com o divino 36
 - 1.3.1 A alma e as vontades do homem..... 43
 - 1.3.2 São as Ideias Divinas que conduzem a alma 47
- 1.4 O homem possui o livre-arbítrio para escolher o bem e ser feliz 51
- 1.5 A vontade e a liberdade estão sob duas leis: a lei eterna e a lei temporal 53
- 1.6 O pecado e o mal são empecilhos para a felicidade, mas qual a sua procedência? .56
- 1.7 Deus não concedeu ao homem o livre-arbítrio para que ele escolhesse as más ações...60

2 **65**

De Civitate

- 2.1 A vida cristã..... 69
- 2.2 A busca pela paz e a sociabilidade humana..... 74
- 2.3 A cidade é fruto da sociabilidade humana 83
- 2.4 A cidade é o reflexo do centro de amor humano..... 87
- 2.5 A felicidade como prêmio de uma vida reta 95
- 2.6 Teleologia da *civitas* 97

Referências **103**

Prefácio

Viver e sentir, nos limites do pensar

José Reinaldo F. Martins Filho

Todas as vezes em que sou convidado a prefaciara obra, sinto-me compelido por um duplo sentimento. Em primeiro lugar, por grata satisfação. É realmente uma honra poder iniciar o leitor ao itinerário que seguirá, pelo que, certamente, o autor deve considerar-me em grande estima. Em segundo lugar, porém, sinto-me dominado pelo fardo da responsabilidade. Isso porque ainda me soam bastante ressoantes as palavras de René Descartes logo na primeira parte de seu *Discours*, segundo as quais todas as vezes em que estamos diante de algum escrito, somos agraciados por, ao menos, dois motivos: por estarmos defronte ao que de melhor seu autor tinha a dizer (afinal, não é comum submetermos ao limite da tinta o vão palavrório cotidiano), como livre e refinado exercício do espírito; e, por conseguinte, por igualmente apresentar-se em sua distinção horizontal, afastando-se de tudo quanto haja de menor em seu tempo e espaço, destacando-se em sentido epocal. Um livro, nesse sentido, sempre será janela privilegiada para uma época, para um contexto cultural, donde resultam, posteriormente, como consequência de um esforço supremo, as mais argutas elaborações humanas. É instrumento de passagem – pórtico sob o qual nos arrastamos em direção ao que se antepôs à nossa existência fugaz – e atmosfera de realização de nossas possibilidades finitas.

Ao lermos um livro, bem poderia dizer, tomamos parte na viagem de seu autor, ladeados pelos tantos quantos com ele dialogaram; somos, também nós, forçados ao diálogo transformador, de modo que dificilmente

permaneceremos os mesmos ao singrarmos até a segurança da outra margem, a contracapa. De um ao outro, de outro aos tantos que virão, compartilhamos a dádiva de *pensar* e formamos o *espírito humano*, no seio do qual fomos gerados, nascemos, crescemos, nos moldamos e transformamos. No desvelar dessas páginas, apenas um impulso pode guiarnos: um compromisso para com toda a humanidade.

Neste caso especificamente, sinto-me triplamente privilegiado, pelo que tentarei justificar-me no que segue. No curso de minha formação em Filosofia, em determinado momento aprendi que os autores se distinguem em dois grandes grupos. Há aqueles que pensaram, para os quais o uso instrumental da razão realmente ocupou o centro de suas atividades e empreendimentos tantos. Ao lado desses, no entanto, há aqueles que *viveram*. Quer dizer, aqueles para os quais o exercício da atividade filosofante não se destaca, mas se imiscui ao seu próprio viver.

Para mim não há dúvidas de que nesse segundo grupo se encaixa com perfeição o perfil de Agostinho de Hipona, que com mais três ou quatro grandes nomes da história do pensamento ocidental (talvez, Aristóteles, Kant, Nietzsche... quem sabe?!), compartilha o mérito de ter deixado seu rastro em profundidade. Cavocado a sua quota de incerteza e ladeado seguranças. Não que o *Logos* lhe tenha favorecido tranquilamente os indicativos de seu curso. Diversamente, conforme os fragmentos que nos foram legados aos moldes de *confissões*, a realidade fora bem outra. De um lado a trama de vivências pessoais, marcadas por ascensão e declínio, por luzes e trevas, por esperanças e conquistas, mas, sobretudo, por sofrimentos e dores. De outro, o talento do retórico, bom amigo das palavras e de seu encadeamento lógico, sedutor eloquente dos apetites intelectuais, mas também dos amores que lhe impulsionaram, qual força motriz, a relação com os grandes mestres. Esse jogo de forças, atração e repulsa, faz de Agostinho um personagem real, que bem poderia estar por aí, vivendo

entre nós de maneira completamente anônima. Não se trata de um imaculado, sustentado pela certeza inabalável da verdade, mas um genuíno transeunte, alguém que soube manter-se fiel ao curso, mesmo quando sentindo-se à deriva – e quantas circunstâncias foram! Mesmo do ponto de vista da fé, o jovem de Tagaste, futuro bispo de Hipona, revelou-nos a face eminentemente humana de Deus, sem, com isso, dessacralizá-lo. O que o Salmo 42 questiona em sentimento de profunda angústia – “quando terei a alegria de ver vossa face, ó Deus?” – Agostinho responde com a serenidade dos que confiam, embora saibam que os projetos humanos não sejam definitivos.

De tudo o que acabo de dizer, posso, então, sintetizar duas de minhas alegrias nesta oportunidade. A primeira quanto à escolha do autor que ensaie a tessitura das análises que seguem, o arguto pensador que modelou as bases do Ocidente, na confluência das tradições judaica, grega e latina; mas também por sua capacidade criativa, como espírito que se lança na sondagem do mistério, sabendo que tem parte nele. A segunda, porque a figura de Agostinho pode ser tomada como uma espécie de protótipo para os que se sentem compelidos ao caminho da Filosofia; um modelo de *estudante* (ou *alumno*, para dizer com seu melhor tom), no mais pertinente equilíbrio entre rigor, perseverança e paixão. Não se trata da construção de um edifício de certezas, mas da eclosão coordenada de uma série de dúvidas, de cujo incessante movimento põem-se em circuito as capacidades do espírito humano, pouco a pouco, tema após tema, dia após dia, no concurso de nossas vivências. Eis que assim descobrimos que o gênio Agostinho, venerado por sua vasta e prodigiosa obra, realmente não existe. O que existem são as demandas reais e altamente mobilizadoras que o compeliram ao exercício de seu ser racional – aqui, pensando razão em sentido amplo e difuso. O mestre, por isso, aponta sempre para além de si, para o que há de vir e permanecer, mas que não encontra-se senão nessa

vinda constante, contínua, como dinâmica que atravessa tudo o que é e, somente pelo supremo esforço do espírito, pode ser [sempre parcialmente] descoberta. Como núcleo de seu pensamento, descobrimos o duplo direcionamento que constitui a finalidade do ser humano: conhecer a verdade e amar o bem – um tema que direta ou indiretamente também ocupará as páginas deste livro. Para recorrer às palavras de Bento XVI em certa ocasião, à diferença de outros filósofos do passado, Agostinho se lê por obrigação acadêmica, mas, especialmente, por gosto. Seu texto é saboroso!

Antes, porém, de demonstrar sinteticamente – como deve ser sintética toda apresentação – a proposta do presente volume, dedico-me, enfim, à terceira e última causa de minha alegria. Não apenas tenho a possibilidade de declinar palavras ao estilo de prefácio numa obra sobre Agostinho – *aquele que viveu e deixou seu rastro* –, mas numa obra sobre Agostinho de autoria de Gustavo Augusto da Silva, a quem tive a oportunidade de assistir desde os seus primeiros passos, como debutante ao universo do pensamento qualificado. É certo que ao desembarcar na goiana capital o jovem estudante já dispunha de todos os mecanismos necessários para o florescimento de suas capacidades – trazidos do interior, velados com requinte. No entremez entre a Filosofia e as artes, e, quiçá, muito ao exemplo do próprio Agostinho, descobriu o seu facho de luz, e dispôs-se a segui-lo. A ansiedade primeva, a insegurança no movimento da marcha, cedeu, aos poucos, lugar à autoconfiança, e os primeiros talentos já puderam ser colhidos. Se meus auspícios de uma longa trajetória, repleta dos frutos de seu mérito, puderem ser ouvidos, desejo, com a mesma intensidade, que esse caminho nunca se desvista da consciência de que não há conquista sem responsabilidade, não há pensamento sem emoção, não há ideia sem enraizamento e sem contexto. Talvez seja esse o ensinamento mais importante dos grandes mestres que nos precederam, daqueles que escavaram

a sua quantia no eito, mas que agora nos fornecem as ferramentas para o nosso próprio trabalho. Agostinho está entre esses e, doravante, também o Gustavo – com ele, mas para além dele.

Sobre a obra que o leitor tem em mãos, devo, enfim, dizer que está repleta de cuidados. Embora seja a primeira aparição do seu autor na ampla ágora contemporânea, amadureceu-se ao longo de alguns anos, não sendo, portanto, de modo algum improvisada. Sofreu os reparos necessários, aprofundou-se e em alguns pontos até refez-se. Perfaz-se em ritmo binário, como a tentativa de atingir a sua meta: pôr em evidência o que chamou de *concepção antropológico-política* de Agostinho de Hipona. A princípio, dedica-se à pergunta pelo *homem*, sua natureza e relação com o divino, numa leitura verticalizada. Aos poucos, descobre que o exercício da liberdade convoca à dilatação de seu direcionamento, orientando-o aos outros com os quais compartilha a dádiva de ser. Esse é o ponto em que a leitura do fenômeno humano se mostra apenas parcial caso não o vincule ao horizonte de sua realização: a comunidade. As demandas que surgem dessa constatação são desenvolvidas por Gustavo Augusto no segundo capítulo do livro, uma viagem que deve ser encarada como imprescindível para futuras articulações dadas ao pensamento que, mesmo quando discordantes, permanecem tributárias à fonte agostiniana.

Goiânia, aos últimos suspiros de 2021

Introdução

As obras agostinianas são eivadas da tentativa de compreensão do homem. Daí a importância de conhecer o homem para entender a grandeza de suas obras. Na concepção ontológica do homem, Agostinho tem influência do neoplatonismo e é considerado um gênio da filosofia e teologia Patrística (séc. IV d.C.); foi também um dos precursores na formação da doutrina cristã.

Agostinho compreendeu que a matéria das coisas é essencialmente o nada. Com o ser de Deus, o homem se torna existente como corpo e alma. A alma, sempre volvida para as coisas eternas e imutáveis, e o corpo sempre voltado para as coisas mutáveis e passageiras. Deus doou seu ser ao homem. Todavia, o homem não é como Deus, que não tem princípio nem fim; ele, antes de Deus, não existira, ou seja, não fora. O ser humano não existe fora de Deus, por isso sem Deus o homem volta ao nada, tornando-se miserável. Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida.

Esse homem que Agostinho refere é posto na existência no que ele descreve como *Civitas*¹. As cidades podem ao mesmo tempo ser o aglomerado de pessoas que vivem em um mesmo território, como também um *ethos* em que se vive uma moral específica. Étienne Gilson (2006, p. 326) descreve que “é um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada a uma vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade”. A sociedade é formada em torno

¹ Daremos o nome de “cidade” ao conjunto de homens que une o amor comum deles por um certo objeto, diremos que há tantas cidades quantos amores coletivos. “Agostinho faz da ordem social um prolongamento da ordem moral individual. Pois a organização dos homens em sociedade (*Civitas*), fundamentada na reta ordem do amor, não tem outra finalidade senão garantir a paz temporal, ou felicidade temporal imediata dos homens” (COSTA, 2009, p. 49).

de um objeto que seus constituintes amam. Observando estes objetos de amor, é possível caracterizar esta comunidade.

Os indivíduos precisam ajudar a edificar a cidade rumo à eternidade, a qual, já se faz presente no âmbito terreno e mortal. Existem várias cidades que o homem participa através de seu objeto de amor, mas Agostinho frisa a importância da Cidade de Deus, a verdadeira cidade, na qual o objeto de amor é a justiça e a felicidade. Aspirar a felicidade se torna intrínseco ao homem desde a união da alma ao corpo. A felicidade é o prêmio da vida bem conduzida e encontrar esse bem viver é dádiva dada à alma.

A cidade celeste, ao contrário [da cidade dos homens], ordena tudo com vistas a assegurar a liberdade cristã para seus cidadãos, ou seja, o uso de todas as coisas que conduz à fruição de Deus. Assim, podemos conceber sua ordem e sua unidade como uma simples extensão da ordem e da união que reinam na alma de cada justo. [...] Assim, as duas cidades distinguem-se e se opõem, como os fins aos quais elas se ordenaram (GILSON, 2006, p. 331).

Todo este questionamento reflexivo é distribuído na obra do mestre de Hipona, em maior quantidade em duas grandes obras: *Confessiones*, 398 d.C. e *De Civitate Dei*, 426, d.C. Nas *Confessiones*, Agostinho se debruça no inteligir do homem e sua ontologia, buscando respostas para a sua própria existência num monólogo autobiográfico. Na introdução da edição brasileira publicada pela Paulus, Roque Frangiotti salienta que Agostinho escreve sobre uma inquietude que habita dentro de si: “esta inquietude, entendida no sentido ontológico, como parece dever ser, caracteriza o estado do homem em marcha para o seu fim, isto é, para Deus, no qual, e somente no qual, pode encontrar o repouso a plenitude do seu ser” (FRANGIOTTI, 2015, p. 10).

De Civitate Dei, uma obra extensa que tem vinte e dois livros essencialmente históricos, nos quais Agostinho delinea os deuses romanos e o Império Romano. Nestas descrições, ele elenca o mal que as cidades do Império tiveram em crer nos deuses romanos, dispondo sua filosofia sobre a Cidade de Deus a partir das histórias já contadas. Sobre isso, deve-se lembrar que:

A história do mundo é um combate entre a *cidade celeste*, a do amor de Deus e do Bem, e a *cidade terrena*, a do amor de si mesmo. Essas duas cidades são verdadeiramente Ideias Platônicas: modelos ideais. O combate entre elas é um princípio que dirige a história do mundo (RUSS, 2015, p. 84).

Tendo em vista a presente citação, fica exposto o modelo dualista que é continuado por Agostinho, que contém duas cidades excludentes, porém, ele as compreende ao menos como coexistentes. “É necessário que elas ao menos coexistam, e, por consequência, também que encontrem um *modus vivendi* que deixe à cidade de Deus a possibilidade de se desenvolver” (GILSON, 2006, p. 334).

Não obstante, é possível observar o quão é importante para Agostinho responder ontologicamente a respeito da formação do homem e de sua convivência com os demais. Mas como funciona a dinâmica da coexistência das duas cidades? Agostinho mesmo irá colocar isso em questão ao trabalhar como os cidadãos da cidade celeste vivem, tendo como objetivo compreender o desenvolvimento social do homem de sua época. A partir desta relação do homem (posto como dualidade: corpo *versus* alma) com a sociabilidade incutida no mesmo, pretende-se compreender como Agostinho tratou a associação das duas cidades e qual o papel político do homem na sociedade em que vive para alcançar a felicidade.

Após a adesão ao cristianismo, os desdobramentos da reflexão filosófica de Agostinho originaram sua própria ontologia. A gênese do homem

e do mundo são fundamentais para entender as relações da razão com o mundo exterior ao homem. Portanto, faz-se ímpar um capítulo acerca do homem e sua individualidade. Isso posto, o homem possui – além de uma vida interior – uma vida social na presença dos outros.

A vida social é bastante cara para Agostinho, nesta obra não será diferente. Analisar os processos antropológicos que engendram os povos é a temática do segundo capítulo. Nessa parte trabalhar-se-á de acordo com a concepção de política apresentada na célebre obra *De Civitate Dei*. A paz e a felicidade constituem o maior anseio humano em busca da verdade e essa caminhada ocorre concomitantemente à demarcação da interioridade.

Pretende-se demonstrar como os cristãos vivem e praticam a justiça com seu povo e o fim mesmo da *Civitas* como organização terrena e divina. A busca pela elevação do seu ser junto à verdade de Deus é endereçada aos indivíduos desde a criação e o fim escatológico dessa busca é findado na sociedade. A vista disso, intenciona-se estabelecer uma introdução ao pensamento antropológico-político de Agostinho, movida por um duplo alcance: uma parte relacionada ao homem individual e outra ao social.

1

De Homine

O que sou, então, meu Deus? Qual é a minha natureza? Vida variada, multiforme, de caudalosa imensidade. (Conf., X, XVII, 26).

O estudo antropológico de Agostinho começou a surgir dos momentos em que ele se colocava como sujeito da reflexão filosófica. A novidade filosófica agostiniana é o passo tomado a partir do homem mesmo. Como buscador insistente da verdade, a procurou na realidade material do mundo; nas paixões e deleites terrenos empreendeu uma busca por aquilo que sustentava sua existência. Percebeu que a verdade não estava fora das coisas, mas no interior delas e em si mesmo. Olhando para o interior, ele pensava, poderíamos obter algum entendimento da natureza de Deus.

A busca pela verdade é sinônimo da busca por Deus e após o fracasso da sua pesquisa no mundo externo fora engendro um caminho interior de busca pelo divino. “O homem não pode ter esperança de encontrar Deus se não encontrar antes a si mesmo: pois esse Deus é ‘mais profundo que o meu próprio íntimo’, e a experiência dele torna-se “melhor” quanto mais é “interior” (GILSON, 2006, p. 205).

Esta reflexão sobre o interior humano parte de uma ruptura com o pensamento gnóstico². Ruptura essa empreendida pelo caminho em busca da verdade. O pensamento altamente racionalista dos gnósticos – principalmente dos maniqueus – não admitia que o homem possuísse uma

² Foram assim designadas algumas correntes filosóficas que se difundiram nos primeiros séculos depois de Cristo no Oriente e no Ocidente. A literatura que produziam era rica e variada, mas perdeu-se, à exceção de poucos textos conservados em traduções coptas, chegando até nós apenas através dos trechos mencionados e, ao mesmo tempo, refutados pelos Padres Apologistas. O gnosticismo é uma primeira tentativa de filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais (ABBAGNANO, 2018, p. 565).

multiplicidade dentro de si. Multiplicidade que possui como sustentáculo o uno, Deus mesmo. Tudo que é terreno ou material é variável, susceptível à mudança. Outrossim, todas as coisas possuem uma unidade em seu interior advinda do ser uno primordial.

Com efeito, como tu és absolutamente, só tu sabes que és imutavelmente, sabes imutavelmente e queres imutavelmente; e tua essência imutavelmente sabe e quer; e tua ciência é e quer imutavelmente; e tua vontade é e sabe imutavelmente; e não parece justo diante de ti que, como a luz imutável se conhece, assim a conheça o ser mutável iluminado por ela. Por isso *minha alma é para ti uma terra sem água*, porque, se não pode iluminar a si mesma, também não pode saciar a si mesma. Com efeito, *em ti está a fonte da vida*, assim como *na tua luz* veremos a luz (*Conf.*, XIII, XVI,19).

Deus é, então, o sustento do interior humano. Por isso Agostinho diz que conhecer a si é também conhecer a Deus. No mais íntimo de si encontra-se a simplicidade do ser; simples porque carrega a unidade do ser. A simplicidade do ser divino carrega toda a densidade e profundidade da existência. Em contraposição à multiplicidade das coisas materiais, vazias de sentido por causa de sua origem.

A concepção cosmológica que Agostinho constrói tem influência na leitura dos neoplatônicos³ que ele teve acesso quando das empreitadas como professor e retórico. Sua proposta para uma antropologia é perpassada por um caminho duplo: ao mesmo tempo que o homem precisa conhecer a si, precisa agir socialmente.

³ Em Milão, grande parte do platonismo desenvolveu-se e elegante era cristão. Essa mudança, sumamente significativa, tivera início em Roma, em meados do século. Ali, um professor africano de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã. Havia também traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim. [...] Como todos os movimentos instigantes e autoconfiantes, esses platônicos cristãos tinham sua própria visão do passado. [...] Para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram extremamente extramundanos (GILSON, 2006, p. 111-112).

Mas então, de que maneira te procuro, Senhor? De fato, quando te procuro meu Deus, procuro a vida feliz. Procurar-te-ei, para que viva minha alma. Pois meu corpo vive por minha alma e minha alma vive por ti. De que maneira, então, procuro a vida feliz? Não a possuo, até dizer: “Basta, está lá” (*Conf.*, X, XX, 29).

Para agir com justiça na cidade é necessário ter a justiça como convicção e não apenas agir pelas aparências. Agostinho é autêntico ao definir certas ações e pressupostos éticos/morais de como agir em sociedade. É nítido que ele estava falando para si em primeiro lugar, colocando-se também como interlocutor-receptor. Nisso empreendeu seu estudo para compreender estes dois âmbitos da natureza humana: o interior e o social. Do mesmo modo que possui a parte interior e social, a natureza humana também é dividida em corpo e alma. Nossa investigação acerca da gênese do homem e do mundo é proposta como ponto inicial da compreensão da interioridade humana e vivências sociais.

1.1 Ruptura com o pensamento maniqueu e adesão ao cristianismo

O conteúdo da criação do mundo e a natureza do homem foi um tema bastante caro à reflexão de Agostinho. No que lhe diz respeito à instrução intelectual, estudou e simpatizou-se com ideias e doutrinas que empreendiam explicar a essência de Deus e como o universo foi criado. Por volta de 377 d.C. ele, um jovem desiludido, mas ainda decidido em dar fundamento à própria vida, começa uma aproximação com o maniqueísmo⁴. “Agostinho foi ouvinte entre os maniqueus por cerca de nove anos” (BROWN, 2006, p. 57). Durante este período carregava em si a inquietação acerca da origem do mal e as causas que levavam o homem a praticá-lo.

⁴ Como escreveu Peter Brown (2006, p. 57): Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagememente perseguidos. Tinham a aura de uma sociedade secreta: nas cidades estrangeiras, só se hospedavam na casa de membros de sua própria seita; seus líderes viajavam por uma rede de ‘células’ espalhadas por todo o mundo romano. Os pagãos viam-nos com horror, os cristãos ortodoxos, com temor e ódio.

Agostinho abandona a autoridade da fé da infância e se agarra às sedutoras promessas dos maniqueus, os seguidores de uma nova religião missionária e universal. [...] A adesão ao maniqueísmo determina uma posterior, fundamental, virada na história espiritual e humana de Agostinho (VIGINI, 2015, p. 36-37).

Os maniqueus, para responder essa indagação, criam a concepção de um mundo puramente dualista e antagônico: a força do Bem e a força do Mal. Ontologicamente – no fundamento constitutivo do ensinamento maniqueísta – existia o dualismo radical dos dois princípios, duas forças que regiam o universo. “‘A primeira coisa que o homem deve fazer’, dizia o catecismo maniqueísta chinês, ‘é distinguir os dois princípios (o Bem e o Mal)’” (BROWN, 2006, p. 58).

Estes princípios tinham naturezas distintas e os maniqueus eram racionalistas inflexíveis diante dessas questões. No reino da luz reinava Deus, pai da grandeza; no reino das trevas, Satanás, príncipe do mal. “Dentro desta visão metafísica e simbólica, o maniqueísmo construía o seu sistema de pensamento: uma concepção total e dogmática do homem e do universo, desenvolvida em muitos planos (cosmológico, físico, antropológico e ético)” (VIGINI, 2015, p. 40).

Esta ontologia do bem e do mal como dois seres distintos; regentes das criaturas e de suas vontades explicaria – em um primeiro momento – a origem do mal e sua causa. Porém, ao analisar filosoficamente a doutrina maniqueísta, Agostinho pôde observar que o bem estava em similitude ao mal – enquanto ser – e travado em luta constante contra ele. Professando este materialismo radical, o jovem Agostinho compreendia Deus como um ser material e que possuía corpo (cf. *Conf.*).

O mal fora considerado também como ser corpóreo, contento todas as características em oposição ao bem. Gilson (2006, p. 357) diz-nos que

“segundo a doutrina de Mani⁵, Deus é luz, ou seja, uma substância corporal, brilhante e muito tênue. Essa mesma substância, depois de ter resplandecido em Deus, brilha nos astros, luz em nossa alma e luta contra as trevas sobre a terra”.

Na luta antagônica entre o bem e o mal, os maniqueus consideravam que o bem estava condenado a ser passivo e estaria sempre à margem do mundo até o dia do juízo final. No qual as forças do bem finalmente triunfarão sobre as trevas. Nesse aspecto, o cristianismo maniqueu era uma passagem do indivíduo a perceber que sua parte boa estava fundida e identificada com a essência divina profanada (cf. BROWN).

Agostinho se desilude com os maniqueus a partir do momento que se encontra com grupos totalmente conservadores e fundamentalistas, não abertos às indagações do jovem cartaginense. Ele encontra em Milão Ambrósio⁶, famoso bispo e governador, sermões duma receptividade à reflexão filosófica. “A palavra persuasiva e douta de Ambrósio o encanta exteriormente, mas não o conquista no seu íntimo. Todavia, quanto mais Agostinho o escuta, mas se abre a uma atitude de simpatia em relação a ele” (VIGINI, 2015, p. 60)

Além do seguimento à pregação de Ambrósio, outros fatores contribuíram para sua conversão ao cristianismo e desconstrução da doutrina maniqueísta – consideradas prontas e acabadas – como sua aproximação a Simpliciano, sua mãe Mônica, as leituras de filósofos e o exemplo dos próprios cristãos (cf. VIGINI).

⁵ Mani, fundador do maniqueísmo, deve ter parecido não só para Agostinho, mas para muitos da tardia antiguidade, uma figura entusiasta de profeta, mestre do conhecimento, libertador. Nascido em 216, na Babilônia, tinha passado a infância e a adolescência [...] no sulco da tradição judaico-cristã. Nessa comunidade, Mani tinha recebido a primeira formação e tomado consciência da sua missão profética (VIGINI, 2015, p. 38).

⁶ Ambrósio era uns quatorze anos mais velho que Agostinho e fazia onze anos que era bispo de Milão. À primeira vista, era o mais notável representante da classe dirigente romana de sua época – isto é, dos homens cuja posição dependia menos de sua capacidade de agarrar e conservar o poder numa sociedade implacável. Filho de um administrador, Ambrósio estava residindo em Milão como governador da província (Ligúria) na ocasião em que foi subitamente convocado a ser bispo da cidade (BROWN, 2006, p. 97).

Junto a leituras dos neoplatônicos elabora uma ontologia baseada em um único ser supremo e inefável – Deus – que será estudada e fruída por toda a Patrística. “Os maniqueístas haviam oferecido a Agostinho uma Sabedoria ‘pronta’. Mas agora ele começava a apreciar os grandes atrativos de uma vida inteira de disciplina filosófica, passada na modesta rejeição das opiniões falsas” (BROWN, 2006, p. 96).

Na obra *Confessiones* tem-se um grande panorama pessoal da vida de Agostinho que delimita a conjuntura que abraça o cristianismo após abandonar os maniqueus. O estudo da concepção antropológica de Agostinho perpassa-se pelo desenvolvimento da ontologia e seus escritos acerca da natureza do mundo e do homem.

1.2 Natureza do homem como criatura

Apesar de não ter elaborado sistematicamente uma doutrina da criação, encontram-se em diversas obras de Agostinho respostas e comentários sobre concepção da natureza humana e cósmica. Diferentemente de muitos filósofos da tradição grega, que tiveram a preocupação de elaborar uma “teoria da natureza”, Agostinho se propôs a refletir as Escrituras e combater o dualismo Maniqueu.

Agostinho compreendeu a criação de acordo com a tradição cristã, de que o mundo foi criado pelo ato livre da vontade de Deus. Ademais, para responder à questão acerca da natureza do homem é preciso fazer algumas reflexões a respeito de como se deu a criação das coisas e do mundo. O bispo usa o conceito *ex nihilo*⁷ para explicar como Deus criou o mundo e a origem da matéria. Para o mestre de Hipona, a criação do mundo só pode ter duas gênesis: ou Deus o criou tudo do nada ou tirou-o de sua própria substância (cf. GILSON).

⁷ *Ex* significa um ponto de partida, do interior de (ideia de movimento para fora) e *nihilo* significa o nada, nulidade, inutilidade (cf. FARIA).

Se fez o mundo e todas as coisas que nele habitam de seu próprio ser o homem também seria Deus. Como as coisas finitas e mutáveis fazem parte substancialmente da essência infinita e imutável? Isto seria contraditório e infundado. Seria o mesmo que admitir que a substância divina possa se tornar rendida às alterações e movimentos do universo. Gilson (2006, p. 358) comenta que

admitir a última hipótese [de que o mundo é parte substancial de Deus], é admitir que uma parte da substância divina possa se tornar finita, mutável, submissa às alterações de todos os tipos e também a destruições, que sofrem as partes do universo. Se tal suposição é contraditória, conclui-se que Deus teria criado o universo do nada.

Para Agostinho o que é perfeito é melhor – em sentido qualitativo – sobre o que é imperfeito. O imutável é melhor que o mutável; o infinito sobre o finito. Porque, o que caracteriza o mutável, finito, imperfeito é a falta. Aquele que tem algo está em vantagem ao que não possui. “Agostinho viu que o incorruptível, o inviolável e o imutável eram melhores que o corruptível, o violável e o mutável, e que Deus, portanto, não pode ser mudado de modo algum. Tudo aquilo que não é Deus está sujeito a mudança” (TESKE, 2018, p. 101).

A falta é o cerne da mutabilidade. Tudo aquilo que não é Deus é susceptível de mutabilidade. Deus não é mutável porque está inerte em si mesmo. As criaturas possuem apenas fundamento ontológico em Deus, logo são seres dinâmicos e em constante mudança. Por serem mutáveis, as coisas ora são isto ora são aquilo – tanto em sentido qualitativo como quantitativo.

O que é mutável não muda em sua essência – naquilo que as faz existir e ser o que são – e sim na sua contingência. As coisas – o mundo e tudo que há nele – podem ser transformadas em múltiplas facetas e até mesmo

deixar de existir materialmente. O ente contingente é aquele que pode ou não existir. Sua existência não é necessária nem impossível. Nesse sentido, Deus é anterior a tudo que existe e não muda de forma alguma em seu ser, como diz Agostinho no livro V do *De Trinitate* (V, II, 3):

A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo, pelo qual designamos o seu esse, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser.

Deus não é contingente. Não poderia não existir. É autossuficiente e está além da nossa compreensão temporal e racional. “Esse nosso universo não foi criado no tempo, mas com o tempo, que, então começou seu curso. Além disso, o tempo não é cíclico, como pensavam os alguns filósofos pagãos, mas é linear: começa na criação e vai até a conflagração cósmica” (FERRARI, 2018, p. 294). Não existe tempo a Deus, justamente porque o tempo existe com relação a algo que tem início e fim. Em Deus não há princípio, porque, do contrário, teria que haver um final. Isto o encaixaria junto às coisas finitas. Nenhuma das categorias do mundo material pode ser atribuída ao ser divino por participação, apenas por criação⁸. Porque ele é anterior à nossa razão e mutabilidade.

Senhor, que não és um aqui e outro ali, mas o mesmo e o mesmo, *Santo, Santo, Santo, Senhor Deus onipotente*, fizeste algo *no princípio* que é de ti, na tua sabedoria que nasceu de sua substância, e a partir do nada. Com efeito, não fizeste o céu e a terra de ti: porque então seriam iguais ao teu Filho unigênito

⁸ Aqui deve-se dispor a diferença entre criação e geração. O que é gerado possui a mesma substância do genitor; a coisa criada possui substância assinalada pelo criador. Podemos saber quem as criou, mas não dizer que possuem o mesmo ser. Como o artista que cria a obra de arte, a obra não possui o mesmo ser do artista; já a mãe que gera uma criança, pode-se dizer que ambos são possuidores do ser de homem – humanidade.

e, através dele, a ti. [...] Tu eras, e além de ti nada havia a partir de onde fizeste céu e terra, dois algos, um próximo a ti, outro perto de nada; um, ao qual tu és superior; outro, ao qual nada é inferior (*Conf.*, XII, VII, 7).

Ao refletir a realidade fora do universo, conclui-se que não há espaço real fora dele. A concepção temporal do espaço é puramente humana e fora dos limites da razão não é possível pensar o espaço como área física. Nem é possível pensar no “antes” do universo existir. Havia apenas Deus antes da criação e nada fora d’Ele. Para a criatura, antes de ser criada, não havia tempo. A partir de sua gênese, o tempo é engendrado, em consequência de que sua matéria tem uma finalidade – como ente finito – existencial. Por ser per-feito, em Deus não é possível existir nem antes nem depois, ele é imóvel. Como elucida Gilson (2006, p. 361):

Na verdade, não há espaço real fora do universo, tampouco havia *antes* o céu e a terra. Se nos colocarmos no lugar da hipótese segundo a qual a criação do mundo não é algo realizado, há apenas Deus. Ora, sendo uma perfeição totalmente realizada, Deus é imutável e não comporta qualquer mudança; em relação a Deus não há nem antes nem depois, ele é, numa eternidade imóvel.

Por sermos finitos e móveis – “com efeito, se o infinito como tal é incompreensível – Deus só pode ter tido em si razões finitas de suas obras finitas” (GILSON, 2006, p. 362). Conclui-se que o mundo nem sempre existiu – e o homem. Então não há razão para perguntar por que não começou mais cedo ou mais tarde, ou quais as razões para a criação do universo. Mesmo supondo que o homem e o mundo tenham sempre existido, coloca-se como criaturas eternas junto a Deus. O que seria, na realidade, uma contradição, “pois isso supõe a atribuição de um modo de duração homogêneo a modo de ser heterogêneos” (GILSON, 2006, p. 364).

Gilson utiliza como exemplo um pé eternamente colocado sobre a poeira, também eterna. Desse modo qual dos dois deu origem à marca que

surge quando se coloca algo sobre a poeira? Neste caso o pé é a causa da marca, mas a marca já estava lá junto a poeira, porque ambos, pé e poeira, são eternos. A mesma contradição se dá no sofisma de que o universo sempre existiu. Ele é, na verdade, causado pelo imóvel; obra de Deus. O universo muda e transforma-se constantemente, já “Deus não pode mudar uma vez que, não havendo qualquer bem a ser adquirido, ele não tem nada a perder nem a ganhar. Isso é o que exprimimos dizendo que Deus é imutável e eterno” (GILSON, 2006, p. 271).

Como não me atrevo a dizer haja havido tempo em que o Senhor Deus não haja sido melhor, assim devo dizer, sem vacilar, não haver o homem existido antes do tempo e haver o primeiro homem sido criado no tempo. [...] se Deus sempre foi senhor, sempre teve criaturas sujeitas a seu senhorio, não, porém, geradas dele, mas por Ele tiradas do nada e não coeternas com Ele (*De civ. Dei*, XII, XV, 1-3).

Na eternidade divina, o tempo não é necessário, visto que não há nada a ser findado ou movido. “Uma vez que não há qualquer razão para afirmar que o universo sempre tenha existido, não resta dúvidas quanto à verdade de seu começo no tempo” (GILSON, 2006, p. 364). A reflexão acerca do tempo é bastante cara junto à criação porque traz as dimensões da temporalidade das criaturas.

Ao contrário do que os maniqueus pensavam, o tempo foi concebido junto ao mundo. Não havendo prevalência cronológica de um sobre o outro, ambos tiveram sua gênese de forma simultânea. Como discorre no livro XI das *Confissões*: “Não houve um tempo em que não fizésseis algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanece, não seria tempo” (17).

De volta à reflexão acerca da matéria do universo, Deus, como ser imóvel, criou o homem e o mundo de algo que não é ele mesmo: o nada.

Criados, foram tirados do nada por Deus. Também participam do não-ser proveniente do nada. Pois o ser necessariamente precisa provir de algo – do nada nada vem. Os seres humanos têm uma ausência, a falta do ser, que os leva a buscar seu ser faltante, tornando-os mutáveis. Assim explana Gilson (2006, p. 272):

As criaturas, ao contrário [de Deus], só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar. Tal é a origem metafísica de sua mutabilidade.

Deus, ao criar, doa seu ser às criaturas – deidade – e elas ficam com a *marca* do criador. Como o artista que faz a obra de arte pode ser reconhecido pelo fruidor. Agostinho salienta que até mesmo nas depravações e perversidades Deus está junto ao homem e que Deus conservará o ser do homem até que ele enxergue a si mesmo como dom divino. “Tu, porém, conserva-os para mim. Pois assim conservarás a mim, e o que me destes crescerá e chegará à perfeição, e eu serei contigo, porque o meu ser, isso também tu me deste” (*Conf.*, I, XX, 31).

A natureza ontológica do homem e de tudo que mais existe – fora Deus – é o ser e não-ser. Ser, porque Deus mesmo o retirou de si e doou as criaturas. E não-ser, porque provém do nada. Daquilo que não existia. “Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, em grau sumo, como Ele” (*De civ. Dei*, XII, II). Deus serviu-se do nada para criar materialmente o homem que existia em seu intelecto. Deus fez não só o homem do nada, mas toda a matéria. Como expõe Gilson (2006, p. 358):

De início, o que significa criar do nada? Deus não é como um artesão que, considerando uma forma qualquer em seu pensamento, a impõe à matéria que ele tem à sua disposição (argila, pedra, madeira etc.) Ao contrário, as diversas matérias que o artesão humano encontra à sua disposição, Deus foi quem as fez.

Ao discorrer acerca do não-ser do homem, Agostinho não desenvolve uma participação substancial do homem com determinada não-existência. Esse não-ser remete ao fundamento ontológico humano, que é Deus, o Ser supremo, mas o homem não é Deus. “Este 'nada' não deve ser entendido como 'algo' que Deus se utilizou como substrato para que pudesse trazer as coisas à existência. O 'nada' que Agostinho se refere deve ser entendido como o puro nada ou o mais absoluto não-ser” (JÚNIOR, 2013, p. 75).

Isso denota que o homem não existia como ser antes de Deus doar seu ser para ele. O não-ser humano apresenta-se no ato criacional de Deus, o qual serve-se de algo fora de si. Sua natureza busca uma completude porque existe uma falta original que o engendra à busca. Busca que é a gênese de sua mutabilidade e necessidade de adquirir o ser em plenitude.

Para conceber a formação da matéria, Agostinho remonta à noção de essências eternas e imutáveis. Muitas vezes em sua filosofia o conceito das essências confunde-se com o conceito das Ideias em Platão. As essências das coisas estão e sempre estiveram invariáveis no intelecto divino. São “formas principais, ou essências estáveis e imutáveis das coisas; não sendo elas mesmas formadas. [...] Elas não nascem nem perecem, mas é por elas que é formado tudo que pode nascer e perecer” (GILSON, 2006, p. 376).

O homem é uma criatura constituída de corpo e alma. Não há uma dualidade existencial que separa o homem em duas categorias. Ele é corpo e alma integralmente. “Nisso Santo Agostinho se distanciou de Platão⁹, que

⁹ Na perspectiva ético-antropológica, corpo e alma são apresentados como duas realidades diferentes, contrapostas, sendo o corpo uma coisa má. Suas paixões e concupiscências dão origem às guerras, dissensões etc. Dele somos

havia dividido alma e corpo. Na definição agostiniana a alma não está dentro de um corpo, mas está encarnada em um corpo” (PIRATELLI, 2009, p. 4). Sem corpo o homem é somente alma, sem alma o corpo é somente matéria. Ambas as coisas foram perfeitamente ordenadas por Deus para formar o homem. “Que o corpo se une à alma para forma e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (*De civ. Dei*, X, XXIX, 2).

O que difere o homem das demais criaturas é a razão. Agostinho distancia o homem dos animais ao diferenciá-lo pela competência da razão. Esta é a faculdade específica da natureza humana. Segundo Agostinho, ela concede-nos consciência da existência e, diante disso, ordena perfeitamente os movimentos e inclinações da mente. “Aquele que é dotado de razão não pode estar privado da mente” (*De lib. arb.*, I, IX, 19). A razão é a parte intelectual da alma. Ela coordena, mantém e auxilia o homem em toda a sua vida. “Existe, na tua opinião, algo mais nobre do que a mente dotada de razão e sabedoria? Evódio: A meu ver, nada existe, exceto Deus” (*De lib. arb.*, I, X, 21a).

A razão é o que de mais excelente se pode encontrar na natureza do homem (cf. *De lib. arb.*). Nela o saber é alicerçado; a inteligência da alma. Agostinho difere o homem das demais criaturas pela faculdade racional que o homem possui. E difere os animais da natureza inanimada porque eles, além de existir, vivem.

Acima da natureza – que apenas existe, sem viver, nem compreender, como acontece com os corpos inanimados – vem a natureza que não somente existe, mas que também vive, sem, contudo, ter a inteligência, como acontece com a alma dos animais; e por sua vez, acima dessa última vem a aquela natureza

escravos, e que é semelhante ao mortal, e seu fim é a corrupção etc.; enquanto que a alma é senhora, semelhante ao divino e seu fim é a imortalidade (ARAÚJO, 2009, p. 41).

que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem (*De lib. arb.*, I, VI, 13).

No livro I das *Confessiones*, Agostinho apresenta uma ontologia acerca do que entende ser – homem pecador – perante a soberania do ser divino. Trechos em que não exatamente se aborda uma ontologia do homem, mas que falando de Deus, fala-se também das suas criaturas. Ao escrever as *Confessiones* em 401 d.C. Agostinho já visitara este tema da natureza de Deus em outras obras, como em *De Quantitate Anima* (388 d.C.) e *De Libero Arbitrio* (391 d.C.). Agostinho sempre retoma a narrativa acerca do homem e da natureza para explicar ou debater com as heresias recorrentes à época, como foi o caso dos maniqueístas. Muitas destas reflexões se baseiam em quão ínfima e mutável é a natureza do homem. Outrossim, notabiliza a natureza humana como sustentada pela deidade. Elucida novamente Agostinho (*Conf.*, I, VI, 9):

Tu, porém, Senhor – que és sempre vivente e no qual nada morre porque, antes do início dos séculos e antes mesmo de tudo o que possa ser chamado de anterior, tu és, e és Deus Senhor de todas as coisas que criaste, e contigo permanecem as causas estáveis de tudo o que é mutável, e vivem as razões eternas de tudo o que é irracional e temporal.

Peter Brown, importante biógrafo de Agostinho, salienta no capítulo *Populis Dei* da biografia de Agostinho a transitoriedade entre o eterno e o mutável existente na natureza humana. A existência humana é uma gota de chuva comparada à eternidade (cf. BROWN). A visão agostiniana é sempre determinada por esta antítese entre transitoriedade e eternidade. A natureza humana não é per-feita e busca sempre a completude de sua existência material e imaterial. Esta unidade se encontra na união do homem com Deus – inicialmente no interior do homem. Pois, Deus é o mais interior de todo o íntimo do homem e mais alto de todos os cumes (cf. *Conf.*)

1.3 A alma e suas relações com o divino

Todas as criaturas trazem em si um ser uno. Vindas do mesmo criador, possuem atribuições diferentes, porém, sempre carregam em si uma unidade ontológica. O homem, diferentemente de todas as demais criaturas, possui um ser uno, mas com uma unidade composta. A relação alma e corpo, como natureza composta de suas substâncias é uma preocupação constante da temática agostiniana. “Alma é princípio organizador, vivificador e formal do corpo. Alma e corpo agem juntos, evidentemente, pois o ser é uno. Mas a alma é princípio único dos atos do corpo” (FARIA, 2013, p. 99). Para Agostinho, bem como todos os filósofos cristãos, sem estes dois elementos constituintes, alma e corpo, não se pode chamar criatura alguma de homem (cf. GILSON).

A importância de se destacar um estudo da alma era porque acreditava-se chegar a algum conhecimento de Deus ao voltar-se para o próprio interior.

A verdade que Agostinho buscava não era apenas a verdade sobre nós mesmos. Olhando para o interior, ele pensava, poderíamos obter algum entendimento da natureza de Deus. [...] Quanto à própria alma, a natureza desta era dita desconhecida, ou pelo menos inalcançável pela introspecção (PASNAU, 2008, p. 250-251).

A alma possui substância própria e não é partícipe de nenhum dos quatro elementos – fogo, água, ar e terra. Agostinho não caracteriza a substância da alma precisamente. Diz que sua origem é Deus mesmo. “Quanto à alma, que entendo como substância própria, não saberia dizer como tal é substância, como não sei dizer como é a substância dos elementos do corpo” (*De quant. anim.*, I, 2). A pátria da alma é Deus e não é possível descrevê-la em comparação com as diversas naturezas que nossos

sentidos percebem. “Ora, para santo Agostinho, provar que a alma é uma substância é, antes de tudo, provar que ela é distinta do corpo” (GILSON, 2006, p. 99).

Agostinho, ainda que considerasse o *homem total* como uma substância, não buscava evitar a dificuldade de que, o homem, que é uma substância, se resulte da união da alma, outra substância, com uma terceira substância, que é o corpo. “Agostinho havia insistido que um ser humano é alma e corpo, mas ele teve pouco a dizer sobre como as duas partes do par alma-e-corpo encontram-se ligadas” (PASNAU, 2008, p. 255). Ele procurou a solução para esta questão ao atribuir a hierarquia da alma sobre o corpo. Que o homem é uma alma racional que se serve de um corpo. Gilson (2006, p. 98) esclarece que:

Essa definição de homem, em que a ênfase é colocada com muita na transcendência hierárquica da alma em relação ao corpo, está de acordo com as tendências profundas do agostinianismo. Por vezes, é de se espantar que ele não tenha discutido, nem tampouco, percebido, as dificuldades metafísicas implicadas em tal definição; mas, para ele, o problema abstrato da estrutura metafísica do homem parece vão.

Deus tornou a alma imortal. Isso é um dom divino concedido à alma e não um poder proveniente de si mesma. Sua imortalidade não se confunde com a eternidade divina. A imortalidade é uma condição daquilo que não morre; fica susceptível, ainda assim, à mudança. Outrossim, o eterno não é susceptível à mudança. O eterno pressupõe perfeição, ou seja, que já está pronto e acabado. Deus, além de imortal, é eterno. A alma foi criada à imagem de Deus. Por isso, dentre todas as criações, a alma é a mais elevada e possuidora de atribuições tão transcendentais.

Além da convicção agostiniana de que a alma é incorpórea, é igualmente fundamental para a concepção agostiniana de alma sua convicção de que a alma

não é o que Deus é, mas uma sua criatura, feita por Ele. Por isso Agostinho rejeitou toda tentativa de interpretação de Gênesis 2,7 com Deus soprando em Adão uma parte de sua própria natureza divina (TESKE, 2018, p. 99).

Ela ainda assim não é dotada da mesma divindade de Deus. “Do mesmo modo que a imagem ou representação do seu corpo não pode ser o mesmo que esse corpo, da mesma forma não é motivo de espanto que a alma não tenha poder de efetuar o mesmo que o Criador, a cuja imagem foi criada” (*De quant. anim.*, II, 3). Agostinho compreende que a alma é dotada de razão e está apta a reger o corpo, que é substância irracional. Esta é a definição tornada clássica nos estudos da doutrina agostiniana. A razão é atribuição de maior valor do homem e está lograda na alma. É da essência mesma da alma, o conhecer, como nos esclarece Faria (2013, p. 69):

É substância, ou seja, contida em mesma com realidade própria. Dotada de razão. E é da essência mesma do espírito racional, isto é, conhecer (*intelligere*), manter o conhecimento inteligente, na memória, principalmente a intelectual, ser capaz de determinação racional e consciente, no ato de preferência ou vontade.

A razão é a atribuição mais importante da alma, e, por conseguinte, do homem total. Difere o homem das outras criaturas. É, por isso, específica da natureza humana. Agostinho faz uma hierarquia dos seres de modo que o homem é o ser mais importante da criação terrena. A razão “é a parte superior, a melhor, da alma. Ela começa e encontra seu fim no conhecimento de si e no conhecimento de Deus, que são inextricavelmente ligados e contêm o conhecimento de tudo mais” (HANKEY, 2018, p. 821). É importante salientar como a criação é algo que passa como uma quimera diante da grandiosidade de Deus. Entende-se aqui grande, como algo

qualitativo, não quantitativo. Peter Brown (2006, p. 306) escrevera que “a existência Humana é uma gota de chuva” diante toda a realidade divina.

Agostinho apresenta a potencialidade – compreendida aqui como *quantitate*. Evódio o indaga a respeito da potência da alma sobre o corpo e Agostinho discorre que a alma media as ações corporais não de forma material ou dimensional. A alma não possui dimensão corpórea. Como elucida o mestre hiponense:

A alma, não é da natureza do que entende, ou seja, não é matéria. Entretanto, e a conclusão é esta, a alma não é um conceito abstrato, é realidade em si, substância própria, capaz de fazer abstrações intelectuais: abrange no entendimento a dimensão, sem limitar-se dimensionalmente. Capaz de apreender todos os tempos, sem estar no tempo, e por mais que atue o corpo no tempo (*De quant. anim.*, XII).

A potência mesma da alma é a razão. A razão media as intelectões do corpo para a alma; possui fator organizacional ao passo em que se serve do corpo. A razão busca o conhecer e pelo conhecimento é encarregada da intelectção do mundo sensível. Saber da realidade sensível de modo a tirar proveito da mesma e fruir-se do ser de Deus presente na alma. O modo pelo qual o homem alcança seu íntimo contato pessoal é através da razão. “Quando alma, abandonando a procura intelectual, deleita-se preferivelmente no conhecimento sensível, por assim dizer, ao sensualismo, e às habilidades com fins apenas materiais, não faz outra coisa que inchar-se e prejudicar-se” (*De quant. anim.*, XIX, 33). O comentador refere-se à citação anterior que a alma se torna menor – em sentido qualitativo – quando afasta-se do procedimento racional.

A compreensão maniqueia da gênese das almas foi motivo de debate para Agostinho em seus diálogos posteriores. Voltados apenas para o dualismo bem-mal, os maniqueus afirmavam que as almas eram literalmente

entes divinos, ou seja, estavam aprisionadas no corpo material. Resultado do conflito primordial entre as forças do bem e do mal. Durante o tempo que fora maniqueu, “Agostinho partilhava dessa crença e achava reconfortante que não era o seu ser real que pecava, mas a natureza má na qual estava aprisionado” (TESKE, 2018, p. 99).

Após sua conversão, Agostinho compreende a relação do indivíduo com o restante da criação de modo que o homem é mantenedor da ordem. Não a sustenta em sentido de ser, mas na competência de protetor e continuador da história. A ordem está sempre no mesmo repouso absoluto do divino e o desvinculamento da ordem é a depravação do ser mesmo do homem. Para o homem, sair desse repouso é decair-se na multiplicidade passional – nas fornicções e agrados de si. Multiplicidade que se encontra na fruição da matéria corruptível. Na idade madura, Agostinho confessou seu período de deleite e regalo em fornicções. No livro XI das *Confessiones* (XII, 31) disse:

Eu, porém, gritava aos teus ouvidos, onde nenhum deles me ouvia, a fragilidade de meu sentimento, e represava o fluxo da tristeza, que cedia um pouco, para não voltar por seu próprio impulso, não ao ponto de eu transbordar em lágrimas ou de mudar minha expressão – mas eu sabia o que oprimia meu coração.

Os regozijos das coisas que não são Deus é o distanciamento do repouso e fruição na multiplicidade. No livro II das *Confessiones*, Agostinho retrata seu distanciamento do repouso em Deus. É notada sua reflexão acerca de que distanciar-se de Deus é propriamente distanciar-se de si mesmo.

Agostinho retrata sua adolescência após a puerícia, no período em que se deleitou dos prazeres da carne e do distanciamento familiar. Por vezes trata de como não tinha uma relação íntima consigo mesmo, que

não se conhecia. Demonstra o abandono de si nas honras temporais. “Por um tempo, na adolescência, fervei de me saciar de baixezas, deixei brotar uma floresta de amores vários e sombrios, gastei minha imagem e apodreci perante teus olhos, querendo agradar a mim mesmo e agradar aos olhos dos homens” (*Conf.*, II, I, 1).

Foi tecendo diálogos com seus alunos sobre a natureza da alma que Agostinho elaborou uma análise da interioridade humana. Voltando para si o homem possui acesso a Deus mesmo. A essência divina e o *si* mesmo do homem estão muito próximos. Estando Deus no mais íntimo do homem, o conhecimento de si é também o conhecimento de Deus.

Para os pensadores medievais, os seres humanos são especiais entre os animais porque possuem uma mente, um poder cognitivo que não é parte do cérebro, nem de qualquer maneira físico. Considerava-se que essa imaterialidade explicava como a mente podia engajar-se no pensamento abstrato e conceitual (PASNAU, 2008, p. 258).

Possuir a relação íntima da alma com Deus é, para o mestre de Hipona, trazer consigo enorme carga de autoconhecimento. Ele expôs: “Assim, a alma fornicava quando se afasta de ti e busca algo que não encontra puro e límpido, senão voltando para ti. Todos aqueles que se distanciam de ti e se levantam contra ti te imitam perversamente” (*Conf.*, II, VI, 14). Entendido consigo o homem pode pôr-se a serviço da cidade. Agostinho não elabora que o homem social existe posterior ao homem interior. Mas, eles acontecem juntos. Para Agostinho, uma sociedade precisa ser constituída e governada por homens interiores, o que nos leva à dimensão social-política como repercussão para o que se discorreu até aqui.

A alma é *anima*. Ela é o que possibilita a vida racional dos homens, sem a alma o homem desfalece sobre seu próprio nada e torna-se mera matéria. Donde provém a alma? Agostinho fala que “indagar da origem da

alma compreende duas coisas: saber de onde vem o ser humano, em sua origem, e falar do que consta, ou de que elementos ela se compõe” (*De quant. anim.*, I, 2).

A felicidade é, para Agostinho, uma forma de vida na qual o homem entende sua existência como pertencente a Deus e que isso deve ser compartilhado com o meio social em que ele vive, ou seja, com os outros homens. Uma vida feliz não é uma vida alegre, como já elucidamos. Na verdade, alegria e felicidade são termos bem distintos, sendo que a felicidade é a plena ordenação da vida, em que o homem se sente bem e este estar bem é duradouro. Enquanto a alegria, por sua vez, é apenas um sentir-se bem passageiro ou mero prazer vulgar.

É importante salientar esta diferença, porque é a alma que tem a capacidade e o domínio para distinguir felicidade de mero prazer. Antes de entrarmos em uma reflexão propriamente dita sobre a alma, ela possui um *impetus* de apetecer à verdade formal das coisas e isso está em sua própria constituição. Verdade formal e verdade material estão em paralelo à lei eterna e à lei terrena, do mesmo modo com referência à Cidade de Deus e à cidade dos homens, respectivamente.

Verdade material é o saber que está incutido nos seres que não usam da razão. Ela também está presente no homem, mas está associada ao conhecimento passageiro, ou seja, à ciência. Esse saber pode ser modificado com o avanço dela. Já a verdade formal é precisamente um conhecimento das essências, daquilo que faz as coisas serem o que são. As essências das coisas não mudam, porque fazem parte do ser de cada ente, por isso essa verdade não se transforma conforme o avanço da ciência.

E isso é verdade *material*, pertence ao estudo humano e científico e pode ser modificado no progresso da ciência. A verdade importante é a *formal* (a que define a essência da coisa): a matéria é sujeita à relação de tempo e espaço, é

algo percebido sensivelmente, e a matéria viva precisa de um princípio formal que a constitui (*De quant. anim.*, 1).

O homem tem a capacidade de conhecer as coisas com o auxílio da razão e é por meio dela que ele distingue a verdade material da formal. É verdade que não é possível para o homem nem para qualquer outro ser terreno conhecer as essências das coisas plenamente, mas é possível conhecer ao máximo até onde a razão pode ir. Isso também vale para o conhecimento sobre Deus. A alma manifesta na razão uma de suas potências, a contemplação da Verdade. “O bom entendimento segundo a razão é o caminho reto que nos conduz a verdade” (*Cont. acad.*, 1, 5, 14).

1.3.1 A alma e as vontades do homem

Como supracitado, a alma é constituinte da vida humana. Sem ela, o homem é apenas matéria, que não possui razão. É a alma quem outorga razão ao corpo humano, possibilitando o entendimento. Sem a razão, o homem não pode conhecer as coisas do mundo e nem agir sobre ele. A força para viver provém da potência que a alma exerce sobre o corpo mortal e terreno, mantendo-o vivo e organizado.

A alma, como podemos ver em todos os seres humanos, vivifica com sua presença este corpo terreno e mortal, ela o unifica, e o mantém organizado como corpo vivo, e não permite que se dissolva nos elementos de composição orgânica. Faz com que os alimentos sejam distribuídos na conservação de todo o organismo, conserva a harmonia e proporção dos membros, não só em sua aparência, como no crescimento e reprodução (*De quant. anim.*, 33, 70).

A vida do homem é toda perpassada pelo poder que a alma exerce sobre seu corpo, inclusive nos movimentos. “A ação da alma utiliza os nervos como meio de ação para mover o volume do corpo” (*De quant. anim.*, 22, 38). O corpo é apenas um meio do qual a alma racional se serve. É por

meio desta que o homem pode ser um ser que age e modifica o meio em que vive. Existe, então, uma hierarquia em que o corpo é inferior à alma. A substância espiritual da alma utiliza-se da substância material do corpo para animá-lo, daí a hierarquia. O corpo também veio de Deus, assim como a alma, por isso essa hierarquia é de causa formal e não material. O corpo sem a alma não é praticamente nada, por isso a grande importância da alma para a vida humana.

Diremos sobre que sua alma e seu corpo estão unidos como dois cavalos atados a um carro ou como um centauro? Diremos, ao contrário, que o homem é uma alma, mas se compreendermos a palavra “alma” como o corpo que ela anima, como compreender o homem e sua armação na definição de um cavaleiro? A questão é difícil, bem como Agostinho reconhece; mas, acrescenta-se, a solução não é talvez indispensável, pois de todos modos, sabemos que a alma é parte superior do homem, e sobretudo isso é importante ser evidenciado em sua definição; Agostinho conclui imediatamente: assim, no tanto que é dado ao homem conhecer, *o homem é uma alma racional que se serve de um corpo* (GILSON, 2006, p. 97-98).

A vida humana é extremamente complexa justamente porque existe uma tríade relacional que envolve todas as vivências do homem. Essa tríade é formada pelo homem no centro, Deus acima do homem e o povo/comunidade frente a esses dois. Para bem se relacionar com os outros homens, é preciso que o ser humano tenha consciência de sua interioridade e faça dela o estrado de sua íntima relação com Deus. Essa relação é mediada pela alma que faz com que o homem tenha consciência e saber sobre o divino. Só depois disso, o homem estará *pronto* para com-viver com o povo.

Se a “verdade” está presente no “interior” de cada ser humana, ele precisa apenas olhar para dentro de si, ou como disse Agostinho, ele precisa apenas

“voltar” para o seu “interior” e encontrá-la. [...] A verdade é, nesse caso, “superior ao homem”; e se ele quer, de fato, encontra-la, “deve transcender-se a si próprio” (SOUTO PINTO; VICENTE, 2021, p. 8).

Falar sobre como o homem precisa bem conduzir sua vida com o auxílio da alma é chegar ao problema da felicidade e ao encontro com as Ideias Divinas. A liberdade para fazer o mal está dada para o homem, mas, como já esclarecemos na primeira parte de nosso trabalho, esta liberdade não é para o uso do mal e sim para que o homem vá ao encontro de Deus de forma que seja realmente aquilo que ele queira e não de forma forçosa. O corpo é a extensão da substância material e, por isso, não é possível ir ao encontro das coisas divinas apenas por si. A alma não possui extensão no espaço, porque é totalmente espiritual, a ela, sim, é dada a potência de ir ao encontro das coisas eternas, porque delas também faz parte.

A alma, porque é espiritual, não está separada por nada das ideias divinas, de natureza espiritual. O corpo, ao contrário, precisamente porque é extenso no lugar, é incapaz de participar diretamente da natureza das ideias. Portanto, é necessário um intermediário entre elas e ele, e tal intermediário é a ordem de suas partes e as relações numéricas às quais ele obedece; é a alma que se confere para ele porque as têm a partir das ideias divinas (GILSON, 2006, p. 107).

A alma concede a carga necessária ao corpo para que ele viva. A vida terrena é o resultado da união entre corpo e alma, que é estritamente intrínseca no sentido de que, enquanto os dois estiverem juntos, existe vida, razão e movimento. O que chamamos de forças ou atividades do corpo são atuações da alma sobre o peso ou inclinação natural do próprio corpo no espaço (cf. *De quant. anim.*). A razão humana nomeia os movimentos e as ações do corpo de diversas coisas, contudo, na inteligibilidade da alma, esses nomes não existem, o movimento e o agir do homem no mundo está dado no próprio mundo. A ação do homem é dada pela alma e o que ele

coloca como movimento natural é o agir da alma sobre o corpo espacial e esse agir não existe fora do corpo sem o auxílio da alma.

Mesmo a alma sendo parte das Ideias Divinas, ela não é parte de Deus. Se assim fosse, ela deveria ser absolutamente imutável e incorruptível, e não poderia tornar-se melhor ou pior do que já é. Ela não permanece na estabilidade de sua essência assim como Deus. Deus é a máxima potência do que Ele é e pode ser, já a alma não, ela também foi criada a partir do nada, assim como o corpo, mas foi ornada de razão e de inteligibilidade. “Visto que a alma não é Deus, ela só pode ser uma criatura e sua origem é, portanto, a mesma da de todos os outros seres: a todo-poderosa vontade divina que a fez sair do nada” (GILSON, 2006, p. 110).

O homem, quando se deixa conduzir pelas coisas divinas e eternas, é guiado pela alma a uma vida feliz. Por isso, toda a importância de sua individualidade e de sua vida social na comunidade. Esses dois elementos são administrados pelo saber da alma direto da interioridade humana. Só a alma possui essa faculdade por ser imortal e indivisível. O corpo, por sua vez, não pode administrar a vida individual e social do homem porque ele é matéria irracional divisível, muito susceptível à destruição.

Acrescentamos que, a imortalidade da alma garantida ao mesmo tempo por sua essência e pelo poder de Deus que a conserva, pode ser provada por uma via ainda mais direta e que nos remete ao coração da metafísica agostiniana. [...] Talvez se possa imaginar uma destruição completa da substância pensante. Feita para conceber a verdade, a alma se diminui na medida em que pensa o erro. [...] Na verdade, é suficiente comparar essa hipótese com a experiência de nossa própria existência para que ela imediatamente apareça como contraditória. Com efeito, o erro pode efetivamente prejudicar nossa alma, mas, assim como dissemos, ele não pode mais do que ela, pois, para enganar-se é necessário viver. Portanto, o erro não pode matar a alma. A verdade é essencialmente tão invencível que o erro, que é o contrário dela, não

pode impedir a alma de ser alma, isto é, vida, e, por consequência, tampouco pode impedi-la de existir (GILSON, 2006, p. 115).

É princípio da alma ser, por esta razão, nenhum erro pode subsistir nela como parte de sua ontologia. Nada pode fazer com que a alma se afaste de Deus se não a liberdade do homem. Enquanto a alma estiver unida ao corpo, as escolhas do homem, se não estiverem de acordo com as ideias divinas, escondem a beatitude detrás da iniquidade. A eternidade da alma está ligada com a faculdade dela de auxiliar o corpo em suas ações. Ela é beatífica e imortal porque está unida com a Verdade, que é eterna. “Puesto que la verdad es inmutable y eterna y el espíritu humano está inseparablemente ligado con la verdad, tiene que ser el espíritu humano también eterno” (HIRSCHBERGER, 1977, p. 306)¹⁰. Ambos, o corpo e a alma, surgiram da vontade de Deus, mas a segunda foi criada de modo que fosse imortal e íntima da Verdade, de modo que o primeiro, o corpo, é corruptível.

1.3.2 São as Ideias Divinas que conduzem a alma

A partir do saber material, é possível ir além daquilo que está dado no espaço e chegar até onde a razão pode inteligir sobre a verdade formal dos seres. Foi assim que Agostinho conduziu-se após a leitura dos seguidores de Platão. Ele estava procurando atributos sensíveis da alma e não o seu sentido estrito.

Depois de ter lido os livros dos platônicos, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir teus atributos invisíveis através das coisas criadas, e compreendi, à custa de derrotas, qual a verdade que eu, imerso nas trevas, não tinha conseguido contemplar (*Conf.*, VII, XX, 26).

¹⁰ Posto que a verdade é imutável e eterna e o espírito humano está inseparavelmente ligado com a verdade, ou seja, tem que ser também eterno o espírito humano (A tradução é nossa).

As Ideias são parte da imortalidade da alma porque são parte constitutiva de sua essência. São as Ideias que conduzem a alma para o real e verdadeiro, porque precisamente aquilo que faz parte do espaço e tempo são coisas corruptíveis e que acabam. As Ideias Divinas são também parte da interioridade humana e são as mesmas que conduzem à Cidade de Deus e as que auxiliam o homem em suas escolhas através da arbitrariedade. As Ideias são diferentes de ideais. Os ideais são objetivos inalcançáveis na vida terrestre e visam apenas a um sucesso a partir da escatologia humana. As Ideias de que estamos falando são o inteligir de Deus, a própria Verdade, Una e Suprema, manifestada no homem. Esse estudo sobre a imortalidade da alma e sobre o conhecimento foi influenciado pelos estudos neoplatônicos do Santo.

Para Agostinho, a experiência/sentidos é algo com que se deve tomar cuidado, porque o verdadeiro conhecimento não provém das coisas sensíveis e de nada que seja exterior ao homem. Agostinho traz esse conceito de sua herança platônica. “Platão era de opinião que havia dois mundos: um mundo inteligível, no qual habita a própria verdade; e este mundo sensível, que nos é manifesto senti-lo através da visão e do tato” (*Cont. acad.*, III, XVII, 37). Quando ele se refere aos dois mundos, é uma metáfora que tanto Platão como Agostinho utilizaram para deixar mais clara a diferença entre a vivência na verdade e a outra, no erro. É como se fossem separados espacialmente, mas convivem entre si, não como harmonia nem como guerra, mas como a Cidade de Deus e a dos homens, elas estão lá juntas, mas separadas pelo objeto de seu amor.

Os sentidos não garantem a verdade das coisas e a dos seres. Para conhecer é necessário que alguma coisa permaneça no processo do conhecimento e que permita que haja sua universalidade e, portanto, seja verdadeira. Esse algo mais aos sentidos é a alma. De forma que o conhecimento não advém dos sentidos nem de nada exterior, e sim do seu contrário – o conhecimento origina-

se de algo interior ao homem. Mas mesmo estando no homem, as ideias não provêm dele (GOMES, 2015, p. 47).

Aspirar à felicidade se torna intrínseco ao homem desde a união da alma ao corpo. A felicidade é o prêmio da vida bem conduzida e encontrar esse *bem viver* é dádiva dada à alma. O homem pode administrar suas vivências do jeito que quiser, ato feito pela livre escolha, mas nem todos os atos levam à felicidade, porque nem tudo é eterno e certo, como por exemplo as coisas vulgares, os prazeres da carne etc.

El alma no está fuera de la verdad: el alma que conoce las ideas, y conforme a ellas juzga, es según la verdad, participe de ella: las verdades inteligibles la unen a Dios. Esto, en realidad, no significa que posea totalmente la verdad; está en la verdad, pero no conoce la esencia de la inmutable verdad, que es Dios (SCIACCA, 1955, p. 235)¹¹.

A verdade está intimamente ligada com as vontades do homem. É natural que o ser volte para o seu criador, deste modo que o homem busca Deus, para completar-se. A arbitrariedade e a comunidade são os espaços possíveis desse encontro. As Ideias Divinas alegam para a alma que são necessários esses atributos para bem conduzir a vida humana. Não é possível ser feliz fora do seu povo nem fora da liberdade. A liberdade humana é o ato que leva o homem a construir sua individualidade de forma espontânea, sem ser uma espécie de marionete nas mãos de Deus. Os bens materiais são objetos da ação humana, contudo, são bens mutáveis e passageiros. Como já dissemos, as coisas que são passageiras e corruptíveis são boas e trazem alegria enquanto durarem. Por conseguinte, também

¹¹ A alma não está fora da verdade: é a alma que sabe das ideias e, de acordo com elas julga e é segundo a verdade participe dela: as verdades inteligíveis a unem com Deus. Isto na verdade, não significa que possua plenamente a verdade; está na verdade, mas não sabem a essência da verdade imutável, que é Deus (A tradução é nossa).

são más até onde vai sua corrupção. Desse modo, a felicidade também participa do corpo humano e não apenas dos atributos da alma.

Demuestra que la concepción pagana que hace consistir la felicidad en los bienes del cuerpo o en los bienes del alma, o en ambos a dos; o en los bienes sociales de la familia, de la amistad, de la ciudad o em cualquier bien de este mundo, es ilusoria; aquí poseemos la felicidad sólo en esperanza, sin la que la vida presente sería grande miseria. La felicidad es compatible con el recuerdo, no con la experiencia del mal; y, siendo el bien del hombre entero, en la felicidad participa también el cuerpo (TRAPÈ, 1986, p. 505)¹².

O homem se torna feliz por completo e não apenas neste ou naquele aspecto. Foi por essa *plenitude* que se tornou necessária a divisão de nossa pesquisa em três partes, que, ao primeiro olhar, aparentam distintas, porém, complementam-se no final. Falar sobre a liberdade e individualidade do homem – primeira parte – é fundamental para entender como a felicidade pode ser alcançada no meio de tanta perversidade que há no mundo e se essa corrupção provém de Deus. A liberdade do homem se expressa nas suas escolhas, que o definem como feliz ou miserável; essas escolhas só podem ser realizadas mediante uma realidade física, o povo. A constituição de cidades – segunda parte – é o perfeito exemplo de como a busca pela felicidade conduz o homem a construir uma rede de relações impecavelmente harmoniosa de acordo com a vontade divina. Essa vontade de Deus está como que *impressa* na alma e possui o poder de auxiliar o homem em suas escolhas, tanto individuais como nas ações frente ao seu povo.

¹² Demuestra que os pagãos tinham a concepção de que a felicidade consiste na propriedade do corpo ou nos bens da alma ou em ambos; ou do patrimônio social da família, na amizade, na cidade ou em qualquer bem deste mundo, que é ilusório; aqui nós temos a felicidade somente na esperança, sem a qual esta vida seria uma grande miséria. A felicidade é compatível com a recordação, não com a experiência do mal; e, sendo um bem do homem inteiro, na felicidade também participa do corpo (A tradução é nossa).

1.4 O homem possui o livre-arbítrio para escolher o bem e ser feliz

O homem é dotado de livre-arbítrio¹³, que é o ato livre de fazer escolhas. Desde seu nascimento até a sua morte, o ser humano tem a possibilidade de seguir e mudar seus caminhos. Estes são formados pelas práticas, pelas mudanças e por outros fatores que o levam a construir sua própria história. Essas práticas são aquilo que é próprio do ser humano, como a bondade, o amor ao próximo, a promoção da paz e da justiça, o conhecimento e a sabedoria. Mas, como o homem pode persuadir e deixar-se ser persuadido, nenhuma de suas escolhas e projetos serão promovidos somente por ele. A sociedade em que ele vive tem uma grande influência em relação às escolhas de cada um dos indivíduos. Nenhum homem agirá sem que suas ações não atinjam os outros.

É nesse contexto, de um homem coletivo-individual, que entra a arbitrariedade como função individual de cada ente na construção de sua própria história. Apesar de influências ou tentativas de controle, em última instância, é o ser individual quem escolhe o que preferir – bom ou mau – e como agir – bem ou mal, mesmo que essa liberdade não lhe tenha sido conferida para nenhuma maldade.

O livre-arbítrio é, então, uma faculdade que faz parte intrinsecamente do homem e foi concedida por Deus não para que suas criaturas escolhessem as más coisas ou ações, mas para bem conduzir sua vida. Porque, “o homem foi criado por Deus e formado de modo perfeito, e que foi por si mesmo e por sua própria vontade que se precipitou de lá [junto de Deus], nas misérias desta vida terrena” (*De lib. arb.*, I, IIb, 23).

Foi Deus quem colocou à vontade nas criaturas. Contudo, os homens maus usam dessa vontade de modo errôneo. A vontade e a liberdade são termos propriamente sinônimos. “Compreende-se que a *liberdade inere* à

¹³ Do latim *arbitrium*, segundo o dicionário de Latim-Português (FERREIRA, 1994, p.120), significa “arbitragem, decisão do arbitrio, julgamento, decisão, poder de decidir, vontade”.

própria razão de vontade. Para Agostinho, uma vontade não livre é uma contradição nos termos” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 76). A vontade se encontra com duas possibilidades: o querer e a necessidade. Ela, como vontade, é a assertiva para o querer, pois é pela liberdade que queremos e nada está mais em nosso poder do que a própria vontade. Como elucida Santo Agostinho no terceiro livro de *De Libero Arbitrio* (3,7):

Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando queremos. Eis por que nada se encontra tão plenamente em nosso poder do que a própria vontade. Pois esta, desde que o queiramos, sem demora, estará disposta à execução.

Agostinho tem uma concepção de um homem dual, composto de corpo e alma. Logo, possui a vontade do corpo e a vontade da alma. A alma tende para as coisas de Deus, as coisas eternas, mas o corpo inclina-se para as vontades das coisas terrenas, que são passageiras e mutáveis. Apesar de as coisas terrenas serem mutáveis e incertas, enquanto perdurarem, o homem tira proveito delas conduzindo essa vontade para o bem, que é a realidade “pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (*De lib. arb.*, I, XII, 25).

A liberdade que o homem possui é o elemento que ele utiliza para bem conduzir sua vida, que vai se construindo por meio das escolhas. A vida do homem, diferentemente da vida dos animais irracionais, é um *emaranhado* de vivências realizadas ao longo de sua história. A faculdade da escolha foi concedida apenas ao ser humano e por meio dela ele se perfaz como bom ou mau. O ser do homem é essencialmente bom, pois foi outorgado por Deus - que é bom. Contudo, a busca incessante do homem por seu Criador e pelos outros elementos presentes no mundo o coloca em inúmeras situações que necessitam da escolha, elemento essencial das experiências humanas.

É no interior que o homem se depara com a sua essência e, no exterior, ele participa do cabeçalho de sua felicidade. No exterior, se encontram possibilidades das experiências que, bem conduzidas, levam a Deus. Segundo Santo Agostinho, a vida do homem deve acontecer do exterior para o interior, do interior para o superior ou divino. Uma interiorização da alma a Deus é o necessário para que ocorra essa elevação. “De lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior’. Es decir, pasar de las cosas externas y corpóreas a las superiores e incorpóreas” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 206)¹⁴.

O que é terreno não deve ser desprezado. Porém, as coisas celestes, imutáveis e incorpóreas possuem maior valor. A comunidade, por exemplo, fruto da sociabilidade humana, é um bem terreno, ela é o *local* em que ocorrem as vivências e ações de bondade humanas. Toda a vontade que o homem possui precisa ser relacionada com o desejo dele de se tornar feliz, pois “quem deseja algo por outro motivo, senão o de tornar-se feliz?” (*De civ. Dei*, IV, XXIII, 1).

1.5 A vontade e a liberdade estão sob duas leis: a lei eterna e a lei temporal

Agostinho entende o mundo sendo guiado por duas leis. O homem pode optar por seguir, em seu itinerário de vida, a lei eterna, criada por Deus, e a lei temporal, imposta pelos homens. A lei eterna é chamada de *Razão mais sublime de tudo* e os homens a seguem como caminho da vida feliz (cf. *De lib. arb.*). Para exemplificar a lei eterna, Santo Agostinho usa da prerrogativa de que o povo possui o poder de eleger seus magistrados, ou seja, ela dá ao povo o direito e a liberdade. Mas, a lei temporal recusa ou usa mal o direito e o poder que a lei eterna concede aos homens.

¹⁴ Do exterior para o interior e do interior para o superior. Isto é, ir das coisas externas e corporais para as superiores e incorpóreas (A tradução é nossa).

Duas leis que parecem estar em contradição entre si. Uma delas confere ao povo o poder de eleger os seus magistrados; a outra recusa-lhe essa prerrogativa. E a segunda lei mostra-se expressa em tais moldes que as duas não podem de modo algum coexistir na mesma cidade (*De lib. arb.*, I, VI,14).

A lei eterna, plena ordenação das coisas, é também imutável. O mundo possui uma Ordem, e esta Ordem reina em todo o universo. Ela veio de Deus, mas Deus não está sujeito a ela, apenas as criaturas estão. “Un tema latente en todo el pensamiento agustiniano es el del orden que reina en todo el universo, y cuyo fundamento profundo es la unidad de Dios, de donde se deriva toda la multiplicidad y variedad de los seres” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 225)¹⁵. A lei temporal, a princípio, é justa, mas, pelas circunstâncias do tempo, pode se tornar injusta, em consequência da mutabilidade e da possibilidade de escolha dos seres. Contudo, tudo que de justo se pode tirar da lei temporal tem seu princípio na lei eterna.

Assim, no mencionado exemplo do povo que, às vezes, tem justamente o direito de eleger seus magistrados e, às vezes, não menos justamente, não goza mais desse direito, a justiça dessas diversidades temporais procede da lei eterna, conforme a qual é sempre justo que um povo sensato eleja seus governantes e que um povo irresponsável não o possa (*De lib. arb.*, I, VI, 15).

A possibilidade de o homem seguir duas leis e escolher entre praticar o bem e o mal coloca-nos em uma questão: o homem está em constante mudança, mas por quê? Seu ser procura uma plenificação e é através do seu *caminhar* em direção a Deus que ele encontra o doador de sua existência. Deus doou seu ser para o homem, todavia, o homem não é como Deus, que não tem princípio nem fim; ele, antes de Deus, não existia, ou seja,

¹⁵ Um tema latente em todo o pensamento agostiniano é o da ordem que reina em todo o universo, e cujo fundamento profundo é a unidade de Deus, donde é derivada toda a multiplicidade e variedade dos seres (A tradução é nossa).

não era. O ser humano não existe fora de Deus, por isso sem Deus o homem volta ao seu nada, tornando-se miserável.

Não existe nenhum ser vivo que não venha de Deus, porque ele é, na verdade, a suma vida, a fonte mesma da vida. [...] Por isso, com razão, os homens mais perversos são chamados “homens do nada”. Se a vida tende ao nada foi por se ter desviado – por uma defeção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava. Foi por querer – contra a lei divina – gozar dos seres corpóreos aos quais Deus a tinha colocado superior. Essa é a perversão (*De vera rel.*, XI, 21).

Os seres foram criados por Deus, todavia não são deuses secundários. Eles possuem o ser de Deus porque foram tirados do nada. A origem das criaturas é o nada, logo, também participam do não-ser proveniente do nada. Os seres humanos têm uma ausência, a falta do ser, que os leva a buscar seu ser faltante, tornando-os mutáveis. Assim explica Étienne Gilson (2006, p. 272):

As criaturas, ao contrário [de Deus], só existem por ele, mas não são dele. Se fossem dele, elas seriam idênticas a ele, ou seja, não mais seriam criaturas. A origem delas, sabemos, é totalmente outra. Criadas, elas foram tiradas do nada por ele. Ora, o que vem do nada não participa somente do ser, mas do não ser. Logo, nas criaturas há um tipo de falta original que, por sua vez, engendra a necessidade de adquirir e, conseqüentemente, de mudar. Tal é a origem metafísica de sua mutabilidade.

A completude que o homem procura está no pleno conhecimento de Deus, *o encontro* com o Criador completa o ser humano, pois ele saiu de Deus e é necessário que volte a Deus para plenificar-se. O homem é em *caminho* de devir, mas é chamado a realizar um *caminho* que o leva a Deus, seu fim escatológico. “Todo ser mutável é necessariamente também suscetível de perfeição (*formabilis est*)” (*De lib. arb.*, II, XVII, 45).

O homem é dotado de razão e busca a sabedoria, que se inclina para Deus naturalmente. Ela leva o indivíduo a ascender às coisas celestes por meio da contemplação do divino. A felicidade que o homem procura está apenas no conhecimento de Deus, que é o único que pode concedê-la. Adorando a Deus, superabunda da verdadeira vida feliz (cf. *De civ. Dei*). “A la sabiduría, que versa sobre las cosas eternas e inmutables, se llega por la meditación y la contemplación. A esto debe subordinarse a ciencia, como una etapa inferior, aunque indispensable, del conocimiento perfecto” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 206)¹⁶.

As escolhas que o homem faz durante a vida o definem como feliz ou miserável. As ações más, fruto das escolhas malfeitas, não podem ser apagadas da vida do indivíduo, nem também as boas ações ou escolhas. Para o homem seguir uma vida feliz, é preciso que ele siga os preceitos eternos, pratique boas ações – pois praticando a bondade o indivíduo se torna bom – opte pela lei divina e viva retamente na comunidade.

1.6 O pecado e o mal são empecilhos para a felicidade, mas qual a sua procedência?

Para Agostinho, o pecado é o fruto das más escolhas e cada-um, ao pecar, se afasta das coisas divinas e realmente duráveis e se liga às coisas mutáveis e incertas (cf. *De lib. arb.*). O pecado é um mal moral, que “tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade” (*De lib. arb.*, I, XVI, 35a). O mal moral¹⁷ é diferente do mal metafísico¹⁸, que não existe, pois, se Deus é o sumo-Bem, não pode ontologicamente existir mau algum. O ser de todas as criaturas por natureza é bom e Santo Agostinho entende por

¹⁶ À sabedoria, que lida com todas as coisas eternas e imutáveis, que se chega por meio da meditação e a contemplação. Estes devem estar subordinados à ciência, como uma pequena etapa, embora essencial, para o perfeito conhecimento (A tradução é nossa).

¹⁷ Representado no latim pela palavra *Nequitia*, que significa “Maldade, perversidade, injustiça” (FERREIRA, 1994, p. 762).

¹⁸ Representado no latim pela palavra *Malum*, que significa “Mau, de má qualidade, falso, funesto” (FERREIRA, 1994, p. 702).

natureza “o que habitualmente se designa pela palavra ‘substância’” (*De lib. arb.*, III, XIII, 36b). A corrupção¹⁹ dos seres é a causa do mal. Essa corrupção pode ser proveniente tanto das escolhas malfeitas quanto das ações mal realizadas.

O mal é o uso deliberado e desordenado da vontade. Os excessos de luxúria, ambição, orgulho e vários outros vícios tanto físicos como espirituais são repudiados pela beatitude (cf. GILSON). Santo Agostinho esclarece que o mal é um proceder humano no qual o próprio não anseia que façam o mesmo com ele. “Ora, quem quer que faça um mal o qual não quer que lhe façam, procede mal” (*De lib. arb.*, I, III, 6). O homem pode afastar-se de Deus, contudo, , isso resultará na sua miséria.

O ser, quando é negado, desfalece sobre si mesmo e cai sobre seus próprios mandamentos. Ao tentar se tornar independente, torna-se ainda mais dependente e frágil. “O afastamento de Deus tem por causa a vontade; a qual só pode ser livre. Trata-se sempre de um *querer do Homem*, de um *ato que está em seu poder*” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 76).

Deus, ao criar, sabia perfeitamente que o mal seria inevitável se Ele concedesse, ao homem a faculdade de escolha, porque, como ser supremo e onisciente Ele, ao formar o homem de corpo e alma, dotado de escolha, está o homem também partícipe da deidade²⁰, contudo, ele pode optar por negar ou querer se afastar de Deus, causando o mal.

O ser que escolhe o mal não perde seu ser beatífico, ele apenas fica *velado* detrás da iniquidade de quem o nega. “O mal não é somente uma privação, é uma privação que reside num bem como em seu sujeito” (GILSON, 2006, p. 274). Como a vida é um *caminhar constante* rumo a

¹⁹ *Corruptio* está empregado no sentido de devassidão e desmoralização. Segundo o dicionário de Latim-Português *corruptio* significa “fazer em pedaços, destruir, desprezar (as boas ocasiões), estragar, alterar” (FERREIRA, 1994, p. 311).

²⁰ Segundo o dicionário Houaiss (2001, p. 929) Deidade é a “natureza do que é divino”.

alguma coisa – no caso escatológico humano é *encher-se* de Deus, alcançando a plenitude do Ser –, a criatura pode escolher querer *transitar* entre as vontades boas e más, porém, a paz não fluirá perfeitamente e haverá momentos de conflito com o próprio interior. “É maior felicidade viver em paz com o bom vizinho que subjugar pelas armas o mau. Maus desejos são desejar ter a quem odiar ou a quem temer, para poder ter a quem vencer” (*De civ. Dei*, IV, XV).

A vontade má é a responsável pelo mal moral. O homem só peca porque pode escolher entre o bem e o mal, e apenas é feliz por meio dessa possibilidade de escolha. Santo Agostinho procura a resposta para a seguinte questão: “Como um Deus perfeito pôde doar-nos o livre-arbítrio, ou seja, uma vontade capaz de fazer o mal?” (GILSON, 2006, p. 276). Mas, esse livre-arbítrio não é para a prática do mal e sim para que o homem possa ter a possibilidade de escolher o bem. Para o santo, o mal não pode ser ensinado, ele não é proveniente de alguma instrução qualquer, mas das escolhas e vontades individuais. A instrução é um bem, ou seja, dela não se tira mal algum. Pecamos por nos afastarmos da verdadeira instrução e a negarmos. O verdadeiro ensino é o que nos afasta deste mal e nos conduz ao bem.

A instrução é um bem [...]. Logo, o mal não se aprende. É em vão que procuras quem nos teria ensinado a praticá-lo. Logo, se a instrução falar sobre o mal, será para nos ensinar a evitá-lo e não para nos levar a cometê-lo. De onde se segue que, fazer o mal, não seria outra coisa do que renunciar à instrução. (Pois a verdadeira instrução só pode ser para o bem) (*De lib. arb.*, I, 1, 2).

O ser que é mal não é ontologicamente mau e sim por corrupção. A criatura má possui o bem, enquanto natureza ontológica. “A natureza má é aquela em que medida, forma ou ordem estão corrompidas, e ela é má somente na exata proporção do grau de sua corrupção” (GILSON, 2006,

273). Por isso, uma boa ação pode sair de uma pessoa má, pois ela só é má até onde leva sua corrupção. Do restante ela é boa. “Pois uma boa lei pode ser dada por mau legislador” (*De lib. arb.*, I, V, 12).

A vontade má não existe sem a existência do bem, pois o mal é a ausência do bem, ele é um nada, uma mera privação da beatitude, o não-bem. “Uma vontade má é, portanto, uma vontade que, enquanto tal, é boa, mas à qual falta ser plenamente o que deveria ser; aqui, não mais do que em outros lugares, o mal não pode existir fora do bem” (GILSON, 2006, p. 274).

Como Deus é o criador soberanamente bom das naturezas boas, é o ordenador soberanamente justo das vontades más, de tal forma que, quando usam mal das naturezas boas, Ele faz bom uso até mesmo das vontades más. Assim, fez com que o demônio, bom por criação e mau por sua própria vontade, ordenado entre as coisas inferiores, fosse escarnecido por seus anjos, quer dizer, que suas tentações fossem proveito para os santos, a quem pretende prejudicar meio delas. E como Deus, ao criá-lo, não desconhecia sua malignidade futura e previa todos os bens que havia de obter de seus males [...]. Evidentemente, quando sua bondade o criava bom, já sabia, em sua presciência, que uso faria do ser decaído (*De civ. Dei*, XI, XVII).

O mal físico são as consequências das más ações. Pelo livre arbítrio, o homem pode escolher fazer o mal, causando danos a si e a outros ao seu redor. O mal natural é a concepção que temos das destruições e males que ocorrem no mundo. Ele não é mau, é apenas fonte das destruições que acometem o universo. Ele, à medida que ocorre, pode ser considerado como bem, pois leva o homem à prática desse bem. Assim elucidada Étienne Gilson (2006, p. 275):

Quanto ao que concerne ao mal natural, bastará lembrarmos de que as coisas, na medida em que são, só podem ser consideradas boas. Sem dúvida, elas nascem, corrompem-se e morrem. O universo é o teatro das destruições

contínuas que, no caso dos seres vivos e do homem em particular, são acompanhadas pelos mais cruéis sofrimentos, agonias e lutos. Entretanto, não é necessário esquecer que cada um dos seres, que se colocam uns nos lugares dos outros, é em si um bem real e que sempre os seres são bens que perpetuamente se sucedem no teatro do universo.

As causas das catástrofes naturais não podem ser julgadas pela razão humana como más, porque isso seria julgamento de valor. Os resultados das coisas que concernem à natureza são de causa própria da natureza. O mundo é um lugar propenso a essas catástrofes por conta de sua natureza corruptível. São modificações naturais da Ordem do mundo. O homem, ao julgar essa modificação como má, coloca valor moral a ela e isso não pode acontecer, pois essas coisas não lhe competem. As causas naturais de modificação da Ordem podem ser consideradas um bem de acordo com aquilo que o homem pode fazer com seus resultados.

1.7 Deus não concedeu ao homem o livre-arbítrio para que ele escolhesse as más ações

Deus, ao contrário de nós, não pode praticar o mal, pois é todo bem. “Dios es el bien, la verdad y la realidad suprema, y, por lo tanto, la suprema sabiduría consistirá en conocerlo y amarlo” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207)²¹. Mas, “por outro lado, se proclamamos ser ele justo [...], Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem” (*De lib. arb.*, I, I, 1). A bondade eterna é Deus, por isso a divisão ou a discórdia não fazem parte d’Ele ou não vêm d’Ele. Apenas as criaturas possuem essas faculdades que podem praticar o mal, mas os indivíduos também possuem a

²¹ Deus é o bem, a verdade e realidade definitiva e, por isso, a suprema sabedoria consistirá em conhecê-lo e amá-lo (A tradução é nossa).

beatitude, que, quando encontrada, supre o ser faltante que existe nas criaturas.

San Agustín aspira sobre todo a la Verdad absoluta: Su idea es la sabiduría, no la ciencia ^[22]. El hombre y las criaturas deben estar sujetos y subordinados al Creador [...]. Así la ciencia humana tiene un valor propedéutico para la sabiduría divina (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207)²³.

Deus não deu ao homem a vontade livre para que ele peque, mas para viver retamente seus preceitos, como elucida Santo Agostinho:

Não é pelo fato de uma pessoa poder se servir da vontade também para pecar, que é preciso supor que Deus no-la tenha concedido nessa intenção. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. [...] Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada não somente para se viver retamente, mas igualmente para pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada? (*De lib. arb.*, II, I, 3).

Deus é a própria Verdade, Ele é possuidor da verdadeira sabedoria. O ser humano veio de Deus e o ser de Deus está no homem. Ele precisa se voltar para Deus, contemplar o sumo Bem, procurar conhecer e possuir esse Bem.

Já que é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria, fixemos nela nossa mente para captarmos esse Bem e gozarmos dele. Pois é feliz aquele que desfruta do sumo Bem! (*De lib. arb.*, II, XIII, 36).

²² O sentido da palavra *ciencia* está colocado não como conhecimento, mas sim como uma coisa “que se ocupa de las realidades del mundo inferior [que se ocupa das realidades do mundo inferior]” (FRAILE; URDANOZ, 1986, p. 207).

²³ Santo Agostinho visa especialmente à verdade absoluta: a sua ideia é a sabedoria, e não a ciência. O homem e as criaturas devem estar sujeitos e subordinados ao Criador [...]. Assim, a ciência humana possui um valor propedéutico à sabedoria divina (A tradução é nossa).

A razão sozinha não consegue ter uma apreciação total das coisas. “A razão, deixada a si mesma, é incapaz de uma completa apreciação do real. Sozinha, não consegue captar a realidade última das coisas, o seu núcleo íntimo e fundamental – a sua essência” (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 73). A iluminação divina proporciona ao ser humano a sabedoria que auxiliará a razão na compreensão do mundo e de Deus.

Para compreender os preceitos de Deus, é necessário que o homem compreenda Deus. Ele precisa entender que Deus é o Ser, o devir sem devir. O Criador criou tudo do nada e por isso é autossuficiente e autocausante. Ele é o ser mais superior que pode existir e não necessita de mais nada para poder ser senão d’Ele mesmo.

E ninguém terá de Deus um alto conceito, se não crer que ele é todo-poderoso e que não possui parte alguma de sua natureza submissa a qualquer mudança. Crer ainda que ele é o Criador de todos os bens, aos quais é infinitamente superior; assim como ser ele aquele que governa com perfeita justiça tudo quanto criou, sem sentir necessidade de criar qualquer ser que seja, como se fosse autossuficiente. Isso porque tirou tudo do nada (*De lib. arb.*, I, II, 5).

O ser humano é um ser de possibilidades. Nenhuma situação e ação é um mero movimento. Deus concede ao homem o auxílio necessário para que ele bem conduza a sua vida por meio de atitudes e escolhas. Nada que acomete ao homem é por simples coincidência, e sim porque cada escolha que ele faz o transforma agregando sempre algo novo à história. As possibilidades só são necessárias para que o homem possa ter a oportunidade de decisão sobre algo. Ele pode escolher fazer ou não fazer, querer ou não querer etc.

As diversas situações em que de cada vez se encontra a existir, longe de lhes serem dadas como meros preenchimentos exógenos, são possibilidades de

execução de si. A partir deste deserto, onde se encontra desterrado, cada homem pode fazer-se mais do que aquilo que é. No entanto (e este aspecto é decisivo), também pode fazer-se menos [...] (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 75).

Isso nos leva a refletir que o homem é um indivíduo em *aberto*, que vai se perfazendo ao longo da vida, porque sua natureza procura uma plenificação do ser, seu fim não está dado efetivamente pela natureza. Ele possui uma disposição própria, vai escolhendo livremente, cheio de possibilidades.

O fim de cada um não está *pré-dado* pela natureza (como sucede com os animais). Antes se vai constituindo consoante as várias determinações possíveis que (a partir da indeterminação do real) cada qual vai *escolhendo*, livremente (MENDONÇA; BARBOSA, 2014, p. 77).

Como o ser de Deus está presente no homem, ele, por natureza, já busca as coisas próprias de Deus e não seus próprios desejos, como se fosse mestre de si mesmo. A corrupção dos seres é exclusivamente por vontade, eles preferem uma coisa à outra, escolhem o mal e não o bem, como explana Marta Mendonça e Diogo Barbosa:

O ser humano é chamado a colaborar com a obra da redenção. No entanto, pode igualmente colaborar na obra da corrupção. Este é o risco da liberdade: o poder de opostos e, por isso, a possibilidade que o Homem tem de pecar. Se quiser *Voluntariamente* (2014, p. 78).

O ser de Deus que está no homem o faz existir em devir, em *movimento* para a felicidade. Como dito, Deus concedeu ao homem a vontade e esta será sua fonte de beatitude ou de desventura, de felicidade ou de miséria, que são os merecimentos da vontade (cf. *De lib. arb.*). Essa vontade está envolvida com a retidão, que deve ser vivida pelo homem. Por isso,

nem todos são felizes, “pois nem todos querem viver com retidão, e só com essa boa vontade que têm o direito à vida feliz” (*De lib. arb.*, I, XIV, 30). A vida feliz é, além de uma graça divina, uma existência perpassada de dores e alegrias. O homem que a alcança sabe usar perfeitamente sua vontade, sabe controlar seus desejos e conduzir bem sua vida aqui na terra, na qual está, como em um estrado onde permanece Deus²⁴.

²⁴ cf. Isaías 66, 1.

2

De Civitate

Acrescenta-se que a vida feliz é também vida social, que, como os próprios, ama por si mesmos os bens dos amigos e lhes deseja o que para si mesmo deseja. (De civ. Dei, XIX, III, 2).

Agostinho divide a sociedade em dois grandes tipos: uma que segue os homens e outra que segue a Deus. Ele concebe o conceito de povo ao aglomerado de homens que vivem em um mesmo local. “Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedade de homens” (*De civ. Dei*, XV, I, 1). Agostinho desenvolve as duas cidades como pertencentes ao mundo temporal e material, porém, com destinos e finalidades diferentes. “O desenvolvimento dessas duas cidades compreende todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e mortes, que forma o curso das duas cidades” (*De civ. Dei*, XV, I, 1)

Não se encontra em Agostinho um tratado sistemático de política e ética. Compreende-se sua obra antropológica como uma constituição do ambiente histórico concreto de sua época, possibilitando uma análise que resulta em tantos outros elementos que podemos chamar de sua ética social e política. O desenvolvimento das duas cidades é uma leitura da história à luz do conceito do bem, que significa a presença de Deus na história; e do mal, que concretiza da desobediência a Deus por parte dos homens.

A concepção de Agostinho rejeita a noção clássica de cidade, ou de seu equivalente, como totalidade autossuficiente capaz de levar à sua realização todas as

necessidades e todas as aspirações de base dos indivíduos. Sem renunciar à sua cidadania na sociedade temporal, à qual pertencem, os cristãos fazem parte de uma sociedade universal, embora invisível, a única em que a salvação pode ser alcançada (FORTIN, 2018, p. 234).

As duas cidades que dispõe a conceituar são opostas, contudo, Agostinho aponta que em sua origem a cidade dos homens já fez parte da cidade de Deus. Longe do pecado os homens viviam felizes como povo de Deus. A partir do pecado do primeiro homem a cidade dos homens começou a existir como oposta a cidade de celeste porque o primeiro a pecar quis gozar de si mesmo e afastou-se do bem. O mal, como trabalhado no capítulo anterior, é o afastamento do bem.

O mau em sua ontologia propriamente não existe. Assim, os homens que fundaram a cidade terrestre não são fundadores de uma cidade ontologicamente má. Sem embargo, são membros de um povo apartado de Deus. “No seu sentido mais amplo, a cidade terrestre caracteriza-se por sua pretensão a independência e a autossuficiência totais” (FORTIN, 2018, p. 236).

As duas cidades não são duas realidades físicas diferentes. Em primeira instância, a cidade de Deus existe no mundo material no espírito dos homens cristãos. Já a cidade dos homens, ou cidade terrestre, é o aglomerado de pessoas que vivem juntas em prol de algo ou alguém, com um fim que não seja a elevação da alma para Deus e o bem do povo.

O homem cristão necessita viver junto aos demais povos. Porque, é impossível separar o homem da cidade, seja ele ímpio ou reto. O homem que vive na cidade de Deus procura viver conforme a verdade, logo, os homens que se afastam dos desígnios de Deus e vivem conforme seus pressupostos estão na mentira. O conceito das duas cidades é a representação alegórica da contradição entre bem e mal, como nos esclarece o comentar:

Isso não passa de uma aplicação alegórica do termo para designar a presença de duas realidades metafísicas: o bem e o mal, permeando as ações humanas quando, portanto - escreve Agostinho - o homem vive segundo a verdade, não vive segundo ele mesmo, mas segundo Deus, pois Deus é quem disse: *Eu sou a verdade*. Quando vive segundo ele mesmo, quer dizer, segundo o homem, não segundo Deus, indubitavelmente vive na: mentira (COSTA, 1998, p. 1055).

Materialmente a cidade celeste se conceberá pela benevolência e concórdia praticada pelos homens que amam a Deus dentro da realidade da cidade dos homens. As duas cidades participam das coisas terrenas, porém, o homem reto usa das coisas imperfeitas e mutáveis da cidade terrestre para bem conduzir seu espírito na cidade de Deus rumo à justiça para o povo. Na cidade dos homens, o egoísmo conduz cada indivíduo a pensar e agir apenas por seu próprio benefício. As leis terrestres que se propõem apenas o benefício de quem a outorgou são leis que levarão desordem à cidade.

Por participar das coisas terrenas, que são um bem, Agostinho salienta que a cidade dos homens possui o bem apesar de não pertencer aos bens eternos e imutáveis. “A cidade terrena, que não será eterna, pois, condenada, ao último suplício, já não será cidade, tem cá na terra seu bem e em sua possessão goza-se com o gozo que tais coisas podem oferecer” (*De civ. Dei*, XV, IV). O bem presente na cidade de Deus é marginalizado. É posto de lado pelos interesses particulares dos homens ímpios.

Agostinho utiliza a palavra latina *civitas* para a compreensão metafísica de que as duas cidades não são separadas fisicamente. O povo constrói a *civitas* e dela podemos separar misticamente a cidade dos homens (cidade terrestre) e a cidade de Deus (cidade celeste). Sabemos em qual cidade os homens habitam conforme compreendemos como eles vivem, pensam e agem na política da *Civitas*. Iremos conduzir nossa

pesquisa dispondo do conceito de cidade como *civitas* apenas quando tratarmos da cidade como Estado. No que condiz da junção metafísica das duas cidades dentro da política que Agostinho constrói. Para melhor diferenciar e elucidar as situações nas quais identificamos as duas cidades dentro da sociedade política dos homens iremos referi-las como cidade de Deus ou celeste e cidade terrestre ou dos homens.

Posto que as duas cidades são separadas misticamente, os homens pertencem tanto à cidade de Deus quanto à cidade terrena. Anseiam pela paz, contudo, estão condicionados as contradições e conflitos deste mundo. Plenamente os homens viverão com Deus na cidade eterna, porém, a cidade terrena os envolve, desafia e os provoca. A vivência na existência terrena envolve uma reflexão voltada para si. As cidades estão radicadas em dois amores: a ganância e a caridade. A cidade dos homens foi separada de Deus porque o homem teve ganância e se inclinou para os bens materiais com o fim gozar de si. A caridade faz com que o amor seja na liberdade de Deus, conduzindo-o a um estado de vida feliz.

A reflexão sobre a paz na família e na sociedade exige, igualmente, atenção para com o si mesmo. O amor à cidade de Deus ou à cidade terrestre está radicado em dois amores, duas inclinações, duas possibilidades existenciais presentes no coração do homem: *caritas*, ou amor na liberdade de Deus, e *cupiditas*, ou amor posse, exagerado em ambição e consideração de si mesmo. A paz que tanto almejamos ou a não-paz que procuramos evitar, portanto, encontra sua origem no coração de cada ser humano, segundo o grau de amor a Deus ou exagerado amor a si mesmo (HINRICHSEN, 2014, p. 20).

Outrossim, discorrer acerca das duas cidades se faz necessária uma reflexão da vida social e individual dos homens. Os habitantes da cidade celeste vivem uma vida cristã, pautada nos ensinamentos de Cristo e na temperança. Analisaremos a doutrina antropológica de Agostinho acerca

da vida cristã e do anseio social da busca pela paz. “Construir a paz, é promover a vida em todas as suas dimensões e manifestações” (HINRICHSEN, 2014, p. 29). Agostinho elenca uma possível pedagogia da paz, porque segundo o hiponense, compreender e construir o caminho da paz é o que diferencia as duas cidades.

2.1 A vida cristã

Retratar a vida cristã se faz necessário para distinguir as ações dos homens nas duas cidades. Como elucidado acima, apenas saberemos diferir os habitantes das duas cidades à proporção que soubermos da vida particular e social dos homens na *Civitas*. O homem cristão vive o mandamento de Cristo que é amar o próximo como a si mesmo (cf. Mt. 22,39). Isto coloca o homem em uma condição de sempre buscar e pensar no bem coletivo e no próximo. Porque, sabendo como buscar o bem para si, ele anseia que o próximo também alcance o bem e a paz.

Já que tudo o que foi criado por Deus é bom os homens podem utilizar de tudo para conduzirem a sua existência. A diferença entre uma vida equilibrada para uma vida desequilibrada é a relação do comportamento dos homens em relação às coisas. As coisas no mundo estão para duas objeções: para fruí-las ou usá-las. Fruir é quando utilizamos e fixamos nossa vontade em algo apenas pelo amor a esse algo. Usar é fazer de algo meio para a obtenção de outra coisa.

Dado que todas as coisas foram criadas pelo Bem, Deus as quis em algum lugar específico no universo. A vida beatífica está em utilizar as coisas existentes para fruir de Deus. A vida cristã está pautada na escolha beatífica das ações, fugindo dos vícios e da desordem.

O bem, lembremo-nos, é amar as coisas com um amor eu se conforma à ordem. [...] O mal moral, considerado na disposição da vontade que o determina, é o vício; o bem moral, ou boa disposição da vontade, é a virtude. [...] A virtude

é a submissão do amor à ordem. A hierarquia dos fins permite determinar à qual ordem a vontade deve se sujeitar (GILSON, 2006, p. 317)

Gilson esclarece a questão que Agostinho coloca acerca dos objetos. Que tudo que Deus criou está para nos levar de volta a ele. O que torna a vida desordenada e má é utilizar das coisas terrenas fruindo nelas e por elas. A vida cristã está pautada na prerrogativa de amar os bens terrenos com um amor que se compatibiliza à ordem. Fruir da Beatitude e usar todo o resto com vistas a obtê-la: tal é a regra primeira da vida cristã. Todos os nossos erros estão em querermos fruir daquilo que se deveria querer usar (cf. GILSON).

O equilíbrio das ações juntamente com sua intenção é o que caracterizará o ato daquele que ama a Deus. Uma vida regrada não significa uma vida cheia de privações, mas uma vida de liberdades. O homem é livre para usar e fruir do que quiser na vida terrena, contudo, somente Deus é capaz de outorgar verdadeira beatitude. Usar as coisas passageiras e mutáveis para fruir de si mesmo é qualificado como vício.

O vício não corrompe a natureza boa do homem, porém, o coloca como ímpio em suas ações e intenções. Tornando-o mal por corrupção, não por natureza. “O vício, portanto, opõe-se a Deus, como o mal ao bem. Contudo, a natureza, embora sendo viciada, é bem. [...] As naturezas corrompidas pelo vício de má vontade são más, é certo, como viciosas, mas, como naturezas, são boas” (*De civ. Dei*, XII, III). A vida desregrada coage o homem a fazer tudo pautado nos vícios e no exagero. Isso não é ser livre. Isso é opor-se a Deus, como o mal ao bem. A natureza da vida do ímpio é boa, porque veio do bem. Porém, suas ações carregam um espírito desregrado e cheio de obstinação. E isso é mal. Por isso a falta de ordem e a desobediência são princípios da cidade terrestre.

O privilégio de uns leva à distribuição desigual de direitos e deveres entre os cidadãos da *Civitas*. Esta desigualdade não condiz com as leis

eternas de justiça e paz da cidade celeste. Conduzimos a desordem como uma incompreensão dos graus da ordem geral. Esta incompreensão carrega que o homem conduza sua existência fruindo dos objetos e da materialidade de forma contrária que o leve ao bem.

Agostinho lista uma escala dos fins e da ordem na qual temos dois graus gerais: os bens exteriores e materiais; os bens interiores e nosso próximo, isto é, os homens. Como dito acima, não se pode considerar os bens materiais e exteriores como maus, mas ao contrário, utilizá-los com fins espirituais e subordiná-los completamente à liberdade para Deus. Para elevar-se aos bens espirituais e fruir amor ao próximo é preciso buscar a compreensão de si em primeira instância. Porque, é preciso saber como amar a si mesmo para deduzir como se deve amar ao outro.

Guiado pela caridade e liberdade de suas escolhas, o homem tem o propósito, depois de se conhecer, de alçar seu amor às coisas que o levam ao fruir de Deus. Nisso concluímos que os dois graus de ordem e fins das coisas existentes no universo não são excludentes e se complementam. O homem ama os bens exteriores porque ama seu corpo. Tendo em vista seu amor ao corpo ele ama sua alma, que segue para o amor a Deus (cf. GILSON).

O homem ímpio não ama o próximo como a si mesmo, o ama para uso das coisas terrenas e materiais. Não vive sob os preceitos da alma para Deus e sim dos preceitos do corpo. O corpo vive da alma, mesmo não sendo para Deus. Estando vivo o ímpio, seu corpo vive, não segundo a alma, mas segundo a materialidade mortal do corpo. “O corpo todo vive da alma, quando a alma vive no corpo, quer ela viva de Deus, quer não. A vida dos ímpios nos corpos é vida, não das almas, mas dos corpos” (*De civ. Dei*, XIII, II).

Sendo Deus o autor de todas as naturezas, o homem decaiu por si mesmo no pecado e nos vícios, desviando-se do propósito da vida feliz e

beatífica. “Deus, autor de todas as naturezas, não dos vícios, criou o homem reto; mas, depravado por sua vontade e justamente condenado, gerou seres desordenados e condenados” (*De civ. Dei*, XIII, XIV). O homem reto e ordenado em sua liberdade para Deus vive no mesmo ambiente que os demais, porém, vive e age de forma diferente. Suas intenções são outras e a cidade de Deus é construída justamente por estes que são partícipes do projeto de beatitude e redenção de Deus.

A caminhada do homem rumo a Deus ocorre durante toda a vida terrestre. A vida cristã na cidade de Deus é um estado transitório e gradual no qual o homem constrói suas vivências e comunidade em torno do amor a Deus e o próximo. A alma usa e frui das coisas terrenas e mutáveis para alcançar a beatitude à medida que vivencia as dores e prazeres que a vida mortal pode oferecer. A vida mortal conhece o coroamento que a vida eterna receberá justamente pela alma conhecer tal vida ontologicamente. Até a elevação da cidade de Deus à eternidade seus cidadãos percorrerão a vida mortal, cheia de dores e angústias. “A liberação final, [...] será somente o coroamento de uma vitória adquirida por um combate tão longo quanto a vida e que esta mesma vida conhece. Com efeito, a vida cristã forma um estado essencialmente transitório” (GILSON, 2006, p. 321).

A felicidade existente na vida mortal torna-se algo que deve ser buscado sempre. Percorrendo o longo caminho da existência material. Os homens que amam a Deus já possuem a felicidade beatífica da alma e a felicidade do corpo acontece no equilíbrio de suas ações. Sempre voltadas para o bem, as ações do homem na cidade constroem o bem comum, fazendo felizes o seu povo. Para ser feliz é preciso viver como se quer. Contudo, não é possível ao homem viver plenamente como ele quer na vida mortal. A vida social da cidade impõe leis, afazeres e obrigações que nem sempre conduzem o homem à felicidade. Muitas leis da cidade

terrestre são para o benefício apenas de quem as outorgou, sendo assim, um empecilho na vivência coletiva dos demais.

O justo vive feliz dentro dos limites que a temporalidade o impõe. E ser feliz conforme se quer viver é querer viver bem. Logo, não há plena felicidade na vida material. É a busca e a forma como que se busca que fará que o homem possa gozar da felicidade eterna na cidade de Deus depois da morte.

A verdade é que, se refletirmos um pouco, vemos que não se vive como quer senão quem é feliz e que apenas o justo é feliz. Mas, por sua vez, o justo não vive como quer, se não chega ao estado em que não possa morrer, nem ser enganado, nem ofendido, e que com certeza de que será sempre assim. Tal o estado desejado pela natureza, que não será plena e perfeitamente feliz, se não logra realizar por completo seus desejos (*De civ. Dei*, XIV, XXV).

Para Agostinho é contraditório dizer que é o homem é feliz vivendo as realidades da cidade dos homens. Porém, também defende certa felicidade para aqueles que, cá no mundo material, buscam incessantemente o bem e a justiça através das ações e intenções. Certa felicidade é atribuída ao homem justo e reto, pois habitando a cidade de Deus assim a faz merecer. Contudo, é apenas uma felicidade relativa, porque, ainda habitando a cidade dos homens, está à mercê dos infortúnios terrenos.

A felicidade do homem que busca viver a vida cristã de forma mais integral lograr-se-á na vida junto a Deus. Longe dos pesares e lutas do mundo material. Engendra-se dentro de cada homem este desejo mesmo aos que habitam cabalmente a cidade dos homens. A busca pela felicidade está unida à busca pela paz e a plena harmonia da ordem gera a paz no ambiente para o homem ser feliz. Sempre dentro de suas condições e realidade individual, a paz é fruto da ordem ambientada pela sociabilidade humana.

2.2 A busca pela paz e a sociabilidade humana

O homem é conceituado por Agostinho como ser propriamente social. Para ele a vida moral está sempre implicada em uma vida social. Um povo é formado pelas relações estabelecidas, que existem em um local no qual habitam homens que têm um amor comum a determinada coisa. Através da convivência é construída toda uma contextura de relações que tornam todos envolvidos.

Associando a vontade e a posse comum do que os homens amam podemos denominar um povo. É o centro de amor que engendra a cidade. O homem não se separa em nenhum momento do ambiente social, seja ele a cidade de Deus ou a cidade dos homens. Mesmo havendo duas cidades, os homens não são separados por duas éticas. Agostinho identifica o homem totalmente dentro da ética da cidade. O homem cristão vive nas duas cidades, porque não há como separá-lo dos homens ímpios. Já o homem da cidade terrestre, coexiste junto ao homem cristão, porém, este convívio é apenas na realidade material da *Civitas*.

A vida moral e a vida social estão constituídas sob a mesma base: a caridade e a liberdade. Para os homens que não fruem para Deus dentro desta perspectiva, Agostinho os chama de *homem velho*. Tendo em vista a dualidade corpo e alma no capítulo anterior, o *homem velho* é aquele que se apega às coisas temporais e terrestres, usa das coisas passageiras para fruir em si mesmo. Já o *homem novo* é aquele que ama seu corpo para sua alma e sua alma para Deus. É interior e celeste. Como diz o comentador:

A partir do momento em que recebem a graça, eles renascem de alguma maneira de dentro; uma vida nova se desenvolve neles que, crescendo progressivamente, elimina pouco a pouco a vida terrestre e a substitui até que, após a morte, finda substituindo-a completamente (GILSON, 2006, p. 324).

A vida é uma série de retrocessos e progressos adquiridos, todos relativos à nossa vontade. A virtude e a liberdade da vida cristã não se realizam em um instante. “De início, é necessário um esforço da vontade, porque ninguém nasce para a vida cristã a não ser que o queira” (GILSON, 2006, p. 320). A virtude cristã, como dito acima, é fazer o uso da vida terrestre de modo ponderado para a glorificação de Deus. A fruição das coisas materiais e mutáveis com fim a beatitude conduz a alma ao mais alto grau de sabedoria. Além da manifestação de Deus nos bens terrenos o homem que sabe usar bem de sua existência como fim beatífico possui uma vida muito mais equilibrada dentro da cidade. “A verdadeira virtude consiste, portanto, fazer o bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz” (*De civ. Dei*, XIX, X).

A vida do cristão é propriamente um ato individual que sempre se versará em um fim social. A moral agostiniana estará sempre voltada para o bem coletivo. “É um traço notável da doutrina de santo Agostinho que ela sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade” (GILSON, 2006, p. 326). É na vida social que o homem coloca em prática toda suas potencialidades como ser humano. As cidades são a associação dos seres racionais em torno de um amor comum. Agostinho trabalha o conceito das cidades conforme o desenvolvimento da história. Para o cristão, a obediência e a observância da lei o aproximam da cidade celeste e do bem. A cidade dos homens é elencada como o aglomerado daqueles que desobedecem a Deus pelo espírito.

Nessa perspectiva, Cidade de Deus e Cidade Celestial são sinônimos; ambas não passam de uma mesma natureza mística ou meta-empírica; ou seja, o conceito metafísico de bem, cujo fundador é o próprio Bem supremo - Deus, que perpassa os atos da vontade humana. O termo Cidade de Deus é usado

para designar a Cidade Celestial, enquanto bem peregrino na terra à espera do verdadeiro bem, Deus, eterno ou celestial (COSTA, 1998, p. 1055).

O ímpio, ou seja, o homem terrestre, traz dentro de si um amor completamente voltado para as coisas passageiras. Ele organiza a cidade segundo uma ordem que lhe é própria, voltada para a apropriação e fruição das coisas materiais. O homem que ama a Deus e busca a beatitude organiza a cidade com a ordem de assegurar a liberdade cristã para seus cidadãos. A ordem da cidade celeste é, então, o uso de todas as coisas que conduzem à fruição de Deus.

No universo criado por Deus tudo possui seu lugar na ordem. Como dito acima, o mal está no uso inadequado dos objetos e matérias presentes na vida do homem. Por possuir racionalidade e livre-arbítrio, o homem pode modificar o mundo. Ressignificando as coisas o ímpio usa do mundo material para seu próprio prazer. Os homens da cidade terrestre não pensam no bem coletivo, nem na manutenção da própria realidade material. Não obstante, Gilson nos chama a atenção ao fato que a cidade terrestre ou dos homens ímpios é em certo modo boa. Porque, tudo que deriva do Bem é em parcela também um bem e possui sua razão para ser.

Certamente, a ordem dessa cidade, no fundo, é apenas uma derrisão da ordem verdadeira, contra a qual está em revolta permanente. Mas, enfim, se os ladrões e as feras obedecem a esses tipos de leis e respeitam certo tipo de paz, por uma razão mais forte, os seres racionais não poderiam viver sem engendrar um tipo de sociedade. Por pior que seja, ela é boa (GILSON, 2006, p. 330-331).

Então, de acordo com o fim em que se ordenam, as duas cidades se distinguem e se opõem. Para os cidadãos da cidade de Deus, o fim último é o estabelecimento perfeito da beatitude e fruição de seu povo a Deus.

Para Agostinho, o estabelecimento da cidade celeste é uma construção progressiva dos desígnios da providência e demonstra a significação profunda da história no que confere sua razão de ser. O homem cristão vive com os outros, mas não como os outros. A cidade de Deus e a dos homens são excludentes, porém, elas são em estados diferentes. É a intenção e o amor colocado nas ações que diferenciam os atos cristãos dos atos do homem que ama somente a si. Elas precisam coexistir para se sustentar.

Por suas definições, as duas cidades se excluem; Agostinho jamais imaginou que elas pudessem coincidir. Contudo, de fato, é necessário que elas ao menos coexistam e por consequência, também que encontrem um *modus vivendi* que deixe à cidade de Deus a possibilidade de se desenvolver (GILSON, 2006, p. 334).

O que o povo da cidade de Deus procura é o bem comum e a beatitude para todos aqueles que estão associados. Porém, existe um bem que todo povo procura. Até os ímpios o buscam: a paz. Em qualquer povo a paz será sempre o que engendrará o movimento social. Pela busca da paz os ímpios fazem guerras e destroem a si mesmos. A guerra é evidente para uma sociedade, mas qual seu fim senão a paz verdadeira de seu povo? A paz da cidade cristã não é a paz conforme as vontades dos homens. É a concórdia estendida a todos que habitam a cidade. Enfim, a paz da cidade de Deus é uma sociedade perfeitamente guiada à fruição de Deus para aqueles que se amam na tranquilidade da ordem.

A paz verdadeira é a que satisfaz plenamente as vontades de todos tão bem que depois de tê-la obtido, elas não desejam nada mais. Nesse sentido é verdadeiro dizer que não se faz a guerra pela guerra, mas pela paz; quando os homens lutam, sua vontade não é que a paz não exista, mas que ela exista conforme a vontade deles (GILSON, 2006, p. 329).

A sociabilidade humana está em prol da paz. A paz é um bem terreno e finito, porém, está no mais alto grau de estima. É anseio de todo ser humano: a aspiração pela paz. Isto engendra o homem a se aglomerar e gerar cidades. Mesmo os maus possuem este desejo, porque em suma ele é bom. “Tão nobre bem é a paz, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem desejável ao desejo, nem superior em excelência” (*De civ. Dei*, XIX, XI). A paz será a recompensa do bom uso dos bens e males existentes. Tudo em prol do bem comum da *Civitas*.

Por isso existem duas concepções de cidades e elas coexistem. O homem que ama a Deus não consegue separar sua existência terrena da cidade dos homens ímpios. Contudo, tudo que ele faz é com uma intenção diferente. Todos vivem juntos, mas, com espírito diferente. Todos os homens buscam viver em paz. Segundo Hinrichsen (2014, p. 21) “a paz é a suprema aspiração dos seres”. Seja ele ímpio ou congregado pela fé a paz será sempre o fim que os homens anseiam. Assim, a paz da cidade terrena se torna apenas um desejo que não se finda, porque os homens buscam a paz através de si mesmos, tornando-a incompleta, já que a paz verdadeira se encontra apenas em Deus.

Agostinho nunca considerou a paz universal como um fim que poderia ser atingido nessa vida; nunca deduziu de sua fé monoteísta a conclusão que todos os homens deveriam ser politicamente unidos de maneira a formar uma única sociedade universal. Quando aborda explicitamente essa questão na cidade de Deus, a sociedade que apresenta a mais feliz condição humana e que conduz de modo melhor à virtude é aquela na qual pequenas cidades ou pequenos reinos existem uns ao lado dos outros em amigável concórdia. Infelizmente, tal condição não será nunca realizada de maneira durável aqui na terra (FORTIN, 2018, p. 237).

A vida terrena é marcada por essa incompletude da paz, seja pelo abuso dos líderes da cidade seja pelos desafios do conviver humano. O comentarista nos esclarece que para os que vivem sob dos desígnios de Deus, a paz terrena é uma antecipação da vida futura, antecipada na esperança.

A paz é continuamente agredida e desafiada, seja pela árdua e dinâmica tarefa da reconciliação experimentada por cada ser humano, seja pelo abuso dos governantes. [...] Por isso, a paz da cidade terrena é mais anseio do que acontecimento, e mesmo para os congregados pela fé, a paz se apresenta como primícias da vida futura, antecipada na esperança, pois é impossível sua existência em plenitude em meio à provisoriedade das coisas mortais (HINRINCHSEN, 2014, p. 22).

Atentemo-nos então, considerando as reflexões precedentes, à compreensão agostiniana da paz. No capítulo XIII do décimo nono livro de *De Civitate Dei* Agostinho elenca oito tópicos e casos para compreendermos o conceito de paz. Ao final da sentença o mestre de Hipona nos conduz a uma compreensão de que a paz de todas as coisas é plena harmonia da ordem. A ordem é a tranquilidade dos seres no local que estão. Neste mesmo trecho em que Agostinho descreve o que é a paz, poder-se-á observar um crescendo, uma hierarquia, que das formas inferiores nos conduz às formas superiores de paz. Ou seja, da paz do corpo e dos bens materiais para a paz de todas as coisas. Vejamos o que o mestre de Hipona exprime:

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 para gozar de Deus e, ao mesmo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranquilidade da ordem (*De civ. Dei*, XIX, XIII, 1).

Portanto, o conceito de paz será ultrapassado e transposto para além da compreensão de ausência de guerra e intempéries. A paz plena se mostra como a ausência de perturbação em todos os níveis de relações do ser, sendo estas relações com o corpo ou com as coisas imutáveis. “A paz, assim, é o caminho da criação e da história. Se percorrermos, os diversos níveis da criação, compreendermos que a paz é a aspiração de todos os seres, dos inferiores aos superiores” (HINRICHSEN, 2014, p. 22).

O homem ímpio busca a felicidade nos bens terrenos, por isso sua paz é falsa. Porque, frui dos bens mutáveis para ter comodidade nesta vida. A vida da cidade de Deus é o compartilhamento dos bens e da procura pela paz verdadeira. Isto é iniciado dentro da casa de cada indivíduo, porque a casa é o princípio e fundamento da cidade (cf. *De civ. Dei*). A busca pela beatitude é um ato individual que se expande para os outros cidadãos da cidade. O fim do povo cristão é a felicidade junto a Deus. O princípio do povo cristão deve relacionar-se com o fim e todas as partes com seu todo.

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. [...] 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 social (*De civ. Dei*, XIX, XVII).

A cidade de Deus se encontra junto ao homem peregrino no caminho da paz. A sociabilidade conduz o homem a um caminho tríplice de reconciliação. As raízes antropológicas da paz supõem reconciliação. O homem possui três dimensões a serem exploradas: sua dimensão interior, isto é,

consigo mesmo, entre os membros familiares e entre os homens da cidade. Agostinho dispõe uma pedagogia da paz para que ela ocorra na cidade a começar por cada indivíduo. Para ele, o autorreconhecimento é a centralidade da vida na cidade. “A paz é encontrada na harmonia, seja no ritmo do cosmo criado, seja em nossa vida pessoal, escolar, familiar ou social” (HINRICHSSEN, 2014, p. 26).

A felicidade da cidade de Deus se encontra no caminhar rumo à Beatitude seguindo os percursos da paz. Tomando a ontologia da falta, o homem possui uma sociabilidade de procura. Procura da supressão de sua mortalidade. A fruição dos bens para suprir suas faltas e imperfeições. A cidade de Deus conduz os seus para que eles possam fruir sua existência com máxima dignidade e sabedoria. “A vida feliz é conhecer piedosa e perfeitamente: porque somos conduzidos para a verdade; qual a verdade de que fruímos; através do que somos ligados com a medida suprema” (*De beat. vita*, IV, 4.35).

Para Agostinho, as boas práticas realizadas pelo homem serão verdadeiramente boas se apenas forem para Deus. Ao contrário disso, serão apenas ações com interesse próprio e pela vontade de quem as realiza para satisfazer-se de algum modo ou para mostrar aos outros quem ele é por meio de suas obras. O homem não vive sozinho no mundo, ele é um ser intimamente social que necessita de contato com outros homens e uma afinidade com o seu próprio interior, no qual habita Deus.

A convivência entre os homens é estabelecida por meio das relações de troca, tanto troca de favores como de vivências/experiências e sentimentos. O povo de uma comunidade é formado pelos seus homens que vivem juntos em determinado local e através de suas vivências é construída toda uma contextura de relações que tornam todos envolvidos.

Determinada sociedade é formada *em torno* de um objeto que seus constituintes amam. Observando estes objetos de amor, é possível caracterizar esta comunidade.

O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for seu amor, se não é conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo (*De civ. Dei*, XIX, XIV).

A sociedade que tem Deus como centro de seu amor caminha em orientação à felicidade. Por meio das escolhas de cada indivíduo, a comunidade se baseia no bem comum e o bem-feito por cada homem é compartilhado por todos. Uma vida baseada na moral nunca está separada do social, o indivíduo não é separado da cidade e é por meio dela que suas ações boas ou más se concretizam. “É um traço notável da doutrina de Santo Agostinho que ele sempre considera a vida moral como implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade” (GILSON, 2006, p. 326).

O amor que determinados homens possuem por Deus os engendra para uma comunidade formada por indivíduos cujo centro é Deus. O homem possui uma natureza essencialmente social, que necessita dos outros para viver e ir se perfazendo como ser humano. “Assim, o amor por um objeto engendra espontaneamente uma sociedade formada por todos aqueles cujos amores coincidem” (GILSON, 2006, p. 327). As ações práticas que o homem realiza o confirmam como ente que caminha em direção à felicidade ou à miséria.

2.3 A cidade é fruto da sociabilidade humana

O homem não é um ser solitário e sim um ente que busca constantemente o seu semelhante juntamente com a busca invariante de estabilidade. Essa estabilidade é tanto de vida como de experiências. Santo Agostinho defende que todo conhecimento provém de Deus e que a iluminação divina é o caminho certo para o verdadeiro saber. Por isso uma vida reta é embasada em ações que se voltam sempre a Deus e que não abusam muito de novas experiências sem conhecimento do que elas podem resultar.

Agora, avistei-te, simplesmente, que não lhes atribuas importância maior do que é necessário, para que não apenas se creia, mas também se comece a compreender com quanta verdade está escrito nos livros sagrados que não chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está nos céus. Mas o que depois haja nos céus, no-lo ensinará Aquele que também, por meio dos homens, nos admoesta com sinais, e exteriormente, a fim de que, voltados para Ele interiormente, sejamos instruídos. Amar e conhecer a Ele, esta é a vida bem-aventurada, que, se todos proclamam procurar, poucos são verdadeiramente os que se alegram por tê-la encontrado (*De Magist.*, XIV, 46).

A tentativa do homem de conhecer-se, de conhecer o mundo, precisa ser perpassada pela graça divina que está intimamente ligada à capacidade de interioridade humana. Agostinho pode ter sido o primeiro a ter trabalhado com essa perspectiva, de que o sentimento interior precede as escolhas externas do homem.

Entrei e, com os olhos da alma, acima destes meus olhos e acima de minha própria inteligência, vi uma luz imutável. [...] Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor a conhece (*Conf.*, VIII, X, 16).

Mas, o que isso tem em conexão com a formação da cidade? É porque a cidade é muito mais do que um aglomerado de pessoas ou um local determinado onde moram várias famílias. Ela é toda uma construção que perpassa cada um de seus constituintes. Em uma cidade, encontra-se um povo, no qual se engendra certo amor.

É justamente o amor que os habitantes da cidade possuem que os leva a essa felicidade ou não. É nítido para o autor que não necessariamente a cidade tem Deus como centro de seu amor, pois isso está na arbitrariedade dos homens. As cidades e povos pagãos são a prova disso. Porém, as cidades que possuem deuses pagãos como centro de seu amor não possuem habitantes felizes, porque em seu cerne existem problemas. Um bom exemplo que Santo Agostinho usa para falar disso são as deusas Felicidade e Fortuna. Existe um problema lógico quanto a essas deusas que possuem cidades dedicadas a elas porque, afinal, não seriam elas a mesma coisa?

É que a fortuna também pode ser má e a felicidade, se for má, felicidade não é. Não devemos, sem dúvida, considerar bons todos os deuses de ambos os sexos, se também têm sexo? [...] Como, pois, algumas vezes é má e outras vezes boa a deusa Fortuna? Ou, acaso, quando é má não é deusa, mas repentinamente se converte em maligno demônio? (*De civ. Dei*, IV, XV).

Agostinho afirma que apenas o Deus único dos Cristãos pode trazer a paz e a bem-aventurança. “Muito verdadeira e certa é a felicidade em que superabundam os bons que adoram a Deus, o único que pode outorgá-la” (*De civ. Dei*, II, XXIII, 1). Os altares dedicados aos outros deuses não ajudam o homem em nada a construir seu caminho na terra, apenas o colocam a serviço de algo que ele mesmo criou. A vontade humana naturalmente tende para as coisas celestes, contudo, é próprio da mente

humana se dividir em isso ou aquilo, exteriorizando-se. Por isso, o amor é único que pode unir a história do homem terrestre com o homem celeste. A vida social humana precisa estar aberta a esse tipo de relação.

Adejando-se de objeto em objeto, procurando a felicidade nas coisas frágeis, a vontade vê-se envolvida pelo devir, tornando-se cativa desses bens finitos que continuamente lhes escapam. Nessa busca, exteriorizando-se e longe de si mesmo, o ser humano vive os conflitos de uma vontade que se duplica inutilmente. [...] A superação acontece pela *caritas* quando da supressão da separação entre o eu que deseja e o objeto desejado. O remédio para a dispersão é a busca de si mesmo. Na dinâmica da *caritas*, o encontro de cada um consigo mesmo será, concomitantemente, o encontro com Deus. (HINRICHSEN, 2014, p. 17-18).

A *Civitas* é uma vivência realizada por cada homem no lugar em que vive. Contudo, essa vivência transpassa a barreira espacial. Apesar de as vivências e experiências serem realizadas em um ambiente terreno, antes dessas realizações, é no interior de cada *morador* que se estabelece um certo *planejamento das ações*, por isso, a importância do objeto de amor em uma cidade. O homem que tem em seu coração Deus, se encontra no seu interior e no cerne de seu povo, e este Deus manifesta-se como o grande Mestre que o auxilia.

Aquele que ama Deus se encontra, por isso, em relação de sociedade para com todos os que o amam; ele os quer amando o mesmo objeto que ele, mas ele os quer assim com uma vontade infinitamente mais poderosa [...]. Ademais é isso que faz com que o justo ame em Deus todos os homens, mesmo que eles fossem alhures seus inimigos (GILSON, 2006, p. 327).

Deus é o único que pode outorgar a paz verdadeira, porque amá-lo significa estar sempre voltado para o bem e para as coisas definitivamente certas. “A causa, pois, da felicidade daqueles é estarem unidos a Deus. Por

isso, a causa da miséria destes devemos entender, ao contrário, que será o não estarem unidos com Deus” (*De civ. Dei*, XII, I, 1). A felicidade não está fora de uma vida social. Muito pelo contrário, ela é extremamente contagiante e o testemunho daqueles que a encontraram está estampado em sua história. Quem deseja para o semelhante aquilo que deseja para si está certamente no caminho correto, porque ninguém deseja mal algum para si e, sim, apenas coisas boas e sensatas. A crença que essa felicidade é possível é o ato fundamental de um bom cidadão porque

o justo vive pela fé, porque, como ainda não vemos nosso bem, é preciso que o busquemos pela fé. O próprio bem-viver não o obtemos com nossas próprias forças, se quem nos deu a fé, que nos leva a crer em nossa debilidade, não nos auxilia a crer e a suplicar (*De civ. Dei*, XIX, IV, 1).

Alcançar a justiça, a retidão e a felicidade não são ideais cristãos. Isso seria um antagonismo, porque ideais são ideias com apenas cunho escatológico, que só são alcançadas após a morte. Elas são ideias perfeitas e sempre que o homem achar que está *chegando* à meta ele descobre que nunca irá conseguir se moldar para tal fim. Se o homem tivesse que crer que ele passaria a vida toda buscando a felicidade e provavelmente nunca a alcançaria, de nada valeria todo o esforço e construção espiritual. É certo que, para Agostinho, nada da vida neste mundo é certo e indubitável, por isso a felicidade apenas se findará em perfeição quando o homem estiver junto de Deus na vida eterna, contudo, isso não torna a vida feliz um simples ideal. Agostinho até coloca muito valor às coisas corruptíveis, porque elas foram feitas por Deus. Apesar de as coisas terrestres serem temporárias, elas são boas, por isso não se pode ignorar o que é passageiro, por que até isso é bom na medida em que o homem trabalha sua liberdade para bem viver no mundo.

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. [...] Desse modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus “criou todas as coisas muito boas”²⁵ (Conf. VII, XII, 18).

É pela capacidade de se *agrupar*, amar a Deus e aos outros, fazer o bem e o mal, raciocinar e refletir, que o homem forma cidades. Elas são resultado de algum cerne de amor e engendradas por esse amor fundam-se as ações de cada indivíduo independente da moralidade. A sociabilidade é característica apenas do homem, ela vem de uma potencialidade da alma e, segundo Agostinho, os animais não a podem possuir. De acordo com o que já trabalhamos, a cidade é consequência dessa vida social. Agora, veremos como se deve engendrar o cerne de amor do povo para alcançar uma sociedade com habitantes felizes.

2.4 A cidade é o reflexo do centro de amor humano

O amor a Deus conduz o indivíduo a reconhecer melhor sua interioridade. O amor comum a Deus, compartilhado por todos os homens de um povo, os conduz para uma sociedade na qual o bem é feito em prol da bem-aventurança e não para o engrandecimento individual de quem o faz. As obras realizadas dentro de uma cidade são de benefício geral e abrangem todos os seus indivíduos.

A reflexão sobre a paz na família e na sociedade exige, igualmente, atenção para com o si mesmo. O amor à cidade de Deus ou a à cidade terrestre está radicado em dois amores, duas inclinações, duas possibilidades existenciais

²⁵ Gn 1, 31.

presentes no coração do homem: *caritas*, ou amor na liberdade de Deus, e *cupiditas*, ou amor posse, exagerado em ambição e consideração de si mesmo. A paz que tanto almejamos ou a não-paz que procuramos evitar, portanto, encontra sua origem no coração de cada ser humano, segundo o grau de amor a Deus ou exagerado amor a si mesmo (HINRICHSSEN, 2014, p. 19-20).

Os amigos e inimigos do homem são todos iguais frente à ação do amor. Os amigos, ele ama em Deus; os inimigos, ele ama por e para Deus. O bem que o homem faz para os seus amigos e inimigos contém em si o mesmo sentido e é igualmente bom. Claro que, perante realidades distintas, como a dos amigos e inimigos, por exemplo. O homem bom não precisa temer seu inimigo, mesmo se sua inimizade lhe causar malefícios, seus inimigos não podem retirar o bem do homem justo e bom, que é Deus. Por este amor gratuito que o homem de fé oferece ao seu inimigo, é possível que o outro se volte a Deus e o ame justamente como o homem que o amou sem cobrar-lhe nada, como explica Étienne Gilson (2006, p. 327):

Como ele [o homem de fé] os temeria? Eles não lhe podem arrancar seu bem. Ele apenas os agrada, sabendo que se seus inimigos se voltassem para Deus de maneira ainda mais completa, esses homens abraçariam Deus como o único Bem que confere a beatitude, e necessariamente amariam o justo como um associado a eles no amor de um bem tão grande.

Cada indivíduo segue sua vida com suas vivências. Por meio delas, a vida de cada homem é entrelaçada com o outro que também possui sua história individual. Determinado povo possui seus costumes e crenças, mas o povo que ama a Deus faz tudo em prol dele, em busca da felicidade. O homem e seu povo não estão de forma alguma separados e o que dissermos sobre um diremos sobre o outro. “O que dissermos sobre os

homens deve, portanto, também ser dito sobre os povos. Os homens, diríamos, são suas vontades, ou seja, seus amores” (GILSON, 2006, p. 329).

O cerne de um povo é o seu objeto de amor. Por meio dele, seus constituintes buscam apenas um objetivo: a paz, que se finda na beatitude e na felicidade. A verdadeira paz é aquela na qual a vontade de todos os homens de uma comunidade é satisfeita. Quando alguns povos lutam entre si, eles buscam a paz e não apenas guerra pela guerra. Por meio da guerra, eles acreditam que podem alcançar a paz entre os povos. A paz deve existir conforme a vontade dos homens e não por ela mesma. Os homens precisam querer buscar essa paz que, mesmo terrena e mortal, é uma virtude que promove o bem depois de alcançada. “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” (*De civ. Dei*, XIX, XI).

A paz verdadeira é a que satisfaz plenamente as vontades de todos tão bem que depois de tê-la obtido, elas não desejam nada mais. Nesse sentido é verdadeiro dizer que não se faz a guerra pela guerra pela guerra, mas pela paz; quando os homens lutam, sua vontade não é que a paz não exista, mas que ela exista conforme a vontade deles (GILSON, 2006, p. 329).

As realizações dos homens sempre se voltarão para a comunidade se dirigindo para social. O mal é empecilho para se obter a vida feliz e a paz, todavia, dos males acometidos a um povo, é sempre possível retirar algum bem, mesmo que imperceptível. A verdadeira paz só *repousa* sobre um povo quando todos os homens souberem usar das coisas que existem na comunidade. “A verdadeira virtude consiste, portanto, fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz” (*De civ. Dei*, XIX, X).

De ser certa para Deus a ordem de todas as coisas não se segue, contudo, não haver coisa alguma no arbítrio da vontade, porque também nossa própria vontade se inclui na ordem das causas, certa para Deus e contida em sua presciência, visto ser causa das ações não pode, sem dúvida, ignorar, entre as causas, nossa vontade, que soube de antemão ser causa de nossas ações (*De civ. Dei*, V, IX, 3).

Um fator primordial no estabelecimento de uma paz que não seja provisória e aparente é a ordem. Quando cada homem de um povo desempenha sua função dentro da comunidade, de forma que ele faça o bem e que seja comum a todos, é estabelecida a Ordem, formadora e estabelecidora da paz. O serviço de cada indivíduo precisa estar voltado para o coletivo. Assim esclarece Étienne Gilson (2006, p. 330):

Assim, toda sociedade quer a paz. Mas qual é a condição fundamental sem a qual toda paz é apenas provisória e aparente? É a ordem. Para que um conjunto de pares, 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 as funções próprias exatamente da maneira que deve ser desempenhada.

A sociedade Cristã segue os preceitos do Deus Uno e Supremo, bom em todas as coisas. Por meio das boas práticas e pela ordem, eles alcançam a paz entre eles. “Em todas as coisas, a paz é a tranquilidade da ordem” (GILSON, 2006, p. 330). A plena ordenação das coisas gera a paz. Por meio da ordem da vontade, o homem alcança a paz do corpo; por meio do acordo entre o conhecimento racional e a vontade, se alcança a paz da alma racional, a paz doméstica é a concórdia entre os habitantes da casa. E a paz de uma cidade cristã é estabelecida quando os homens fruem de Deus e se amam mutuamente em Deus.

A alegria por si só não vale muito além do mero prazer momentâneo do homem, contudo, se essa felicitação for voltada para seu fim

escatológico, ela terá grande valor. O homem deve querer gozar eternamente da beatitude que vem de Deus e não se felicitar com os prazeres terrenos, que são mutáveis e finitos. O homem precisa confiar em Deus para obter a verdadeira felicidade, que é eterna e imutável. Não há felicidade que não seja eterna, nem vida feliz que não atravesse as barreiras da morte. Santo Agostinho explica que não pode ser demasiado infeliz no seio da felicidade de modo que o homem chegue a ser miserável.

Como há de ser verdadeira felicidade aquela em cuja eternidade não confiamos, quando a alma é demasiado ignorante no seio da verdade ou demasiado infeliz no seio da felicidade, para ignorar ou rezear sua futura miséria? E, se jamais há de tornar às misérias, destas caminhas para a felicidade e, portanto, causa no tempo algo novo, que não terá fim no tempo (*De civ. Dei*, XII, XIII, 1).

Não existe bem que seja feito por vontade individual, ele pode ser feito apenas pela vontade do bem coletivo. Cada ação que algum indivíduo realiza reflete em todo seu povo. Se for para a bem-aventurança, ela será *fruto colhido* por todos seus constituintes, se for para a maldade, a desventura será para todos e não apenas para quem as pratica. O bem é realizado, então, pelas ações práticas do homem na sociedade em que vive, em prol da felicidade e da paz.

Como o homem busca a paz e a felicidade, e as busca amando a Deus, é possível observar que a ordem pode ser mantida em prol de dois amores: Deus e ele mesmo. Agostinho diz que “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. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus” (*De civ. Dei*, XIV, XXVIII).

As cidades são meios que o homem encontrou para organizar sua sociabilidade. Os povos se reúnem em cidades quando um conjunto de indivíduos se unem em prol de um objeto de amor, por conseguinte,

podem existir vários amores e inúmeros meios de organização. O ser humano pode se organizar de várias formas, como dito. Contudo, seu amor pode ser apenas para dois centros: a Deus e ao homem. Pode-se concluir que existem duas cidades, então, na qual se reúnem todos os modos de organização e agrupamentos humanos.

Daremos o nome de “cidade” ao conjunto de homens que une o amor comum deles por um certo objetivo, diremos que há tantas cidades quantos amores coletivos. Ora, basta lembrarmos das conclusões que precedem para compreendermos que, por haver nos homens dois amores, deve haver também duas cidades, às quais se reduzem todos os outros agrupamentos humanos (GILSON, 2006, p. 327-328).

Todas as lutas e guerras que os homens travam em busca da paz em seus povos não são atemporais, elas se dão no tempo ao longo da história. Nesta caminhada em que os indivíduos de uma sociedade engendram a paz e a felicidade que vem de Deus, os homens devem, por amor a Deus, passar da cidade terrestre para a Cidade Celeste (cf. RUSS). O amor mútuo à Cidade de Deus e à dos homens não pode existir de maneira alguma, pois não é possível amar a eternidade e ao mesmo tempo amar o que é finito e inacabado. A soberba é o que distancia o homem de Deus e o faz crer que pode viver sem seu Criador. Ela é o princípio do pecado (cf. *De civ. Dei*). E nada pode separar o homem de Deus senão a sua vontade.

As duas cidades são um modo que Santo Agostinho usou para distinguir dois grandes grupos de homens: uns que viviam segundo Deus e outros que viviam segundo eles mesmos (cf. *De civ. Dei*). Os homens que vivem segundo eles mesmos não carecem de Deus, contudo o têm como hostil, e vivem mal fora dos preceitos do Criador. A apreciação de Santo Agostinho é “de que quem vive bem possui a Deus, mas como propício; quem vive mal possui a Deus, mas como hostil” (*De beat. vita*, III, 21).

O fim escatológico do homem se finda em Deus e na felicidade, mas esta está relacionada à cidade em que ele se encontra. Não é possível ser feliz na cidade terrestre, pois ela é mutável e finita, e a vida feliz não é finita nem possui mudanças no modo como se dá essa felicidade. A cidade dos homens não é de toda ruim; na concepção do bispo de Hipona, ela pode transparecer às vezes uma imagem da Cidade Celeste. Os homens que se encontram na transição de uma para outra podem conceder à cidade dos homens uma possibilidade de a cidade humana servir a celeste. “Encontramos, pois, na cidade terrena duas formas: uma, que ostenta sua presença; outra, que é, com sua presença, imagem da Cidade Celeste” (*De civ. Dei*, XV, II).

Parte da cidade terrena veio a ser imagem da Cidade celeste; não simboliza a si mesma, mas a outra e, portanto, serve-a. não foi fundada para ser figura de si mesma, mas da outra, e a cidade que prefigura foi por sua vez prefigurada por outra figura anterior (*De civ. Dei*, XV, II).

Quem vive na Cidade de Deus não vive mal, pois ou encontrou a Deus ou busca a Deus. Para Santo Agostinho, quem busca a Deus não vive mal e mesmo que ainda não encontrando a felicidade não vive infeliz (cf. *De beat. vita*). Os homens das duas cidades vivem juntos, contudo, separados pelo amor que cada um engendra para o *centro* de seu amor. O bem que o habitante da Cidade Celeste pratica atinge também o morador da cidade terrestre. A Cidade Celeste, além de fazer-se presente junto ao Criador, está também junto à terra, aqui *embaixo*, perpassando a história. “A gloriosa Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna” (*De civ. Dei*, prólogo).

Os ímpios, que habitam na cidade dos homens, vivem em prol de uma paz, que é falseada por uma falsa ordem. A paz que eles buscam não se

pode comparar com a dos justos, pois ela é pérfida e enganadora. Uma paz que é estabelecida por meio de submissão dos demais não pode ser chamada de paz, e sim tirania. A falsa felicidade que a cidade dos homens possui é a tentativa da sobreposição de Deus pelo homem, como diz Étienne Gilson (2006, p. 331):

A paz dos ímpios é uma falsa paz e, comparada àquela dos justos, tampouco merece tal nome. No fundo, sua ordem aparente é apenas uma desordem. O tirano que se empenha em estabelecê-la, submetendo todos os membros da cidade, na realidade, usurpa o lugar de Deus.

Os justos, ao contrário, são fiéis a Deus e sabem sempre seu lugar enquanto sociedade cristã. O respeito e a compreensão de cada um também são fatores importantes e as boas ações sempre são e estão ordenadas para o bem comum e a melhor fruição de seus habitantes a Deus. “A cidade celeste, ao contrário, ordena tudo com vistas a assegurar a liberdade cristã para seus cidadãos, ou seja, o uso de todas as coisas que conduz à fruição de Deus” (GILSON, 2006, p. 331).

Muitos atos que os homens praticam podem aparentar igualdade quanto à ação, contudo em relação ao espírito são distintos. Os homens bons e justos, habitantes da Cidade de Deus, vivem com os ímpios e tiranos, mas não como eles. O amor que une o povo os separa e o espírito que os bons praticam suas ações. “Os cidadãos da cidade celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que exteriormente realizem os mesmos atos, realizam-nos com um espírito diferente” (GILSON, 2006, p. 334).

E, se insistem em que ninguém pode alcançar a felicidade, sem nesta vida haver sido iniciado no conhecimento de tais circuitos, em que alternam a felicidade e a miséria, como reconhecem que quanto maior for o amor de Deus, tanto mais facilmente se chegará à felicidade (*De civ. Dei*, XII, XX, 2).

Deus é o único ser que pode conduzir o homem à verdadeira vida feliz e esse Deus está presente na Cidade Celeste. A felicidade é fruto que os cidadãos da eterna Cidade adquirem por suas boas ações e inclinações. O amor que os homens da cidade terrestre possuem não é verdadeiramente amor, visto que não se pode amar o que se pode perder. Tudo na cidade dos homens é incerto e mutável, a qualquer momento eles podem ser surpreendidos com alguma mudança na Ordem, princípio para a paz. Desse modo, Étienne Gilson (2006, p. 19) diz que apenas Deus é o doador desta felicidade e da Ordem:

Por outro lado, amar o que se pode perder é viver num temor perpétuo incompatível com a verdadeira felicidade. Ora, somente Deus é permanentemente e independentemente de todo o resto, pois apenas ele é eterno. 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.

As duas cidades conduzem os homens a algo: a ser felizes ou miseráveis. Essas duas formas de socialização que Agostinho expõe deixam claro e nítido o que é preciso para ser feliz. A convivência com o outro presume uma vida de participação e colaboração com os demais. O homem precisa se identificar com a Cidade de Deus e se fazer habitante dela, porque é Deus o doador da felicidade que o homem tanto busca e anseia.

2.5 A felicidade como prêmio de uma vida reta

Para nosso autor, o homem que não possui Deus é miserável, mas isso não significa que ele nunca poderá ser feliz. Já que a felicidade é uma vivência perpassada de escolhas, o homem que não encontrou Deus em sua interioridade nada tem para impedi-lo de, em algum momento de sua vida, poder encontrá-lo. Viver bem é fazer a vontade de Deus. Como já vimos, essa vontade está na alma é por meio dela que se dão as relações

do homem na comunidade. “Vemos que todo aquele que vive bem faz a vontade de Deus, e todo aquele que faz o que Deus quer viver bem; e viver bem nada mais é que fazer aquelas coisas que agradam a Deus” (*De beat. vita*, III,18).

Passar pela vida terrena sem ter que fazer escolhas e até mesmo ser obrigado a fazê-las é impensável, afinal, no segundo aspecto, muitos homens escolhem praticar o mal e tentam obrigar os outros a também praticá-lo. Existe uma *rede* de relações entre os povos na qual a felicidade se torna individual e social. Apenas no seio do próprio interior o homem pode se tornar apto para agir em sua comunidade.

Agustín traz ala senda que conduce a la felicidad individual y social, senda por la que la Providencia guía y por la que el hombre se adentra llevado por el “peso” del amor, que lleva al alma dondequiera es llevada: amor y providencia son los dos fulcros de la historia personal de cada hombre y de la historia universal de la humanidad (TRAPÈ, 1986, p. 506)²⁶.

O prêmio de uma vida reta é a felicidade plena e eterna. A vida, seja feliz, seja miserável, é feita de escolhas. O diferencial de cada um nesse caminho são justamente as escolhas que cada homem faz para si mesmo, que, conseqüentemente, refletem-se na comunidade. Quando dizemos sobre escolhas, estamos falando de possibilidades. Para todo homem existe uma história, que se constrói com o passar do tempo. O homem é autor de sua própria história. E Deus está sempre a auxiliá-lo, nessa terra, rumo à eternidade certa e feliz.

²⁶ Agostinho traz ao caminho que conduz a felicidade ao individual e social, caminho pelo qual a providência guia e Homem adentra levado pelo peso do amor, que leva a alma onde queira ser levada: o amor e a providência são duas bases da história pessoal de cada homem e da história universal da humanidade (A tradução é nossa).

2.6 Teleologia da *civitas*

Pode-se dizer que toda a antropologia filosófica de Agostinho está voltada para o problema da felicidade do homem. Toda sua produção literária perpassa por esta incógnita. Em seus escritos podemos analisar a dimensão metafísica da *Civitas*. Não resta dúvidas para nós que a *Civitas* possui uma função ético-moral/teleológica. A *Civitas*, como aglomerado de homens sociais, garante condições para que os seus filiados possam viver de forma pacífica com vista à vida eterna.

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como tornar-se feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões (*De civ. Dei*, X, I, 1).

O espaço político da *Civitas* é a promoção da eudaimonia antropológica que inquieta o homem a buscá-la. Uma perfeita harmonia entre os processos sociais e políticos da cidade e a busca dos homens pela verdadeira felicidade. Para ele “à *Civitas* cabe a tarefa de promover a felicidade temporal dos homens, tendo em vista a “Verdadeira Felicidade” a ser alcançada em Deus” (COSTA, 2014, p. 50). As leis da cidade terrestre não são a causa da discórdia e pecado dos homens. Mas, é aquela que se mostra insuficiente para impedir que os homens se afastem do bem.

O homem não separar-se-á nunca da cidade, independente qual seja ela. Ainda que a cidade dos homens seja inteiramente mutável e imperfeita, ela é o movimento integral de suas vontades carnis. O homem é o fundamento e finalidade da *Civitas*. É finalidade, enquanto meta imediata da cidade, promover a paz temporal dos seus concidadãos. Por outro lado, a cidade terá outra relação à finalidade última do homem. O resgate da paz e felicidade eternas só se findará na cidade de Deus.

Dentro de uma visão dialética, o homem é o termômetro da *Civitas*. Ou seja, a *Civitas* valerá o que valerem seus cidadãos concretos. Se o homem é bom e reto, ou seja, “se faz o bem segundo a verdade, a caridade e a piedade”, a *Civitas* que dele deriva será boa e justa e, conseqüentemente, reinará a paz e a concórdia. Se, ao contrário, o homem é mau, ou seja, “se peca, isto é, se afasta da verdade, da caridade e da piedade”, a *Civitas* que dele deriva será má e injusta e, conseqüentemente, não haverá nem paz nem concórdia, mas infelicidade e intranquilidade (COSTA, 2012, p. 119-120).

A coexistência metafísica da cidade de Deus junto à cidade dos homens supera o conceito de que o homem cristão vive separado fisicamente dos homens ímpios. Vivem em conjunto, mas separados pelo espírito. Agostinho distingue as vicissitudes do existir baseado na lei natural estabelecida por Deus. O Criador, por sua razão, estabelece a ordem do mundo e, por sua vontade, executa tal ordem. Entre as duas cidades há um ambiente intermediário, no qual existem as leis humanas, totalmente instáveis.

Para que a cidade de Deus se faça perfeita e verdadeira na vida dos homens, é preciso que cada indivíduo aspire o bem comum. A paz e a concórdia são o que movimentam os homens rumo à cidade eterna. Isso ocorre à medida que os homens desempenham seu papel social de forma a atingir o bem comum. É preciso que se entreguem ao serviço da justiça e aos afazeres da comunidade, partindo sempre de uma vontade individual. Etienne Gilson diz que “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” (GILSON, 2006, p. 330).

Respeitar a ordem, para Agostinho, é o princípio da justiça. Na cidade terrestre existem leis e formas de governo que, apesar de serem mutáveis e incertas, devem ser respeitadas. Mesmo existindo leis que beneficiam

apenas uma parcela da sociedade ou que exclui algum grupo da participação do governo da cidade, a ordem precisa ser mantida e respeitada.

A cidade terrestre tem sua ordem, seu direito, suas leis. Organizada com vistas a certo estado de concórdia e de paz, ela deve ser respeitada, defendida, mantida, tanto mais para que os cidadãos da cidade de Deus vivam nela, participem dos bens que ela assegura e fruam a ordem que ela realiza (GILSON, 2006, p. 338).

A ordem da cidade dos homens é relativa. Por ser mutável, transpassa suas vontades e aspirações pessoais. Ora beneficiam a alguns, ora prejudicam outros. Uma ordem que não finda na justiça é uma falsa ordem. Seguramente é desejável que a ordem terrena coincida com a ordem absoluta presente na cidade de Deus, porém, “a segunda faz sobressair essencialmente uma ordem ideal, cuja realização perfeita terá lugar no além” (GILSON, 2006, p. 338).

Para se observar retamente os preceitos e leis da cidade, o cidadão o deve fazer com um pressuposto que vá além dos afazeres sociais. O cristão é um bom observador das leis da cidade dos homens, justamente porque ele as obedece em prol de fins superiores aos da *Civitas*. Mesmo vivendo junto aos homens ímpios, os homens pertencentes à cidade de Deus praticam as virtudes não em proveito da cidade terrestre, mas em prol de instaurar a justiça e a harmonia da paz.

Os cidadãos da cidade de Deus continuam a praticar a moderação, a continência, a benevolência, a justiça, a concórdia e todas as outras virtudes numa cidade que as dispensa, eles jamais as praticaram visando essa cidade, embora as tenham praticado para o proveito dela (GILSON, 2006, p. 340).

Assim, mesmo não fazendo parte do conjunto de homens justos da cidade de Deus, os homens ímpios da cidade terrestre colhem os bens

realizados pelos homens retos. A melhor justiça, se é que podemos assim descrever, é esta edificada na *Civitas* pelos homens que amam a Deus. Alicerçados na sabedoria, caridade e liberdade eles auxiliam na construção da cidade celeste e conduzem os homens à prática da ordem. Com os exemplos dos homens justos, os outros homens podem converter-se para o bem. O maior grau de participação da cidade é este trabalho social de mostrar os habitantes da cidade dos homens; vacantes da ordem e da justiça, sua possibilidade de mudança e peregrinação junto à cidade celeste.

Da mesma forma como o valor da *Civitas* está no grau de participação dos seus cidadãos junto ao bem supremo – Deus –, assim também será com a justiça terrena, fundamento da *Civitas*. E isto vale para todas as instituições que formam a *Civitas*, dentre elas a Justiça, que Agostinho considera a “pedra angular” da sociedade (COSTA, 2012, p. 121-122).

O bem social da *Civitas* é a busca incessante do cristão. Sabendo que esta vida é totalmente mutável e imperfeita as adversidades que existem na *Civitas* política são enxergadas pelo homem reto como algo que precisa ser resolvido de forma a beneficiar todos. A justiça social da cidade é a promoção da paz temporal dos cidadãos. A política, segundo Agostinho, é ao mesmo tempo a finalidade e o fundamento das obras dentro da sociedade.

A função ou finalidade imediata da *Civitas* é proporcionar o bem comum, ou seja, a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*”, conforme expressa no Tratado *Sobre a Cidade de Deus*: A paz é o bem supremo da “*civitas*”, que é, ao mesmo tempo, finalidade e fundamento ético-político imediato, na doutrina ético-política de Santo Agostinho (COSTA, 2012, p. 123).

Na sociedade o agir humano possui uma finalidade imediata e uma finalidade sobrenatural. A relação destes valores à finalidade última

precisa estar em conjunto com a busca da felicidade para os cidadãos. Os atos relacionados com a finalidade imediata são os trabalhos de concórdia e justiça social de cada indivíduo. Para a promoção da paz temporal dentro do povo, precisa-se deslocar homens, habitantes da cidade celeste, para engendrar o bem dentro da *Civitas*. Estes homens exteriorizam seus atos de busca da paz e justiça dentro cidade terrestre para que as injustiças e desigualdades sejam cobradas e combatidas. Desta forma a cidade celeste sobressai à cidade dos ímpios. Quanto mais habitantes da cidade celeste dentro da *Civitas*, mais a justiça e a concórdia surgirão. Quanto mais os ímpios forem tomando a *Civitas*, mais longe do bem e de Deus o povo estará.

Por outro lado, *Civitas* terá seu valor em relação à finalidade última do homem, enquanto instrumento que o leve a resgatar sua “Verdadeira Felicidade”, a ser alcançada na Vida Eterna. Nessa perspectiva, o valor da *Civitas* será tanto melhor quanto mais levar os homens a alcançarem a Vida Eterna, e tanto pior quanto mais os leva a afastarem-se desse fim (COSTA, 2012, p. 120).

À vista disto, Agostinho pauta uma teleologia da *Civitas*. A justiça promovida pelos cidadãos da cidade de Deus no ambiente da cidade dos homens será necessária para a edificação terrena e espiritual da *Civitas*. Através dos bens temporais os homens justos fazem com que o fundamento ético-político da cidade seja cumprido, como bem imediato. A concórdia é o meio no qual a paz temporal será instaurada no povo. Concórdia esta que é promovida e buscada pelos cristãos. Agostinho diz a respeito da justiça dos homens como um bem intermediário para alcançar o bem supremo. Os bens intermediários ou médios são os meios terrenos e perecíveis que são utilizados como fim sobrenatural da *Civitas*.

Assim sendo, a “nossa justiça”, tão necessária à edificação da *Civitas*, será tanto melhor quanto mais for alicerçada na sabedoria, piedade e caridade, que vêm

de Deus, ou seja, a justiça terrena terá seu valor, no grau de participação na “*Vera justitia*”, que não se encontra senão em Deus. Logo, a justiça terrena não tem um valor absoluto, não se constitui em um bem, em si mesma, mas em um valor relativo, ou um “bem médio” (COSTA, 2012, p. 122).

Costa esclarece que “podemos dizer que, em Agostinho, a *Civitas* é, apenas, instrumento relativo ou meio ético-moral, capaz de levar (ou não) os homens a viverem de forma reta e, portanto, a alcançarem a paz eterna” (COSTA, 2012, p. 130). Portanto, Agostinho deixa claro que a cidade dos homens só possui valor enquanto meio, ou em sua relação com a concórdia buscada pelos homens da cidade celeste. Sua paz temporal se encontra no agir dos homens retos que coabitam dentro da *Civitas* junto a cidade terrestre.

Não há, no pensamento agostiniano, o que se poderia chamar uma política cristã. A sabedoria cristã e o “poder político” podem coexistir ocasionalmente num mesmo sujeito, a pessoa do governante cristão, mas mesmo assim eles permanecem distintos, cooperando um com o outro quando é possível, mas sem nunca se confundir (FORTIN, 2018, p. 238).

Ao longo desse trajeto observa-se que Agostinho não nos apresenta uma teoria política no sentido literal da palavra, vez que ele não defende este ou aquele tipo de governo para a *Civitas*. Porém, apresenta-nos princípios éticos-morais sobre como edificar a *Civitas*. Ele defende um teocracismo político, contudo, não podemos extrair de sua filosofia um pensamento no qual o governo da cidade terrestre necessariamente precise ser teocrático. Sua pedagogia acerca da paz e do fim teleológico da *Civitas* está relacionado com a defesa de que o governo não conduza o homem à iniquidade, mas, ao contrário, proporcione meios para que o guie à paz.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: 2018.
- AGOSTINHO. *Sobre a Vida Feliz*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção Vozes de Bolso).
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, parte I*. Tradução de Oscar Paes Leme. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus, parte II*. Tradução de Oscar Paes Leme. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano).
- AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução e introdução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).
- AGOSTINHO. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 19).
- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammi. 2. ed. São Paulo, SP: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014. (Vozes de Bolso).
- AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos, A Ordem, A grandeza da Alma, O mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008.
- AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, 8).

AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2013.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras de. *A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, p. 96. 2009.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A Dialética das duas Cidades na Teologia/Filosofia da história de Santo Agostinho. *Veritas*, v. 43, n. 4, dezembro, Porto Alegre, 1998, p. 1053-1069.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. A dimensão metafísica da *civitas* na doutrina ético-política de Santo Agostinho. *Civitas Avgvstiniana*, v. 1, n. 2, 2012, p. 115-130.

FARIA, Aloysio Jansen. Apresentação. In: AGOSTINHO. *Sobre a Potencialidade da alma*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 9-18. (Vozes de bolso).

FARIA, Ernesto. *Dicionário escolar Latino-Português*. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

FERRARI, Leo C. Cosmologia. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 293-295. (Coleção Filosofia Medieval).

FERREIRA, António Gomes. *Dicionário de latim-português*. Porto: Porto, 1994.

FORTIN, Ernest L. Civitate Dei. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 234-239. (Coleção Filosofia Medieval).

- FRAILE, Guillermo; URDANOZ, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986. v. 2.
- FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.
- GOMES NETO, Pedro. *Filosofia e psicologia I: a psicologia rudimentar de Platão*. Goiânia: Vieira, 2015.
- HANKEY, Wayne J. Razão. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo, SP: Paulus, 2018, p. 821-826. (Coleção Filosofia Medieval).
- HINRICHSEN, Luís Evandro. Agostinho e a Cidade: de Deus ou dos homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014, p. 13-30.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *Historia de la filosofía*. Tradução de Luis Martínez Gómez, 9. ed. Barcelona: Editorial Herder, 1997. v. 1.
- JÚNIOR, Antonio Pereira. Fundamentação ontológica da cosmogonia agostiniana. *Perspectiva Filosófica*, v. 1, n. 39, jan./jun., Recife, 2013, p.71-81.
- MENDOÇA, Marta; BARBOSA, Diogo Morais. É possível conciliar presciência divina e liberdade humana?: a resposta de Agostinho no de libero arbitrio. In: HINRICHSEN, Luís Evandro; SILVA, Paula Oliveira (Orgs.). *Agostinho de Hipona: ensaios sobre Deus, liberdade e comunidade*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2014, p. 71- 84.
- PASNAU, Robert. Natureza Humana. In: MCGRADY, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida: Ideias & Letras, 2008, p. 249-274.

PIRATELLI, Marcos Roberto. O conceito de Homem em Santo Agostinho. *VIII Jornada de Estudos Antigos e Medievais & I Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais, Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Maringá, p. 1-15, 2009.

RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle, 1955. v. 1.

SOUTO PINTO, Ana Kelly Ferreira; VICENTE, José João Neves Barbosa. Comentários Introdutórios sobre os aspectos pedagógicos do pensamento de Santo Agostinho. *Kínesis*, v. 13, n. 35, dezembro, 2021, p. 1-12.

TESKE, Roland J. Alma. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos*. São Paulo: Paulus, 2018, p. 99-103. (Coleção Filosofia Medieval).

TRAPÈ, Agostino. San Agustín. In: BERARDINO, Angelo Di (Org.). *Patrología III*. 2. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, p. 405-553.

VIGINI, Giuliano. *Santo Agostinho: a aventura da graça e da caridade*. Tradução de Antônio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção luz do mundo).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil, assim como monografias, dissertações, teses, tal como grupos de estudo e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org