

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS  
BACHARELADO EM FILOSOFIA

**GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA**

***DE HOMINE IN CIVITATE: A CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICO-POLÍTICA DE  
AGOSTINHO DE HIPONA***

GOIÂNIA  
2020

**GUSTAVO AUGUSTO DA SILVA**

***DE HOMINE IN CIVITATE: A CONCEPÇÃO ANTROPOLÓGICO-POLÍTICA DE  
AGOSTINHO DE HIPONA***

Monografia apresentada ao curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), como requisito final para obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientador: Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho.

GOIÂNIA  
2020

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço imensamente ao professor doutor José Reinaldo F. Martins Filho pela oportunidade de voltar a esta instituição de ensino e possibilitar meu retorno à filosofia.

Ao meu orientador, pela paciência e compreensão durante o percurso acadêmico.

Sou grato pela vida dos meus pais e por todo o apoio que sempre me concederam nos estudos. Se não fosse através do auxílio deles este trabalho não seria possível.

O homem de boa vontade, guiado pelo próprio Deus converte  
as tribulações da vida presente em instrumento de fortaleza  
(Agostinho de Hipona).

## RESUMO

SILVA, Gustavo Augusto. ***De homine in civitate: a concepção antropológico-política de Agostinho de Hipona***. Trabalho de conclusão (Curso de Filosofia) – Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), Goiânia, 2020.

Esta pesquisa tem por objetivo estabelecer uma relação entre a concepção ontológica/antropológica de Agostinho de Hipona e sua política. A cosmovisão agostiniana parte de uma ruptura com o pensamento gnóstico maniqueu e se nutre das leituras do neoplatonismo. Ao construir a concepção do que é o homem, Agostinho inaugura uma antropologia para refletir acerca da individualidade e sociabilidade humana. Através de uma hierarquia de seres, desenvolve uma doutrina social e este trabalho aborda estas relações, através do âmbito individual e social dos homens.

**Palavras-chave:** Homem; Política; Criação; Cidade; Deus.

## ABSTRACT

SILVA, Gustavo Augusto. ***De homine in civitate: the anthropological-political conception of Augustine of Hippo.*** Trabalho de conclusão (Curso de Filosofia) – Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), Goiânia, 2020.

This research aims to establish a relationship between the ontological / anthropological conception of Augustine of Hippo and his politics. The Augustinian worldview starts from a break with the Manichean Gnostic thinking and feeds on the readings of Neoplatonism. In constructing the conception of what man is, Augustine start an anthropology to reflect on individuality and human sociability. Through a hierarchy of beings, it develops a social doctrine and this work addresses these relationships, through the individual and social scope of men.

**Keywords:** Person; Politics; Creation; City; God.

## SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 7  |
| <b>1 DE HOMINE</b> .....   | 10 |
| 1.1 RUPTURA COM O PENSAMENTO MANIQUEU E ADESÃO AO CRISTIANISMO ..... | 11 |
| 1.2 NATUREZA DO HOMEM COMO CRIATURA .....                            | 14 |
| 1.3 A ALMA E SUAS RELAÇÕES COM O DIVINO .....                        | 21 |
| <b>2 DE CIVITATE</b> .....   | 26 |
| 2.1 A VIDA CRISTÃ .....  | 29 |
| 2.2 A BUSCA PELA PAZ E A SOCIABILIDADE HUMANA.....                   | 33 |
| 2.3 TELEOLOGIA DA CIVITAS.....                                       | 39 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                                    | 44 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | 47 |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende investigar como Agostinho (354-430 d.C.) entende a formação ontológica do homem e sua antropologia política. A compreensão de homem está ligada a toda a obra agostiniana, e, por sua vez, é de suma importância conhecer o homem para entender toda a grandeza de sua obra. Na concepção ontológica do homem Agostinho possui bastante 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 compreende que a matéria das coisas é essencialmente o nada. Juntamente 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 para o homem. Todavia, o homem não é como Deus, que não tem princípio nem fim; ele, antes de Deus, não existia, ou seja, 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” (AGOSTINHO, 2002, p. 46).

Este homem que Agostinho descreve é posto na existência no que ele descreve como *Civitas*<sup>1</sup>. As cidades podem ao mesmo tempo ser o aglomerado de pessoas que vivem em um mesmo território, como também um *ethos*<sup>2</sup> em que se vive uma moral específica. Gilson descreve que “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). Determinada sociedade é formada em torno de um objeto que seus constituintes amam. Observando estes objetos de amor, é possível caracterizar esta comunidade.

O homem precisa 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.

---

<sup>1</sup> 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 (cf. GILSON, 2006, p. 327).

<sup>2</sup> “Característica comum a um grupo de indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade”. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/ethos/>> Acessado em: 23 de mar. 2020.



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.

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: *Confissões* (*Confessiones*, 398 d.C.) e *A Cidade de Deus* (*De Civitate Dei*, 426, d.C.). Nas *Confissões* Agostinho se debruça no inteligir do homem e sua ontologia, buscando respostas para a sua própria existência redigindo um monólogo autobiográfico. Na introdução desta obra 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).

*A Cidade de Deus* é outra obra bastante extensa. Possui vinte e dois livros essencialmente de caráter histórico, nos quais Agostinho argumenta acerca dos deuses romanos e do Império Romano. Nestas descrições ele elenca o mal que as cidades do império tiveram em crer nos deuses romanos, dispondo sua filosofia acerca da Cidade de Deus a partir das histórias já contadas. Sobre isso, devemos 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 – grifos da autora).

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 coabitantes. 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, sobretudo 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 inculcada 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 plenitude do seu ser.

O itinerário deste trabalho será analisar os aspectos da formação de Agostinho e sua ruptura com o pensamento gnóstico. Após a adesão ao cristianismo os desdobramentos de sua reflexão filosófica originaram sua própria ontologia. A concepção da gênese do homem e do mundo é fundamental para entender as relações da razão com o mundo exterior ao homem. Nisso faz ímpar um capítulo acerca do homem e sua individualidade. Após esse momento fica disposto que o homem possui – além de uma vida interior – uma vida social junto aos demais.

A vida social é bastante cara para Agostinho, e em nossa pesquisa 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 *A Cidade de Deus*. 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. (AGOSTINHO, 2017, p. 272).*

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

Agostinho, no livro *Confissões* faz um trabalho filosófico que, posteriormente, no século XIX, cunharia os conceitos de interioridade e subjetividade. Sua busca pela verdade é sinônimo da busca por Deus e após o fracasso de sua pesquisa no mundo externo ele engendra 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 gnóstico. 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 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, unidade 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 (AGOSTINHO, 2017, p. 386).

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 possui influência da leitura dos neoplatônicos que teve acesso juntamente com suas divagações como professor e retórico. Em todos os âmbitos do saber Agostinho buscou colocar a si mesmo junto à filosofia e romper com suas próprias ideias. Ao mesmo tempo em que fez filosofia ele a viveu. Sua proposta para uma antropologia é perpassada por um caminho duplo: ao mesmo tempo que o homem precisa conhecer a si, precisa agir socialmente.

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” (AGOSTINHO, 2017, p. 275).

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. 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 maniqueísmo<sup>3</sup>. “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.

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 esta 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 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. AGOSTINHO, 2017).

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

---

<sup>3</sup> Como escreveu Peter Brown (2006, p. 57): Os maniqueus eram uma pequena seita de reputação sinistra. Eram ilegais e, mais tarde, seriam selvagemmente 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.

doutrina de Mani<sup>4</sup>, 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, 2006).

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 Ambrósio<sup>5</sup>, famoso bispo e governador. Agostinho notou através dos sermões de Ambrósio uma 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, 2015). Infelizmente não é possível abarcar todas estas etapas de sua vivência rumo ao cristianismo, devido a temática deste trabalho não se tratar exclusivamente dos aspectos da conversão de Agostinho. A relevância de circunscrever o maniqueísmo em sua vida está para desenvolvermos o estudo da cosmologia agostiniana, visto que seu pensamento foi construído de modo a provar que os maniqueus estavam errados.

---

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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<sup>6</sup> 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 *Confissões* tem-se um grande panorama pessoal da vida de Agostinho que delimita a conjuntura que ele 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. Outrossim, tentar-se-á elaborar uma relação entre ontologia e os aspectos racionais da ação humana através da alma.

## 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 de suma importância para entender seu pensamento acerca da concepção da natureza humana e cósmica. Diferentemente de muitos filósofos da tradição grega, que tiveram a preocupação de elaborar uma “teoria da natureza”, Agostinho propôs refletir algumas dúvidas e interrogações acerca das 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*<sup>7</sup> para explicar como Deus criou o mundo e a origem da matéria. Para o mestre de

---

<sup>6</sup> Em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido 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).

<sup>7</sup> *Ex* significa um ponto de partida, do interior de (ideia de movimento para fora) e *nihilo* significa o nada, nulidade, inutilidade. (cf. FARIA, 1962).

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, 2006).

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.

De modo algum poderias negar a existência de uma verdade imutável que contém em si todas as coisas mutáveis e verdadeiras. E não as poderás considerar como sendo tua ou como exclusivamente minha, nem de ninguém. Pelo contrário, apresenta-se ela e oferece-se universalmente a todos os que são capazes de contemplar realidades invariavelmente verdadeiras. É ela semelhante a uma luz admiravelmente secreta e pública ao mesmo tempo. (AGOSTINHO, 2014, p. 117).

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 da Trindade (1994, p. 98):

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 junto 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 criação<sup>8</sup>. 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 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 (AGOSTINHO, 2017, p. 340-341).

Ao refletir acerca da 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

---

<sup>8</sup> 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.

tempo é engendrado, em consequência de que sua matéria tem uma finalidade – como ente finito – existencial. Por ser perfeito, 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 também o homem. Então não há razão para perguntar porque 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 (cf. 2006) 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. (AGOSTINHO, 2013, p. 83,85).

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” (AGOSTINHO, 2017, p. 318).

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” (AGOSTINHO, 2017, p. 62).

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” (AGOSTINHO, 2013 p. 67). 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 Platão<sup>9</sup>, que havia dividido alma e corpo. Na definição agostiniana a alma não está dentro de um corpo, mas está

---

<sup>9</sup> 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 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).

encarnada em um corpo” (PIRATELI, 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 formar e constituir o homem total e completo, conhecemo-lo todos. Testemunha-o nossa própria natureza” (AGOSTINHO, 2011, p. 426).

O que difere o homem das demais criaturas é a razão. Agostinho distancia o homem dos animais ao diferenciá-lo pela competência da razão. A razão é a faculdade específica da natureza humana. Segundo Agostinho, a razão 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” (AGOSTINHO, 2014, p. 49). 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” (AGOSTINHO, 2014, p. 51).

A razão é o que de mais excelente se pode encontrar na natureza do homem (cf. AGOSTINHO, 2014). É na razão que 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 que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem. (AGOSTINHO, 2014, p. 92).

No livro I das *Confissões*, 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 *Confissões* em 401 d.C. Agostinho já visitara este tema da natureza de Deus em outras obras, como em *Sobre a Potencialidade da Alma* (388 d.C.) e *Livre-Arbítrio* (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 (2017, p. 42-43):

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, 2006). 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. AGOSTINHO, 2017).

### 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, 2006).

Agostinho discorre sobre a natureza da alma<sup>10</sup> em sua obra *Sobre a Potencialidade da Alma* (388 d.C.) – que será amplamente utilizada nesta parte de

---

<sup>10</sup> Conforme Faria (2013, p. 10): “Quando falamos em alma (em grego *psyché*; em latim *animus*), ou em espírito (grego *pneuma*; latim *spiritus*), falamos em uma só coisa vista sob dois aspectos: princípio

nossa pesquisa. Nela o mestre de Hipona responde – através de pressupostos e jogo dos contrários – a algumas perguntas de seu discente, Evódio, acerca da natureza, origem e imortalidade da alma. 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 22). 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.

---

vital e de animação (*animus*) e substância própria e imaterial (*spiritus*). E, nesta visão, como procede a alma agindo no corpo e junto com ele, e como ela atua por suas potências próprias, independentemente do corpo (e até sem ele, no caso da alma separada)”.

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” (AGOSTINHO, 2013, p. 25). 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 não 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 foi o pioneiro em escrever sobre a alma e sua potencialidade. Foi o primeiro a escrever um estudo monográfico e mais completo sobre a natureza da alma em sentido quase sistemático (cf. FARIA, 2013). Apesar deste estudo ser bastante amplo e completo, possui pretensões não de sistematização, mas de apresentação das qualidades e potencialidades da alma. 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. (AGOSTINHO, 2013, p. 67).

A potência mesma da alma é a razão. A razão media as intelecções 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 intelecção 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 92). 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 e 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 mesma. 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 (2017, p. 249) 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.

Fruir e usar são conceitos bastante caros à reflexão agostiniana. Os regozijos das coisas que não são Deus é o distanciamento do repouso e fruição na multiplicidade. Ao abordar a *civitas* trabalhar-se-á com mais profundidade estes dois conceitos. No livro II das *Confissões*, 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 diversas 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, fervi de me saciar de baixeiras, 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” (AGOSTINHO, 2017, p. 63).

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” (AGOSTINHO, 2017, p. 72). 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.

## **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 mesma deseja.*  
(AGOSTINHO, 2013, p. 417).

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” (AGOSTINHO, 2013, p. 185). 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 185).

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 da humanidade 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.

Para o homem cristão ele 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 comentador:

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” (AGOSTINHO, 2013, p. 189). 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 também 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. Como elucidada Etienne Gilson (2006, p. 317):

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 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 quereremos fruir daquilo que se deveria querer usar (cf. GILSON, 2006).

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 sim 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 68). 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 sim 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, 2006).

O homem ímpio não ama o próximo como a si mesmo e sim 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 104).

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” (AGOSTINHO, 2013, p. 115). 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 (AGOSTINHO, 2013, p. 177).

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.

A *Civitas*, como elucida Gilson (2006), é o conjunto de homens que une o amor comum deles por certo objeto. Diremos que há tantas cidades quantos amores coletivos. 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*.

Ao identificar o homem com a *Civitas* e vice-versa, Agostinho deixa claro que não existe uma dupla Ética, uma individual e outra coletiva, mas apenas uma, em que os fundamentos ético-morais do homem e da *Civitas* são comuns. Pois, “uma coisa não é a ventura da Cidade e outra a do homem, pois toda Cidade não passa de homens que vivem unidos” (COSTA, 2014, p. 52).

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” (AGOSTINHO, 2013, p. 430).

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. “A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz” (AGOSTINHO, 2013, p. 430).

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. Resignificando 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 a 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” (AGOSTINHO, 2013, p. 430). 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, porém 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 comentador 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 “A Cidade de Deus” 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 (AGOSTINHO, 2013, p. 434).

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, justamente porque a casa é o princípio e fundamento da cidade (cf. AGOSTINHO, 2013). 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 (AGOSTINHO, 2013, p. 440-441).

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” (HINRICHSEN, 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” (AGOSTINHO, 2014, p. 42).

### 2.3 TELEOLOGIA DA CIVITAS

Podemos 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 (AGOSTINHO, 2011, p. 387).

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. Mesmo a cidade dos homens sendo 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).

Por fim, observamos 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.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intenso trabalho de Agostinho relacionado à antropologia não diz respeito somente à vida pós-morte, como foi comentado por muitos. Todo o caminho percorrido pelos homens é volvido para o fim escatológico da alma. Contudo, esse caminho é tangenciado por vivências e fases bastante complexas. Mesmo que possa aparentar que Agostinho caracterize a existência como uma linha reta rumo a Deus, o que ele faz é totalmente diverso. A vida terrena é uma imensa multiplicidade; possibilidades de agir e construir a *Civitas* de diversas formas. Entender o sentido da existência terrena é entender estas possibilidades e como utilizá-las para fruir a Deus.

Trazer o homem como ser individual e social nos coloca em dois caminhos que levam a destinos iguais. Segundo Agostinho, o homem é o único ser criado que pode voltar para si e colocar-se em questão. Pela faculdade intelectual é possível conhecer o interior da própria racionalidade. Isso foi a grande novidade da filosofia agostiniana, inaugurada pelo conceito de interioridade. Agostinho também cria o conceito de “Mestre Interior” e “iluminação”, que infelizmente não foram abordados nesta pesquisa. Contudo, mencionamo-os aqui para acrescentar que a busca pela verdade e conhecimento ainda é algo que está fora do homem. Está no homem a possibilidade de conhecer, mas sempre auxiliado pela razão e guiado pelo Mestre Interior, que é Deus.

A busca da verdade em Agostinho está intimamente ligada à busca de uma compreensão de si. Nisso fez-se importante seu empreendimento acerca da gênese do mundo e da natureza humana. A forma como ele relacionou o ser divino com a criação a partir do nada é importante para entender as relações do homem com o mundo. Dado na multiplicidade do nada, o grande desafio humano é voltar-se para a unidade do ser que há em si. O itinerário da alma é o caminho interior, que ao mesmo tempo que se conhece é volvida para a ação em sociedade.

Agostinho nos apresenta que a cidade celeste é constituída de homens interiores. Os pressupostos apresentados para construir a justiça e paz terrena nos

confronta mesmo depois de mais de quinze séculos. Agostinho foi um gênio ao traçar a existência como uma via interior e social. O homem que vive em sociedade e age em prol da justiça é transpassado sempre pelo desejo de que o outro não sofra iniquidade. O próprio Agostinho vive este itinerário e faz parte da vida interior reconhecer o outro como possibilidade de acesso à interioridade.

Agostinho não deixou um tratado de como viver em sociedade com regras prontas em ordem. Contudo, mostrou as diversas possibilidades de elevar e deixar-se guiar pela cidade de Deus. A autorreflexão sempre colocará o cidadão como anterior a qualquer escolha dentro do âmbito social e por viver em grupo, todas as escolhas individuais afetam o bem coletivo. Ao referir a si em primeiro, o homem nunca fará obras ou leis que prejudiquem ele também, visto uma máxima agostiniana sobre o livre-arbítrio de nunca realizar algo que não queira que façam consigo mesmo.

O percurso realizado nesta pesquisa nos possibilitou uma introdução ao que pode ser tomado como os grandes temas agostinianos da antropologia. A leitura acerca da natureza humana e seus desdobramentos mostra que em quase tudo Agostinho formulou uma dualidade teórica. Apesar de o homem ser composto de corpo e alma, ambos estão ligados de modo a formar uma completude; o homem precisa buscar o caminho interior de conhecer-se, porém é em sociedade que este caminho é posto como rota. A forma dual das ideias de Agostinho sempre leva a um único fundamento e teleologia: a beatitude divina. Desse modo, o percurso da existência se mostra complexo e desafiador, totalmente endereçado a cada indivíduo.

Após a conclusão deste trabalho – mesmo que de caráter introdutório – foi observado que Agostinho não expôs uma forma sistemática de como viver em sociedade. Sua análise antropológica acerca da natureza esclarece como esta possui sustento no ser uno de Deus e multiplicidade no seu nada ontológico. A vida social apresentada por Agostinho é sim considerada um ideal a ser vivido pelos indivíduos, ainda que perpassada pela realidade desafiadora do cotidiano. É no corriqueiro da vida que Agostinho constrói sua doutrina social. O verdadeiro cidadão da *civitas* celeste não faz sua existência um teatro a ser mostrado aos demais e sim interioriza a busca pela justiça e a prática.

Os aspectos mais importantes observados no decorrer da pesquisa foram o quão Agostinho foi interessado e preocupado em ser autêntico consigo mesmo. Sem querer ser infiel à filosofia foi um incessante buscador da verdade e de como melhor divulgá-la. Vejo grandiosa emergência no pensamento agostiniano na

contemporaneidade, visto como imerso estamos no niilismo, Agostinho pode ser uma ótima leitura àqueles que se interessam sobre a autenticidade da doutrina interior. O hiponense coloca em reflexão o que fazem as pessoas quando não há ninguém as observando.

Percebo como a voz de Agostinho ainda ecoa através dos séculos. Sua filosofia diz respeito ao homem como empreendimento necessário. Isso traduz-se com a ação, a construção de uma sociedade que valorize o bem começa com o reconhecimento individual da justiça e liberdade. E isso tem muito a nos dizer sobre como somos interiormente e nossas ações em sociedade. A *civitas* divina se mostra muito além de apenas professar a fé em Cristo. É preciso fazer a justiça conhecida aos ímpios e o caminho interior aos que estão vazios de si.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 19)
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus, parte I**. Tradução de Oscar Paes Leme. 13 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. (Coleção Pensamento Humano)
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus, parte II**. Tradução de Oscar Paes Leme. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Pensamento Humano)
- AGOSTINHO. **A Trindade**. Tradução e introdução Agostinho Belmonte. São Paulo, SP: Paulus, 1994. (Patrística)
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. 2 ed. São Paulo, SP: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo, SP: Paulus, 2014. (Patrística, 8)
- AGOSTINHO. **Sobre a potencialidade da alma**. Tradução de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis, RJ: 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, PB, p. 96. 2009.
- BROWN, Peter Robert Lamont. **Santo Agostinho, uma biografia**. Tradução de Vera Ribeiro. 4 ed. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2006.
- 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, RJ: 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)

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

FRANGIOTTI, Roque. Introdução. In: AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 10)

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

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.

JUNIOR, Antonio Pereira. Fundamentação ontológica da cosmogonia agostiniana. **Perspectiva Filosófica**, v. 1, n. 39, jan/jun, Recife, 2013, p. 71-81.

PASNAU, Robert. Natureza Humana. In: MCGRADY, A. S. (Org.). **Filosofia Medieval**. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 249-274.

PIRATELI, 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.

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

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



