

## A C I D A D E D E D E U S

PROF. DR. JOSÉ VAN DEN BESSELAAR  
da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras  
de Sorocaba.

*The fame of classical authors is originally made,  
and it is maintained, by a passionate few.*

ARNOLD BENNET.

Poucos livros têm uma história tão caprichosa, tão paradoxal como o *De Civitate Dei* de Santo Agostinho. Esta obra, embora ocasionada pela situação histórica, em que se achava o mundo latino nos albores do século V, era, desde o começo, mais do que um livro de circunstância; ultrapassando os limites de uma potência de importância efêmera, abordava questões que ainda para os modernos continuam a ser atuais: a origem, o significado e o fim da história humana. Tornou-se um dos livros mais lidos e prestigiosos da Idade Média, proporcionando-lhe não só um mundo de conhecimentos e argumentos, mas até chegando a modelar-lhe a estrutura social e política. Dominou, durante um período de mais de 1.200 anos, a interpretação da história na cultura ocidental, e ainda no s. XVII inspirou a um Bossuet a concepção do seu "Discours sur l'Histoire Universelle". Sua autoridade começou a baixar só na Era das Luzes: a visão teocêntrica do Hiponense sucumbiu ao peso dos sarcasmos, que os representantes de uma nova filosofia dirigiam contra os "providencialistas"; além disso, os dados históricos, de que se valia o *De Civitate Dei*, outrora piamente acreditados, não resistiam às análises penetrantes da moderna Crítica Histórica. Fêz o resto o esquecimento gradual do latim, — esse latim fascinante e intraduzível do *vir eloquentissimus* que era Santo Agostinho. Tudo isso tem contribuído para que a grande obra do mestre fôsse pertencer à categoria duvidosa daquelas obras clássicas que são pouco conhecidas fora do pequeno mundo de especialistas. Sem dúvida, os autores modernos continuam a assinalar o *De Civitate Dei*, honrando-o, quase sempre, com uma qualificação elogiosa: seria uma obra "imortal" ou "magistral". Não nos iludamos, porém, por essas homenagens meramente convencionais. Em geral, deixam de nos esclarecer em que consiste a "grandeza" deste livro de Santo Agostinho, ou então, sua apreciação baseia-se em mal-entendidos. Na realidade, o *De Civitate Dei* é um livro esquecido, só mencionado *pro memoria*. Com efeito, *habent sua fata libelli*...

Não faltam desculpas: o *De Civitate Dei* é uma obra prolixa, a abranger um volume inteiro de Migne, difícil de arranjar (1). Outrossim, muitos pensam que seu latim seja extravagante e extremamente complicado, ou que a obra não passe de uma coleção de curiosidades teológicas, pouco interessantes para um leitor avançado do s. XX. Quase tôdas as pessoas cultas leram alguns livros das *Confessiones*, — obra muito mais difícil e “extravagante”, — mas quase ninguém se dá o trabalho de ler ou de estudar o outro *magnum opus* do Hiponense, não menos rico em pensamentos e idéias.

O presente trabalho é uma Introdução Geral ao estudo de uma das obras-primas da patrologia latina. Propositadamente deixaremos de lado exposições muito técnicas e discussões por demais especializadas. Daremos a palavra, na medida do conveniente, ao próprio Santo Agostinho (2), e indicaremos, nas notas (3), alguns livros importantes, relacionados com o nosso assunto.

## I — A SITUAÇÃO HISTÓRICA.

Quando, em 395 d. C., o Imperador Teodósio o Grande ia morrer, dividiu o imenso Império, que estava sendo ameaçado de todos os lados, entre seus dois filhos: Honório e Arcádio. Êste, o mais velho, ficaria com a parte oriental (capital: Constantinopla); aquêle, um menor ainda, ficaria com a parte ocidental (capital: Roma, — ou praticamente Milão, onde residia a côrte imperial desde os dias do Imperador Maximiano).

(1) — *De Civitate Dei* (neste trabalho, abreviado: DCD) faz parte da edição monumental das obras de S. Agostinho em 11 volumes, feita pelos beneditinos maurinos (1679-1700) e depois adotada por Migne no seu *Patrologiae Cursus Completus* (DCD: volume VII dos maurinos = volume XLI dos *Patres Latini*). — Em 1898, Em. Hoffmann editou a obra no *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* de Viena (=CSEL, XL) e, em 1905-1909, B. Dombart deu a terceira edição da obra na *Bibliotheca Teubneriana* (1928-1929: reeditada por Kalb). — Outras edições modernas, que conhecemos apenas indiretamente, são a de Welldon, em Londres (1924), e a de Carl Weyman, em Munique (1925). — A *Livrairie Garnier* está publicando a obra com a tradução francesa; já saíram dois volumes: I (os livros I-V) por P. de Labriolle (1941), e II (os livros VI-X) por J. Perret (1946). Nova edição foi anunciada pela casa Desclée de Brouwer & Cie. (cf. nota 2), com Introdução de E. Hendrikx, O. E. S. A., e tradução de G. Bardy. — Em 1949 foram editados *capita selecta* da versão francesa de L. Moreau (Bordas, “Les Grands Maîtres”). — Além disso existem várias versões inglesas, espanholas, italianas, etc..

(2) — Abreviaturas, empregadas para indicar as citações: DDC = *De Doctrina Christiana*; DCR = *De Catechizandis Rudibus*; DVR = *De Vera Religione*. — Êsses três tratados são citados conforme a edição moderna que está sendo publicada pela casa Desclée De Brouwer & Cie (até agora saíram 12 volumes, 1936-1952). — Referimo-nos às *Notes Complémentaires* desta edição pela palavra *Oeuvres*, acrescentando-lhe o número do volume e a página. — As outras citações da obra de S. Agostinho são tiradas de Migne.

(3) — O autor pôde consultar só uma mínima parte da bibliografia extensa relativa ao DCD: quase todos os livros de origem alemã são-lhe inacessíveis. — Já nesta nota assinalamos dois livros fundamentais de E. Gilson, aos quais devemos muitíssimo: *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, e *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952.

Os dois jovens eram dominados por seus generais (*magistri utriusque militiae*): Estílico na Itália, e Gáinas em Bizâncio, ambos de descendência bárbara. Não era a intenção de Teodósio dividir o próprio Império: êste continuaria a existir, único e indivisível, mas a ser governado e administrado por dois Augusti, — *duo oculi generis humani*, — como fôra de praxe desde o reinado de Diocleciano (4). Não tardou, porém, que a unidade se tornasse uma ficção jurídica. Na prática, as duas metades, já havia muito alienadas uma da outra, começaram a seguir o seu próprio caminho e a considerar-se como rivais. Os bárbaros, aproveitando-se dessas discórdias trágicas, e alternadamente explorados por uma das duas côrtes contra a outra, foram invadindo cada vez mais o território romano (5).

Em 406, tribos germânicas, — vândalos, suevos, burgundos e alanos, — atravessaram o Reno, e incendiando, saqueando e matando, espalharam-se por duas províncias prósperas: a Gália e as Espanhas. Não estavam à sua espera legiões romanas para lhes suster o ímpeto: Estílico tinha-as revocado, porque a própria Itália, o *caput Imperii*, se achava numa situação difícilíssima. Os visigodos, chefiados por seu capitão Alarico e animados por Gáinas, infestavam, no primeiro decênio do s. V, três ou quatro vêzes a península apenina. Só resgates exorbitantes e negociações humilhantes conseguiram afastar, por certo tempo, o inimigo das portas de Roma (6).

No dia 24 de agosto do ano 410 deu-se a grande catástrofe: os gôdos entraram, via porta Salária, na cidade de Roma, incendiaram o palácio de Salústio, e logo começaram a depredar a capital do Império, sem encontrar muita oposição. Só no quarto dia deixaram Roma, despojada das suas riquezas transportáveis, e os romanos, esfomeados e terrorizados.

Não nos é fácil conceber a repercussão enorme que teve êsse fato na imaginação dos contemporâneos. Roma, como poder político, já tivera o seu tempo; em rigor, era uma cidade como qualquer outra cidade da Itália, embora mais populosa e rica. Mas não caíram apenas as muralhas, as pedras, os palácios de Roma; caíra, — o que impressionava incomparavelmente mais, — o Mito, a Lenda de Roma. Roma, que desde os tempos de Augusto era celebrada religiosamente por poetas,

---

(4) — A bipartição da dignidade imperial remonta aos dias do Imperador-filósofo Marco Aurélio (161 d.C.) e torna-se comum desde Diocleciano (284). Só no ano 364, a bipartição tomou o caráter de uma divisão do próprio Império, cf. A. Paganiol, *L'Empire Chrétien* (= *Histoire Romaine*, de Glotz, IV 2), Paris, Presses Universitaires, 1947, pp. 152-153.

(5) — Para os pormenores, veja-se P. Courcelle, *Histoire Littéraire des Grandes Invasions Germaniques*, Paris, Hachette, 1948, pp. 19-46.

(6) — Os visigodos, afugentados pelas hordas invasoras dos hunos, foram admitidos como "aliados" (*foederati*) no território romano pelo Imperador Valens, em 375; três anos depois, insurgindo-se contra as arbitrariedades da burocracia romana, derrotaram o Imperador na batalha de Adrianópolis (esta data costuma ser considerada como o início da Grande Invasão dos Bárbaros). Teodósio reconheceu-os novamente como *foederati*, concedendo-lhes as províncias de Dácia e Mésia (382).

oradores e historiadores (7) como a *Urbs Aeterna*; Roma, que num período de 800 anos não tinha visto conquistador estrangeiro algum dentro das suas muralhas (8); Roma, que conquistara o mundo inteiro, unificando-o, pacificando-o e impondo-lhe as suas leis; Roma, sem a qual não se concebia nem a organização política, nem a ordem social, nem a própria civilização; Roma, que, apesar das numerosas e graves provações dessa época desconsoladora, continuava a ser venerada como o símbolo intangível da mais perfeita realização humana que conhecia o mundo antigo. A Queda de Roma foi a bomba atômica do s. V, a acabar cruelmente com o sentimento de segurança individual e coletiva. Até então, os "Romani di Roma" podiam ter a ilusão de tudo estar pelo melhor no melhor dos mundos possíveis, não obstante as calamidades que caíam sobre as províncias, mas que, até o dia 24 de agosto de 410, tinham a gentileza de não afetar diretamente a vida privilegiada dos habitantes da Cidade Eterna. Agora, porém, os burgueses do s. V, despertando do seu sonho, viam-se obrigados a enfrentar a terrível realidade.

Muitos pensavam que estivesse próximo o fim do mundo. Os pagãos que ainda restavam, — retrata-os S. Agostinho como aristocratas altivos, ou como românticos passadistas, ou como livres-pensadores, ou então como indiferentes em religião, mas muito exigentes nos prazeres da vida, — foram-se aliando aos numerosos cristãos frouxos e pusilânimes, convertidos só exteriormente, porque o Cristianismo era religião de moda (9). Aquêles manifestavam os seus velhos rancores, sopitados durante tanto tempo; êstes, frustrados nas suas esperanças mundanas, lamentavam os maus tempos, acusando ao Deus cristão de ingratidão ou de fraqueza. Os dois grupos imputavam, mais ou menos abertamente, a causa de todos os males recentes ao fato de haver sido abandonado o culto aos deuses pagãos, sob cuja visível proteção Roma prosperara e conquistara o

---

(7) — A eternidade de Roma, já proclamada pelos poetas Vergílio (*Aeneis*, I 268-269) e Tibulo (*Elegiae*, II 5, 23-24), tornou-se tema predileto de vários autores na época das Grandes Invasões, tais como Símaco, Claudiano, Rutilio, etc.. Citamos aqui apenas a afirmação de Amiano Marcelino, *Rerum Gestarum*, XIV 6: *Inter haec Orfitus praefecti potestate regebat Urbem Aeternam... Tempore, quo primis auspiciis in mundanum fulgorem surget victura, dum erunt homines, Roma, ut augetur sublimibus incrementis, foedere pacis aeternae Virtus convenit atque Fortuna, plerumque dissidentes: quarum si altera defuisset, ad perfectam non venerat summitatem.*

(8) — Em 386 a.C., Roma fôra tomada pelos gauleses e ouvira a sobêrba palavra: *Vae Victis!* (cf. Titus Livius, *Ab Urbe Condita*, V 48).

(9) — Diz Monsenhor L. Duchesne: "La masse était chrétienne comme le pouvait être la masse, de surface et d'étiquette; l'eau du baptême l'avait touchée, l'esprit de l'Evangile ne l'avait pas pénétrée" (apud Ch. Guignebert, *Le Christianisme médiéval et moderne*, Paris, Flammarion, 1931, p. 16). — Também S. Agostinho reconhecia que havia muito joio entre o trigo, cf. DCD, I 35 e XVIII 49; DCR, VII 11 e XXV 48; *Sermones*, 248-252, onde lemos: *Multitudine impletur Ecclesia: sed multitudo ista aliquando premit, et prope naufragium conatur adducere. Male viventium multitudo bene viventis ita perturbat, ut qui bene vivit, stultum se putet, quando attendit alios male vivere: maxime quia secundum bona hujus saeculi inveniuntur multi felices nocentes, et inveniuntur multi infelices innocentes* (250, 2).

mundo. As acusações e as queixas não eram novas (10): novas eram as circunstâncias, que pareciam comprometer a religião cristã. Pois o Império, apesar de tolerar o Cristianismo desde os dias de Constantino; apesar de proclamar o Cristianismo como sua religião oficial desde os Imperadores Graciano e Teodósio; o Império ia-se decompondo cada vez mais. A Queda de Roma era um ponto delicadíssimo, a pôr em sério perigo as belas esperanças de alguns autores latinos, — não só comodistas! — no Império Cristão. Lactâncio dissera havia um século: *Non essent mutua, ut dixi, haec omnia in terris mala, si ab hominibus in legem Dei conjuraretur, si ab universis fierent, quae unus noster populus (i.e. Christiani) operatur. Quam beatus esset, quamque aureus humanarum rerum status, si per totum orbem mansuetudo et pietas et pax et innocentia et aequitas et temperantia et fides moraretur!* (11). Parecia desmentida a apóstrofe lírica do poeta Prudêncio, escrita poucos anos antes do Saque de Roma:

*Jam mundus te, Christus, capit, quem congrege nexu  
Pax et Roma tenent. Capita haec et culmina rerum  
Esse jubes, nec Roma tibi sine pace probatur,  
Et pax ut placeat, facit excellentia Romae,  
Quae motus varios simul et ditione coercent  
Et terrore premit. Nec enim spoliata prioris  
Robore virtutis senuit, nec saecula sentit,  
Nec tremulis, cum bella vocant, capit arma lacertis* (12).

S. Agostinho acompanhava com vivo interêsse as peripécias das guerras góticas na Itália, como, aliás, também o eremita S. Jerônimo em Belém (13). Escrevendo, em 408/9, a uma senhora romana, Itálica, exortava-a a escrever-lhe as últimas notícias, por mais tristes que fôsem: *Prodest aliquid, quantum ego arbitror, etiam ista cognoscere. Primo, quia injustum est gaudere velle cum gaudentibus, et flere non velle cum flentibus; deinde, quia tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio spem, spes autem non confundit...* (14). Logo depois se transformaram os sombrios pressentimentos em conhecimentos certos. Os numerosos refugiados romanos espalhavam em Cartago notícias sen-

(10) — Cf. Tertullianus, *Apologeticum*, XL 2: *Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: "Christianos ad leonem!" acclamatur. Tantos ad unum?*

(11) — Lactantius, *Divinarum Institutionum*, V 8.

(12) — Prudentius, *Contra Symmachum*, II 635-642; cf. 732-738.

(13) — S. Hieronymus, *Epistolae*, 126 e 127 e 130. — Cf. *In Ezechielem, Praefatio Libri I*.

(14) — *Epistola*, 99, 1. — Cf. *Epistola*, 111, 1 (ao sacerdote Vitoriano): *Litterae tuae impleverunt grandi dolore cor nostrum, quibus petisti ut prolixo opere aliqua responderem; cum tantis malis magis prolixus gemitus et fletus, quam prolixus libri debeantur. Totus quippe mundus tantis affligitur cladibus, ut pene pars nulla terrarum sit, ubi non talia, qualia scripsisti, committantur atque plangantur...*

sacionais sôbre os horrores dos últimos dias de Roma (15). Uma profunda consternação ia-se apoderando dos africanos, ao ouvirem as violências, as crueldades, as matanças. Tudo isso ameaçava abalar a fé dos cristãos e comprometer o prestígio da nova religião. Aos tímidos entre os paroquianos de S. Agostinho parecia melhor não tocar no assunto: *Sed non dicat de Roma, dictum est de me. O, si taceat de Roma! Quasi ego insultator sim, et non potius Domini deprecator, at vester qualiscumque exhortator. Absit a me, ut insultem!* (16). Mas seu bispo, não acostumado a evitar questões espinhosas ou a evadir problemas cruciantes, travou corajosamente luta aberta contra os pessimistas, os resmungões, os rosnadores, obrigando-os, — pelo menos, três vêzes, — a ouvirem um sermão (17), em que destruía o Mito de Roma e demonstrava residir a esperança da nova religião, não em contruções humanas, mas em promessas divinas.

Além disso, mandou duas cartas ao seu amigo, o *comes* Marcelino, para lhe resolver umas dúvidas que êsse, com muitos outros, tinha acêrca da relação entre o triunfo do Cristianismo e a decadência do Império (18). Instado pelos pedidos incessantes de Marcelino (19), S. Agostinho, que por muitos era considerado como o *oraculum Ecclesiae*, assumiu a defesa da causa cristã e pôs-se a escrever o *De Civitate Dei*, uma palavra de refutação, de conforto e de exposição construtiva. Desta vez não se dirigia a ouvintes simples e tímidos, mas a leitores cultos, representantes de um paganismo moribundo, mas teimoso; contra êles precisava manejar tôdas as armas da sua habilidade dialética; perante êles devia mostrar tôda a erudição de um ex-professor de retórica. E a réplica não se podia restringir a uma polêmica negativa com os pagãos, mas devia substituir a crença no Mito de Roma pela sólida fé e pela firme esperança no Reino de Deus.

Assim nasceu o *De Civitate Dei*, essa obra prolixa, que se divide em 22 livros e 661 capítulos, com numerosíssimas digressões. Sua elaboração ocupou uns quinze anos da vida do autor: iniciada dois anos

---

(15) — Os refugiados, uma vez em Cartago, logo se esqueceram das misérias passadas, e entregaram-se, na metrópole africana, aos prazeres do teatro, cf. DCD, I 32-33.

(16) — *Sermo*, 105, 12.

(17) — *Sermones*, 81 e 105 e 296. — Cf. *Sermo de Excidio Urbis* (PL XLII, c. 715).

(18) — *Epistolae*, 137-138, respostas à carta de Marcelino (= *Epistola*, 136). — Nesta última carta encontramos outra acusação ao Cristianismo, bem conhecida aos leitores de Maquiavel, Rousseau, Rosenberg e tantos outros autores anti-cristãos: *quod ejus (i. e. Christi) praedicatio atque doctrina reipublicae moribus nulla ex parte conveniat; utpote, sicut a multis dicitur, cujus hoc constet praecceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus, et percutienti aliam praebere maxillam...*

(19) — *Epistola*, 136, 3: *Ego vero ad haec omnia promissionis non immemor sed exactor, libros confici deprecor, Ecclesiae, hoc maxime tempore, incredibiliter profuturos.* — S. Agostinho cedeu ao desejo do seu amigo, dedicando-lhe, alguns meses depois, os três primeiros livros do *De Civitate Dei*. — Em 414, Marcelino foi condenado à morte, à instigação dos donatistas cartagineses, acusado de ter conspirado contra o Império, cf. *Epistola*, 151, 3 sqq.

após a tomada de Roma, foi terminada só em 426/7 (20). Escreveu-a o bispo nas poucas horas vagas que lhe permitiam as inúmeras ocupações do seu cargo. Nas *Retractationes*, opúsculo escrito por volta de 427 com o fim de inventariar as suas publicações anteriores, S. Agostinho anota com visível satisfação que está terminado o *grande opus*, e ainda revela a viva emoção que o levou há 15 anos a conceber e a elaborar sua tese, dizendo: *Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cujus eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius Deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego, exardescens "zelo domus Dei", adversus eorum blasphemias vel errores libros "De Civitate Dei" scribere institui* (21).

À obra de S. Agostinho não faltavam admiradores entusiastas, que devoravam os livros avulsos logo depois da sua saída. Um deles era o magistrado Macedônio, que, numa carta ao autor, lhe testemunhava os seus profundos sentimentos de admiração e ansiosamente esperava a publicação dos outros fascículos (22). Os pagãos, espantados pelo êxito extraordinário da obra, preparavam uma réplica: *Quorum tres priores (livros) cum edidissent et in multorum manibus esse coepissent, audivi quosdam nescio quam responsionem scribendo praeparare. Deinde ad me perlatum est, quod jam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere* (23). Ao que parece, desistiram dos seus planos, talvez por medo das leis imperiais, que eram pouco benévolas para com os "reacionários".

## II — SINOPSE DOS LIVROS

E' bastante difícil acompanhar o conteúdo riquíssimo e variadíssimo dos 22 livros do *De Civitate Dei*, pois, — como todos sabem, — S. Agostinho compõe mal, ou talvez melhor: sua maneira de compor, que é a de quase todos os autores da Antigüidade, é muito diferente da nossa (24). Não segue rigorosamente um esquema preestabelecido, perceptí-

---

(20) — Os livros I-III saíram antes de setembro de 413; os livros IV-V, em dezembro de 415; os livros VI-X, antes de 417; os livros XI-XV, por volta de 418; os livros XVI-XXII, antes de 427. — Nos pormenores ainda existem algumas dúvidas a respeito da data da publicação, principalmente dos últimos livros. Cf. G. Bardy, *Sur la "Cité de Dieu"*, in *Oeuvres*, XII pp. 587-588.

(21) — *Retractationes*, II 43, 1.

(22) — *Epistola*, 154, 2: *Explicui tuos libros: neque enim tam languidi aut inertes erant, ut me aliud quam se curare paterentur: injecerunt manum, ereptumque aliis sollicitudinum causis, suis vinculis illigarunt (ita enim mihi Deus propitius sit), ut ego anceps sim quid in illis magis mirer, sacerdotii perfectionem, philosophiae dogmata, historiae plenam notitiam, an facundiae jucunditatem, quae ita imperitos etiam allicere potest, ut donec explicent non desistant, et cum explicaverint adhuc requirant.*

(23) — DCD, V 25, 2.

(24) — Cf. H. — I. Marrou, *Saint Augustin et La Fin de la Culture Antique*, Paris, Boccard, 1938, pp. 59-76.

vel em tôdas as partes da obra, mas antes se deixa guiar pela inspiração do momento e pela exuberância do seu espírito: e ao bispo de Hipona nunca faltavam palavras nem pensamentos. Sem dúvida, há um tema central, que o autor nunca perde de vista completamente; mas com uma liberdade, que nos pode parecer caprichosa, afasta-se muitas vêzes do seu assunto, passando a tratar questões secundárias, embora afins, as quais sabia serem discutidas apaixonadamente entre os seus leitores. Essas digressões, ora breves, ora extensas, mas quase sempre interessantes, fazem-nos conhecer o clima intelectual em que vivia e respirava o mestre.

Pretendemos nós realçar apenas as linhas mestras da obra, devendo preterir muitos pormenores, e havendo de recorrer, de vez em quando, a outros escritos agostinianos para esclarecer e ilustrar o pensamento do *De Civitate Dei*. Justifica-se êsse método pelo caráter pouco sistemático da obra de que nos ocupamos.

Globalmente falando, divide-se a obra em duas grandes partes: nos livros I-X, a parte apologética, o autor refuta as pretensões do paganismo; nos livros XI-XXII, a parte construtiva, dá uma visão cristã da sociedade e da história humanas (25).

S. Agostinho começa por dizer que muitos desastres aconteceram ao povo romano no tempo anterior à sua conversão ao Cristianismo, desenvolvendo uma idéia que já Tertuliano esboçara (*Apologeticum*, XL). Roma queimou, quando tomada pelos gauleses; Roma queimou, nos dias de Nero; Roma queimou agora, porque Roma é algo que costuma queimar (26). E' uma cidade precível, construída por mãos humanas, e tôdas essas construções têm o seu fim. Como é estulto o homem a pôr sua esperança em coisas passageiras, e não nos bens eternos! Sempre nos impressionam mais as catástrofes do momento atual do que as calamidades do passado: o que Roma sofreu, sofreu conforme o *mos hostium*, aplicado em tôdas as épocas históricas a todos os derrotados por todos os vencedores, também pelos próprios romanos (27). Não eram catas-

---

(25) — Nas *Retractationes*, II 43, o próprio autor descreve o tema do DCD desta maneira: *Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur et, quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui fatentur haec mala nec defuisse unquam nec defutura mortalibus et ea, nunc magna nunc parva, locis temporibus personisque variari, sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant.* — Os livros XI-XIV: *continent exortum duarum civitatum, quarum una est Dei, altera hujus mundi*; os livros XV-XVIII: *excursum earum sive procursum*; os livros XIX-XXII: *debitos fines*.

(26) — Cf. *Sermo*, 296, 6: *(Roma)arsit ergo sic semel, bis, tertio. Modo te quid delectat contra Deum stridere, pro ea quae consuevit ardere?*

(27) — O autor apela (DCD, I 5) para Salústio (*De Conjuracione Catilinae*, LI 9), que diz: *Rapi virgines, pueros; divelli liberos a parentum complexu; matres familiarum pati quae victoribus conlibuissent; fana atque domos spoliari; caedem, incendia fieri; postremo armis, cadaveribus, cruore atque luctu omnia repleri.*

tróficas, nos tempos idos, as conquistas romanas para outros povos? (28). Nossa prosperidade não a devemos, em grande parte, à miséria alheia? *Quid sunt nostra commoda nisi incommoda aliena?* E' ilegítimo responsabilizar o Cristianismo pelas desgraças contemporâneas: são elas de todos os tempos. Guerras, revoluções, latrocínios e matanças têm sido as tristes companheiras da Cidade Eterna desde a sua origem. S. Agostinho dá a longa lista das calamidades de outrora, a começar por Tróia, a metrópole dos romanos, que foi tomada, saqueada e incendiada pelos gregos. E tudo isso acontecia, enquanto os deuses pagãos eram escrupulosamente venerados (29). Roma caiu, porque estava decadente, fato êsse que é abundantemente confirmado pelo testemunho insuspeito de autores pagãos, tais como Cícero, Salústio e Juvenal. Até mesmo mitigou o Cristianismo os horrores da depredação, que antigamente eram ilimitados. Pois os gódos, cristãos, embora hereges, pouparam os santuários da capital, respeitando principalmente as basílicas dos Apóstolos, e muitos pagãos aproveitaram-se, nesses dias pavorosos, dos asilos que lhes oferecia o Deus dos cristãos. Onde se viu tal fato na Antiguidade pagã? (30). Não lemos em Vergílio (*Aeneis*, II 761-767) que, naquela noite da tomada de Tróia, os gregos insolentes transformaram o templo de Juno num cárcere de cativos e num depósito de objetos roubados? Roma foi

---

(28) — DCD, IV 6: *Inferre autem bella finitimis, et inde in caetera procedere, ac populos sibi non molestos sola regni cupiditate conterere et subdere, quid aliud quam grande latrocinium nominandum est?* — Já na literatura clássica encontramos dúvidas a respeito da legitimidade das conquistas romanas, cf. Cícero, *De Republica*, III 6.9 e 12-13 (= fragmentos de um discurso do acadêmico Carnéades, conservados sobretudo na obra de Lactâncio), e Tácito, *Agricola*, XX (atribuindo e tas palavras ao general britânico Calgaco): *Auferre, trucidare, rapere falsis nominibus imperium, atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant.* Na literatura cristã as acusações tornam-se mais freqüentes e abertas, p.e. Cyprianus, *Ad Donatum*, 6; Minucius Felix, *Octavius*, XXV 4.

(29) — Algumas destas teses, proferidas pelo mestre nos três primeiros livros do DCD, foram, a pedido de S. Agostinho, elaboradas pelo sacerdote Paulo Orósio de Braga, na sua obra *Historiarum adversus Paganos Libri VII* (417), uma história universal, que gozava de uma imensa popularidade na Idade Média. O autor, aplicando a grande tese do Hiponense aos fenômenos particulares da história, é otimista sistemático quanto à apreciação dos acontecimentos contemporâneos, ou talvez melhor: é relativista sistemático quanto à apreciação dos acontecimentos históricos: nossa emotividade ante o mal está na razão inversa da sua distância, no tempo e no espaço. Além disso, entrevê que o Cristianismo cimentará a unidade entre os romanos e os bárbaros: *inter Romanos Romanus, inter Christianos Christianus, inter homines homo, legibus imploro rempublicam, religione conscientiam, communionem naturam;... ad Christianos et Romanos Romanus et Christianus accedo* (V 2, 3 e 6). — Em VII 43 aparece, pela primeira vez, a palavra *Romania*. — Cf. G. Boissier, *La fin du Paganisme*, Paris, Hachette, II, pp. 398-409; para uma apreciação mais profunda, veja-se K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1951, pp. 174-181; P. Courcelle (*in opere citato*, nota 5, pp. 85-88); Mário Martins, S. J., *Correntes da Filosofia Religiosa em Braga dos Séculos IV a VII*, Pôrto, 1950, pp. 183-214.

(30) — Já os maurinos anotaram a êste lugar (DCD, I 2): "Augustinum praeterierunt nonnulla huius rei litteris graecis et latinis consignata exempla" (p.e. Arrianus, *Anabasis*, II 24; Plutarchus, *Agesilaus*, XIX).

humilhada, é verdade, e aflige-nos o destino dos ricos que foram despojados, dos jovens que foram cativados e transportados, dos cidadãos que foram massacrados e deixados insepultos, das virgens que foram violentadas e, depois, se suicidaram num ato de desespero. Mas não será que Roma foi humilhada por causa da sua soberba? por causa da sua luxúria? por causa do seu paganismo clandestino? por causa do seu Cristianismo exterior e superficial? Sem dúvida, a catástrofe a todos atingiu, aos bons e aos maus: mas quem se pode chamar “justo” perante Deus? Todos nós não somos pecadores? Tal desastre é uma provação para o justo, e um castigo para o pecador: *Manet enim dissimilitudo passorum etiam in similitudine passionum; et licet sub eodem tormento, non est idem virtus et vitium. Nam sicut sub uno igne aurum rutilat, palea fumat, et sub eadem tribula stipulae comminuuntur, frumenta purgantur; nec ideo cum oleo amurca confunditur, quia eodem preli pondere exprimitur; ita una eademque vis irruens bonos probat, purificat, eliquat; malos damnat, vastat, exterminat. Tantum interest non qualia, sed qualis quisque patiatur* (31). Roma talvez consiga restabelecer-se dos transeos dolorosos (32): pode ser também que esteja próximo o fim do mundo. S. Agostinho, apesar de negar a eternidade de Roma, não chegou a avistar, no crepúsculo das Grandes Invasões, a aurora de um novo mundo. Não adivinhava o nascimento da Idade Média, nem idealizava a força moral dos bárbaros invasores, contrapondo-a à lastimável decadência dos romanos (33). Só sabia que, antes da vinda do Anticristo, devia ser pregado o Evangelho a todos os povos, e que o homem ignora completamente “aquêlê dia e aquêla hora, que o Pai reservou ao seu poder” (34).

Em seguida, o autor mostra que o povo romano não deveu sua prosperidade aos deuses pagãos nem ao Fado (35). *Prorsus divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat,*

(31) — DCD, I 8, 2.

(32) — Cf. Sermo, 81, 9: *Ecce, inquit, christianis temporibus Roma perit. Forte Roma non perit: forte flagellata est, non interempta: forte castigata est, non deleta. Forte Roma non perit, si Romani non pereant. Non enim peribunt, si Deum laudabunt: peribunt, si blasphemabunt. Roma enim quid est, nisi Romani?*

(33) — Como fez p.e. Salviano, *De Gubernatione Dei*, VI 2, 2: *Et hinc est, quod dudum questus sum deteriores nos multo esse quam barbaros, quia illos ignorantia legis excusat, nos scientia accusat...*; VII 15, 8: *Gothorum gens perfida, sed pudica est, Alanorum impudica, sed minus perfida, Franci mendaces sed hospitales, Saxones crudelitate efferi, sed castitate mirandi: omnes denique gentes habent sicut peculiaris mala ita etiam quaedam bona...*; VII 25: *Illic nunc illos requiro, qui meliores nos putant esse quam barbaros: dicant, quid horum vel paucissimi Gothi faciant, vel quid non horum Romani omnes vel paene omnes.* — Pouco conhecia S. Agostinho os bárbaros germânicos por própria experiência (como p.e. Salviano, Orósio, Sidônio, Cassiodoro, etc.): faleceu, em 430, quando a cidade de Hipona era sitiada pelos vândalos.

(34) — DCD, XX 19, 2-3; cf. *Epistolae*, 197, 4 e 199, 12.

(35) — Nos tempos de S. Agostinho, o fatalismo estava estreitamente ligado à astrologia. — Cf. L. de Vreese, *Augustinus en de Astrologie*, Maastricht, 1933.

*sententiam teneat, linguam corrigat* (36). O fatalismo é contrário ao bom senso, aos fatos observados (37), e principalmente à moral, por negar a liberdade humana. Quanto às divindades pagãs, são elas ou demônios nefastos, — anjos caídos (38), — ou então, de acôrdo com a teoria do filósofo grego Evêmero, homens divinizados após a sua morte (39). As grandes realizações do povo romano explicam-se pela *virtus* e pelo *amor laudis* dos romanos primitivos. Virtudes naturais fundaram o Estado mundano: recompensou-as a justiça divina, dando aos romanos o maior Império de todos os tempos. “Já receberam a sua recompensa”. *Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est re publica, et pro ejus aerario contempserunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges neque libidini obnoxii: his omnibus artibus tamquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam: honorati sunt in omnibus fere gentibus, imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt paene in omnibus gentibus* (40). Nem é de estranhar que, degeneradas essas virtudes naturais, praticadas por motivos naturais e capazes de estimular os cristãos a praticarem as virtudes sobrenaturais (41), tenham decaído também o poder

---

(36) — DCD, V 1. — Cf. V 21: *Quae cum ita sint, non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno caelorum solis piis: regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet.*

(37) — Em DCD, V 2-6, S. Agostinho discute amplamente o argumento dos gêmeos, dizendo (V 6): *Novimus geminos diversi sexus, ambo adhuc vivunt, ambo aetate vigent adhuc; quorum cum sint inter se similes corporum species, quantum in diverso sexu potest: instituto tamen et proposito vitae ita sunt dispares, ut praeter actus, quos necesse est a virilibus distare femineos, quod ille in officio Comitum militat et a sua domo pene semper peregrinatur, illa de solo patrio et de rure proprio non recedit; insuper (quod est incredibilius, si astra fata credantur; non autem mirum, si voluntates hominum et Dei munera cogitentur), ille conjugatus, illa virgo sacra est; ille numerosam prolem genuit, illa nec nupsit. At enim plurimum vis horoscopi valet?*

(38) — Cf. DCD, IV 27: *daemones sunt, prava docent, turpibus gaudent*, e II 10: *maligni spiritus, quos isti deos putant.*

(39) — Evêmero escreveu, por volta de 300 a.C., uma espécie de romance filosófico, chamado *Hierà Anagraphé* (= “Inscrição Sagrada”), no qual pretendia ter visto, numa das suas viagens, uma inscrição que lhe demonstrava a origem humana dos deuses tradicionais (cf. Diodorus Siculus, *Bibliotheca*, V 41-46). A obra tornou-se popular em Roma: traduziu-a o poeta Enio, e Varão e Cícero referiram-se muitas vezes ao “evemerismo”. Os Padres da Igreja encontravam neste sistema um aliado muito apreciado para combater e ridicularizar o politeísmo, p.e. S. Agostinho, DCD, IV 27; VIII 26; XVIII 5; etc..

(40) — DCD, V 15.

(41) — DCD, V 16: *Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur, Romanum Imperium ad humanam gloriam dilatatum est; vero etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam.*

e o prestígio do povo romano (42). Em muitas páginas percebe-se bem a grande admiração do autor pelas virtudes naturais dos cidadãos terrestres: exorta-os a sublimarem essas boas qualidades, pondo-as a serviço do único Deus: *Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulatorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum; haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discernere. Si quid in te laudabile naturaliter eminent, non nisi vera pietate purgatur atque perficitur, impietate autem disperditur et punitur. Nunc jam elige quid sequaris, ut non in te, sed in Deo vero sine ullo errore lauderis. Tunc enim tibi gloria popularis adfuit, sed occulto iudicio divinae providentiae vera religio quam eligeres defuit* (43).

Pois, como tôdas as outras realizações humanas autônomas, também o Estado Romano, apesar das aparências especiosas, tinha todos os males da nossa natureza corrompida. Daí a idolatria, a favorecer e a sancionar os vícios mais vergonhosos. Daí a *libido dominandi*, egoísmo coletivo, sem verdadeiro amor ao próximo; daí a luxúria insaciável. Daí a sobêrba e o orgulho, essas máscaras com que o homem tenta disfarçar a sua miséria: *Tolle jactantiam, et omnes homines quid sunt nisi homines?* (DCD, V 17, 2).

Nada de piedade, na obra do Hiponense, para com a religião antiga (44): nem a *religio civilis* (do Estado), nem a *religio fabulosa* (dos poetas), nem a *religio naturalis* ou *physica* (dos filósofos) estava ao abrigo das suas invectivas irônicas e sarcásticas. Desmascarava o caráter imoral da mitologia, essa escola de depravação (45); ridicularizava as inépcias da religião civil, entretendo a êsse respeito uma longa discussão com o erudito Varrão (46); e demonstrava a insuficiência dos sis-

---

(42) — O autor recorre várias vezes à autoridade do historiador romano Salústio para provar a sua tese; êste dissera (*Catilinae Conjunctio*, II 36, texto não citado por S. Agostinho): *Quod si regum atque imperatorum animi virtus in pace ita ut in bello valeret, aequabilis atque constantius sese res humanae haberent, neque aliud alio ferri neque mutari ac misceri omnia cerneret. Nam imperium facile iis artibus retinetur, quibus initio partum est. Verum ubi pro labore desidia, pro continentia et aequitate libido atque superbia invasere, fortuna simul cum moribus immutatur. Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur.*

(43) — DCD, II 29, 1; cf. V 12-14.

(44) — Com Varrão, S. Agostinho, distingue três espécies de religião, cf. DCD, VI 5; cf. IV 27 (onde se refere a uma opinião semelhante do pontífice romano Cévola).

(45) — Ninguém, nos dias de S. Agostinho, acreditava na religião fabulosa, mas continuava ela a viver na literatura clássica. Vários autores pagãos tinham protestado contra o caráter imoral da mitologia, p.e. Xenófanes, Heraclito, Platão, os Estóicos, etc. Citamos apenas o testemunho de Sêneca, *De Vita Beata*, XXVI 6: *quibus nihil aliud actum est, quam ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent.* — Dos deuses mitológicos S. Agostinho fala principalmente nos livros II e IV do DCD.

(46) — Principalmente nos livros VI e VII do DCD. — Ao combater a religião do Estado, S. Agostinho não acometia moínhos, mas visava sobretudo os "românticos" entre os seus leitores pagãos ou semi cristãos, que veneravam supersticiosamente o passado de Roma. Assim como êstes viviam no passado, assim também o autor para êle se transpunha.

temas filosóficos para efetuar a nossa eterna salvação, aduzindo numerosas incoerências e contradições nas obras dos sábios segundo as normas dêste mundo (47). Não conseguia perceber o sentido espiritual, expresso por tantos mitos profanos, ou melhor: repudiava-o (48), porque a interpretação alegórica, dada pelos sincretistas entre os filósofos, divide a Deus, que é uno e indivisível, nada contribui para a elevação da nossa vida moral, e diviniza a natureza: *Cur eam* (i.e. Terram) *volunt deam? An quia fecunda est? Cur ergo non magis homines dii sunt, qui eam fecundiores faciunt; sed cum arant, non cum adorant?* (DCD, VII 23, 1). Prestava relativamente pouca atenção aos mistérios pagãos, em que os tempos modernos tendem a ver uma tentativa da *anima naturaliter christiana* para se unir o homem com Deus, mas em que êle via desfigurações diabólicas dos sacramentos cristãos e ritos ineficazes, degenerados pelos piores excessos sexuais (49). A nova fé não se bascia nem em ficções poéticas, nem em especulações cosmológicas, nem num culto formalista ou orgiaco, mas funda-se em dados históricos de uma Revelação progressiva e na observação da lei de um Deus transcendente, que nos chama, ama e ajuda. Com uma satisfação mal rebuçada alega as palavras proféticas de Hermes Trismegisto: *Futurum tempus est, cum appareat Aegyptios incassum pia mente divinitatem sedula religione servasse* (50). O que para o autor do diálogo "Asclépio" era motivo de pranto e de grande aflição, transforma-se, para Santo Agostinho, como para todos os profetas do Velho Testamento, num motivo de alegria triunfante.

Entretanto, o autor não é apenas desmoronador: sabia apreciar a sabedoria humana da filosofia antiga. Tinha admiração sincera pela figu-

---

(47) — Principalmente nos livros VIII-X do DCD. — Aí discute também amplamente a demonologia neoplatônica, não negando a existência dos espíritos malignos (= demônios = anjos caídos) ou de espíritos bons (= anjos), mas recusando-lhes o culto (grego: "latréia") que o homem pode render exclusivamente a Deus, cf. DCD, X 1, 2: *Sed ea servitus, quae debetur hominibus, secundum quam praecipit Apostolus, servos dominis suis subditos esse debere, alio nomine graece nuncupari solet* (sc. douléia): *latréia vero secundum consuetudinem qua locuti sunt qui nobis divina eloquia condiderunt, aut semper, aut tam frequenter ut pene semper, ea dicitur servitus, quae pertinet ad colendum Deum; cf. VII 22.*

(48) — DCD, VI 8, 1: *Quasi vero nos in hac disputatione physiologian quaerimus et non theologian, id est rationem non naturae, sed Dei. Quamvis enim qui verus Deus est non opinione, sed natura Deus sit: non tamen omnis natura deus est... In vera autem theologia opus Dei est terra, non mater; cf. VII 5.*

(49) — DCD, VII 20-21; 25-26; II 4 *Veniebamus etiam nos aliquando adolescentes ad spectacula ludibriaque sacrilegiorum: spectabamus arreptitios, audiebamus symphonicos; ludis turpissimis, qui diis deabusque exhibebantur, oblectabamur, Caelesti Virgini et Berecynthiae matri omnium: ante cujus lecticam die solemnii lavationis ejus, talia per publicum cantitabantur a nequissimis scenicis, qualia, non dico matrem deorum, sed matrem qualiumcumque senatorum vel quorumlibet honestorum virorum, imo vero qualia nec matrem ipsorum scenicorum deceret audire.*

(50) — DCD, VIII 23 = *Asclepius*, XXIV; cf. DCD, VIII 24. — O autor aplaudia as medidas, tomadas pelos Imperadores cristãos, para liquidar os restos do paganismo falido, cf. DCD, V 25-26; *Epistola*, 232, 3 e *Sermo*, 62, 18.

ra de Sócrates (51), pelos Estóicos (52), e principalmente por Platão, cuja doutrina identificava com a dos neoplatônicos (53). Conhecia mal a doutrina de Aristóteles, a quem considerava, como muitos outros contemporâneos, como platônico (54). Admirava-se da concordância entre alguns *dogmata philosophorum* e as verdades reveladas, e perguntava se Platão não conhecia os livros sagrados: *Mirantur autem quidam nobis in Christi gratia sociati, cum audiunt vel legunt Platonem de Deo ista sensisse, quae multum congruere veritati nostrae religionis agnoscunt. Unde nonnulli putaverunt eum, quando perrexit in Aegyptum, Jeremiam audisse prophetam, vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse* (55). A cronologia, porém, impõe uma resposta negativa a essa pergunta: pelo mesmo motivo é impossível que o filósofo grego tenha conhecido a tradução bíblica dos *Septuaginta*. Mas Santo Agostinho acha muito provável que Platão tenha tido um conhecimento indireto dos livros sagrados mediante um intérprete, e assim fazendo, acede a um parecer contraditório entre os judeus e os cristãos dos primeiros séculos da nossa era (56).

Não convém expormos aqui o "platonismo" de S. Agostinho (57); basta dizermos que sua admiração pelos filósofos não era ilimitada. Criticava várias vezes os orgulhosos, *qui secundum elementa hujus mundi philosophantur* (DCD, XVIII 10, 1), exprobrando-lhes que, apesar das suas teorias elevadas, continuavam idólatras, negavam a possibilidade da ressurreição da carne, acreditavam no Eterno Retorno e na metempsico-

(51) — DCD, VIII 3.

(52) — DCD, V 8, onde o autor cita um trecho de Sêneca (*Epistula*, 107, 11), tradução latina de um hino de Cleantes (estóico grego do s. III a.C.):

*Duc, summe pater, altique dominator poli,  
Quocumque placuit, nulla parendi mora est.  
Adsum impiger: fac nolle, comitabor gemens,  
Malusque patiar facere quod licuit bono.  
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

O início desta passagem (transmitido um pouco diferente nos manuscritos de Sêneca) lembra-nos do poema célebre de J. H. Newman: *Lead, kindly Light, amid the encircling gloom...* Mas o clima espiritual é bem diferente.

(53) — Cf. DCD, VIII 4-9; 11; cf. DVR, II-III, e DDC, II 40, 60. — Ao que parece, S. Agostinho não conhecia o libelo de Porfírio contra os cristãos.

(54) — Cf. DCD, VIII 12: *Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii, et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans...* Aqui S. Agostinho assinala apenas a diferença entre os estilistas Platão e Aristóteles, parecendo identificar-lhes as doutrinas, como faziam, aliás, também um Porfírio e um Boécio.

(55) — DCD, VIII 11; cf. DDC, II 28, 43, e *Retractiones*, II 4, 2: *Et in eo quod dixi "De temporum historia sanctum Ambrosium solvisse quaestionem" (Exp. in Psalm., 118, 18; De Noe et Arca, 8, 24), tamquam coactanei fuerint Plato et Hieremias, me fefellit memoria.*

(56) — Cf. G. Combès et J. Farges, *Prétendus emprunts des philosophes grecs à la Bible*, in *Oeuvres*, XI p. 579.

(57) — Cf. Ch. Boyer, *Christianisme et Néo-Platonisme dans la Formation de Saint Augustin*, Paris, 1920; para os conhecimentos diretos e indiretos, que S. Agostinho tinha da literatura e da filosofia gregas, cf. P. Courcelle, *Les Lettres Grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, Boccard, 1950, pp. 137-209.

se, etc. (58). Além disso, faltava-lhes o fervor apostólico, êsse característico dos adeptos de Cristo (59). E, sobretudo, para falarmos com o autor das *Confessiones*: ignoravam a obra da Redenção e o sacrifício divino, que exige da nossa parte lágrimas de penitência e de amor: *Non habent illae paginae vultum pietatis illius, lacrimas confessionis, sacrificium Tuum, spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum, populi salutem, sponsam civitatem, arram Spiritus Sancti, poculum Pretii nostri* (Conf. VII 21).

Eis o resumo magro dos dez primeiros livros, pouco capaz de dar uma idéia exata da riqueza de pensamentos e da variedade de assuntos. Examinemos agora rapidamente o conteúdo dos doze últimos. Nosso resumo poderá ser mais breve, porque, na terceira parte dêste trabalho, pretendemos dar uns esclarecimentos especiais a respeito dos últimos livros.

O mundo é o terreno, onde se combatem dois poderes ou duas cidades: a Cidade de Deus, e a Cidade do Diabo ou a Cidade Terrestre. Deus criou o universo, os anjos e os homens num estado bom e inocente, pois tudo o que sai das mãos divinas, é essencialmente bom: "E viu Deus que isto era bom". O bispo de Hipona está longe do dualismo maniqueu, a que aderira na sua juventude: o ser, enquanto é, é bom; todo o ser, — inclusive a matéria, — vem de Deus. Eis duas afirmações da filosofia cristã, que eram, até certo ponto, novidades para o mundo antigo, que nunca conseguira eliminar por completo certo dualismo metafísico. *In principio fecit Deus caelum et terram*: é dêsse texto que Santo Agostinho parte para esclarecer o conceito cristão da criação. O mundo, em que vivemos, teve o seu Início absoluto: *procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore* (DCD, XI 6). E' ridícula a pergunta de alguns que querem saber o que Deus estava fazendo *antes* de criar o mundo, pois o tempo foi criado juntamente com o mundo. (60).

Deus fêz o universo, êsse palácio esplêndido, cujos primeiros habitantes, os anjos, eram os primeiros cidadãos da Cidade de Deus. Mas

---

(58) — Cf. DCD, VIII 12; XXII 11; XII 14; XXII 26-27; XVIII 40 (o aspecto moral).

(59) — Cf. DVR, II 2: *Nec enim sic isti nati erant, ut populorum suorum opinionem ad verum cultum veri Dei, a simulacrorum superstitione atque ab hujus mundi vanitate converterent.*

(60) — Cf. *Confessiones*, XI 12 (êsse livro trata dos mesmos problemas que DCD, XI, a saber da criação e do tempo): *Ecce respondeo dicenti: Quid faciebat Deus antequam faceret coelum et terram? Respondeo, non illud, quod quidam respondisse perhibetur joculariter, eludens quaestionis violentiam: Alta, inquit, scrutantibus gehennas parabat. Haec non respondeo. Libentius enim responderim: Nescio quod nescio: quam illud unde irridetur qui alta interrogavit, et laudatur qui falsa respondebit...*

o livre arbítrio, dádiva precária (61) para as criaturas racionais, tornou-se desastroso para uma parte da criação. Alguns dos anjos se revoltaram contra Deus, pelo que passaram a ser demônios, ou por outras palavras: alguns dos cidadãos celestes transformaram-se em cidadãos terrestres. Pois assim como a Cidade Celeste é a obra de Deus, assim a Cidade Terrestre é o fruto do pecado. Os anjos caídos seduziram Eva, e mediante ela, causaram a queda do primeiro homem. Eis a dupla origem do mal moral no universo.

O pecado consiste em abandonar o homem voluntariamente a Ordem metafísica. A Ordem, uma das idéias centrais do autor (62), não é princípio simplesmente mecânico: é a disposição racional e significativa de todas as coisas em relação ao seu fim universal e transcendente, que é Deus. A verdadeira Ordem leva o homem a Deus. *Ordo est parium disparium-que rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (DCD, XIX 13, 1). Existe uma ordem objetiva das coisas, — uma hierarquia dos valores, — que o homem deve respeitar: *Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus, qua vivitur bene.*

---

(61) — A expressão “dádiva precária” é enganadora, como o diz várias vezes o próprio autor. O livre arbítrio, — um *medium bonum*, — é a faculdade humana de fazer tanto o mal como o bem, e tem as suas raízes na natureza dupla do homem, que é ser racional ou espiritual (e por isso mesmo pode conhecer e amar os bens de maneira inteligente) e, ao mesmo tempo, ser criado (quer dizer: tirado do nada). Nossa alma tem uma afinidade misteriosa com o nada. O livre arbítrio possibilita nos a conquista pessoal da nossa felicidade: *Beatitudine autem alterius non fit alter beatus* (*De Libero Arbitrio*, II 19, 52). A contemplação da Verdade e do Bem é, em tese, comum a todos os homens: a felicidade, porém, é atingida apenas em virtude de um esforço pessoal, de uma volição própria. A nossa faculdade de amar o Bem corresponde necessariamente a nossa faculdade de pecar, pois, na medida em que o livre arbítrio é capaz de se apossar dos bens convenientes à sua natureza, é capaz também de repeli-los. — O homem libertado pela graça é “livre”, e esse estado de *libertas* admite vários graus: *Nec ideo liberum arbitrium* (os que gozarem a visão beatífica) *non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare: hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit* (DCD, XXII 30, 3; cf. *De Correctione et Gratia*, XII 33). — O homem limitado é incapaz de sondar o terrível *mysterium iniquitatis*, cf. DCD, XII 7: *Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non est enim efficiens, sed deficiens... Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint... velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione... Sic species intelligibiles mens quidem nostra intelligendo conspicit; sed ubi deficiunt, nesciendo condiscit. Delicta enim quis intelligit?* — Cf. R. Jolivet, *Le Problème du Mal d'après Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1936.

(62) — Conforme E. Gilson — Ph. Böhner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn, 1952, I p. 219, esta idéia central da doutrina agostiniana tem as suas raízes históricas no conceito grego de “Kósmos”, e no romano de “lex”. O fato é inegável, mas cumpre frisarmos que a Ordem agostiniana é obra de um Deus transcendente, não a manifestação de um Todo Divino.

*Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris.* (DCD, XV 22; cf. XIX 10).

Ao lado dessa doutrina, que constitui, por assim dizer, o aspecto objetivo da moral, encontramos na obra agostiniana outra teoria, que a completa e lhe visa o aspecto subjetivo. É a célebre teoria de *uti e frui* (“usar” e “gozar”), desenvolvida sobretudo no Livro I do *De Doctrina Christiana* (20-38), e sucintamente exposta no *De Civitate Dei*, onde lemos: *Nec ignoro quod... hoc interesse videatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quaerimus. Unde temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. Non sicut perversi, qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum impendunt propter Deum, sed Deum propter nummum colunt* (63). Só Deus é um fim em si. Logo, podemos gozar só de Deus. Tôdas as coisas criadas devemos usá-las, respeitando-lhes a ordem hierárquica e subordinando-as ao Fim absoluto e eterno. *Non autem omnia quibus utendum est, diligenda sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicuti est homo, vel angelus; aut ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, sicuti est corpus... Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus* (64), *tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est, de secundo et quarto nulla praecepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui* (DDC, I 23). No grau mais baixo das coisas que o homem deve utilizar, contudo, sem as considerar dignas de uma verdadeira *dilectio* (65), acham-se os bens materiais, tais como dinheiro, alimentos, roupas, etc. Não são maus em si, como doutrina os maniqueus, porque fazem parte do universo, criado por Deus; por outro lado, não são as verdadeiras riquezas, mas devemos usá-las bem a fim de que possamos gozar dos bens eternos no céu (66). Maior, porém, é o valor dos bens culturais, contanto que não sejam relacionadas com a idolatria, a vaidade ou a impureza; no *De Doctrina Christiana*, Santo Agostinho dá uma apreciação geral das artes e das

---

(63) — DCD, XI 25; cf. XV 7, 1; *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, 30

(64) — *Nos*=a nossa alma, conforme a doutrina platônica, cf. *De Moribus Ecclesiae*, I 27, 52, onde S. Agostinho dá a definição do homem: *Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore.*

(65) — Cf. *De Diversis Quaestionibus LXXXIII*, 35: *Amor autem rerum amandarum charitas vel dilectio melius dicitur.* — Cf. E. Gilson, *Introduction*, p. 169, nota 2.

(66) — Cf. *Sermo*, 50, 8: *Tunc enim juste poteritis uti rerum copia terrenarum, et amicos inde facere, qui vos recipiant in tabernacula aeterna, si mammona vobis ista non fuerit, id est, si non ex ea vos divites fieri putaveritis. Quoniam divitiae vestrae, quae sunt verae divitiae, quae ab omni vos indigentia liberabunt, non sunt terrenis facultatibus comparandae. Sed ut illis frui merito possitis, prius istis bene utendum est, quae non sunt divitiae verae, nec vestrae...* Importa ler-se o sermão inteiro.

ciências para a vida cristã (67). E resumindo poderíamos dizer que o autor condena a *scientia sine humilitate, sine caritate, sine Christo*. Mas, quem ocupa o lugar mais alto na hierarquia dos valores a serem utilizados, é o homem, que merece não apenas nosso amor, mas até nossa *dilectio* ou *charitas*: *magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei* (DDC, I 20; cf. DCD, XXII 24).

Mediante essa teoria de *uti e frui*, Santo Agostinho chega à conclusão de que o verdadeiro santo é o *rerum integer aestimator* (68), e pode dar esta definição clássica das duas Cidades: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam, huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria* (DCD, XIV 28).

Fundada a Cidade Terrestre pela revolta dos anjos e estabelecida na terra pelo pecado do primeiro homem, Caim, depois de ter matado seu irmão, foi o primeiro a construir uma cidade visível (Gênesis, IV 7), como se quisesse simbolizar o caráter permanente do seu reino, ao passo que Abel não fundou cidade alguma, entremostrando assim que esta vida não passa de uma peregrinação para uma morada eterna. Nos livros XV-XVIII, o autor esboça a história das duas Cidades no tempo: a luta entre o mal e o bem. Não é uma exposição sistemática ou pormenorizada da "história universal", na acepção comum da palavra. Santo Agostinho escolhe

---

(67) — DDC, II 24-63, cujo conteúdo pode ser resumido neste esquema:  
*Doctrinae quae in gentilibus etiam moribus exercentur*

A) *earum rerum quas instituerunt homines*:

1. *Superstitiosae* (astrologia, magia, etc.). — 30-33

2. *Non superstitiosae*

a) *Superfluae et luxuriosae* (dansar, as belas artes, etc.: *nisi cum interest quid eorum, qua de causa, et ubi, et quando, et cujus auctoritate fiat*) — 38-39

b) *Commodae et necessariae* (medidas, modas, a escrita, a estenografia, etc.) — 39-40.

B) *earum rerum quas animadverterunt homines jam peractas aut divinitus institutas*:

1. *Ad Sensum Corporis pertinentia*:

a) *quae narrata credimus* (a história, a geografia, a botânica, a geologia, etc.) — 42-45

b) *quae demonstrata sentimus* (a astronomia) — 46

c) *quae experta conijcimus* (a mecânica, a arquitetura, a medicina, a agricultura, etc.) — 47

2. *Ad Rationem Animi pertinentia*:

a) *Disciplina Disputationis* (a dialética e a retórica) — 48-55

b) *Disciplina Numeri* (a aritmética e a geometria) — 56

c) *Philosophia* — 60.

(68) — DDC, I 28: *Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est; ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut aequè diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod aequè diligendum est.*

apenas alguns episódios da história sagrada e profana, que para êle são manifestações visíveis das duas Cidades Místicas. Em Noé revela-se-nos a Cidade de Deus, a construção da tôrre de Babel é a obra da Cidade Terrestre. Desde os tempos do patriarca Abraão as duas Cidades vão-se organizando cada vez mais: a Cidade de Deus no povo eleito para se concentrar em Cristo e na Igreja, a Cidade Terrestre nos impérios mundiais dos assírios e dos romanos.

Nos quatro livros finais, Santo Agostinho trata da moral, da paz e da justiça que reinam entre os cidadãos do povo de Deus, e da desordem e da confusão que lavram no Reino do Diabo. E, afinal, expõe a escatologia cristã: a vinda do Anti-Cristo, o fim do mundo, a ressurreição da carne, o Juízo Final, a criação do novo "Kósmos", e a bem-aventurança eterna. A Cidade de Deus terá o seu fim no Céu, e a Cidade Terrestre no Inferno.

### III — DOIS COROLÁRIOS.

Já vimos que a grande obra de Santo Agostinho se tornou popular logo após a sua saída. A Idade Média considerava-a como uma verdadeira enciclopédia (69), em que procurava a solução de numerosas questões, tais como o problema da escravatura (XIX 14-15), a posição do homem perante o trabalho (XXII 22), a natureza e a cultura (XXII 24), o casamento e a família (XIV 22 e XIX 6), etc., etc. A obra exerceu uma influência comparável à de poucos outros livros dos Padres latinos. E ainda hoje em dia é leitura interessante. Isso não quer dizer que tôdas as partes ainda sejam capazes de empolgar o leitor moderno: há livros difusos, quase fastidiosos, cuja argumentação demasiadamente ampla só tem valor para o especialista (p.e. VII); há soluções pseudo-científicas, em que o autor se mostra filho do seu século decadente; há cavilações teológicas, que nos parecem ou pueris, ou então, por demais sutis.

Não podemos cogitar de tratar dêsses assuntos; parece-nos preferível chamar a atenção dos leitores para dois problemas históricos levantados pelo *De Civitate Dei*: em primeiro lugar, qual é a origem, a idéia e a evolução das duas Cidades, concebidas pelo Hiponense, e em segundo lugar, até que ponto podemos considerar esta obra como uma filosofia da história? Os dois problemas são suscitados principalmente pelos doze últimos livros da obra.

#### 1. As Duas Cidades.

As duas Cidades, concebidas por Santo Agostinho, não são fenômenos históricos, mas entidades místicas. O emprêgo alegórico dêsse termo

---

(69) — Chegou aos nossos dias em mais de 500 manuscritos, dos quais alguns remontam ao século VI (portanto, são quase contemporâneos de S. Agostinho). — Entre 1467 e 1495, a obra foi editada 24 vezes!

teve os seus antecedentes, tanto na literatura clássica, como na Bíblia, de modo que o autor acha desnecessário dar-nos esclarecimentos especiais a êsse respeito. Já Platão falara na república celeste, verdadeiramente exemplar e impossível de realizar neste mundo (70); Plotino apontara para o Reino das coisas eternas e divinas, que é nossa verdadeira pátria (71); e entre os Estóicos era lugar-comum considerar-se o Universo como a Grande Cidade, da qual as outras cidades seriam apenas moradas (72). Sem que nos seja possível negar a influência dessas teorias e de outras congêneres sobre a concepção agostiniana, podemos afirmar que esta tem uma origem nitidamente bíblica, como o próprio autor nos informa no capítulo inicial do Livro XI, onde alega as palavras do Salmista: *Gloriosa dicta sunt de te, Civitas Dei!* (73). As duas Cidades, — a *Civitas Dei* e a *Civitas Diaboli*, — já tinham sido concebidas pelo donatista moderado Ticônio, autor apreciado pelo bispo de Hipona (74).

A imagem era, pois, bastante tradicional: desde os primeiros tempos do Cristianismo encontramos a oposição entre a cidade de Jerusalém (“Visão da Paz”) e a de Babilônia (“Confusão”). O que é novo e original, é a sua elaboração, tão diferente dos conceitos clássicos e judeus, e muito mais ampla e pormenorizada do que as alusões ocasionais de outros Padres às duas Cidades. No pensamento de Santo Agostinho, a Cidade de Deus não é uma república de sábios ou de Idéias (Platão), nem é idêntica à ordem física do Universo (conforme o ideal do Pórtico), nem é o reino messiânico do povo eleito no tempo (como pensavam os judeus), mas uma sociedade mística de seres racionais (anjos e homens), que submetem sua vontade incondicionalmente à Vontade Divina. E do mesmo modo pode-se dizer que a Cidade Terrestre é a sociedade daqueles que se organizam conforme as normas autônomas da vontade criada, que se insurge orgulhosamente contra a Vontade Divina. *Ac per hoc factum est, ut cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctae; non tamen amplius quam duo*

---

(70) — Plato, *De Republica*, IX 592 A-B.

(71) — Plotinus, *Enneades*, I 6, 8, lugar êsse que é citado no DCD, IX 17: *Fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur, inquit, classis aut fuga? Similem Deo fieri.* — Cf. Plotinus, *Enneades*, I 2, 3.

(72) — Cf. Marcus Aurelius, *Ad Se Ipsum*, III 11, 2; IV 23 e VI 44, 2: “Como Antonino, tenho por pátria, Roma, como homem, o Universo (*Kósmos*)”. — Cf. Epictetus, *Dissertationes*, I 9, 1 e II 22, 83-85; Seneca, *De Tranquillitate Animi*, IV 4: *Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiore virtuti campum dare.* — Cf. Pedro Moacyr Campos, *A Idealização de Roma e a sua Aceitação pelos Cristãos*, IV in *Revista de História*, IX (1952), pp. 31-77.

(73) — No mesmo capítulo, o autor cita o *Salmo*, XLVII 2, 3 e 9, e o *Salmo*, XLV 5-6, onde há referências à Cidade de Deus. — Cf. *Ep. aos hebreus*, XIII 14: “Porque não temos aqui cidade permanente, mas vamos buscando a futura”, e o esplêndido capítulo V da Epístola a Diogneto.

(74) — Sobre Ticônio, cf. *Oeuvres*, XI pp. 588-590.

quaedam genera humanae societatis existerent, quas Civitates duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium (75).

A Cidade de Deus não coincide com a Igreja, porque esta, enquanto vive no tempo, contém também pecadores: *etiam Dei civitas habet secum, quandiu peregrinatur in mundo, conexos communionem sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum, qui partim in occulto, partim in aperto sunt, qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cujus sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes* (76). Outrossim, a Cidade de Deus compõe-se dos anjos e dos justos já glorificados no céu, e só uma mínima parte vive neste momento no mundo, viajando para sua eterna pátria. Afinal, também fora da Igreja, houve e há almas justas, p.e. no Antigo Testamento, Abraão e Davi, e até entre os gentios, p.e. a Sibila (77) e o homem justo Jó (78).

Por outro lado, nem a Cidade Terrestre coincide com o Estado, porque êste, correspondendo às exigências da natureza humana, criada por Deus, não é mau em si; além disso, fazem parte da Cidade Terrestre também os diabos e todos os eternamente condenados (*massa damnationis*), ao passo que do Estado fazem parte também os cidadãos celestes, enquanto vivem no mundo. As duas Cidades vivem misturadas neste mundo até ficarem separadas definitivamente no Juízo Final (DCD, I 35).

Mas, de fato, a Igreja é a única instituição a preparar e a construir, no tempo, a Cidade de Deus: *aedificatur enim domus Domino Civitas Dei, quae est sancta Ecclesia, in omni terra* (DCD, VIII 24, 2): para tal foi fundada por Cristo, e recebe a assistência divina até a consumação dos séculos. Ela é, na sua essência divina, a parte peregrinante da Cidade Celeste. E, de fato, estão corrompidos e pervertidos os Estados

---

(75) — DCD, XIV 1; cf. XV 1:... *generis humani, quod in duo genera distribuimus: unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum...* — Também em outras obras, S. Agostinho alude às duas Cidades, p.e. DVR, XXVII 50, e DCR, XIX 31 e XX 36.

(76) — DCD, I 35. — Cf. *supra*, nota 9.

(77) — DCD, XVIII 23, 2: *Haec autem Sibylla, sive Erythraea, sive, ut quidam magis credunt, Cumaea, ita nihil habet in toto carmine suo, cujus exigua ista particula est, quod ad deorum falsorum sive factorum cultum pertineat; quin imo ita etiam contra eos et contra cultores eorum loquitur, ut in eorum numero deputanda videatur, qui pertinent ad Civitatem Dei.* — Cf. DCD, XVIII 46.

(78) — DCD, XVIII 47: *Nec ipsos Judaeos existimo audere contendere, neminem pertinuisse ad Deum, praeter Israelitas, ex quo propago Israel esse coepit, reprobato ejus fratre majore. Populus enim revera, qui proprie Dei populus dicetur, nullus alius fuit: homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societate ad veros Israelitas pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt: quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job, qui nec indigena, nec proselytus, id est advena populi Israel fuit; sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est: qui divino sic laudatur eloquio, ut quod ad justitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur.*

históricos, por causa da sua aliança com os ídolos e devido à sua *libido dominandi*. Embora o Estado como tal não seja uma obra do diabo, numerosos exemplos, tirados da história, também do povo romano, provam a decadência efetiva da organização política dos homens. Destarte se explica que Santo Agostinho, na sua rápida apreciação da história antiga, chega a equiparar praticamente a história do povo eleito, depois continuada pela Igreja, a uma expressão visível da Cidade de Deus, e a história dos impérios profanos a uma manifestação da Cidade do Diabo.

Que é um povo? Santo Agostinho parte de uma definição, dada por Cipião, no tratado ciceroniano "De Republica": *Populum definit coetus multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum* (79). Considerados assim, os povos históricos, — inclusive o povo romano, — não constituíam uma sociedade, no sentido próprio da palavra. Por que não? Porque todos os povos históricos, deixados entregues às suas próprias forças, têm sido incapazes de estabelecer a justiça na verdadeira acepção dessa palavra. "Sem a justiça, que são os Estados senão bandos organizados de ladrões?" (80). E' impossível realizar-se a paz social e a ordem política sem a justiça: ora, a justiça consiste, reconhecidamente, em *suum cuique tribuere*. O Estado antigo pecava cabalmente contra a Justiça por negar a Deus o culto que Lhe era devido: *Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati oboedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet, nisi tantum sibi; et per hoc in omnibus hominibus ... animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet: ... profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est.* (DCD, XIX 23, 5). Dessa Injustiça primordial derivam tôdas as outras injustiças, que Cícero tinha em vista quando dizia: *Nostri enim vitiis, non casu aliquo, rempublicam verbo retinemus; reipsa vero jam pridem amisimus* (81). Só a Cidade de Deus constitui um verdadeiro povo, uma sociedade autêntica.

Mas o autor dá também outra definição de um povo: *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia ratione sociatus* (82). Evidentemente, o povo romano constituía, nesta acepção da palavra, uma verdadeira sociedade, embora má. Por que má? Porque amava as coisas terrestres como um fim em si, em vez de as subordinar devidamente ao fim universal, que é Deus. E' o amor que cimenta as sociedades, como se pode verificar até no teatro, onde os espectadores, entusiasmados pelas belas representações, se exortam um a outro a admi-

---

(79) — DCD, XIX 21, 1; cf. II 24, 2 (= *De Republica*, I 25, 39).

(80) — DCD, IV 4: *Remota itaque justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?*

(81) — DCD, II 21, 3. — O autor alega (DCD, II 18, 2) também o testemunho de Salústio (*Conjuratio Catilinae*, V 9): (*res publica*), *paulatim mutata, ex pulcherrima atque optima pessima ac flagitiosissima facta est.*

(82) — DCD, XIX 24. — E' esta a *probabilior definitio* (DCD, II 21, 4), segundo a qual Roma: *pro suo modo quodam respública fuit: et melius ab antiquioribus Romanis, quam a posterioribus administrata est.*

rarem o artista de sua predileção (83); e o fim de tôda a qualquer sociedade é a paz: *Quando quidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria, nisi subjectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella, ab his etiam qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam beligerando pacem requirit: nemo autem bellum pacificando. Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt* (84). Que é a paz? A paz é a *tranquillitas ordinis* (85). Também o Estado histórico ama a paz, e esta não é desprezível (86). E' escusável insistir em que a verdadeira paz é inconcebível sem a verdadeira ordem: e esta ordem é o privilégio exclusivo da Cidade de Deus, a única perfeita sociedade que existe, ao passo que a Cidade Terrestre é uma sociedade real, mas imperfeita e deficiente.

São numerosas as expressões ambíguas na obra de Santo Agostinho: afastando-se muitas vêzes dos seus dois conceitos alegóricos, o autor chega a identificar a Cidade de Deus com o povo eleito e com a Igreja, e a Cidade Terrestre com o Estado, e em geral, com a cultura autônoma do homem, corrompida pelo pecado original. Não esqueçamos que tinha fins apologéticos e polêmicos ao escrever o seu livro, e que sistematizava pouco. Destarte não é de estranhar que o pensamento simplificador de gerações posteriores, preterindo as inúmeras e sutis distinções do Hiponense, tenha identificado simplesmente a Cidade de Deus com a *Christianitas*, o povo de Deus, uma sociedade única e, ao mesmo tempo, universal. E a essa única sociedade competia uma única autoridade: a do Papa, de cujo poder espiritual dependeria o poder temporal, exercido pelo Imperador *ad nutum et patientiam sacerdotis*. O Estado já não era considerado como algo distinto da Igreja, com direitos e poderes independentes: era êle próprio uma parte, ou melhor, um aspecto da Igreja, a qual representava a parte peregrinante da Cidade de Deus (87). O

(83) — DDC, I 30.

(84) — DCD, XIX 12, 1.

(85) — DCD, XIX 13, 1: *Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis moralis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis.*

(86) — DCD, XIX 26: *Miser igitur populus ab isto alienatus Deo. Diligit tamen etiam ipse quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem.*

(87) — Cf. Christopher Dawson, *The Making of Europe*, London, Shced & Ward, 1936, pp. 215-221, e 257-266.

Estado, longe de permanecer a Cidade do Diabo, podia e devia santificar-se por se pôr a serviço da Cidade de Deus. E' o ideal teocrático de certos medievos, que transpõem um conceito místico do mestre para o plano do tempo, — transformação essa que se compreende bem pela situação histórica em que se achava a Europa medieval após as Grandes Invasões. Mas cumpre salientarmos que a "teocracia" (88), neste sentido da palavra, não foi formulada pelo bispo de Hipona; é uma concepção do clero carolíngio e remonta ao s. IX. Diz o biógrafo de Carlos Magno: *Delectabatur et libris Augustini, praecipueque his qui De Civitate Dei praetitulati sunt* (89). O passo já mostra como os partidários da teoria recorriam à obra de Santo Agostinho, para lhe dar o brilho de uma origem ilustre; por outro lado, devemos reconhecer que também os adversários do ideal teocrático apelavam para os escritos do Hiponense, inclusive para o *De Civitate Dei*. E' difícil ler esta obra sem pensar nas conseqüências práticas que teve durante tantos séculos, e nem sempre nos é possível distinguir entre as conseqüências que o autor deve, ou pode, ter previsto daquelas que não podia adivinhar.

Santo Agostinho não formulou o ideal teocrático, no sentido medieval do termo, ainda que êsse não seja inteiramente incompatível com o rumo geral do seu pensamento. Examinemos agora essas duas afirmações.

Nem no *De Civitate Dei*, nem noutra obra alguma, o autor nos fala de uma organização política, dependente do *nutus sacerdotis*. Apesar de reconhecer a supremacia papal (90), jamais concebe o ideal de um povo cristão, orientado pelo Sumo Pontífice, também nos seus negócios temporais. Aliás, admite duas Cidades, entidades místicas, que neste mundo vivem misturadas: o fato de alguém pertencer à Cristandade não o torna cidadão da Cidade de Deus. Outrossim, não dá uma doutrina política propriamente dita: a solução do problema social e político é, segundo Santo Agostinho, essencialmente de ordem moral e religiosa: bons cristãos serão, *ipso facto*, bons cidadãos, e o Estado, longe de ficar prejudicado pela nova religião, será o grande beneficiado (91). A um cristão pouco importa o regime político, contanto que êsse não o obrigue a atos

---

(88) — A palavra "theokratía" ocorre, pela primeira vez, no autor judeu Flávio Josefo (*Contra Apionem*, II 16), que diz que o legislador do seu povo (Moisés) instituiu um regime teocrático ("theokratian apédeixe tò politeuma"), e logo se apreza em acrescentar uma desculpa pelo emprêgo dêsse neologismo um tanto duro.

(89) — Eginardus, *Vita Caroli Magni Imperatoris*, XXIV.

(90) — Cf. *Sermo*, 131, 10: *De hac causa* (sc. Pelagianorum) *duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam; inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiat error!* (êsse texto deu origem ao adágio: *Roma locuta, causa finita!*). — Cf. *Sermo*, 295, 2.

(91) — Cf. *Epistola*, 138, 9-15, onde S. Agostinho expõe a Marcelino que a concórdia dos cidadãos celestes deve ser provcitosa para a paz do Estado, e que o Cristianismo não obriga a um pacifismo extremista; cf. 14: *Ac per hoc si terrena ista respublica praecepta christiana custodiat, et ipsa bella sine benevolentia non gerentur, ut ad pietatis justitiaeque pacatam societatem victis facilius consulatur.*

ímpios ou imorais (92). Os cidadãos celestes, enquanto vivem no tempo, devem tolerar os regimes maus e obedecer às leis também dos governantes dignos, sempre que elas não contrariem a Lei Divina (93). Em suma, pode-se dizer que Santo Agostinho, seguindo os ensinamentos escassos, mas valiosos do Novo Testamento (94), seculariza o Estado, tirando-lhe o caráter divino que tinha na Antigüidade clássica.

Mas, por outro lado, a teocracia não é absolutamente irreconciliável nem com o pensamento nem com a praxe do bispo de Hipona, e assim se explica que os medievais podiam recorrer às obras agostinianas em sufrágio da sua tese.

O Estado histórico estava praticamente comprometido, como já vimos, pela idolatria e pela *libido dominandi*. Mas não será possível converter César a Cristo, a Cidade Terrestre à Cidade de Deus? Eis uma questão diferente, à qual a Idade Média estava inclinada a dar uma resposta afirmativa, e é interessante observarmos que o próprio Santo Agostinho em alguns passos deixa entrever a mesma possibilidade: *Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem... Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide juste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est* (95). Valem-se, pois, os cidadãos celestes, durante a sua peregrinação, “da paz de Babilônia” (DCD, XIX 18). Há mais: *servetur in rebus ad eam pertinentibus inter civitatem utramque concordia* (DCD, XIX 17). A concórdia entre as duas Cidades foi realizada pelos Imperadores cristãos, que abandonaram os ídolos para adorar ao único verdadeiro Deus:

---

(92) — DCD, V 17: *Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant?*

(93) — DCD, II 19: *Tolerare Christi famuli jubentur, sive sint reges sive principes sive iudices, sive milites sive provinciales, sive divites sive servi, utriuslibet sexus, etiam pessimam, si ita necesse est, flagitiosissimamque rem publicam, et in illa angelorum quadam sanctissima atque augustissima curia caelestique re publica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare.* — Na *Enarratio in Psalmum CXXIV*, 7, louva os soldados cristãos que obedeceram pontualmente às ordens legítimas de Juliano o Apóstata, mas que se recusavam a reconhecer-lo como *Pontifex*.

(94) — Mt. XXII, 21: “Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”, e *Epistula aos Romanos*, XIII 1 e 7: “Tôda a alma esteja sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus; e os poderes que existem foram instituídos por Deus... Pagai, pois, a todos o que lhes é devido: a quem tributo, o tributo; a quem imposto, o imposto; a quem temor, o temor; a quem honra, a honra”. — Cf. outras passagens bíblicas citadas por S. Agostinho no DCR, XXI 37.

(95) — DCD, XIX 17 (o capítulo inteiro é importante); cf. 18 e 26-27; XVIII 50.