

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Instituto de Filosofia, Sociologia e Política

Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação de Conclusão de Curso

A relação entre a justiça e a condenação eterna na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho

Osni Coimbra Pereira

Pelotas, 2021

Osni Coimbra Pereira

A relação entre a justiça e a condenação eterna na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

P436r Pereira, Osni Coimbra

A relação entre a justiça e a condenação eterna na obra
A Cidade de Deus de Santo Agostinho / Osni Coimbra
Pereira ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas,
2021.

123 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Justiça. 2. Condenação. 3. Juízo. 4. Ressurreição. 5.
Graça. I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 100

Osni Coimbra Pereira

A relação entre a justiça e a condenação eterna na obra *A Cidade de Deus* de Santo
Agostinho

Dissertação aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 20/07/2021 às 9h da manhã.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (orientador)

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas - UFPEL

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – UFPEL

Prof. Dr. Joel Gracioso

Doutor em Filosofia pela Faculdade de São Bento – São Paulo SP

Agradecimentos

Ao Deus que me criou e me deu capacidade intelectual para desenvolver esse trabalho. Sem ele, eu também não teria as outras pessoas que me prestaram auxílio.

À minha esposa, Maíra, que me incentivou a fazer o mestrado. O que fiz foi por iniciativa dela.

À minha irmã, Tânia Janete, que me auxiliou financeiramente nos dois primeiros semestres do curso, quando eu ainda não tinha bolsa.

Ao professor Sérgio Ricardo Strefling, meu orientador, que me instruiu, incentivou, indicou obras, conversou comigo por telefone por várias vezes, se mostrando um verdadeiro amigo.

Ao William Saraiva Borges, que sempre esteve pronto a me ajudar com presteza em tudo que lhe solicitei, e não foram poucas vezes.

Ao professor Manoel Vasconcellos, que sempre me incentivou.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que me proporcionou a bolsa, o que me foi de muito proveito.

À UFPEL que me oportunizou todos os meios necessários para a condução dessa pesquisa.

Obrigado.

Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus (João 3.36 – ARA).

RESUMO

PEREIRA, O. C. **A relação entre a justiça e a condenação eterna na obra *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho**, 2021, 123 p. Dissertação (Mestre em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

A justiça foi sempre entendida como a virtude que dá a cada qual o que lhe é devido, e Agostinho lhe completou o sentido incluindo a Deus nessa operação, demonstrando que é preciso também dar a Deus o que é de Deus. A justiça divina exige o amor a ele e ao próximo, mas o homem é incapaz de obedecer a essas normas, pois quando desobedeceu a Deus na Queda, ele herdou a ignorância e a fraqueza, que lhe impedem de fazer o bem. Deus, então, providenciou um escape, enviou Jesus para pagar o preço pelo pecado humano, e imputou sua justiça àquele que o recebe. Esse se torna capaz de fazer o bem por meio da graça divina, vive para Deus, não mais para si, tem a alma ressuscitada na primeira ressurreição, passa a ser cidadão da Cidade de Deus, e viverá para sempre em bem aventurança eterna, pois não será condenado, quando ocorrer o Juízo Final. Mas a justiça de Deus será cumprida, assim a condenação e o suplício eternos aguardarão aquele que não recebeu a Cristo nessa vida, vive para si, não para Deus, não teve a alma renascida, por conseguinte é alvo da condenação, e não se mudou da Cidade dos Homens para a Cidade de Deus. No Juízo Final, os corpos de ambos, fiéis e infiéis, serão ressuscitados, onde os justos receberão a vida eterna, e os injustos receberão a condenação eterna.

Palavras Chave: justiça; condenação; juízo; ressurreição; graça.

ABSTRACT

PEREIRA, O. C. The relationship between justice and eternal condemnation in The City of God of Saint Augustine, 2021, 123 p. Dissertação (Mestre em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Justice has always been understood as the virtue that gives each one what is due, and Augustine completed his sense including God in this operation, demonstrating that it is also necessary to give to God what belongs to God. Divine justice demands love for him and for his next one, but man is unable to obey these norms, because when disobeyed God in the Fall, he inherited ignorance and weakness, that prevent you from doing good. God then provided an escape, sent Jesus to pay the price for human sin, and imputed his justice for whom that receive him. He becomes able to do good through divine grace, he lives for God, no longer for himself, his soul is resurrected in the first resurrection, he becomes a citizen of the City of God, and will live forever in eternal blessedness, as he will not be condemned when the Last Judgment occurs. But God's righteousness will be fulfilled, so eternal condemnation and torture will await those who did not receive Christ in the life, lives for himself, not for God, did not have his soul reborn, therefore he is the target of condemnation, and has not moved from the City of Men to the City of God. At the Last Judgment, the bodies of both, faithful and unfaithful, will be resurrected, where the righteous will receive eternal life, and the unjust will receive eternal damnation.

Keywords: justice; condemnation; judgment; resurrection; grace.

Lista de Abreviaturas e Siglas

Abreviaturas das Obras de Agostinho

Ad Simp – A Simpliciano

Conf. Confessiones - As Confissões

De Ag. Chris – O Combate Cristão

De Civ. Dei De Civitate Dei - A Cidade de Deus

De Cor. et Gra – A Correção e a Graça

De Lib. Arb. De Libero Arbitrium – O Livre Arbítrio

De Nat. et Gra – A Natureza e a Graça

De Ord. De Ordine – A ordem

Div. Qu. De Diversis quaestionibus Octoginta Tribus – Oitenta e Três Questões Divesas

Ench. Enchiridion - Enquirídio

Ep. Máx. Epístola a Máximo

Io. Tr. In Iohannis Evangelium Tractatus – Comentário ao Evangelho de João

Mor. De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manicheorum – Os Costumes da Igreja e os Costumes dos maniqueus

Perf. Just. De Perfectione Iustitiae Hominis – A Perfeição da Justiça do Homem

Psalm. Enarrationes in Psalmos - Comentários aos Salmos

Spir. Et Lit. De Spiritu et Littera – O Espírito e a Letra

Trin. De Trinitate – A Trindade

Abreviaturas Bíblicas

Ap Livro de Apocalipse

At O Livro de Atos dos apóstolos

AT O Antigo Testamento

Cl Carta de Paulo aos Colossenses

1 Cor Primeira Carta de Paulo aos Coríntios

Dn O Livro de Daniel

Ecl O Livro de Eclesiastes

Ef O Livro de Efésios

Gl Carta de Paulo aos Gálatas

Hb Carta aos Hebreus

Is O Livro de Isaías

Jo O evangelho de João

1 Jo Primeira Carta de João

Jn O Livro de Jonas

Lc O Evangelho segundo Lucas

Mc O Evangelho segundo Marcos

MI O Livro de Malaquias

Mt O Evangelho segundo Matheus

NT O Novo Testamento

Rm Carta de Paulo aos Romanos

Sl O Livro de Salmos

1 Tess Primeira Carta de Paulo aos Tessalonicenses

Tg Carta de Tiago

2 Tim Segunda Carta de Paulo a Timóteo

Abreviaturas de outras Obras Filosóficas e Literárias

Et. Nic. Ethica Nicomachea – Ética a Nicômano - Aristóteles

Prt. Protágoras – Platão

Ti. Timaeus - Platão

SUMÁRIO

1 Introdução.....	10
2 A virtude da justiça	16
2.1 A virtude	16
2.2 A justiça.....	25
3 Sobre A Cidade de Deus.....	39
3.1 O contexto e objetivo da obra.....	39
3.2 A origem e o fim das duas cidades	50
4 O juízo final	59
4.1 Os juízos de Deus e o juízo final	59
4.2 As duas ressurreições	73
5 A condenação eterna	82
5.1 Objeções à qualidade e duração das penas e resposta a elas	82
5.2 Objeções à justiça de Deus e a condenação eterna e resposta a elas	87
5.3 Objeções à crença de que os maus serão castigados para condenação eterna e resposta a elas	90
5.4 Objeções de cristãos à eternidade das penas e resposta a elas	94
6 Considerações finais	110
Referências Bibliográficas	117

1 Introdução

A presente dissertação de mestrado tem como objetivo analisar a virtude da justiça e sua realização plena, que segundo Santo Agostinho, deverá acontecer no juízo final e no destino eterno das duas cidades que constituem o fio condutor da obra *A Cidade de Deus*. O tema principal deste trabalho será definir a virtude da justiça e relacioná-la com o juízo final; onde acontecerá a “conversão da Justiça em juiz” (De Civ. Dei I, 1) e “Jesus Cristo, injustissimamente condenado condenará com toda a justiça” (De Civ. Dei XX, 19). Considerando que esta problemática envolve muitos conceitos e muitas obras do autor, decidiu-se delimitar o tema da seguinte forma: apresentar o significado de justiça e analisar o significado de condenação eterna no livro 21 da referida obra. Aqui se pode levantar a seguinte questão: Qual a relação entre estes dois conceitos, a saber: justiça e condenação? Estabelecer esta imbricação é o que se propõe este estudo.

Faz-se necessário conhecer o que Agostinho entendia por virtude, destacando-se e definindo a justiça, e considerar as ideias principais sobre o fim das duas cidades e o juízo final, narrados e interpretados nos livros 19 e 20 da obra em questão. Todavia, nosso intuito é estudar e expor uma temática relacionada com a questão da justiça e muito pouco abordada em nossos dias, para não dizer omitida e até negada. Trata-se de analisar e expor as objeções à condenação eterna, bem como, as respostas que são apresentadas no livro 21 dessa obra. Considerando os limites de uma dissertação de mestrado, não trataremos da misericórdia de Deus, que consiste no perdão de Deus dado aos pecadores justificados, que se arrependeram antes da morte, não cometendo, assim, o pecado contra o Espírito Santo, pois esse não carece de justificação, nem neste mundo nem no vindouro.

A justiça foi sempre entendida como a virtude em que se dá a cada qual o que lhe é devido. Esse entendimento parte da concepção de um universo ordenado, e nesse ordenamento encontra-se o homem e a cidade. Ambos possuem os mesmos elementos: o apetitivo, o sensitivo e o racional. Para que haja justiça na cidade, cada pessoa deve respeitar ao ordenamento da razão, do contrário a injustiça se instaura. A importância dessa virtude se deve ao fato de que leva ao agir em favor dos outros. Essa concepção de justiça sempre foi cara a Agostinho, que, verdade seja dita, nunca a abandonou. No entanto, após uma árdua procura que o levou à conversão ao Cristianismo, ele compreendeu que outra realidade fazia e precisava fazer parte

desse ordenamento: a pessoa do verbo encarnado de Deus. Desse modo, a concepção clássica de justiça dos gregos recebeu um acréscimo; se antes ela dava a cada qual o que lhe é devido, agora ela dá a Deus o que é de Deus. O alvo da vida, a beatitude, não se encontra aqui neste mundo como os antigos pensavam, mas na vida futura. E aqueles que têm essa esperança ordenam o seu agir com Deus e com o próximo já nesse mundo.

Após sua conversão, o nosso autor tomou conhecimento das virtudes teologais que são infusas, a saber; a fé, a esperança e a caridade. Ao se aprofundar no estudo sobre o mal ele percebeu que o homem sozinho é incapaz de viver o ideal da virtude, caso não conte com a misericórdia de Deus. O homem havia se apartado da justiça de Deus na queda de Adão, que passou a todos os seus descendentes, portanto, sem estar na ordem do amor de Deus ele não pode tornar-se um ser ordenado, conseqüentemente não há justiça nele. E se no ordenamento grego encontravam-se o homem e a cidade, na revelação divina também existe uma cidade. Que cidade é essa, e quem é o povo que participa dela, são questões que Santo Agostinho vai se ocupar na obra que ele escreveu contra os pagãos: *A Cidade de Deus*.

A justiça é a base da sociedade. Não existe o homem sem a sociedade, nem a sociedade sem a justiça. No pensamento grego a virtude é fruto do conhecimento, ou seja, a sabedoria garante a virtude. Mas, para Santo Agostinho, não basta conhecer o bem para ser virtuoso, é necessário querer o bem, isto é: o esforço voluntário. Porém, inteligência e vontade encontram-se amarradas pelas feridas do pecado original, enquanto a graça de Deus não operar uma mudança no indivíduo. Portanto, não há justiça na sociedade civil ou república sem servir a Deus. A justiça exige a gratidão para com Deus. Conforme Santo Agostinho, a cidade ou o estado que nas suas leis não obedece a Deus está a serviço do demônio. Ele afirma claramente que mesmo os bons costumes dos pagãos não podem salvar e nem construir uma vida social justa.

Essa justiça, porém, não se manifestará plenamente aqui no mundo, por isso o cristão espera pelo bem que terá na vida além. Durante o episódio da queda de Roma por Alarico, as críticas ao Cristianismo abundaram por todo o reino. Os pagãos diziam que enquanto eles serviram aos deuses romanos as bênçãos lhes sobrevinham, mas agora que a divindade oficial era o Deus dos cristãos que não pôde proteger a cidade, os deuses antigos se iraram e a catástrofe se instalou no

império. Inclusive, cristãos começaram a ceder a essas críticas, pois muitos também haviam pensado assim. Agostinho precisava se manifestar para confrontar os pagãos, pois receava que as suas críticas afetassem o cristianismo; como também confortar e lembrar aos cristãos que eles não eram simplesmente cidadãos romanos, mas cidadãos da Cidade de Deus, que sempre existiu em tempos de bonança, ou de dificuldade. O cristão não deveria esperar o bem e a justiça aqui nesse lugar onde ele é forasteiro.

Após muitos pedidos para que escrevesse, em virtude das críticas, e da consequente perseguição aos cristãos, o bispo publica sua majestosa obra já mencionada *A Cidade de Deus*. Por treze anos de sua vida ele se ocupou com a redação de uma obra de teologia da história, mas também de filosofia pelas estratégias argumentativas apresentadas, querendo tratar de uma verdadeira sociedade ou reino, a cidade de Deus, que está peregrina neste mundo natural (in via), mas já acontece plenamente e de forma sobrenatural na eternidade (in glória). Ele afirma que Nosso Senhor Jesus Cristo é o Rei e fundador desta cidade (De Civ. Dei I, 1). Trata-se de um reino que não é deste mundo, mas que está nesse mundo. Jesus Cristo não é somente rei das consciências, mas também de todas as instituições. Tudo pertence ao seu reinado. Portanto, também a justiça, seja como virtude ou instituição, por sinal, tão falha entre nós, deverá ser pensada segundo a própria Justiça divina.

Essa obra revela a origem e o fim das duas cidades: a de Deus e a cidade ímpia, ou dos homens. A origem das duas perpassa a queda dos anjos. As escrituras mencionam a cidade de Deus, onde habitam grande parte dos anjos criados por Deus. Todos eles foram criados e iluminados para levarem vida feliz e sábia, mas alguns optaram por abandonar o seu próprio domicílio, e, conseqüentemente, estão nas trevas. Na história humana, as duas cidades surgiram após a queda do homem, onde a raça inteira se perdeu, mas Deus enviou Jesus para remir o homem por meio da graça cumprindo toda a justiça, alguns o receberam e outros não. Aqueles que desprezam a si e amam a Deus fazem parte da cidade divina, e os que amam a si, antes do que a Deus, fazem parte da cidade dos homens. As duas cidades não possuem um lugar geográfico, elas são disposições do coração.

Enquanto vão correndo os séculos na história humana, de modo paralelo vão se desenvolvendo as duas cidades nas vidas de seus habitantes, que são cidadãos

das cidades geográficas, mas também o são das cidades místicas. Todas as pessoas nascem carnaís para a cidade terrena, mas algumas delas não se conformam com isso, então experimentam uma transformação espiritual que as torna peregrinas aqui. As características da cidade terrena incluem a divisão contra si própria, busca pelos bens ínfimos, lutas, disputas e guerras, onde os que vencem também são escravos dos vícios; enquanto a cidade de Deus peregrina gloria-se em Deus, busca a sua aprovação, não aprova a dominação, seus súditos vivem em amor, e há o ordenamento do inferior ao superior. No fim das eras, haverá o juízo final onde os que serviram a Deus receberão a bem aventurança eterna, e os que serviram a si mesmos receberão o castigo eterno.

O juízo de Deus não compreende somente o derradeiro. Já existe um juízo presente. Podemos perceber que não vivemos na bem aventurança, pois se almejamos a felicidade, é porque ainda não a alcançamos. E isso aconteceu a partir do momento em que Deus expulsou o homem do paraíso e lhe proibiu o acesso a Árvore da Vida, quando esse se ensoberbeceu. É também castigo presente de Deus a ignorância que herdamos (não compreensão do bem) e a fraqueza (incapacidade de fazer o bem). Os pecados que cometemos como escravos são oriundos da penalidade recebida, pois essa natureza que se inclina para o mal, e que trouxe tantas mazelas como consequência, é castigo do pecado original. Também não se pode olvidar a punição da mortalidade. Não é somente o juízo final que se deve considerar, mas aquele que já está presente. Não é fácil viver nesse mundo sob essa conjuntura. Talvez seja por isso que algumas pessoas dizem que o inferno é aqui mesmo.

No entanto, o juízo que virá será ainda pior, pois será eterno. Se com a morte tudo acabasse, o sofrimento seria relativamente curto, mas acontece que isso não irá ocorrer, é o que ensina Agostinho. O juízo final é aquele em que Cristo voltará a Terra para julgar os vivos e os mortos. O hiponense mostra que o AT e o NT possuem um ensino sólido sobre esse assunto. Todos os que já morreram serão ressuscitados com um corpo diferente, onde uns viverão eternamente com Deus, e outros eternamente apartados dele. Os que estiverem vivos, quando Jesus voltar, serão transformados. Aqui, a justiça é falha e pode ser parcial, mas aquele juízo será perfeitamente justo com cada qual, e nesse não há jeitinho, nem escapatória. Os que se achegaram a Deus pela fé, receberam a justiça de Cristo, e o amaram e serviram viverão em bem aventurança, mas os que se ensoberbeceram e o

rejeitaram experimentar o suplício eterno. Esse juízo levará em conta a graça de Deus e a depravação humana.

Entretanto, não é somente a ressurreição do dia final que existe. O bispo ao estudar as escrituras descobriu que existe outra, da alma, e essa acontece antes da do corpo, inclusive ela irá determinar quem são os que viverão com Cristo para sempre. É que o homem interior também pode ressuscitar, pois as almas morrem na vida ímpia e no pecado. E aquele que se converte a Cristo recebe uma nova vida, portanto, ressuscita. Segundo Agostinho, a Bíblia fala de duas ressurreições, onde a primeira é a que ocorre agora em vida, e aqueles que dela participam não entrarão em condenação no juízo final. Mas a segunda, a dos corpos, abrange aos que creem e aos que não, onde uns ressuscitam para a vida, e outros para a morte eterna. Agostinho diz que se alguém não quer ser condenado na segunda ressurreição, ressuscite na primeira. Ele entendia por morte da alma o fato de Deus abandoná-la, e por morte do corpo o fato da alma abandoná-lo, no entanto o corpo ressuscitado do ímpio estará unido à alma, para sofrerem os dois na segunda morte.

O ensino sobre o juízo final não é aceito por muitos. Normalmente se pensa que o homem de hoje não aceita essa doutrina por ser mais esclarecido, mas isso não é verdade, pois Agostinho irá demonstrar que os antigos também foram avessos a esse tema. Os contemporâneos do hiponense levantaram muitas objeções no que concerne ao juízo final nas escrituras, mas não dá para negar o juízo final porque ele é assustador, assombroso e implacável, é preciso examinar as evidências com honestidade. As questões que procuravam esfriar o fogo do juízo final eram as seguintes: É possível que corpos vivam perpetuamente no fogo? Como pode haver dor corporal, depois que a pessoa morre? Como pode a carne arder sem se consumir e sofrer sem morrer? Pode ocorrer algo contra a natureza do homem? Deus é justo em penalizar na eternidade os erros cometidos no tempo? Se o fogo do inferno é corpóreo, como poderá abrasar os espíritos malignos, que são incorpóreos? Como pode alguém ser castigado para condenação eterna, e não para sua purificação? As orações dos santos não livram as pessoas que praticaram a impiedade, mas que eram batizadas? Ou que foram católicas? Ou as que frequentaram a igreja? Ou as que deram esmolas em vida? A tudo isso, o hiponense responde com muita reflexão.

Na pesquisa desse tema foram feitas leituras exegéticas em obras relevantes de Santo Agostinho, especialmente *A Cidade de Deus*, e paulatinamente utilizamos

alguns comentadores do tema e do autor. Também foram realizadas várias horas de conversas com o professor orientador. É evidente que a obra do autor é muito vasta, e o número de comentadores também; não é possível, porém, que sejam todos examinados. Entendemos ser importante pesquisar sobre este tema da justiça final uma vez que quase não encontramos artigos sobre o mesmo. Como as normas da UFPEL rezam que o primeiro capítulo deve conter a Introdução ao trabalho, o assunto é apresentado na ordem que segue. A partir do segundo capítulo, discorre-se sobre a virtude da justiça no entendimento de Agostinho. Logo em seguida, adentra-se no contexto e objetivo da obra *A Cidade de Deus* e a origem e o fim das duas cidades. Logo após, é abordado o juízo final e as duas ressurreições, sem deixar de tratar dos significados das mesmas e das hermenêuticas equivocadas sobre este tema¹. E, finalmente, a última divisão do trabalho, apresenta as objeções e argumentos à condenação eterna, e as refutações agostinianas a elas.

Pretendemos demonstrar na conclusão que não só a consciência do juízo final, onde acontecerá a verdadeira Justiça, pois neste mundo ela não acontece plenamente, mas também o medo da condenação poderá ser estímulo para a responsabilidade e prática da justiça. Convém lembrar que o profeta Isaías menciona o temor de Deus como um dom do Espírito Santo (Is 11. 2). Segundo o Bispo, tudo que fazemos deve ser por amor. Mas também é verdade que temos medo de perder o que amamos. O medo nos leva a cuidar da própria vida e a aceitar restrições que sem o medo em determinadas circunstâncias talvez não aceitássemos. Temos medo de perder a saúde e adoecer ou morrer, por isso cuidamos da vida e nos sujeitamos às regras. A pandemia dos anos 2020/2021 tem demonstrado que a maioria das pessoas aceita as restrições impostas pelos decretos estatais por medo de adoecer, contaminar outrem ou serem penalizadas pelo estado. O medo de perder alguém é a demonstração de amor a este alguém. Aquele que ama a Deus teme perdê-lo, ao perder sua alma. Neste sentido, é oferecido a todo que pedir a vida eterna, por intermédio da graça de Deus em Jesus Cristo.

¹ As hermenêuticas equivocadas sobre o tema do juízo final são aquelas que negam a realidade do inferno, como a concepção de Orígenes, e as de teólogos posteriores que negam ou negaram a existência do mesmo. A hermenêutica falsa ao invés de compreender a revelação, no intuito de interpretá-la, destrói com o dado revelado. Para Agostinho, à luz da revelação, o inferno é real, bem como o juízo final.

2 A virtude da justiça

2.1 A virtude

Necessário se faz, para pensar a justiça na ótica agostiniana, entender o que ele concebia como virtude, porque a justiça é uma das virtudes. Para melhor entendê-la é salutar conhecer o seu âmbito de atuação. Para o hiponense a virtude² é uma boa qualidade da alma, pela qual se vive retamente, que ninguém faz mau uso, e que Deus trabalha em nós sem nós. Os pais da igreja haviam definido a virtude como fortaleza de espírito em conexão com os textos bíblicos. E muitos dos antigos filósofos consideravam a virtude como o alvo da vida humana. Disso, Agostinho discordava, pois ele a via como o meio que instaura a ordem moral nas ações dos homens levando-os ao objetivo final, que não é ela, e, sim, a fruição de seu Criador. “Sem o verdadeiro culto do verdadeiro Deus, ninguém poderá possuir a verdadeira virtude, e a virtude não é verdadeira quando se põe a serviço da glória humana”³ (De Civ. Dei V, 19).

Agostinho menciona a palavra “virtus”⁴ e a conecta a outras categorias em diversas obras, mas é no contexto do livro 15 da *Cidade de Deus*, que trata das duas cidades que se desenvolvem na terra, onde se encontra uma breve, todavia, essencial definição de virtude. A virtude é o que nos garante o viver bem. A virtude

² Segundo MAGNAVACCA, originalmente, essa palavra, que significa poder, geralmente se reportava à força ou capacidade peculiar de um ente. Isso denotava perfeição e excelência nele. Sobre esse primeiro sentido da palavra, ela diz que, basicamente, “virtus” corresponde ao “areté” grego. Por isso, a filosofia clássica antiga e medieval assumiu três significados inter-relacionados de perto: 1) Uma capacidade ou poder em geral. Nesse sentido fala-se, por exemplo, de “virtus animous” em uma planta. 2) Capacidade ou poder do homem. Por exemplo, a “virtus intelectiva”. 3) Capacidade ou poder humano da natureza especificamente moral. Nas línguas românicas, hoje, o significado ficou restrito ao terceiro, que originalmente, era mais amplo e fundamental (2005, p. 733 – tradução nossa). Ela também aponta que Cícero entendeu o significado de virtude como capacidade própria do homem, tendo derivado esta palavra de “vir” (masculino) e de “vis” (força) (2015, p. 233 – tradução nossa).

³ [texto latino]: dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu, veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae.

⁴ O Novíssimo Dicionário Latino-Português define “virtus” como força corpórea, robustez, vigor, ânimo, valor, coragem, força da alma, energia, virtude (em geral), amor, prática do bem, dentre outros significados.

é a ordem do amor. Destacamos a breve definição, como ele mesmo diz, porém consideramos o parágrafo onde ela se insere.

Mas o Criador, se é verdadeiramente amado, isto é, se é Ele próprio amado e nenhuma outra coisa por Ele que não seja Ele - não pode ser mal amado. Porque o próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser amado também ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem. Por isso me parece que é verdadeira esta breve definição da virtude: *ordo amoris* – a ordem do amor. É por isso que a esposa de Cristo, a Cidade de Deus, canta no santo Cântico dos Cânticos: Ordenai em mim a caridade. Foi, portanto, depois de ter sido perturbada a ordem da caridade, isto é, da estima e do amor, que os filhos de Deus o deixaram a Ele e amaram as filhas dos homens⁵ (De Civ. Dei XV, 22).

Dodaro nos explica que “a justiça é compreendida em conexão com o conceito agostiniano de ordem, particularmente com o de “ordem do amor” (*ordo amoris*), que comunica uma hierarquia dos bens estabelecidos por Deus como objetos de amor e de desejo” (2019, p. 593). A ordem do amor concebe a justiça de maneira conciliatória entre a volição do amor e a ordem criada na natureza. Desse modo, a justiça vai aumentando proporcionalmente à ordem exigida por Deus. Dodaro comenta que Agostinho definia a justiça como “como um amor que serve somente a Deus e que, por isso, regula bem as coisas submetidas aos homens” (2019, p. 593). Platão já havia vinculado a justiça com a concepção de um universo ordenado, onde ela provê a cada qual o que lhe pertence com conhecimento e equilíbrio. E Agostinho adiciona o amor divinamente ordenado a essa concepção.

Nosso autor entende o conceito de relação justa, segundo um amor divinamente ordenado, baseado na noção paulina de justiça nas cartas aos romanos e aos gálatas. São Paulo aponta que Deus pune ou recompensa de acordo com os méritos humanos (Rm 2. 6). No entanto, o objetivo de Deus é salvar o homem, e não condená-lo (Rm 3. 23-24). Os homens merecem a condenação, porque são incapazes de cumprir com a vontade de Deus, mas esse reestabelece a relação justa consigo mesmo por intermédio de Cristo, que sem pecado, morreu pelos pecadores. Agostinho entende que a morte de Cristo mostra a justiça verdadeira, pois a obediência dele é um modelo para os que querem se relacionar com Deus. A

⁵ [texto latino]: *Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei: Ordinate in me caritatem. Huius igitur caritatis, hoc est dilectionis et amoris, ordine perturbato Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt.*

“relação justa” com Deus veio após o messias sem pecado ter morrido em nosso lugar. Adão e Eva haviam rompido com essa relação:

Deus, autor das naturezas, e não dos vícios, criou o homem reto, mas este, espontaneamente pervertido e justamente castigado, gerou pervertidos e castigados. É que todos estivemos naquele homem único quando todos fomos aquele homem único que fora arrastado ao pecado pela mulher que dele fora feita antes do pecado. Ainda não tinha sido criada nem distribuída a cada um de nós a forma na qual cada um de nós devia viver individualmente, mas já existia a natureza seminal que havíamos de nascer. E estando esta corrompida pelo pecado, aprisionada nas cadeias da morte, justamente castigada – do homem não podia nascer um homem de condição diferente. E por isso, do mau uso do livre-arbítrio saiu essa série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o gênero humano, pervertido desde a origem e como que corrompido na raiz, até o flagelo da segunda morte que não tem fim, à exceção apenas daqueles que pela graça de Deus se libertarem⁶ (De Civ. Dei XIII, 14).

Antes da queda, Adão e Eva desfrutavam da justiça original. Eles viviam em um estado de bem aventurança, onde não eram afetados por temor ou dor. Aliás, não temiam nem mesmo a morte. Esses dois desfrutavam de uma familiaridade sincera e fiel, e nesse amor havia gozo. O hiponense observa que “toda a sociedade humana teria sido feliz, caso aqueles não tivessem cometido o mal que foi transmitido aos seus descendentes, e esses, por sua vez, não tivessem cometido o pecado que ativa o castigo”⁷ (De Civ. Dei XIV, 10).

Antes de entender a virtude como ordem do amor, e que “a virtude fundada na fé e na revelação⁸, é superior à virtude natural, que deriva da experiência e da

⁶ [texto latino]: Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iustequē damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam erat natura seminalis, ex qua propagaremur; qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iustequē damnata non alterius condicionis homo ex homine nasceretur. Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum connexionē perducit.

⁷ [texto latino]: Quam igitur felices erant et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, si nec illi malum, quod etiam in posteris traicerent, nec quisquam ex eorum stirpe iniquitate committeret, quod damnatione reciperet; atque ista permanente felicitate, donec per illam benedictionem, qua dictum est: *Crescite et multiplicamini*

⁸ A virtude fundada na fé e na revelação é uma referência às virtudes teológicas, que operam num princípio diferente das virtudes naturais. As primeiras são infusas. A sua origem não vem do ente. Deus as doa. A saber: fé (fides), esperança (spes) e caritas (caridade): A fé capacita o ser

razão” (LAVERE, 2019, p. 966), Agostinho passou por uma crise. Tudo começou quando ele leu o Hortensius de Cícero, e decidiu buscar a sabedoria e a vida virtuosa. Essa leitura o despertou para o viver filosófico. E o desejo enorme para encontrar a sabedoria, acabou se tornando no primeiro passo de um caminho que o conduziu para Deus. Ele procurava por um bem que satisfizesse todo desejo e lhe trouxesse a paz. Gilson informa que, para o hiponense, a filosofia significava “a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza. O que ele tinha em mente era o seu destino, e o que precisava fazer para ser o melhor possível” (GILSON, 2007, p. 17). Agostinho conta como foi a leitura de Cícero:

Mas seguindo o programa usado no ensino desses estudos, cheguei a um livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que seu conteúdo, quase todos admiram. Esse livro contém uma exortação à filosofia, e se chama Hortênsio. Esse livro mudou meus sentimentos, e transferiu para ti, Senhor, minhas súplicas, e fez com que mudassem meus votos e desejos. Subitamente, tornou-se vil a meus olhos toda vã esperança, e com incrível ardor de meu coração suspirava pela sabedoria imortal, e comecei a me reerguer para voltar a ti⁹ (Conf. III, 4)

Agostinho nunca supôs que pudesse encontrar a felicidade separada da verdade, por isso ele a buscava com tanto ardor. No decorrer da sua caminhada ele chegou até o neoplatonismo. Platão, discípulo de Sócrates, na sua obra *A República*, invocava uma escala transcendente de virtudes centrais ou cardeais. Essas virtudes deveriam ser implantadas no mundo por meio dos filósofos, pois esses possuíam educação e interpretavam corretamente o mundo inteligível, de acordo com a ideia eterna das virtudes. Entre essas virtudes havia uma hierarquia. A justiça, mais excelente que as outras as dirigiria. E a sabedoria regeria retamente a coragem e a temperança. O platonismo esperava implantar uma cidade bem ordenada e apta ao cidadão virtuoso. Os antigos filósofos foram muito diligentes em investigar essas quatro virtudes. Mas Agostinho, cada vez mais se aproximando do

humano a crer em tudo o que Deus revelou, a esperança o faz esperar pela vida eterna, e o amor o torna capaz de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo.

⁹ [texto latino]: et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem

ideal cristão, descobriu que, nele, as virtudes dos antigos filósofos estão subordinadas a outras três, a saber; a fé, a esperança e a caridade (amor). Laverne comenta que “a fé revela o fim sobrenatural do homem, a esperança mantém essa visão, e o amor a Deus é a atividade do homem mais elevada e duradoura” (2019, p. 967).

De fato, sem as três virtudes teologais é impossível prestar culto a Deus. Mas é a caridade, o amor a Deus, que dá sentido e torna coesas as outras virtudes. Para Agostinho, “não há amor sem esperança, nem esperança sem amor, e nem um nem o outro sem a fé” (2019, p. 967). Além disso, as virtudes cardeais também servem à caridade, ganhando uma nova conotação no cristianismo, como segue: A temperança que antes, por intermédio da razão, limitava os atos humanos, agora é moderada pelo amor a Deus; a justiça, presentemente, ordena as ações dos homens pelo critério divino exposto nos dez mandamentos e as bem-aventuranças, e o critério divino é um critério de amor, diferente do padrão humano; a prudência, que antes avaliava o que era bom segundo os homens, avalia o que é bom segundo o evangelho. Desse modo, as virtudes naturais foram melhoradas. Agostinho comenta que

Nada há mais excelente do que este dom de Deus. É a única coisa que distingue os filhos do Reino eterno dos filhos da perdição eterna. Outros dons são também concedidos por meio do Espírito Santo, os quais, porém, nada aproveitam sem a caridade¹⁰ (Trin. XV, 18, 32).

“A caridade permanece como virtude primária e necessária à união amorosa de Deus e de suas criaturas humanas, tornada possível pelo dom do amor de Deus, que é o próprio amor” (LAVERE, 2019, p. 967). No amor há perfeita justiça. Portanto, o amor a Deus é o princípio da justificação. Uma pessoa que alcance progresso no amor verá a justiça crescer na mesma proporção. Se alguém ama a Deus, isso se confunde com a sua vida moral. Em consonância com essa concepção, é que o bispo de Hipona chegou a dizer “ama e faz o que quiseres” ¹¹(Io. Ev. Tr. VII, 8), porque entendia que “uma alma perfeitamente unida no amor a Deus goza de um entendimento perfeito e tem um completo domínio sobre sua vontade, e não faria

¹⁰ [texto latino]: Nullum est isto Dei dono excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni aeterni et filios perditionis aeternae. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine caritate nihil prosunt

¹¹ [texto latino]: Dilige, et quod vis fac

mal uso de suas faculdades, afastando-se de Deus” (LAVERE, 2019, p. 967). Gilson aponta que:

Um amor por Deus que chegou ao seu ponto de perfeição ocuparia [...] a alma inteira. [...] Não haveria mais nenhum lugar nessa alma para nada de outro; tudo o que ela faria, portanto, faria por pura caridade; cada um de seus atos, qualquer que fosse, partiria de um amor perfeito e absoluto por Deus, [...] de uma bondade infalível (2007, p. 267-268).

Mas é bom lembrar, no entanto, que a nossa condição humana impede essa perfeição. O homem está preso ao orgulho, amor-próprio, ao abuso dos outros e, conseqüentemente, desobedece a Deus várias vezes. Por isso, é necessária a virtude, porque ela contrasta e corrige as más tendências. Laverie diz que “a virtude tem um plano diretor positivo para uma vida cristã total, a ordem do amor, capaz de conduzir os que perseveram nele ao clímax final da esperança da vida eterna com Deus” (2019, p. 967). Ele ressalta, também, que a função positiva do amor, mencionada por ele, é mais importante do que a corretiva, e define a virtude como “um hábito de amar a Deus segundo os preceitos divinos revelados nas escrituras para a orientação da conduta humana” (2019, p. 967).

Agostinho nos dá conta de que a graça de Deus acarreta várias virtudes. Pois o Espírito Santo distribui a um, a mensagem da sabedoria; a outro a palavra da ciência, segundo o mesmo Espírito; a outro, a fé; a outro ainda, o dom das curas; a outro, o dom de falar em línguas; a outro, ainda, o dom de as interpretar; a outro a profecia” (1 Cor 12. 8, 10). Todas essas virtudes são necessárias aqui na terra, o vale de lágrimas, como ele define; mas no fim, em lugar dessas virtudes, dará a si mesmo. A virtude que será dada é “Cristo poder de Deus e sabedoria de Deus” (cf. 1 Cor 1. 24). Aqui no mundo, precisamos da prudência para distinguir o bem do mal; da justiça, que dá a cada qual o que lhe pertence; da esperança, que refreia os incentivos dos prazeres; e da fortaleza, que nos faz tolerar a todos os incômodos. No céu não vamos precisar da prudência, porque não haverá nenhum mal a evitar; não mais será necessária a justiça, porque não haverá indignidade a socorrer; nem se vai precisar da prudência, pois não será necessário se refrear de nada; não se precisará de temperança, onde não haverá atrativos a refrear; e nem mesmo da fortaleza, pois não haverá mais nenhum mal a suportar. Essas quatro virtudes são ativas, mas delas passaremos àquela virtude da contemplação, onde iremos contemplar a Deus. “Bem aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus”

(Mt. 5. 8) ¹²(Psalm. 83. 11). Segundo Laverre, “o fim último é a contemplação de Deus; propósito pelo qual Cristo veio ao mundo para redimir a raça humana do pecado e fornecer-lhe o meio para uma salvação pessoal por uma vida virtuosa” (LAVERE, 2019, p. 967).

A Cidade de Deus tem uma “opinião a respeito dos bens e dos males (*de finibus bonorum malorumque*). O bem supremo (*summum bonum*) é a vida eterna, e a morte eterna é o mal supremo (*summum malum*)” ¹³(De Civ. Dei XIX, 4, 1). Para alcançar a primeira e evitar a segunda faz-se necessário uma vida reta. Essa retidão está na fé. Não é possível ver já o sumo bem, mas é preciso procura-lo. E uma vida reta é possibilitada aos que creem e oram àquele que os pode socorrer. A concepção agostiniana de virtude está fundada na humildade. Para alcançar a bem aventurança necessita-se de Deus, portanto. Por isso, o hiponense censura a todos os que, orgulhosamente, supõe que encontram, aqui, a felicidade:

Mas aqueles que julgaram que os bens e males últimos (*fines malorum et bonorum*) se encontram nesta vida, pondo o bem supremo (*summum bonum*), quer no corpo quer na alma, quer simultaneamente num e noutra (para dizê-lo mais claramente: no prazer, na virtude ou num e noutra; na tranquilidade, na virtude , ou numa e noutra; no prazer e na tranquilidade simultaneamente, na virtude ou nestas duas últimas; nos bens primários da natureza, na virtude, - esses quiseram, na sua espantosa insensatez, ser felizes cá, e tornar-se felizes por si próprios. A Verdade zombou deles por intermédio do profeta que disse: O Senhor conheceu o pensamento dos homens, ou, como o evidencia este testemunho do apóstolo Paulo: O Senhor conheceu o pensamento dos sábios e sabe que são vãos¹⁴ (De Civ. Dei XIX, 4, 1).

A felicidade não chega, portanto, nessa vida. Essa vida está cheia de misérias. As próprias virtudes dão testemunho de que o mal existe, pois lutam contra

¹² [texto latino]: beati enim mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt

¹³ [texto latino]: Si ergo quaeratur a nobis, quid civitas Dei de his singulis interrogata respondeat ac primum de finibus bonorum malorumque quid sentiat: respondebit aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum

¹⁴ [texto latino]: Illi autem, qui in ista vita fines bonorum et malorum esse putaverunt, sive in corpore sive in animo sive in utroque ponentes summum bonum, atque, ut id explicatius eloquar, sive in voluptate sive in virtute sive in utraque, sive in quiete sive in virtute sive in utraque, sive in voluptate simul et quiete sive in virtute sive in utrisque, sive in primis naturae sive in virtute sive in utrisque, hic beati esse et a se ipsis beatificari mira vanitate voluerunt. Irrisit hos Veritas per Prophetam dicentem: *Dominus novit cogitationes hominum* ¹, vel, sicut hoc testimonium posuit apostolus Paulus: *Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt*

o vício: A temperança freia a libido carnal; a prudência discerne os bens dos males, porque há males; e a fortaleza tolera os males com paciência. Além disso, há tormentos e males do corpo. Porém os estoicos, que negavam a existência de tais males, dizendo que o sábio é feliz nessa vida; contraditoriamente, aconselhavam o mesmo a tirar a sua vida caso as vicissitudes da vida fossem “insuportáveis”. Mas se a vida aqui é feliz, como não se suporta? E se não se suporta, como é feliz? E se as virtudes revelam que o mal existe ao lutarem contra o vício, a justiça, especificamente, prova que a felicidade não chegou, pois está trabalhando ainda para dar a cada qual o que é seu. As palavras do bispo de Hipona devem fazer refletir:

Que dizer da justiça cuja função consiste em dar a cada um o que lhe é devido (e daí resulta que mesmo no homem se estabelece uma certa ordem justa da natureza , que submete a alma a Deus, a carne à alma e, por conseguinte, a alma e a carne a Deus), não mostra ela que ainda está a penar nesse trabalho, em vez de estar a descansar por o ter terminado? Realmente, a alma está tanto menos submetida a Deus quanto menos concebe Deus nos seus próprios pensamentos; e a carne está tanto menos submetida à alma, quanto mais tem desejos contrários ao espírito. Enquanto, portanto, durar em nós esta enfermidade, esta peste, este langor, como é que ousaremos dizer que já estamos salvos, e, se ainda não estamos salvos, como ousaremos dizer que já repousamos felizes na beatitude final? [...] Portanto, assim como somos salvos na esperança, assim também na esperança somos bem aventurados; e, tal como a beatitude, assim também a salvação não a possuímos como presente, mas aguardamo-la como futura [...] Uma tal salvação, que existirá no século futuro, esta é que será a beatitude final. Esta beatitude, nela não querem crer esses filósofos porque a não veem; procuram fabricar cá uma, absolutamente falsa, com uma virtude tanto mais mentirosa quanto mais orgulhosa¹⁵ (De Civ. Dei XIX, 4, 3).

Agostinho, desse modo, deixa claro que a sua esperança não está nessa vida, mas em vir a contemplar aquele, que é o ordenador de todas as coisas.

¹⁵ [texto latino]: Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro, ac per hoc Deo et anima et caro), nonne demonstrat in eo se adhuc opere laborare potius quam in huius operis iam fine requiescere? Tanto minus quippe anima subditur Deo, quanto minus Deum in ipsis suis cogitationibus concipit; et tanto minus animae subditur caro, quanto magis adversus spiritum concupiscit. Quamdiu ergo nobis inest haec infirmitas, haec pestis, hic languor, quomodo nos iam salvos, et si nondum salvos, quomodo iam beatos illa finali beatitudine dicere audebimus? [...] Sicut ergo spe salvi, ita spe beati facti sumus, et sicut salutem, ita beatitudinem non iam tenemus praesentem, sed exspectamus futuram, et hoc per patientiam [...] Talis salus, quae in futuro erit saeculo, ipsa erit etiam finalis beatitudo. Quam beatitudinem isti philosophi, quoniam non videntes nolunt credere, hic sibi conantur falsissimam fabricare, quanto superbiore, tanto mendaciore virtute.

Mas porque alguém que almeja a felicidade deve se humilhar e se sujeitar aos preceitos do Deus de Agostinho? Quais as garantias de que a verdade parte da sua proclamação? O nosso filósofo sabia que o povo pagão contestava esses ensinamentos. Eles diziam: “Que Deus é esse e como é que se prova que é o único a quem os romanos devem obedecer de tal forma, que além dele, a mais nenhum dos deuses honrem com sacrifícios?”¹⁶ (De Civ. Dei XIX, 22) Naquele tempo se acreditava em outras divindades como Júpiter, Apolo, etc. O filósofo então argumenta que as profecias do passado nas escrituras, que previam o que aconteceria no futuro agora presente, se cumpriram tal como foram ditas, o que prova que esse Deus é o verdadeiro. Como nos diz

Que grande cegueira perguntar ainda que Deus é esse. Esse é o Deus cujos profetas predisseram o que estamos a ver. Este é o Deus de quem Abraão recebeu a resposta: Na tua descendência todas as nações serão abençoadas. É o que se realizou em Cristo que, segundo a carne, provém daquela descendência, como bem sabem, quer queiram quer não queiram, mesmo aqueles que se tem mantido inimigos desse nome. Este é o Deus cujo Espírito divino falou por intermédio daqueles cujos vaticínios, realizados na igreja, que vemos difundida por todo o Universo, já citamos nos livros precedentes¹⁷ (De Civ. Dei XIX, 22).

Ele também usa outro argumento para mostrar por que se deve servir a Deus, além daquele das profecias cumpridas à risca, mesmo tendo sido proclamadas muito antes dos fatos se sucederem. Diz ele que o homem é um ser favorecido com o conhecimento. Deus lhe dá uma luz natural, e como ele precisa agir, a divindade também lhe equipa com uma consciência moral. Essas ações precisam estar de acordo com a ordem estabelecida por Deus. Também em nós existem prescrições imperativas como evidências primeiras. Gilson observa que “o seu caráter de evidência deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma,

¹⁶ [texto latino]: Quis iste Deus est aut unde dignus probatur, cui deberent obtemperare Romani, ut nullum deorum praeter ipsum colerent sacrificiis?

¹⁷ [texto latino]: Sed responderi potest: "Quis iste Deus est aut unde dignus probatur, cui deberent obtemperare Romani, ut nullum deorum praeter ipsum colerent sacrificiis?". Magnae caecitatis est, adhuc quaerere, quis iste sit Deus. Ipse est Deus, cuius Prophetiae praedixerunt ista quae cernimus. Ipse est Deus, a quo responsum accepit Abraham: *In semine tuo benedicentur omnes gentes*. Quod in Christo fieri, qui secundum carnem de illo semine exortus est, iidem ipsi qui remanserunt huius nominis inimici, velint nolintve, cognoscunt. Ipse est Deus, cuius divinus Spiritus per eos locutus est, quorum praedicta atque completa per Ecclesiam, quam videmus toto orbe diffusam, in libris superioribus posui.

da lei eterna que subsiste em Deus” (2007, p. 248). Por isso, todas as prescrições morais particulares ou as legislações das nações, ainda que mutáveis, partem de uma regra única que, em si mesma não muda. “O que há de legítimo na pessoa e na cidade, tem como pano de fundo a lei eterna, e essa lei impõe ao universo em geral e ao homem em particular que tudo esteja perfeitamente ordenado” (GILSON, 2007, p. 249). Por todo o lugar, a ordem demanda que o inferior esteja submetido ao superior. É necessário que o homem evidencie entre os objetos bons que Deus criou, subordinando os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma, e na alma, subordine os sentidos à razão e a razão a Deus. É por isso que se deve servir a Deus. Gilson acrescenta que:

Ademais, em ambas as ordens, o homem recebe de Deus a necessidade de seus julgamentos. Há em Deus uma lei, que está nele como ele mesmo, e à qual encontra-se submisso tudo aquilo que não é ele, é a lei eterna. Seu conteúdo é a prescrição da razão divina, ou da vontade de Deus, que ordena conservar a ordem natural e impede que seja perturbada. Essa lei imutável ilumina nossa consciência como a luz divina ilumina nossa inteligência. O que os princípios primeiros da consciência, vistos nas ideias eternas, são para nossa razão na ordem da ciência, os princípios primeiros da moral são para nossa consciência na ordem da ação (2007, p. 247-248).

Essa lei eterna deve ser observada por todo o ser humano, a fim de que a ordem natural seja mantida.

2.2 A justiça

Depois de ter examinado o âmbito das virtudes em Agostinho, podemos, agora, adentrar na sua concepção de justiça especificamente. Nosso autor, sempre foi partidário das “noções clássicas de justiça da filosofia como hábito da alma ou a virtude em que se dá a cada qual o que lhe é devido” (DODARO, 2019, p. 592). No mundo antigo, entre os gregos, “a justiça era vista como uma virtude universal, um princípio de ordem e harmonia, com a exigência de que acontecesse aquilo que devia acontecer numa correta relação entre o fato e a norma” (MAGNAVACCA, 2015, p 394 – tradução nossa). Platão também compartilhava com a visão de que essa virtude tinha um caráter universal, mas a entendia também como um princípio

social¹⁸, em virtude de que ela trata do equilíbrio e correspondência nas relações sociais, como um princípio coordenador das pessoas.

Como Agostinho foi “o primeiro filósofo do ocidente latino medieval, mas também um dos últimos filósofos romanos antigos, que guardava a compreensão antiga de civilidade e tudo o que isso acarretava” (BRETT, 2008, p. 328), ele nunca abandonou essa concepção. Como se percebe num diálogo dele com Evódio:

Agostinho: E finalmente sobre a justiça, o que diremos ser ela, senão a virtude pela qual damos a cada qual o que é seu? Evódio: Conforme minha opinião é essa a definição de justiça e nenhuma outra¹⁹ (De Lib. Arb. I, 13, 27).

Platão declara na *República* que os mesmos elementos que existem na alma acham-se na cidade: o apetitivo, o sensitivo e o racional. E que do equilíbrio deles é que depende a justiça ou a injustiça. Logo, a moral ligada à interioridade do indivíduo está relacionada com a esfera política das ações concretas do mesmo com os seus semelhantes. Esse filósofo desenvolveu aquilo que, Agostinho, irá adotar mais tarde, que há uma hierarquia entre esses elementos, onde a razão deve ordenar as outras partes da alma. No entanto, Agostinho não concebia a justiça somente desse ângulo. Após sua conversão e o contato que passou a ter com o pensamento cristão, ele compreendeu a justiça de um modo mais abrangente que os antigos.

O mundo hebraico e cristão tinha também sua concepção de justiça. E nessa concepção monoteísta o atributo da justiça sempre foi conferido a Deus, representando a proporção e harmonia de sua vontade. E no que respeita aos homens a prática da justiça significava antes de tudo observar a vontade de Deus.

¹⁸ Magnavacca observa que as relações que se dão entre as pessoas são de vários tipos, e que, em consequência disso, são estabelecidas distinções entre elas, como seguem: 1- Como princípio normativo da pessoa em suas relações com a comunidade se chama *iustitia generalis* ou *legalis*, este último termo devido ao fato de que a lei é a expressão desse princípio. 2- Como princípio normativo da relação entre pessoas tomadas singularmente, a justiça pode ser: 2.1- Justiça distributiva é a que regula a relação de todo respeito social dos indivíduos particulares. 2.2- *Iustitia commutativa* é a que regula as relações interpessoais, ou seja: se dão entre indivíduos como partes contratantes. Admita-se que no primeiro caso o objeto da justiça é a comunidade humana, enquanto no segundo caso você olha para os indivíduos (2015, p. 395 – tradução nossa).

¹⁹ [texto latino]: *Aug. - Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur? Ev. - Nulla mihi alia iustitiae notio est.*

Essa observância de sua vontade poderia envolver ou não outras pessoas, porque o justo bíblico envolve o adorar a Deus e amar o próximo como a si mesmo. Isso de um modo prático inclui o não lesar, o não matar, etc. Portanto, no contexto que envolve as escrituras, a relação justa não mira somente a relação horizontal (com os semelhantes), mas a vertical (com o próprio Deus). Por isso, Agostinho acrescentou à concepção platônica “a maneira como o Novo Testamento e a Patrística apresentam a justiça: equiparando essa virtude ao amor que é devido a Deus e ao próximo” (Div. Qu. LXI, 4).

Esse amor mútuo mencionado por ele não é, simplesmente, um sentimentalismo, onde se deseja e aprova para a vida do outro, tudo que aquele entende como bom. O amor capaz de ser justo é aquele que adere à verdade. Há um direcionamento nele, que é o desejo de que as outras pessoas vivam na justiça. O hiponense reconhece que, esse tipo de amor, é capaz de “nos tornar dispostos a morrer quando necessário pelos irmãos, como o Senhor Jesus Cristo nos ensinou com o seu exemplo” ²⁰(Trin. VIII, 7, 10). Portanto, a noção clássica de justiça recebe um novo sentido. Ela, que dava a cada qual o que lhe pertence, inclui Deus, na equação, e dá também a ele o que lhe pertence. Desse modo, para viver uma vida justa, não basta somente uma conexão com o próximo, é preciso, também, estar justificado por Deus, em perfeita harmonia com a ordem já referida. A justificação adequa a relação com Deus, conseqüentemente haverá harmonia com o restante da criação. A justiça que opera pelo amor é exposta da seguinte forma:

Ainda que sejam dois os preceitos dos quais dependem toda a lei e os profetas, o amor de Deus e o amor ao próximo (Mt 22. 37-40), não sem razão a Escritura menciona muitas vezes apenas um preceito pelos dois. Por vezes, falará só do amor de Deus, como nesse texto: Sabemos que tudo coopera para o bem daqueles que amam a Deus (Rm 8. 28). [...] Isso porque quem ama a Deus, conseqüentemente, há de praticar os seus preceitos, e quanto mais o amar, melhor o fará. Amará também o próximo por ser aquilo que Deus prescreve. Outras vezes, a Escritura menciona só o amor do próximo, como nesta passagem: Levai as cargas uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo (Gl 6.2) [...] E, contudo, dos dois preceitos dependem a Lei e os Profetas. Mas considere-se ainda aqui que, quem ama o próximo, como conseqüência, há de amar principalmente o próprio Amor, pois Deus é Amor, aquele que permanece no amor, permanece em Deus e

²⁰ [texto latino]: Ita enim et mori pro fratribus utiliter parati esse poterimus, quod nos exemplo suo Dominus Iesus Christus docuit.

Deus permanece nele (1 Jo 4. 16). Logicamente, portanto, que ame principalmente a Deus²¹ (Trin. VIII, 7, 10).

No contexto da realidade contingente, a compreensão do que a justiça é se torna mais clara, à medida que se ama a Deus e ao próximo. Porém, o crescimento nesse amor é fornecido pela graça do próprio Deus, não sendo obtido apenas por esforço humano sem ajuda. Nada obstante, para saber como agir em uma determinada situação que abranja a ética, dependerá de um entendimento, inspirado pela graça, dos resultados práticos do amor a Deus e ao próximo, incluindo-se os mandamentos divinos e o exemplo de Jesus.

Agostinho tem, ainda, um terceiro modo de conceber a justiça, que é o de vê-la como retidão, conceito que se segue logicamente à sua segunda concepção de justiça. Como explicita Dodaro, “ele descreve a posição paulina de *dikaïosyne* como a condição da alma mediante a qual ela se encontra em uma relação “correta” com Deus, o Criador, desde que propriamente ordenada” (2014, p. 17). “Portanto, viver justamente (*iuste uiuere*) significa amar ao próximo de modo a ajuda-lo a viver justamente” (2014, p. 17), dando-lhe a possibilidade de também amar a si e a Deus, do modo prescrito na Escritura, e conforme o exemplo de Jesus. Isso evidencia uma série de relações corretas, que vão aumentando em direção à ordem por Deus desejada. Agostinho concebe a justiça como “amor que serve somente a Deus e, assim, dispõe corretamente do que está sujeito aos seres humanos” (2014, p. 17). Ele sabia que a comunhão dos santos na cidade celestial é o ideal da sociedade justa, portanto a justiça completa só existe lá. Mas ele acreditava que é possível viver justamente aqui na Terra. Ressalvando, é claro, que aqui não há perfeição, como nos alerta Dodaro: “Entretanto, não se pode jamais ter nesta vida a segurança de que o que se faz seja justo, nem mesmo quando são satisfatórias as condições para o amor justo a Deus e ao próximo” (2019, p. 594).

²¹ [texto latino]: Cum enim duo praecepta sint in quibus tota Lex pendet et Prophetarum, dilectio Dei, et dilectio proximi, non immerito plerumque Scriptura pro utroque unum ponit. Sive tantum Dei, sicuti est illud: Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum [...] quia et qui diligit Deum consequens est ut faciat quod praecepit Deus, et in tantum diligit in quantum facit; consequens ergo est ut et proximum diligat, quia hoc praecepit Deus. Sive tantum proximi dilectionem Scriptura commemorat, sicuti est illud: Invicem onera vestra portate, et sic adimplebitis legem Christi [...] cum in utroque praecepto Lex pendeat et Prophetarum. Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecepit dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet. Consequens ergo est ut praecepit Deum diligat.

Sendo assim, como alguém pode ser considerado justo por ele? Será por meio de observar regras de conduta ou perseguir virtudes e pô-las em prática? Vimos que, para agir justamente, é preciso amar a verdade, incluir a Deus nas atitudes, e levar uma vida ordenada, e uma vida ordenada deve ser justa. Como isso é possível? Pois é impossível à natureza humana agradar a Deus, desde que Adão transgrediu o mandado de Deus, e herdamos uma natureza pecaminosa no episódio conhecido como “a queda”. A ira de Deus se manifestou e fomos expulsos do paraíso, e, desde então, nossos desejos agem contra nós mesmos e a Deus. Ainda que desejemos fazer o bem, não é o que ocorre no tocante às atitudes práticas. Essa condição em nós se chama pecado. E ele tem um salário, que é a morte, pois ele causa a inimizade contra Deus. Mas então entra em cena a graça de Deus, e ele envia seu filho, Jesus, o segundo Adão, que sofre a morte que nós merecíamos. É o que comenta Dodaro, sintetizando os seguintes textos: (Spirit Et. Litt XV, 27; Perfect lust VI-VII e XIX; e Trin XIII, 26).

Os seres humanos não merecem essa redenção, mas a recebem pela graça de Deus (Trin. 13. 13-17). A justiça humana descreve o processo dinâmico pelo qual o ser humano é curado pelo dom gratuito da justiça concedida por Deus em Cristo e pela fé em Cristo (Rm 5. 10-11), fé pela qual os seres humanos consentem e participam desse processo de cura. Assim, Agostinho afirma que o “justo vive pela fé” (Hb 2. 4; Gl 3. 11), e com isso quer dizer que uma fé ativa na redenção salvífica efetuada por Cristo aciona a alma humana de tal modo que é atraída para o amor apropriado de Deus e do próximo (*rectus amor*), com a alma individual, como resultado, a progredir gradualmente em santidade (DODARO, 2019, p. 594).

Ao receber essa justiça imputada, temos paz com ele, e a justiça é restabelecida.

Pode parecer estranho ao homem de hoje, que “se acostumou a um saber compartimentado em relação a assuntos de filosofia ou teologia” (DODARO, 2014, p. 13), que o pensamento político de Agostinho esteja atrelado a assuntos teológicos. Mas quem o conhece sabe que a sua abordagem difere em muito da atual. O parecer político de Agostinho “sintetiza e coteja elementos filosóficos, bíblicos, soteriológicos e epistemológicos, testemunhados em sua abordagem mais teológica da questão” (DODARO, 2019, p. 594). A sua concepção de justiça une, na verdade, várias áreas de conhecimento, tais como: “aspectos de seu pensamento sobre Cristo, conhecimento humano, a Igreja e a hermenêutica das escrituras, assim como o pensamento político e a ética” (2014, p.14). E é justamente por causa dessa

visão abrangente, que ele conclui que a justiça na sociedade, e entre seus dirigentes é, na melhor das hipóteses, imperfeita, incerta, necessitada de reformulações a partir das tentativas, e de uma conversão constante do coração pela graça. Não somente a sociedade é incapaz de alcançar a justiça definitiva, mas também até mesmo a igreja. Pelo menos, se o que se quer dizer por justiça é que o amor a Deus e ao próximo foi cumprido totalmente. Para haver verdadeira justiça é necessário dar a cada qual o que lhe é devido, e para isso acontecer, a sociedade precisa dar a Deus o que lhe deve (De Civ. Dei XIX, 21). Além disso, os líderes e o povo precisam reconhecer suas faltas morais, pedirem perdão por seus pecados e perdoarem os seus adversários (De Civ. Dei XIX, 27). Dodaro (2019, p. 594) lembra que Agostinho considera justa somente aquela sociedade que se deixa estabelecer e dirigir por Cristo (De Civ. Dei XVII, 4); seus líderes políticos imitam a ele, especialmente na misericórdia para com os pecadores (Psalm 50); e que reconhecem que agem mais justamente, quando admitem que suas atitudes estão muito longe da perfeição (De Civ. Dei V, 19). Cristo precisa ocupar um lugar de destaque, caso se almeje a justiça, porque, sem ele, ela é uma ilusão, pois não há indivíduo justo, nem, consequentemente, sociedade justa.

O indivíduo e a sociedade precisam ambos de Cristo. Mas se o indivíduo não receber a justiça de Cristo, a coletividade, por extensão, carecerá dela. Agostinho jamais supôs que os homens pudessem praticar a justiça sem Deus na ordem, porque sem a presença divina ela não existe. Ele explica porque a justiça não pode ocorrer na Cidade dos Homens. Diz ele que a alma que se submete a Deus domina o seu corpo de modo correto. E que a razão ao se submeter a Deus domina as paixões e os vícios. No caso da pessoa sem Deus, a alma não comanda o corpo nem a razão os vícios, portanto a justiça inexistente. Essa condição se propaga para o grupo de homens na mesma condição. Ele mostra, inclusive, que a república romana foi uma ilusão, demolindo as definições de que Cípião se serviu nos livros *Sobre a República de Cícero*, porque em uma sociedade de pessoas injustas, sobretudo para com Deus, não pode haver justiça.

Define ele com concisão estado (*res publica*) como empresa do povo. Se esta definição é verdadeira, nunca existiu o Estado Romano (*Romana res publica*) porque nunca houve empresa (*res*) do povo (*publica*), definição que ele quis que fosse a de estado (*res publica*). Efetivamente, ele define povo como uma multidão reunida em sociedade pela adoção, em comum acordo, de um direito, e pela comunhão de interesses. E no diálogo explica o que

entende por adoção de um direito, mostrando que a República não pode ser governada sem a justiça. Portanto, onde não houver verdadeira justiça, não pode haver direito. O que se faz conforme o direito faz-se com justiça; o que se faz injustamente não se pode fazer conforme o direito. Não podemos chamar direito nem considerar como tal as iníquas instituições dos homens, pois eles próprios sustentam que o direito dimana da fonte de justiça e desmentem, como falsa, a afirmação que alguns, que não pensam corretamente, costumam repetir: a de que é direito o que é útil ao que mais pode. Por conseguinte, onde não há verdadeira justiça, não pode haver uma multidão de homens reunida em sociedade pela aceitação de um direito, nem povo, segundo a referida definição de Cipião ou de Cícero. Mas, se não há povo, também não há empresa de povo, mas empresa de uma qualquer multidão que não é digna do nome de povo. Ora, se o Estado (*res publica*) é a empresa do povo, mas não há povo que não esteja associado na aceitação de um direito, nem há direito onde não exista justiça, o que, sem a menor dúvida, se conclui que: onde não há justiça, não há Estado (*res publica*). Mas a justiça é a virtude que dá a cada um o que lhe pertence. Qual é então a justiça do homem que tira o próprio homem ao verdadeiro Deus e o submete aos demônios imundos? Será isto dar a cada um o que lhe pertence? Será injusto o que tira uma propriedade a quem a comprou e a entrega a quem a ela nenhum direito tem; e será justo o que se subtrai ele próprio à autoridade de Deus, por quem foi criado, e se submete a espíritos malignos? ²²(De Civ. Dei XIX, 21, 1).

O fato de um reino estar estabelecido legalmente, com muitos associados a ele, não significa que ali existe a justiça, é o que diz Agostinho. Para ele, um reino onde não haja justiça em nada difere dos piratas em uma pequena embarcação. A pirataria é um pequeno reino. Ela tem um conjunto de homens que se regem por meio de pacto, e caso seu negócio crescesse a ponto de tomarem uma cidade e subjugar povos, poderiam continuar pilhando, porém agora com a impunidade por terem se tornado um reino. Agostinho nos conta sobre um pirata que respondeu jocosamente ao Imperador Alexandre que lhe perguntara o que lhe parecia isto de

²² [texto latino]: Breviter enim rem publicam definit esse rem populi. Quae definitio si vera est, numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi, quam definitionem voluit esse rei publicae. Populum enim esse definivit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum. Quid autem dicat iuris consensum, disputando explicat, per hoc ostendens geri sine iustitia non posse rempublicam; ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est. Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed qualiscumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si respublica res est populi et populus non est, qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius, ubi nulla iustitia est: procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rempublicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit. Quae igitur iustitia est hominis, quae ipsum hominem Deo vero tollit et immundis daemonibus subdit? Hoccine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert eius, a quo emptus est, et tradit ei, qui nihil habet in eo iuris, iniustus est; et qui se ipsum aufert dominantis Deo, a quo factus est, et malis servit spiritibus, iustus est?

infestar os mares. O pirata respondeu: “O mesmo que a ti parece isso de infestar todo mundo; mas a mim, porque o faço com um pequeno navio, chamam-me ladrão; e a ti, porque o fazes com uma grande armada, chamam-te imperador” ²³(De Civ. Dei IV, 4). Geralmente se pensa que existe a justiça simplesmente pelo fato de um reino ser legal, mas o nosso autor mostra que isso está muito longe da verdade e questiona o que se entende por cidade, povo ou república. Não havendo justiça na equação, nenhum desses é o que supõe ser. Agostinho se ressentia de que as nações ofereciam sacrifícios aos deuses, e não a Deus, justamente o que havia enviado o filho como sacrifício, para que sua graça instaurasse a relação justa com os cidadãos. A cidade de Deus é manifesta naqueles que o obedecem, naqueles em que a alma impera legitimamente sobre o corpo e a razão sobre as paixões. O hiponense elucida essa questão:

Tal como um justo sozinho vive da fé, assim também uma comunidade inteira e um povo de justos vivem da fé que se pratica por amor – por um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado e ao próximo como a si mesmo – quando falta essa justiça, com certeza que não há uma comunidade de homens unidos pela adoção de comum acordo de um direito e de uma comunhão de interesses, quando isto falta, se é verdadeira essa definição de povo, o que é certo é que não há povo, nem, portanto Estado (res publica), pois não há empresa do povo (res populi) onde nem sequer povo há²⁴ (De Civ. Dei XIX, 23, 5).

Ele até aceitaria como válida outra definição de povo, a saber; a de que povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados, mas aponta que nessa concepção também não habita a verdadeira justiça. Por definição, e por serem seres racionais os que se unem para este fim, então eles podem ser chamados de povo e seu governo república. Nesse caso, o povo será melhor se seus interesses forem nobres, e será pior se seus interesses não o forem. O exemplo de Roma que amou na sua origem, mas que, com o decorrer do tempo, passou por sedições, guerras civis e quebra da concórdia, mostra que “geralmente a cidade dos ímpios carece da verdadeira justiça”, e isso acontece porque ela não

²³ [texto latino]: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator.*

²⁴ [texto latino]: *ut quemadmodum iustus unus, ita coetus populusque iustorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum, ubi ergo non est ista iustitia, profecto non est coetus hominum iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est.*

obedece a Deus, que lhe ordena a não oferecer sacrifícios senão a ele próprio. Caso o obedecesse, “a alma se imporia reta e fielmente ao corpo e a razão reta e fielmente se imporia aos vícios” ²⁵(De Civ. Dei XIX, 24). O imaginário de república justa para Cícero era o do estadista ideal. Esse deveria promover a justiça na comunidade por meio do exemplo de uma conduta justa, e por sua eloquência. O estadista referido deveria promover as virtudes cívicas²⁶. Agostinho concordava com a ideia de que a justiça depende de líderes que a estabeleçam. No entanto, esse líder só poderia ser Cristo, “fundador e soberano da Cidade de Deus” (DODARO, 2014, p. 14), e não os “excelentes cidadãos” (optimi uiri) de Roma, porque nenhum deles tinha condições de levar uma vida justa, nem de superar o mestre em eloquência, pois todo o ser humano, não renascido, está imerso em ignorância e fraqueza, sendo incapaz de fazer o bem. O pecado original trouxe para a alma essas duas consequências. Em consequência disso, “Roma nunca possuiu as características de uma república verdadeira porque careceu da verdadeira justiça” (DODARO, 2014, p. 32). Somente após o advento de Cristo é que essa justiça se tornou possível na sociedade romana (2014, p.32). Para o bispo, o único ser humano justo de que já se teve notícia, e que é capaz de ensinar a virtude é Cristo. Agostinho adota a concepção de estadista de Cícero, mas com uma diferença importante. É que o papel de Jesus do hiponense é diferente daquele idealizado pelo advogado e político romano. O romano acreditava que o ser humano pode agir justamente baseado na razão e arbítrio. Isso é impossível. Jesus precisa curar o ser humano da ignorância e da fraqueza, a fim de que ele se torne capaz de “amar a Deus, a fonte de justiça” (2014, p. 33).

Na obra *A Cidade de Deus*, ao discutir as religiões e a filosofia pagã, Agostinho menciona muitas vezes a ignorância e fraqueza humanas, para provar que o ser humano não tem a capacidade de amar e conhecer a Deus. Isso ocorre dessa maneira, por causa das consequências do pecado original. Só é possível superar essa condição com a mediação divina. O medo da morte, comum a todos, consequência do pecado, resume a ignorância e a fraqueza, e ele é o responsável

²⁵ [texto latino]: Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate.

²⁶ Virtudes cívicas também são conhecidas como virtudes “políticas” ou “cardeais”: prudência, fortaleza, temperança e justiça.

por impedir que o homem acredite na encarnação²⁷ de Deus, onde ele se uniu ao homem, e morreu como Cristo. Como não consegue crer, o homem busca formas de religião e filosofias que apresentem modos alternativos para purificar suas almas, enquanto o plano de Deus é o de se mostrar no mistério da encarnação, para curar a alma da ignorância e fraqueza, minimizando as pretensões de autoconfiança moral. Pois somente aqueles que buscam a fé e a humildade para conhecer a Deus pelo mistério referido, alcançam uma “purificação necessária para reconhecer seus próprios enganos e arrepender-se deles” (DODARO, 2014, p. 80). Ao invés dos homens buscarem a justiça verdadeira que está na adoração a Deus; preferem adotar a ilusão proporcionada pelos sacerdotes e estadistas, operando junto com espíritos de demônios, “que os levam a uma falsa piedade em sua busca por segurança temporal” (2014, p. 80). Essa condição também proporciona fracasso no conhecimento de si e no amar a si próprio, a seu próximo, e a Deus, além de promover a busca somente dos benefícios imediatos e temporais, que o politeísmo prometia.

A concepção agostiniana de justiça e sociedade está focada mais em sua análise das “capacidades e limites da alma humana que de seu pensamento de estruturas sociais e políticas” (DODARO, 2014, p. 47). Nessa concepção, os seres humanos só são justos na proporção do seu conhecimento e amor a Deus. Isso porque “a capacidade natural do homem de conhecer e amar a Deus é impedida pela ignorância²⁸ e pela fraqueza, dois permanentes e debilitantes efeitos do pecado original na alma” (2014, p. 47). A ignorância impede que a alma veja a si mesma em relação ao bem maior, ou que compreenda totalmente as motivações por trás das escolhas morais que ela faz. E a fraqueza “designa a fraqueza moral, que é a incapacidade ou indisposição total da alma para agir justamente” (2014, p. 48). Essas duas condições correspondem ao intelecto e à vontade, e não são “desordens

²⁷ Na morte de Cristo, Deus tornou-se vulnerável à morte. Como resultado (os crentes), renunciam às tentativas religiosas ou filosóficas de dissipar ou dissimular a escuridão espiritual que envolve a morte como ilusórias; em vez disso, estão confiantes de que, com o medo, também experimentarão a consolação divina que Cristo, como cabeça do corpo, transmite-lhes falando neles (DODARO, 2014, p. 135).

²⁸ O termo “ignorância” no contexto do pecado original refere-se a uma incapacidade de conhecer a si, aos outros e a Deus com absoluta clareza moral (DODARO, 2014, p. 47). Também pode ser definida como a incapacidade de compreender o que a justiça claramente requer em circunstâncias particulares, acentuada ainda mais pelo seu próprio autoengano (2014, p. 48).

individuais separadas” (2014, p. 48), antes agem entre si. Por isso, uma sociedade justa não pode ser formada, em virtude de que as debilidades mencionadas impedem o conhecimento de Deus e o amor a ele, a única fonte de justiça.

O resultado da ignorância e da fraqueza, para uma sociedade que pretende ser justa, é o de que o ser humano age por meio de autoengano moral e de autossuficiência. Ele acredita que é capaz de agir justamente, baseado nas suas próprias percepções e esforços, enquanto não percebe o seu medo da morte²⁹, e nem que ele o leva à injustiça moral. O que teme a morte receia perder os bens que deseja, e isso produz ansiedade. Então a ignorância e a fraqueza redirecionam essa ansiedade para “as distrações, ou para garantir a posse de bens temporais através de injustiças cometidas ao preço de bens permanentes, como a virtude” (2014, p. 52). Esse medo irá ecoar na mentira, no acúmulo de bens, na busca por altas posições no serviço público, pensando, a todo instante, que “a ilusão, o poder, ou a fortuna repelirão a morte” (2014, p. 52). Mas os esforços para superar a morte, estão destinados ao fracasso. Também, para agravar a situação, as pessoas são atraídas mais facilmente para religiões que não os ameacem com a morte, e onde os entes espirituais são apresentados como mediadores de salvação. E mesmo nas formas mais convincentes para a razão, esses entes não “demandam o grau de fé e de humildade diante da morte que o conhecimento de Deus e o amor a ele mediante o mistério cristão requerem” (2014, p. 50). Em consequência disso, as filosofias e as religiões não cristãs fornecem à alma uma falsa segurança, estimulando-a fugir da vulnerabilidade do morrer, requerido pelo entendimento do mistério cristão, e procurar de forma vã pelo heroísmo, enquanto a verdadeira justiça (*vera iustitia*) inexiste sem a piedade verdadeira.

E como é possível experimentar a piedade verdadeira, que pode levar alguém a viver uma vida justa? Para isso é necessário aceitar o mistério (*mysterium, sacramentum*) da encarnação, já mencionado. Deus utiliza essa forma de agir em relação ao homem, porque ela é capaz de curar a alma diminuindo as pretensões de sua autoconfiança moral. “Somente a alma que luta com fé e humildade para conhecer e amar a Deus mediante o mistério alcança o autoconhecimento necessário para reconhecer seus autoenganos e arrepender-se deles” (2014, p. 48).

²⁹ A morte é a penalidade que todos os seres humanos herdam como consequência do pecado original (DODARO, 2014, p. 51).

O indivíduo que experimenta a conversão moral alcança uma compreensão de si mais elevada em relação a Deus e ao próximo, e, somente desse modo, torna-se apto a entender e amar a justiça. Mesmo que o homem chegue perto de Deus por meio da razão, é impedido de conhecê-lo, em virtude das suas falhas, que não suportam a luz divina, a não ser que seja curado e renovado pela fé em Cristo. O mistério da encarnação de Cristo conduz ao amor, à justiça e a outras virtudes. Por isso, Agostinho diz que aquele que conhece a Deus, conhece a justiça. Esse conhecimento só é possível aos que “têm fé e humildade, que são opostas aos vícios da ignorância e da fraqueza” (2014, p. 49). Dodaro explica que, o entendimento agostiniano sobre como a morte deve ser enfrentada, resume-se no seguinte:

A morte é verdadeiramente derrotada somente quando a alma deseja Deus acima de todos os outros bens, aceitando, por isso, a primeira morte, de modo a evitar a segunda. Como virtudes que contrariam a ignorância e a fraqueza, somente a fé e a humildade liberam a alma da ansiedade diante da morte: a fé conduzindo a alma a desconsiderar os bens temporais quando sua posse conflita com a dos bens permanentes, e a humildade levando a alma a abandonar a confiança em sua própria força na busca pelos bens permanentes. (2014, p. 53).

Agostinho explica de que maneira, a fé e a humildade agem como antídoto para a ignorância e fraqueza humanas.

Mas é preciso também aprofundar um pouco o conceito que trata da mediação da virtude por Cristo em nosso favor. Em primeiro lugar, ele é capaz de transferir pra si pessoas individuais ou a coletividade como membros de seu corpo. Ele, inclusive, experimenta as emoções dessas pessoas. Isso pode ser visto no episódio do encontro dele com Paulo, quando diz a ele: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” (At 9. 4). É sabido que Paulo não tinha condições de persegui-lo já ressuscitado. Quem ele estava perseguindo era a Igreja de Deus, o seu corpo, o que mostra que há um envolvimento direto dele com o povo. Em segundo lugar, ele é justo e justificador. Dodaro lembra que no livro X da Cidade de Deus, Agostinho menciona que: “Cristo medeia a justiça, porque somente ele é verdadeiramente justo, enquanto também justifica os seres humanos, unindo-os, assim a si para formar a única sociedade justa na história” (2014, p. 131). Ele cita também o cântico de Ana, mãe do profeta Samuel, que está na escritura, o qual rejeita a autossuficiência moral, e afirma que “a fonte de poder “virtus” na cidade de Cristo

está em Deus, não no próprio eu” (2014, p. 132). E ao aplicar a expressão de (Rm 10. 13) “justo e justificador” a Cristo, Agostinho ressalta que, ao contrário do estadista idealizado por Cícero, que deveria promover a justiça na república, Jesus é justo e também justifica. Porque convém lembrar que, a verdadeira virtude não provém da alma, mas de Deus, em consequência disso, mesmo os justificados por Cristo, vivem a virtude de modo imperfeito. “A “justiça verdadeira”, para os membros peregrinos da Cidade de Deus, consiste em compartilhar com outros o perdão dos pecados, mais que na realização de uma virtude perfeita” (2014, p. 134).

Há uma oração que representa toda a cidade de Deus peregrina no mundo. É a que está registrada em (Mt 6. 12): “Perdoai-nos as nossas faltas, assim com nós perdoamos aos que nos tenham ofendido”. Desse modo, Agostinho está também criticando as concepções Pelágio³⁰, que acreditava que o ser humano era capaz de viver uma justiça completa se quisesse, e as de Cícero, que também supunha que o homem era capaz de ser justo apenas através da razão. Na concepção agostiniana, mesmo nos justos, a razão não está livre da concupiscência. Para fazer a opção pela virtude, se faz necessária a luta contra os efeitos do pecado original. Sendo assim, a sociedade justa é penitencial. A verdadeira justiça requer crentes que busquem de Deus o perdão de seus pecados e a graça para realizar boas obras (DODARO, 2014, p. 134).

Agostinho entendia que “a realização do ser humano só viria em uma cidade verdadeira, em comunicação com os outros, em meio à liberdade e à justiça” (BRETT, 2008, p. 329). Somente nessa cidade, por intermédio da graça de Deus, se alcança a verdadeira humanidade. A teoria política clássica valorizava o bem, a natureza, a razão e a justiça, e Agostinho assim também pensava, mas acrescentou uma nova conotação, como se pode ver. Brett explica o entendimento dele com o seu acréscimo: Deus criou a natureza e a criou, boa. O homem recebeu dele a razão e o entendimento, que o fazia viver no conhecimento de Deus. Foi também criado

³⁰ Pelágio foi um monge britânico, contemporâneo de Agostinho, que rejeitou a realidade do pecado original, não vendo conflito entre esse e a capacidade humana de conhecer o que a justiça requer ou de cumprir as obrigações dessa. Afirmava que outros seres humanos, não somente Cristo, também ofereceram exemplos de impecabilidade e justiça.

justo. O superior que é o dominante³¹ legítimo sobre tudo é Deus. A criatura de Deus é inferior a ele, e sua justiça começa por reconhecer a Deus como seu mestre legítimo. Mas o que acontece? “O homem fora criado nessa justiça, mas afastou-se de seu mestre, Deus, por ocasião da Queda, retirando-se da subordinação e caindo, portanto, na injustiça, uma presunção de absoluta autonomia ou legítima dominância (dominação)” (2008, p. 329). Em consequência disso, o que existe na cidade dos homens separada de Deus é dominação, injustiça e corrupção. O único lugar onde habita, e pode habitar a verdadeira justiça é na cidade de Deus.

³¹ Agostinho insere aqui uma inovação indispensável ao tema político antigo, analisando a justiça em termos de dominância, servindo-se de Platão e da terminologia da lei romana: “a legítima dominância, ou domínio do superior sobre o inferior” (BRETT, 2008, p. 329).

3 Sobre A Cidade de Deus

3.1 O contexto e objetivo da obra

Após termos examinado as concepções agostinianas de virtude e de justiça, examinaremos, agora, o contexto e objetivo da obra *A Cidade de Deus*, e a origem e o fim das duas cidades, de Deus e dos homens. A obra mencionada trata do tema da condenação eterna que acontecerá no juízo final, cumprindo assim, com toda a justiça, conforme anunciada pelo próprio autor: “Portanto os julgados [...] E os que foram extraviados serão julgados em juízo final e público por intermédio de Cristo Jesus que, injustissimamente julgado, julgará com toda a justiça” ³²(De Civ. Dei XX, 19, 4). Isso porque a misericórdia de Deus não invalida a sua justiça, e todos aqueles, que não abraçaram a sua misericórdia em Cristo, serão condenados para toda a eternidade.

Corria o ano 410 de nossa era e a cidade de Roma estava sendo assediada, por cinco meses pelo rei³³ dos visigodos. Foi quando no dia 24 de agosto desse ano, por intermédio de traição, alguém abriu a porta Salária para Alarico³⁴, por onde adentrou a cidade, outrora impenetrável por suas altas e longas muralhas. Durante três dias os seus exércitos pilharam, incendiaram, estupraram, destruíram, torturaram e assassinaram na famosa cidade. Depois disso, foram embora cheios de despojos. O que aconteceu foi uma verdadeira calamidade³⁵: Fortin informa que “o saque de Roma deixou profunda impressão no imaginário do povo, revelando a

³² [texto latino]: Sed iudicati [...] seducti autem iudicabuntur novissimo manifestoque iudicio per Christum Iesum, iustissime iudicaturum, iniustissime iudicatum.

³³ Segundo Papini, Alarico não era rei: “Esse visigodo, que nem mesmo era rei, parecia naquela ocasião dominar o Ocidente” (1932, p. 207).

³⁴ Os godos eram bárbaros incorporados ao Império desde 275, e grande parte deles se tornaram cristãos desde o século IV, inclusive Alarico, mas o evangelho não destruiu nele a sede de guerras e a ferocidade própria dos bárbaros. Ele era soldado desde a sua juventude e servia ao Imperador Teodósio com seus bandos, mas não se satisfazia com as recompensas que recebia, por isso foi dispensado (PAPINI, 1932, p. 206).

³⁵ Alarico, que já havia feito tentativas anteriores de assalto, desta feita conseguiu. Durante três dias os seus homens saquearam Roma; incendiaram bairros inteiros; fizeram tantos cadáveres, que se tornou custoso enterrar tanta gente; destruíram os soberbos palácios; estupraram as virgens cristãs ou não, só escapavam as que se matavam; e mesmo contra as ordens de Alarico, saquearam as igrejas (PAPINI, 1932, p. 207).

vulnerabilidade da cidade perante as hordas de bárbaros nas fronteiras” (FORTIN, 2019, p. 234). Para agravar a situação, não somente os godos oportunizaram todo esse mal, mas os próprios cidadãos que se aproveitaram da situação de calamidade. Pereira nos conta o que faziam também os cidadãos:

Como sempre acontece em épocas de impunidade por carência de poder, muitos mostraram o bandido de que eram portadores: todos eles pilhavam, todos eles assaltavam, todos roubavam, e não só o godo. Todos, até o mais honesto cidadão, até o mais alto funcionário, e não apenas o bárbaro. E não só em Roma, mas por toda parte onde se acolhiam refugiados. Na África, para onde o terror a muitos atirou, precisamente aos mais abastados que têm sempre mais possibilidades de fuga, o próprio governador militar, o conde Heracliano deu o mais triste exemplo do salteador: às mais ricas patrícias esperava-as no desembarque, prendia-as e só as restituía à liberdade depois de pagarem o resgate que lhes impunha. Às que não podiam pagá-lo, vendi-as como escravas a mercadores de terras distantes (1996, p. 73).

Anteriormente a essa situação calamitosa, os cidadãos romanos consideravam Roma sagrada e intocável, quando a ruína aconteceu o espanto foi geral. E como a grande cidade era a capital do mundo ocidental, “a sua ruína significou para muitos o fim da civilização e, por conseguinte, de um modo de vida” (DOUGHERTY, 2019, p. 814). Dougherty nos dá conta de que as pessoas estavam tomadas de espanto com o acontecido. Jerônimo chegou a dizer em seu comentário de Ezequiel, que o mundo inteiro se arruinou em uma única cidade. Também disse que ninguém acreditaria que a cidade que foi edificada pela conquista do mundo inteiro seria destruída, e que aquela que foi mãe das nações seria o seu túmulo. Por sua vez, Pelágio disse que “cada pessoa estava consternada e cheia de medo, todos os lares estavam tristes e invadidos pelo terror” (2019, p. 814). Brown comenta que Roma fora vista como tendo a proteção dos deuses, uma cidade protegida com grandes templos. E, mesmo os cristãos haviam acreditado nesse mito, apenas trocando a religião oficial. “Os cristãos romanos haviam passado a acreditar que Pedro e Paulo tinham viajado do Oriente para depositar seus corpos sagrados na cidade. Um talismã fora meramente substituído por outro; logo, Agostinho teria de lidar com os cristãos desiludidos” (2020, p. 359). Mas ele não se iludia nem mesmo com os membros de sua congregação em Hipona. Certa vez, ele disse que eles eram tão fracos que “até a pressão de uma aflição praticamente branda podia colocar o seu bem estar em sério perigo” (2020, p. 363). O bispo teria muito trabalho a fazer.

Paralelo a isso, os pagãos começaram a achar “culpados”, e comentavam que, enquanto a cidade adorava os ídolos ela ampliou os seus limites, era feliz e poderosa, mas quando cessou de fazer sacrifícios a eles, caiu nas mãos dos bárbaros. Muito rapidamente os cristãos foram responsabilizados pelo mal que ocorreu com a cidade, e “a velha acusação de hostilidade ao bem estar do império retomou seu curso contra os cristãos. Roma havia atingido sua grandeza pelo favor de seus deuses. Rejeitando-os, expôs-se a sua cólera e ficara privada de sua proteção” (FORTIN, 2019, p. 234). Pereira informa que “em Sufetula, os pagãos mataram sessenta cristãos, e em Guelma, provocaram motins, queimaram os bens da Igreja e mataram o presbítero. Diziam que chegara a hora do Cristianismo ser vencido após 305 anos de vida” (1996, p. 73-74). A situação se agravava para o lado dos cristãos.

O argumento que culpava os cristãos pela ruína da cidade, formulado injustamente desse modo, não deve ter sido forte entre as elites dos pagãos, porque eles, de há muito, já haviam abandonado os deuses, e somente tiravam partido político das divindades. Varrão e Cévola já haviam admitido que era preciso “mentir” às populações sobre religião (De Civ. Dei IV, 27, 31). Sêneca fingia respeitar os rituais da teologia civil (De Civ. Dei VI, 10). Cícero, áugure, caçoava dos augúrios e os repreendia (De Civ. Dei IX, 30). “Todos os quatro encontravam-se na posição incômoda de ter de fingir honrar o que desacreditavam e de entregar-se publicamente a práticas que detestavam em segredo” (FORTIN, 2019, p. 235). Também não se podia culpar o cristianismo por essa desgraça, porque a maior parte delas aconteceu antes do advento do cristianismo. Qual era então a crítica velada por trás das aparências? A questão é que se supunha que a moral cristã provocava um declínio na cidadania, o cristianismo tinha dividido o estado e enfraquecido a fidelidade incondicional dos cidadãos.

“A doutrina da fraternidade universal entre os homens, seus preceitos que ordenavam o amor aos seus inimigos e a alta estima na qual tinha as virtudes da humildade e da paciência (CI 3. 12), tudo isso tendia a despojar a cidade de suas melhores defesas contra os adversários exteriores. Dizia-se dos cristãos, que eram mais aptos a rezar por seus governantes que a lutar por sua defesa” (FORTIN, 2019, p. 235).

Esse pensamento faz algum sentido, porque, inclusive, alguns que recebiam instrução na fé por Agostinho não queriam ser batizados, porque julgavam ser

impossível conciliar o cristianismo com a lealdade ao país. Mas nosso autor vai responder que há um equívoco com esse pensamento, e que, pelo contrário, o patriotismo não é destruído pelo cristianismo, antes é visto como obrigação religiosa. Ele diz que tanto os profetas do Antigo Testamento, como os escritores do Novo Testamento ordenam que se obedeça às autoridades civis e as leis do país (Rm 13. 2). Fortin comenta que “as únicas práticas às quais o cristianismo se opõe são as que a própria razão denuncia como imorais. E ao fazer isso está servindo aos melhores interesses da cidade” (2019, p. 235). “A sociedade civil ainda é o melhor bem desse gênero que os homens possuem” ³⁶(De Civ. Dei XV, 4). E “o seu fim é, ou deveria ser, a paz terrestre. Na procura desse objetivo, os cristãos e os que não o são, podem ser unidos e viver juntos como cidadãos da mesma cidade” (2019, p. 235).

E não é verdade que o cristianismo despreza a valentia militar. O Novo Testamento não manda os soldados se renderem e louva-os pela retidão. A ordem de pagar o mal com o bem se refere mais ao espírito em que são tomadas as atitudes do que a exteriorização das mesmas. Não é exatamente a guerra que o cristianismo reprovava, mas o mal que está atrelado a ela, “como o amor à violência, a crueldade na vingança, o ódio insaciável, a resistência feroz e o apetite de poder” (FORTIN, 2019, p. 235). Há certas ocasiões em que o perdão traz a paz e a melhora dos malfeitores, enquanto que em outras oportunidades o melhor é não deixar impunes os crimes, pois “isso só serviria para confirmar os maus em seu caminho, deixando livre curso à injustiça” (FORTIN, 2019, p. 235). Agostinho assevera que “a verdadeira causa do desmoronamento do estado romano não foi o cristianismo, mas o fracasso de Roma em viver segundo seus mais nobres ideais” (FORTIN, 2019, p. 235). Note-se que o nosso autor acusa os romanos de não viverem os seus próprios princípios. Ele comprova isso ao expor os próprios autores do paganismo, especialmente Cícero, que expõe os defeitos da vida pública de Roma nos livros 1 a 3 da *República*.

Mas ele estava preocupado também em como o acontecimento em Roma afetaria a salvação das almas. Por isso, ele traça um comparativo entre as consequências do que ocorreu na destruição da cidade de Sodoma, no relato bíblico, com a devastação feita na cidade de Roma por Alarico, e, comparando as

³⁶ [texto latino]: quando est et ipsa in suo humano genere melior.

duas, percebeu que os romanos levaram ampla vantagem. Também comparou o tratamento dado pelos bárbaros aos vencidos, com o tratamento dado pelos romanos aos que subjuguava, e concluiu que, também nesse caso, a desgraça romana foi mais branda. Pois na invasão romana, o tratamento dado ao povo pelos bárbaros, que deixavam que os vencidos se refugassem nos templos, enquanto tomavam a cidade assentada sobre os sete montes, e designavam-lhes as basílicas para que não fossem feridos; foi melhor do que o tratamento dispensado pelos próprios romanos a outros povos que eram vencidos por eles outrora, em que não perdoavam a vida de ninguém (De Civ. Dei. I, 6,7). Portanto, Deus poupou os romanos do pior, mesmo na desgraça.

Era preciso explicar o que aconteceu também àqueles que haviam identificado os cristãos ou a Igreja com o sucesso político. Eusébio, Lactâncio, Ambrósio e Orósio haviam apontado uma dimensão salvífica em Roma por possuir um império “cristianizado”. Diferentemente de Agostinho, eles interpretaram, para o seu tempo, as profecias do Antigo Testamento sobre as bênçãos da era do Messias. Acreditavam numa época de prosperidade sob a proteção do cristianismo, à medida que este ia se tornando uma religião mundial unindo os homens no culto a Deus. Os cristãos receberiam o melhor nos dois mundos: Benção eterna nos céus, e solução para seus problemas aqui na terra. Orósio tinha essa esperança, como relata Fortin:

O argumento de Orósio era simples: do mesmo modo como as pragas do Egito detiveram-se na décima, assim as perseguições infligidas aos primeiros cristãos detiveram-se nesse mesmo número. As espadas haviam sido transformadas em arados, a justiça e a paz estavam no ponto de forjar uma aliança durável e, sob a égide dos novos imperadores, o reino de Deus estava por ser inaugurado, não apenas no céu, como o haviam predito apologistas menos literais da fé cristã, mas aqui na terra (MOMMSEN, 1959, Apud FORTIN, 2019, p. 238).

Mas Agostinho considerava que essas interpretações não tinham apoio nas escrituras, e eram, inclusive, contrárias a elas (De Civ. Dei XVIII, 52). Ele também não achava que o progresso material e intelectual conduzisse a sociedade a uma vida moral satisfatória, pois os vícios não desaparecem com o tempo. Além disso, o aperfeiçoamento material pode ser usado para o bem e para o mal. É possível que a sabedoria cristã e o poder político coexistam em um governante, mas essas duas operações são distintas uma da outra. Por isso, quando esses conceitos foram colocados em xeque com a ruína romana, ele não viu um Deus impotente que não

pôde proteger uma cidade, “mas um que poupou os romanos, por causa dos crentes que habitavam nela. E, mesmo os crentes que morreram, foram também poupados, porque morreram na verdadeira justiça e fé” (DOUGHERTY, 2019, p. 814). E se Agostinho não confunde a vida cristã com a política terrena, ele ainda lembra que Deus exerce juízo na terra. Nesse caso, o que significavam as numerosas invasões bárbaras que estavam acontecendo? Para Agostinho, “elas eram o cumprimento das profecias, a prensa de óleo do Senhor, que, rejeitava os infiéis, e prensava o óleo da fé; ou o fortalecimento dos crentes como cerâmicas tiradas do forno” (DOUGHERTY, 2019, p. 814).

A crítica ao cristianismo havia se tornado feroz, e muitas vozes anticristãs estavam se levantando contra a igreja. Como seria possível calar essas vozes? Cristãos pressionavam Agostinho para que escrevesse. Ele era mesmo capaz de escrever e desmascarar essas vozes, como bom africano, “os africanos tinham essa característica de desmascaramento” (BROWN, 2020, p. 382). Mas não era nada fácil fazer isso, em virtude dos inimigos a quem ele tinha de enfrentar serem pessoas muito bem preparadas intelectualmente. Ele, porém, havia sido como eles no passado, e conhecia o mundo que deixou para trás. Para ter uma ideia de quem eram essas pessoas, eles eram religiosos, acreditavam em punições e recompensas pós-morte. Acreditavam que quem servia a comunidade alcançaria a bem aventurança. Eles consideravam o Cristianismo uma religião incompatível com sua cultura toda. Os sábios platônicos, Plotino e Porfírio, muito influentes, representavam uma tradição religiosa muito antiga. Brown revela que as afirmativas cristãs não provinham de fundamento intelectual, e, portanto, para um sábio aceitar a Encarnação “seria como um europeu moderno negar a evolução da espécie: ele teria de abandonar não apenas o conhecimento mais avançado e de maior base racional que estava ao seu alcance, mas toda cultura cheia dessas realizações” (2020, p. 375). “Logo, os pagãos eram os “sábios”, os “peritos”, os prudentes, e os cristãos eram “estúpidos”” (2020, p. 374).

No entanto, os sábios que estavam criticando a igreja obtinham o seu fundamento na tradição romana pagã. Tradição essa que nem fora vivida por eles, que já viviam num mundo pós-pagão. Eles tinham um círculo literário com um estilo refinado, encantados com a eloquência romana. Seu apreço era um livro de Macróbio, a *Saturnalia*. Essa obra retratava conversas imaginárias dos grandes conservadores romanos, que faziam discussões eruditas nos feriados das

saturnais³⁷. Eles buscavam um suposto passado dourado de outrora, antes da ascensão do cristianismo. Agostinho percebeu a ameaça do “neopaganismo literário e filosófico” (Brown, 2020, p. 375) para com o cristianismo, pois os participantes desse seletivo grupo eram o centro da intelectualidade que se espalhava pelo Ocidente. Então ele redige *A Cidade de Deus*, e prova que o cristão também pode se deslocar por entre a erudição.

Na sua obra ele insere os pensamentos de vários sábios, inclusive nomes que Cícero havia mencionado, e os dissecou. Escreve de tal forma que quase não referencia as formas de culto deles, agindo “como se estivesse demolindo um paganismo que só existia nas bibliotecas” (BROWN, 2020, p. 378). Ele os desmascarou como antiquários fanáticos, expondo a origem maculada dos cultos antigos, mostrando as incoerências, e provando que Varrão e Virgílio, os quais eram tidos em alta conta pelos intelectuais, como parte de uma origem imemorial, não acreditavam nos deuses e na religião romana, apenas mantinham as aparências. O hiponense pôde encontrar essas manchas, porque entendia que uma sociedade humana qualquer, pecadora, é incapaz de fornecer “modelos” idealizados de comportamento, como os romanos supunham possuir. Ele sabia que “qualquer grupo de pessoas maculadas pela Queda faz parte da *civitas terrena*” (BROWN, 2020, p. 381), e, que, portanto, os seus valores são transitórios e relativos. As virtudes que os romanos idealizavam só poderiam ser realizadas nos cidadãos da cidade de Deus.

O tribuno Marcelino havia pedido, e ele deu início a sua esplêndida e laboriosa obra pela qual levou 13 anos para acabá-la, quando iria completar 72 anos de idade em 426. Papini chega a sugerir que sem a invasão de Roma, talvez fôssemos privados desse livro: “os vinte e dois livros da obra *A Cidade de Deus*, que são a mais maravilhosa epopeia em prosa que eu conheço, foram ditados pelas circunstâncias; sem a criminosa façanha de Alarico, talvez não tivessem sido escritos” (1932, p. 209). O próprio autor da obra confirma isso ao escrever que

Entretanto foi Roma assolada pela invasão e pelo ímpeto do grande flagelo dos Godos chefiados pelo rei Alarico. Os adoradores da multidão dos falsos deuses a quem chamamos pagãos, nome já corrente entre nós, tentando responsabilizar por este flagelo a religião cristã, começaram a blasfemar do verdadeiro Deus com uma virulência e um azedume desacostumados. Por isso é que eu, ardendo em zelo pela casa de Deus, me decidi a escrever os

³⁷ Festas em honra do deus Saturno, o deus romano da colheita.

livros acerca da *Cidade de Deus* em resposta às suas blasfêmias ou erros³⁸ (Retr. II, 43, 1).

Um dos críticos do Cristianismo a quem Agostinho respondeu era Porfírio³⁹, que tinha sido um opositor implacável do cristianismo. Brown informa que as objeções levantadas por esse autor, obrigaram Agostinho a apresentar a religião cristã “como a religião natural e verdadeira de toda a raça humana, como a “via universal”, cuja existência fora negada por Porfírio, e não como uma aberração provinciana” (2020, p. 396). Para os leitores pagãos de Agostinho, a única história que eles conheciam era a do relato das suas realizações. Mas ele alertou para um fato que não estava sendo percebido por eles. É que em qualquer civilização de homens decaídos, sempre havia espaço para pessoas como Abel, que era consciente da transitoriedade da vida. Havia homens que ansiavam por coisas diferentes do que o seu meio imediato, e dos “hábitos irrefletidos de seus semelhantes” (2020, p. 399). Eles possuíam outra identidade. Na obra *A Cidade de Deus*, o hiponense revisita o passado das civilizações de maneira breve, porque o seu objetivo é apontar os “vestígios” das duas cidades, que existiam, concomitantemente, com aquelas que os homens reconheciam como cidades, porque não eram capazes de perceber o que só é possível pela reflexão.

O essencial do cristianismo precisava ser apreendido e exposto em linhas gerais na obra. Por isso, ele fala da relação correta entre as criaturas e o Criador, e entre umas e outras. Mas esse relacionamento era perturbado. Como foi que isso aconteceu? Ele então explica na obra que essa situação originou-se na queda dos anjos, e que podia ser compreendida em termos de duas cidades. Na obra *A Cidade de Deus*, ele apresenta a raça humana dividida entre dois campos de força, provando aos leitores que era possível observarem-se indícios da separação “de

³⁸ [texto latino]: Interea Roma Gothorum irruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magnae cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem refert 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.

³⁹ Célebre aluno de Plotino. Descrito na *De Civ. Dei* como “o mais nobre dos filósofos”. Foi, juntamente com Plotino, quem mais contribuiu para levar Agostinho ao cristianismo. No entanto, ele foi o “mais mordaz inimigo da fé cristã” (FLETEREN, 2019, p. 793). Porfírio era o bicho papão do cristão médio: Jerônimo o havia chamado de “canalha, um sujeito impudente, aviltante, sicofanta, lunático, um cão raivoso” (BROWN, 2020, p. 380).

uma cidade “terrena” e uma cidade “celestial” em toda a história da raça humana (2020, p. 396). A *Cidade de Deus*, no dizer de Papini, é um livro floresta. Ela trata de apologética, teologia, filosofia da história, e moral. “Começa com o saque de uma cidade e termina com a ressurreição dos corpos debaixo dos nove céus; refere-se aos tempos em que a terra ainda não existia e aqueles em que não existirá mais” (1932, p. 210). A obra narra uma guerra, mas traz uma lição de paz; expõe as aventuras humanas, onde o protagonista é Deus. E o seu título foi tomado do Salmo 87.3 “coisas gloriosas se dizem de ti, ó cidade de Deus”, querendo ser uma resposta irônica às acusações caluniosas lançadas contra o cristianismo por seus detratores pagãos” (FORTIN, 2019, p. 234).

Essa obra possui vinte e dois livros, e nas *Retratações* o Bispo de Hipona explica como eles estão organizados: Os primeiros cinco refutam os que supõe ser necessário cultuar a multidão de deuses, para que as coisas humanas prosperem, e que supunham que o acontecimento em Roma se deveu à proibição de seus cultos. Os próximos cinco livros refutam todos aqueles que não pensavam como os primeiros. Ou seja: Achavam que as desgraças, grandes ou pequenas, vinham pra qualquer povo em determinada época e em qualquer lugar, porém diziam que o culto aos muitos deuses, onde se ofereciam sacrifícios, eram necessários para a vida que teriam depois da morte. Os outros doze livros restantes não são para refutar, mas para apresentar os seus argumentos. Sendo os primeiros quatro para apresentar a origem das duas cidades, a de Deus e a deste mundo. Os próximos quatro para mostrar o desenvolvimento de uma e de outra. E, os últimos quatro para mostrar o desenlace que cada uma delas merece. Fortin pormenoriza os livros dessa forma:

Os livros 1 a 10 são uma refutação das “opiniões vãs” (*vanitates*) dos pagãos: primeiramente, os que honram os deuses pagãos para obter a felicidade nesta vida e o engrandecimento do Império Romano (livros 1 a 5); e, em segundo lugar, os que honram os mesmos deuses para obter a felicidade na vida futura, ou o bem da alma (livros 6 a 10). Em conformidade com a classificação que Agostinho herda de Varrão, as diferentes formas da religião pagã são tratadas pela ordem de importância crescente sob três assuntos: a “teologia mítica” ou a teologia dos poetas; a “teologia civil”, ou a teologia oficial da cidade; e a “teologia natural”, ou a teologia dos filósofos. Os livros 11 a 22 são “uma demonstração e defesa” da verdade da fé cristã e são apresentados como a contraparte positiva da crítica negativa exposta nos dez primeiros livros. Essa seção é dividida em três partes que tratam respectivamente da origem, do desenvolvimento e do fim das duas cidades nas quais Agostinho divide toda a humanidade em a “cidade de Deus” simbolizada por Jerusalém, e a cidade terrena, simbolizada por Babilônia, ocasionalmente chamada a “cidade do diabo” (2019, p 234).

Podemos ter uma ideia da reverência e seriedade com que Agostinho encarou o trabalho de escrever essa obra, lendo parte da carta que ele enviou ao seu amigo Firmo⁴⁰, que havia insistido com ele, para que lhe enviasse o livro. Nela, ele passa orientações de como gostaria que ele utilizasse a obra. Na transcrição da carta a Firmo ele diz: “Como te tinha prometido, já te enviei os livros da *Cidade de Deus* que tu tão insistentemente me solicitaste. Foram revistos por mim, e, para conseguí-lo, contei com a ajuda de Deus, meu filho e teu irmão Cipriano comigo, que insistiu do modo correto” (PEREIRA, 1996, p. 90). Então ele passa as instruções a Firmo, do tipo a que se dá a um editor e livreiro. Diz-lhe que são muitos livros para por em um volume, e sugere que seu amigo os divida em 10 e 12 livros, onde os dez primeiros falam das presunções dos ímpios, e os outros doze sobre a religião cristã. Caso ele quisesse pô-los em mais de dois volumes, então que fossem cinco, que corresponde à divisão dos livros explicada nas *Revisões*, com um detalhe a mais. Aqui, ele diz que os deuses dos pagãos são demônios.

Se preferires que sejam mais de dois volumes, convirá então que sejam cinco tomos. O primeiro deles conterà os cinco primeiros livros; nos quais se responde aos que pretendem que o culto, não digo dos deuses mas dos demônios, nos é útil para a felicidade da vida. O segundo conterà os cinco seguintes, contra os que sustentam que se deve prestar culto em atos religiosos e com sacrifícios a estes deuses ou a quaisquer outros, com vista à vida que virá depois da morte. Os outros três tomos que se seguem devem ter quatro livros cada um. Com efeito, repartimos a matéria em questões iguais, assim: quatro expõe a origem daquela cidade; outros tantos o seu processo ou desenvolvimento, se preferirmos este segundo nome; e os quatro últimos, o seu merecido desenlace (PEREIRA, 1996, p. 91).

O objetivo do nosso autor para com sua obra incluía o cuidado para que seu livro fosse lido e passado para mais pessoas. Ele chega a lembrar a Firmo da

⁴⁰ Por algum tempo, se pensou que esse amigo de Agostinho era o presbítero de Cartago, que teria sido agente literário de santo Agostinho, seu livreiro e editor em Cartago. E que foi a ele que Agostinho concedeu, para revisão geral, o manuscrito da *De Civ. Dei*. As suas variadas funções levaram-no, em muitas e variadas viagens, à Palestina, à África e à Itália, servindo de mensageiro e intermediário, como portador da correspondência, trocada entre Santo Agostinho e S. Jerônimo, Alípio, Possídio e o presbítero romano que depois foi Papa com o nome de Sixto (PEREIRA, 1996, p. 90), entretanto essas informações estavam baseadas na primeira carta a Firmo, quando foi encontrada a segunda carta por Johannes Divjak, em 1975, percebeu-se que aquele a quem Agostinho entregou sua obra foi outra pessoa. Oort relata que na segunda epístola a Firmo não há indicação de que ele possuía algum cargo eclesiástico e nem que fosse cristão batizado. E quando Agostinho lhe saúda não o faz com a “frater” comumente usada por ele (1993, p. 418 – tradução nossa).

importância da leitura, e lhe diz que procurará saber, por carta, se ele o está lendo, além de lhe dar instruções de como distribuir o livro às pessoas. Ele disse a Firmo que, se ele fosse tão diligente para ler os livros do modo como o foi para obtê-los, ele poderia verificar, mais por experiência do que por promessas suas, que esses livros teriam grande utilidade. Pediu ao amigo que entregasse de bom grado esses livros com generosidade, para que os irmãos de Cartago os copiassem. Mas disse que não os entregasse a muitos, mas a um ou dois, que os passariam a outros. E acrescentou que “aos teus amigos ou ao povo cristão que desejarem instruir-se, ou mesmo aos que se veem envolvidos em qualquer superstição e te pareça que com a graça de Deus, se podem dela libertar com a leitura desta obra, tu mesmo verás como presenteá-los” (PEREIRA, 1996, P. 91).

A segunda carta a Firmo, descoberta por Johannes Divjak, revelou que o primeiro não era presbítero em Cartago, como se julgava anteriormente, mas um catecúmeno que precisava de instruções. Oort informa que “Agostinho entregou a obra ao duvidoso Firmo para persuadí-lo a dar o passo final em direção ao cristianismo” (1993, p. 419 – tradução nossa). Nos dez primeiros parágrafos dessa carta, Agostinho lhe diz que enviou vinte dois livros, mas que ele reagiu somente aos dez primeiros, então queria saber se leu os outros doze (*de duodecim posterioribus libris redde quod debes*), ou se não os leu porque os entregou para que se fizessem cópias. Firmo havia lhe respondido com argumentos para não receber o sacramento do renascimento. Oort diz o que Agostinho lhe respondeu:

O fruto dessa obra não é agradar ao leitor, nem ensinar muito aos ignorantes, mas persuadir as pessoas a entrarem na Cidade de Deus sem atraso, e habitarem ali com perseverança. Entra-se na cidade pelo renascimento, e persevera-se por amor à justiça. Se os livros não têm efeito sobre aqueles que leram e os elogiaram, qual é o seu efeito? Se eles não provocaram em ti o primeiro efeito (ser convencido e batizado), mesmo que você elogie os livros, eles não te trouxeram nada (1993, p. 419 – tradução nossa).

A descoberta sobre o Firmo destinatário da carta revela muito sobre o objetivo da obra agostiniana, que é o de demonstrar a verdade da religião cristã para os catecúmenos em dúvida, e exortá-los a entrar na Cidade de Deus. Oort lembra que, na primeira carta, Agostinho o havia “exortado a fornecer os livros para que os irmãos de Cartago os copiassem, e que presenteasse a seus amigos, ou seja; os que queriam ser instruídos com o povo cristão, e os cativos de alguma superstição”

(1993, p. 419 - tradução nossa). Oort toma o cuidado de não se atrever a declarar que a *Cidade de Deus* foi escrita exclusivamente com esse fim, mas não lhe passa despercebido “esse caráter tético⁴¹ e até protréptico⁴²-catequético na obra” (1993, p. 419 – tradução nossa). Outro fator que reforça essa conclusão é a semelhança estrutural que há entre a *Cidade de Deus* e o *De Catechizandis Rudibus*. Oort mostra os passos que Agostinho seguia no segundo, e a semelhança é notável:

Agostinho parte das questões daqueles que devem ser dirigidos, visto que procuram por descanso (*requies*), felicidade (*felicitas*), e bem aventurança (*beatitudo*). Depois, ele explica que a verdadeira bem aventurança (*beatitudo vera*) só pode ser encontrada na adoração do Deus verdadeiro. Em prosseguimento, relata a história da salvação apresentada como a história de duas cidades. Por fim, exorta à aplicação prática da narrativa, discute sobre o dia do juízo, ressurreição dos mortos, castigo e a bem aventurança eterna (1993, p. 420 – tradução nossa).

Oort aponta que, muito mais poderia ser dito sobre a semelhança entre as obras mencionadas, o que deixa claro que o propósito de Agostinho ao escrever a *De Civ. Dei* era o de defender e instruir.

3. 2 A origem e o fim das duas cidades

Antes de expor a origem e o fim das duas cidades é necessário explicar que elas não são entidades empíricas, no sentido comparativo com as outras cidades, que podem ser identificadas geograficamente. Elas são cidades num sentido místico. Agostinho separou o gênero humano em dois grupos “o dos que vivem como ao homem apraz, e o dos que vivem como apraz a Deus” ⁴³(*De Civ. Dei* XV, 1). E usou uma linguagem figurada para denominá-los chamando-lhes de duas cidades “duas sociedades de homens das quais uma está predestinada a reinar

⁴¹ Que põe ou é posto como tendo certo modo de realidade; posicional; existencial. Do grego *thetikós*, (próprio para estabelecer).

⁴² Na literatura é um gênero literário que consola na dor ou exorta para a virtude. É também o título de uma obra parcialmente perdida de Aristóteles que introduz à Filosofia. A palavra vem do grego e significa exortação ou convite.

⁴³ [texto latino]: quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum vivunt

eternamente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo” ⁴⁴(De Civ. Dei XV, 1). De acordo com Fortin, não se pertence a uma ou outra por nascimento, por parentesco, nem por onde se reside. A pertença a essas cidades se dá “pelo objeto de seu amor ou pelo fim ao qual se subordina toda a sua ação: no primeiro caso, “o amor a Deus até o desprezo de si”; no segundo, “o amor a si até o desprezo de Deus” ⁴⁵(De Civ. Dei, XIV, 28.). Voegelin acrescenta que a história sagrada da humanidade corre em dois planos. Ela perpassa e separa as almas boas e más, começando pelo Reino de Deus no estado dos anjos, passando pela queda dos mesmos, e culminando com as almas justas reinando com Cristo no fim do mundo, quando as almas más forem condenadas ao castigo eterno. Portanto, nem a civitas Dei nem a civitas terrena podem ser identificadas com quaisquer instituições empíricas da história: “A Igreja permanece a unidade sacramental, reunindo lado a lado eleitos e perversos; e o império continua o império” (2012, p. 278). Assim, fica estabelecido que a cidade de Deus e a cidade terrena não são respectivamente a Igreja e o império.

As duas cidades mencionadas devem a sua origem à distinção entre os anjos bons e os maus. Foi ali onde tudo começou. No caso da Cidade Santa, aquela mencionada nas escrituras a seguir; “*Disseram de ti coisas gloriosas, ó cidade de Deus*” (Sl 87. 3). “*O Senhor é grande e digno dos maiores louvores na cidade do nosso Deus, na sua montanha santa, ele que aumenta o júbilo de toda terra*” (Sl 48. 1-2). “*Como ouvimos assim vimos na Cidade do Senhor das virtudes, na Cidade do nosso Deus; Deus fundou-a para a eternidade*” (Sl 48. 8). “*Uma torrente de alegria inunda a cidade de Deus; o Altíssimo santificou o seu tabernáculo; Deus está no meio dela: ela não será abalada*” (Sl 46. 4-5); os santos anjos constituem uma parte grande dela, nesse caso ela não foi peregrina, e ali está a felicidade. Os anjos foram criados por Deus. No instante em que foram criados foram luz, iluminados para viver vida feliz e sábia. No entanto, alguns deles apostataram, se afastaram da luz, e não gozaram a vida sábia e feliz. Esses possuem vida racional, mas desprovida de sabedoria. E como foi que alguns anjos abandonaram a felicidade?

⁴⁴ [texto latino]: *quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.*

⁴⁵ [texto latino]: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

Agostinho menciona que “*uma malícia que vicia supõe indubitavelmente uma natureza anterior não viciada*” ⁴⁶(De Civ Dei XI, 17). A causa dessa queda dos anjos não foi o criador, mas a vontade, porque o vício não é natureza, mas contrário a ela. O demônio é bom por criação, mas mau por sua própria vontade. O nosso autor entende que a passagem do livro do Gênesis que se refere à criação da luz, e consequente separação da luz e das trevas, remonta à criação dos anjos, e consequente separação dos bons e dos impuros, que “*privados da luz da verdade, permaneceriam nas trevas do orgulho*” ⁴⁷(De Civ. Dei XI, 19). Portanto, os anjos que se encontram unidos com Deus e não desertaram, vivem na Cidade de Deus eterna, que não é peregrina na nossa mortalidade, enquanto que aqueles que abandonaram a luz eterna, agora são trevas.

De que maneira essas duas cidades se mostram na história humana? Nas duas sociedades de anjos, contrárias entre si, se encontra o germen das duas cidades entre os seres humanos como veremos. A partir da criação do homem, e sua consequente mortalidade, elas começaram a surgir entre os seres humanos. É importante destacar que não existem quatro cidades, duas de homens e duas de anjos. Elas são em número de duas, e ali se encontram bons ou maus, seres angélicos ou o homem. Quando a vontade humana abandonou o superior, cedendo às coisas inferiores, tornou-se má, não porque seja mau o objeto ao qual se inclinou, mas porque o mal está na inclinação, que soberbamente rejeitou unir-se ao verdadeiro bem, Deus. Agostinho exemplifica que é a vontade que leva alguém em direção a uma cidade ou outra, e porque é a vontade que faz isso, a pessoa é responsável.

Suponhamos dois homens com as mesmas disposições de corpo e alma. Ao contemplarem a beleza de um corpo, um é movido a gozá-lo ilicitamente e o outro permanece estável numa vontade casta. A que causa atribuir que num a vontade se torne má e no outro não? Qual a causa desta vontade má que num se produziu? Não é a mencionada beleza do corpo, pois não produziu a vontade má em ambos, apesar de igualmente exposta aos olhares de ambos. [...] Que concluir senão que um não quis e o outro quis renunciar a castidade? ⁴⁸(De Civ. Dei XII, 6)

⁴⁶ [texto latino]: ubi est vitium malitiae, natura non vitiata praecessit. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae.

⁴⁷ [texto latino]: et privatos lumine veritatis in tenebrosa superbia remansuros

⁴⁸ [texto latino]: Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite fruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis

O hiponense segue elucidando essa questão ao dizer que a natureza de Deus não desfalece jamais, mas os seres criados do nada podem desfalecer. Quando eles fazem algo positivo mais ser têm e possuem causa eficiente; mas quando agem mal, otram coisas vãs e possuem causa deficiente. Não se pode buscar a causa eficiente da má vontade, pois ela é um abandonar a gradação do que é mais para o que é menos. “Sei também que, no ser em que se produz uma vontade má, isso não aconteceria se ele não quisesse. As suas faltas são, portanto, voluntárias e não necessárias, e por isso é que são seguidas de um justo castigo” ⁴⁹(De Civ. Dei XII, 8).

Portanto, aqueles que, em sua peregrinação, vivem para agradar a Deus, são cidadãos da sua cidade; e os que não vivem de acordo com Deus, mas segundo o homem, pertencem à cidade ímpia. “Sem dúvida que é grande a diferença que opõe as duas cidades: uma, a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os seus anjos próprios em que prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si mesmo” ⁵⁰(De Civ. Dei XIV, 13, 1). Agostinho aclara ainda mais a diferença entre essas duas cidades pormenorizando a oposição entre as duas. Elas foram fundadas por dois amores. A terrena ama a si própria e despreza a Deus; a celestial despreza a si e o ama. A primeira se gloria em si própria, pois busca a glória dos homens, ensoberbece-se em sua glória, e vive sobre o jugo da concupiscência de domínio. Ela ama a sua própria força, e busca somente os bens do corpo, da alma, ou de ambos, orgulhando-se de sua sabedoria; enquanto não presta honra, nem dá graças a Deus. A segunda age de maneira completamente diferente. Ela se gloria em Deus, e busca a aprovação dele humildemente. Nela não há dominação, antes seus súditos vivem em mútua caridade e o inferior se sujeita ao superior. Como diz o nosso autor:

perseveret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala? Quae illam res fecit in quo facta est? Neque enim pulchritudo illa corporis; nam eam non fecit in ambobus, quando quidem amborum non dispariliter occurrit aspectibus. [...] quid aliud apparet, nisi unum noluisse, alterum voluisse a castitate deficere?

⁴⁹ [texto latino]: Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet non fieret, et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus iusta poena consequitur.

⁵⁰ [texto latino]: profecto ista est magna differentia, qua civitas, unde loquimur, utraque discernitur, una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.

Nesta só há uma verdadeira sabedoria no homem: a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido e que espera, como recompensa na sociedade dos santos (tanto dos homens como dos anjos), que Deus seja tudo em todos⁵¹ (1 Cor 15. 28) (De Civ. Dei XIV, 28).

Percebe-se que o que move uma cidade e a outra são amores completamente diferentes, onde alguns são cidadãos daqui, e os outros procuram viver, como se daqui não fossem.

Brown aclara essa ideia de peregrinação dos cidadãos da cidade celeste narrando um fato que aconteceu na África. Após o ano de 410, os cristãos que congregavam na Basílica de Cartago, que se vangloriavam da era cristã, estavam, agora, desolados, e se tornaram impopulares. Eles começaram a desejar os velhos costumes, como o circo, e mantinham a confiança no esplendor do mundo antigo. Essas pessoas estavam confusas, tinham vizinhos e parentes pagãos, e aquele que fosse leal à cidade precisava participar de cerimônias pagãs. Agostinho, então, precisou lhes dizer de onde eles eram e para quem deviam lealdade. Ele lhes disse que eram habitantes de Jerusalém, povo de Deus e corpo de Cristo. Falou-lhes que eram “uma raça bem nascida de estrangeiros na Terra, e que não eram daqui, mas de outro lugar” ⁵²(Enarr. In Ps., 136, 12, 5). “Desde a queda de Adão, a raça humana sempre se dividira em duas grandes “cidades”, ou civitates, isto é, em duas grandes pirâmides de lealdade” (2020, p. 391). Mesmo que essas duas “cidades” estivessem como que misturadas, tanto na Igreja quanto no mundo, seriam separadas no Juízo Final, onde ficaria claro quem era da Babilônia⁵³, e quem pertencia à Jerusalém, uns estariam à esquerda de Jesus, enquanto outros à sua direita.

⁵¹ [texto latino]: In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur verus Deus, id exspectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, verum etiam angelorum, *ut sit Deus omnia in omnibus*

⁵² [texto latino]: o generosa peregrinatio (non es hinc, aliunde es)

⁵³ “Babilônia havia sido lugar de cativeiro para os judeus, onde eles ansiavam voltar para Jerusalém. Várias profecias anunciavam a volta desse povo para sua cidade, e os salmos cantados por eles revelavam a saudade que sentiam dela. Agostinho via aqui cativeiro e libertação, perda e reparação” (BROWN, 2020, p. 392). Então ele explica que essa cidade e Jerusalém eram símbolos da cidade terrena e da celestial: “Também nós devemos conhecer nosso cativeiro e, depois, nossa libertação: devemos conhecer Babilônia e Jerusalém. [...] Essas duas cidades, no plano dos fatos históricos, foram duas ‘cidades’ registradas na Bíblia. [...] Foram fundadas, em momentos exatos, para cristalizar sob forma simbólica a realidade das duas ‘cidades’ que tiveram início no passado remoto, e que persistirão até o fim do mundo” (Enarr. In Ps., 64, 1 e 2 apud BROWN, 2020, p. 392).

É possível ver na história sagrada como as duas cidades vão se desenvolvendo e qual o fim delas. O desenrolar delas compreende todo o intervalo de tempo, que decorre no ciclo de nascimentos e de mortes. O primeiro filho dos pais do gênero humano foi Caim, que pertencia à cidade dos Homens, e o segundo filhos deles foi Abel, que pertencia à cidade de Deus. Mas como pode ser isso, visto que Abel tinha uma natureza pecaminosa tal como Caim, pois o homem nasce carnal, e o espiritual vem depois? Nesse sentido, os dois nasceram nas mesmas condições. Sempre nasce primeiro o cidadão desse mundo, entretanto, depois, nasce o peregrino, o que não se prende nas coisas daqui. Como explica o autor:

O vaso de ignomínia foi o primeiro a ser feito e depois o outro – o de honra, porque num só e mesmo homem, como já disse, está primeiro o que é reprovável, pelo qual devemos necessariamente começar, sem sermos obrigados a lá permanecer; e em seguida está o que é louvável aonde, avançando, chegaremos e, uma vez chegados, permaneceremos⁵⁴ (De Civ. Dei XV, 1, 2).

Abel era um forasteiro que buscava uma condição diferente da que veio ao mundo, isso foi possível de acontecer por intermédio da graça e eleição de Deus, porque, pecadores, todos são, mas não precisam permanecer nessa condição. Mas é importante compreender que “nem todo o homem mau será bom; mas ninguém será bom que antes não tenha sido mau, e quanto mais depressa se mudar para melhor, tanto mais depressa também se tornará notado o que adquiriu⁵⁵ (De Civ. Dei XV, 1, 2). A natureza só é capaz de gerar para a cidade terrena, em virtude do pecado, mas a graça de Deus é capaz de libertar do pecado e gerar cidadãos para a cidade celeste. Notadamente, Caim construiu uma cidade, mas Abel não. “É que a cidade dos santos é a do Alto, embora procrie cá cidadãos entre os quais ela vai peregrinando até que chegue o tempo do seu Reino⁵⁶ (De Civ. Dei XV, 1, 2). No

⁵⁴ [texto latino]: Prius autem factum est vas in contumeliam, post vero alterum in honorem, quia et in ipso uno, sicut iam dixi, homine prius est reprobum, unde necesse est incipiamus et ubi non est necesse ut remaneamus, posterius vero probum, quo proficientes veniamus et quo pervenientes maneamus.

⁵⁵ [texto latino]: Proinde non quidem omnis homo malus erit bonus, nemo tamen erit bonus qui non erat malus; sed quanto quisque citius mutatur in melius, hoc in se facit nominari, quod apprehendit celerius et posteriore cooperit vocabulum prius.

⁵⁶ [texto latino]: Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit civitatem; Abel autem tamquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat.

final, ajuntará todos os ressuscitados com os seus corpos para lhes dar o reino eterno prometido. Porque é preciso ter em mente que, na terra, foi possível ver apenas a sombra e imagem profética da cidade de Deus, muito mais um sinal do que representação sua.

No caso da cidade terrena, naqueles que “têm cá na terra o seu bem” ⁵⁷(De Civ. Dei XV, 4), há várias mazelas, que vão sempre se repetindo nas várias gerações subsequentes entre os seres humanos. Pra começar, essa cidade que não será eterna, pois condenada ao suplício último, já não será uma cidade, se divide contra si mesma. Ela disputa, batalha, luta e busca vitórias mortais, e, nesse conflito, a parte da cidade que vence a outra se julga vencedora, quando na verdade é cativa dos vícios. O hiponense diz que os bens que ela deseja são bens, só que ínfimos, e ela procura alcançar certa paz terrena pela guerra. Isso ocorreu, por exemplo, na fundação de Roma, que é cabeça da cidade terrena. Rômulo assassinou seu irmão Remo para ter a glória de fundar a república romana. Ambos queriam a glória só para si, mas os dois não teriam a glória que teria só um, se o outro fosse eliminado. Por isso, o crime foi feito e o império aumentou, mas perdeu a inocência de quando era menor e melhor. Ambos pertenciam à cidade terrena, e ali as coisas ocorrem de modo semelhante. Mas a cidade dos ímpios também tem perseguido a cidade de Deus no decorrer dos séculos, não para obter glória de poder humano, porque a segunda não compartilha desse desejo, então não lhe faz concorrência. Aqui o motivo é a inveja com que os maus invejam os bons, como ocorreu com o fundador da cidade terrena, Caim, que matou seu irmão, ao fazer uma oferenda que Deus não se agradou, enquanto houvera se agrado da oferta de Abel. Agostinho revela que a atitude do primeiro é a atitude comum daquele que vive para si, e que oferece para Deus o refugo.

É o que fazem todos os que não procuram a vontade de Deus mas a sua, isto é, vivendo, não com um coração reto, mas perverso, e que, todavia, oferecem a Deus as suas oferendas, julgando que por esta forma compram os seus favores, não para curarem as suas depravadas paixões, mas para as satisfazerem. Isto é próprio da cidade terrestre: venerar a Deus ou aos deuses para, com a sua ajuda, reinar nas vitórias e na paz terrestre, não pela caridade que se devota, mas pela paixão que domina. Porque os bons utilizam-se do mundo para gozarem de Deus; mas os maus, pelo contrário,

⁵⁷ [texto latino]: hic habet bonum suum,

para gozarem do mundo, querem utilizar-se de Deus⁵⁸ (De Civ. Dei XV, 7, 1).

Aqueles que se decepcionaram com Deus na queda de Roma desejavam gozar das benesses do mundo, não somente na cidade vindoura, mas também aqui na peregrinação.

Adão gerou dois tipos de pessoas, a saber: as que integram a cidade terrena e os que pertencem à cidade celestial. Com a morte de Abel, o próximo a mostrar com sua vida que habitava na cidade divina foi seu filho Set. Conforme o tempo passava, e nasciam outras pessoas, sempre alguém se identificava com uma ou outra dentre as duas cidades. Nas diversas nações existentes, o curso da cidade terrena ia avançando com os siciônios, egípcios, assírios, ou babilônios, porque onde havia homens vivendo segundo o homem, e sob o domínio dos anjos rebeldes ali ela estava. Quando Cristo veio a esse mundo, o evangelho da graça foi pregado às nações para que outros pudessem também ter a oportunidade de se mudar de uma cidade para a outra. Sua vinda foi predita pelos profetas que viveram séculos antes dele, e essas profecias apontavam que ele abriria o acesso para a cidade celestial.

A escritura aponta que haverá um final para a existência terrena, onde os que já habitavam na cidade celestial gozarão de eterna paz não perturbada por algum inimigo, e os que amaram a cidade humana experimentarão a danação eterna, a qual será examinada pormenorizadamente nos capítulos seguintes. Quanto aos que optaram por viverem como peregrinos aqui, eles obterão a bem aventurança final. Aqui no mundo, eles precisam passar por um vale de fraqueza e miséria, onde não estão a salvo das mentiras e das tentações demoníacas, porém, justamente essa condição, lhes acende a esperança de habitar para sempre no lugar onde isso não mais acontecerá. Nesse lugar, experimentarão os bens eternos para a alma; a sabedoria, e para o corpo; a ressurreição. Também ali, não haverá mais a luta entre as virtudes e os vícios, e a perfeição não terá fim. Até o mundo considera felizes os

⁵⁸ [texto latino]: Quod omnes faciunt, qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est non recto, sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant eum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravis cupiditatibus, sed explendis. Et hoc est terrenae proprium civitatis, Deum vel deos colere, quibus adiuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate. Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo.

que gozam de paz nesta vida, e a paz daqui, comparada com a que lá estará, é verdadeira miséria. Agostinho revela em que consiste a verdadeira virtude:

Mas então é que a virtude será verdadeira, quando, com todos os bens de que ela faz bom uso e com tudo o que ela faz no bom uso dos bens e dos males, ela própria se referir àquele fim onde teremos uma paz tal e tão grande que maior e melhor não pode haver⁵⁹ (De Civ. Dei XIX, 10).

A paz é um bem sobremodo importante. Aquele que observa a natureza humana sabe que o que os homens desejam é alegria e paz. Mesmo os que guerreiam desejam vencer para ter paz. A paz é o fim da guerra. Os que guerreiam não odeiam a paz, apenas querem mudá-la ao seu gosto. Até os bandidos precisam estar em paz consigo, para alterar a paz dos outros. Por que o homem formaria a sociedade com os outros a não ser para ter paz? O problema é que odeiam a paz de Deus, e amam a sua própria paz, que é injusta. E comparada à paz dos justos, a deles nem merece ser chamada de paz. O bem elevado da Cidade de Deus consiste na paz eterna e perfeita, que não é a experimentada pelos mortais aqui nessa vida. Mesmo que a presente vida goze de bens anímicos, corporais ou externos, não se compara à esperança da vida feliz e imortal que espera os salvos. Há uma diferença entre a paz da sociedade celeste e a terrestre. Os sujeitos à família terrestre buscam a paz nos bens e comodidades dessa vida, enquanto os que pertencem à família celeste esperam bens que não de vir e eternos. As duas sociedades de homens usam os bens necessários à manutenção da vida, mas cada qual tem um fim e um modo de avaliá-los muito diferente do outro.

⁵⁹ [texto latino]: Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit.

4 O Juízo final

4.1 Os juízos de Deus e o juízo final

Agostinho começa então a falar sobre o juízo final, fato que os ímpios se recusavam a crer alegando que o sentido das passagens, referentes a ele na escritura, era outro, ou que elas não gozavam de autoridade divina. Esse evento, também denominado último dia do juízo divino ou fim dos tempos, ocorrerá quando Cristo voltar a terra para julgar os vivos e os mortos. Nosso autor explica que será o derradeiro, porque na verdade já há um juízo de Deus atualmente, como vem ocorrendo desde a criação, quando Deus lançou fora do paraíso, e afastou da Árvore da Vida os primeiros seres humanos, por decorrência do seu pecado. Deus, que é justo, não deixou os homens, nem mesmo os anjos decaídos, sem o castigo merecido, que se não houvessem desobedecido a ele, teriam vivido sempre na bem aventurança.

Nem sempre é possível entender os juízos de Deus, eles se ocultam aos nossos sentidos e razão. Por que razão uma pessoa boa é pobre, enquanto a má é rica? Por que esse último é feliz e o outro triste? Por que não se faz justiça ao inocente, e o culpado é inocentado? Por que muitos que são úteis à sociedade morrem logo, e vários que são perversos vivem bastante? Porém, não é sempre que os bons são prejudicados e os maus abençoados. Caso fosse sempre assim, entender-se-ia que o bom passa dificuldades para ter sua vida aperfeiçoada; ao passo que, o ruim recebe as benesses efêmeras, em sua busca mal direcionada, ou porque Deus sabe que eles não herdarão a bem-aventurança, e lhes dá algum consolo aqui nessa vida. Mas nem sempre é isso que ocorre, pois, por vezes, os maus também sofrem, e os bons recebem coisas boas, por isso se torna difícil o entendimento da questão. Somente no final de tudo é que vamos entender isso, e o que tem fé sabe que, mesmo que não compreenda a justiça de Deus, ele sempre age justamente.

Fazendo eco a esses questionamentos, Salomão escreveu: *“Vaidade das vaidades, diz o Eclesiastes; vaidade das vaidades, tudo é vaidade. Que abundância virá ao homem no seu trabalho, que labora debaixo do sol?”* (Ecl 1. 2 e 3) e *“Há uma vaidade que se produz sobre a Terra: há justos sobre os quais recaem coisas devidas a ímpios, e ímpios sobre os quais recaem coisas devidas aos justos. Acho*

que isto também é vaidade” (Ecl 8. 14). Agostinho explica que ele escreveu essas passagens sobre as contradições da vida, justamente para nos desencorajar a esperar o melhor aqui, e a desejar, não a vida que se passa debaixo do sol, mas a outra, que pertence ao criador do sol. O mundo não é mau, mas é imperfeito, por isso devemos almejar a perfeição. Aqui no mundo de incertezas, todos devem obedecer a Deus, mas nem todos o fazem e lhe resistem, porém no fim dos tempos as ações de uns e de outros serão trazidas a juízo.

Esse juízo mencionado acontecerá no último dia. Sobre ele, as escrituras tanto do Novo quanto do Antigo Testamento tratam em muitas passagens, que Agostinho recorrerá para mostrar que há um ensinamento sólido e harmônico sobre esse assunto. Ele explica que o NT, mesmo tendo vindo depois do AT no tempo, na ordem de importância é o primeiro, pois ele é o cumprimento do que foi preanunciado no outro. Como nos conta o apóstolo Paulo: *“De fato, pela lei vem o conhecimento do pecado. Mas agora, sem a lei, a justiça de Deus manifestou-se, atestada pela lei e os profetas (AT); mas a justiça de Deus vem pela fé de Jesus Cristo (NT) em todos os que creem”* (Rm 3. 20-22). Consequentemente, o nosso autor apresentará os textos que tratam do julgamento final no NT, antes de expor os do AT.

Começando então pelo NT, o autor apresenta as palavras de Cristo e as comenta. A primeira delas é a da repreensão de Jesus à incredulidade de cidades, onde ele havia operado seus milagres. Ele diz: *Pois eu vo-lo digo: Tiro e Sidon serão no dia do juízo tratadas menos rigorosamente do que vós (Mt 11. 22)*, e mais adiante diz: *Na verdade vos digo que, no dia do juízo, a terra de Sodoma será tratada menos rigorosamente do que tu (Mt 11. 24)*, e ainda mais adiante diz: *Os ninivitas levantar-se-ão no dia do juízo com esta geração e condená-la-ão: porque eles fizeram penitência com a pregação de Jonas – e está aqui quem é mais do que Jonas. A rainha do Sul levantar-se-á no dia do juízo com esta geração e condená-la-á; porque ela veio dos extremos da Terra para ouvir Salomão – e está aqui quem é mais que Salomão (Mt 12. 41-42)*. Esses textos apresentados deixam claro que haverá um dia do juízo, e também que haverá ressurreição dos mortos. Isso se evidencia pelo fato de que a rainha do Sul e os ninivitas já estavam todos mortos. E, comparadas a esses, as cidades que Jesus repreendeu mereciam a condenação.

Dando seguimento a sua análise ele cita mais três textos de Cristo, que são Matheus 13. 37-43, 14. 28 e 12. 27 respectivamente: *“O que semeia a boa semente*

é o filho do homem; o campo é o Mundo, a boa semente são os filhos do Reino; o joio são os filhos do mau; o inimigo que o semeou é o diabo; a ceifa é o fim dos séculos e os ceifeiros são os anjos. Assim como o joio se junta e se queima no fogo, assim será também no fim dos séculos. O filho do homem enviará os seus anjos que juntarão todos os escândalos do reino do Diabo e todos os que praticam a iniquidade e os lançarão na fornalha de fogo; aí haverá choro e ranger de dentes. Então os justos brilharão como o Sol no reino de seu Pai. Quem tem ouvidos, ouça". "Na verdade vos digo que vós, que me tendes seguido na regeneração, quando o filho do homem se sentar no trono da sua glória, também vós vos sentareis em doze tronos para julgardes as doze tribos de Israel". "Se é por Belzebu que eu expulso os demônios, os vossos filhos por quem os expulsarão? Por isso eles é que serão os vossos juízes". No primeiro texto não há a menção de juízo, mas o mostra com os fatos usando a comparação da colheita do trigo, onde se arrancava a cizânia e a queimava. O segundo declara que haverá o juízo, inclusive com o auxílio dos discípulos. E menciona a regeneração que se refere à ressurreição dos mortos. E o terceiro menciona, como fato real, o julgamento final mais uma vez.

Continuando com as palavras do próprio Jesus, o hiponense aborda também o texto de (Mateus 25. 31-41, 46) que profere: *"Pois quando vier o Filho do Homem na sua majestade, e todos os seus anjos com ele, sentar-se-á então no trono da sua majestade, e todas as nações se juntarão diante dele e ele separá-los-á uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes e porá as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda. Então o rei dirá aos que estão à sua direita: Vinde Benditos de meu Pai, possuí o reino que para vós está preparado desde a criação do mundo. Pois tive fome e destes-me de comer; tive sede destes-me de beber; era estrangeiro e acolhestes-me; estava nu e vestiste-me; doente e visitastes-me; no cárcere e viestes visitar-me. Então os justos lhe perguntarão: Quando é que nós te vimos com fome e te demos de comer; com sede e te demos de beber? Quando é que te vimos estrangeiro e te acolhemos; ou nu e te vestimos? Ou quando é que te vimos doente ou no cárcere e te fomos visitar? Mas o rei em resposta lhes dirá: na verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um destes meus irmãos o mais pequenino, a mim o fizestes. Então dirá aos que estiverem à esquerda: Afastai-vos de mim malditos para o fogo eterno que já está preparado pelo Diabo e pelos seus anjos. [...] E estes irão para o suplício eterno, mas os justos para a vida eterna". E prova com ele, que os que não fazem as obras mencionadas por Jesus herdam o*

suplício eterno, enquanto os que as fazem, a vida eterna. Ele cita também um texto de João (5. 24), que coloca o juízo no mesmo dia da ressurreição dos mortos. Quando ocorrer uma coisa, irá acontecer a outra. O texto diz que o que serve a Deus não entra em juízo, mas passa da morte à vida (ressurreição). Alguns negavam que houvesse um dia de juízo citando um texto semelhante a esse, que diz que aquele que crê em Cristo não será julgado, e que o que não crê já está julgado. Isso comprovaria de que não haverá juízo. Tendo em mira essa objeção, Agostinho faz a correção dizendo:

Os tais não entendem que a Escritura fala dando o tempo passado pelo futuro [...] quando ouvimos: quem crê em Cristo não entra em juízo significa que ele não sofrerá condenação, pois se pôs juízo por condenação [...] e quem não acredita já está julgado, significa que na presença de Deus ele já está condenado⁶⁰ (De Ag. Chris XXVII, 29, p. 515 – Tradução nossa).

Assim, está claro que haverá um dia de juízo.

Como foi mencionado, já há um juízo em andamento que não é o final, mas, nele, a misericórdia de Deus pode ser vista, mesmo naqueles que não se juntam aos habitantes da sua Cidade. Todos recebem coisas boas de Deus. Ele continua a propagar a espécie humana e a conformar e conservar a vida. Agostinho exalta a sua bondade mesmo perante a miséria do gênero humano, que merece a justiça do vingador. Antes de o homem haver pecado, Deus tinha-o abençoado com a propagação da espécie: Crescei e multiplicai-vos e enchei a Terra. Entretanto, mesmo depois do pecado, ele não retirou a benção, deixando com a raça condenada o dom da fecundidade. Dom esse, que é uma “admirável força seminal, força depositada nos corpos humanos, que não a pôde tirar o vício, que nos infligiu a inevitabilidade da morte” ⁶¹(De Civ. Dei XXII, 24, 1). Ele reconhece que a propagação da espécie, que foi uma benção doada no ato da criação, não foi perdida com a queda do homem. Deus continua trabalhando e conformando aqueles

⁶⁰ [texto latino]: Nec e os audiamus, qui negant diem iudici futurum, et commemoratn quod in Evangelio scriptum est, eum qui credit in Christum, non iudicari; qui autem non credit in illum, iam iudicatum esse. Dicunt enim: Si et ille qui credit, non veniet in iudicium, et ille qui non credit, iam iudicatus est; [...] Qui autem non credit, iam iudicatus est; hoc dixit, quia iam damnatus est praescientia Dei, qui novit quid imminet non credentibus.

⁶¹ [texto latino]: nec post peccatum voluit inhibere mansitque in stirpe damnata donata fecunditas; nec illam vim mirabilem seminum, immo etiam mirabiliorum qua efficiuntur et semina, inditam corporibus humanis et quodam modo intextam peccati vitium potuit auferre, quo nobis impacta est etiam necessitas mortis;

a quem abençoou. Se ele retirasse do ser criado o seu poder eficaz, eles não se desenvolveriam. Existe, portanto, o castigo, mas também a benção de sua misericórdia. Como nos informa:

Mas, em conjunto, vão correndo, neste como que rio e torrente do gênero humano, tanto o mal que nos vem do genitor, como o bem que nos concedeu o Criador. No mal original há duas coisas: o pecado e o castigo; no bem original também há duas coisas: a propagação e a conformação⁶²(De Civ. Dei XXII. 24, 1).

Ao nascerem novos seres humanos, mesmo que a morte venha para todos, e o juízo final seja inevitável, ainda é possível ver a misericórdia de Deus para com o homem. Mas o juízo mencionado não poderá ser evitado, para que a justiça de Deus seja cumprida. Nesse julgamento, alguns sofrerão a condenação, enquanto outros receberão a vida eterna.

Para Agostinho, o destino eterno não depende unicamente do livre-arbítrio das pessoas, mas ele depende também da eleição divina. Essa questão é muito complexa, mesmo para o bispo, pois os dois polos parecem anular um ao outro, e sempre suscita debates. Mas ele ensaia suas respostas procurando equilibrar os dois temas. O livre-arbítrio evoca o problema da origem do mal moral. Havia aqueles que acreditavam que dois princípios governavam o universo: o do bem e o do mal – luz e trevas. O ser humano tinha duas almas, governada por cada um dos dois princípios. Para eles, os maniqueus, o mal é metafísico e ontológico, e a pessoa não é responsável pelo mal que comete. Agostinho não podia acreditar que Deus causasse o mal, que fosse necessário, inevitável. Então ele elabora o seu pensamento com base nas escrituras dizendo que o Deus todo-poderoso criou tudo que existe por meio do Verbo. Nada escapa ao seu ordenamento, e tudo que ele fez é bom. O mal moral (pecado) não pode lhe ser imputado, nem escapa ao seu ordenamento. Esse surgiu do abuso do livre arbítrio, que é um bem. O mal não tem essência, pois ele nada mais é do que submeter a vontade às paixões, ou escolher a satisfação pessoal aos bens que a fé oferece. Ele é deficiência e privação de ser.

O mal depende de nossa má vontade. E ela não tem “causa eficiente”, e sim muito mais, “causa deficiente”. Ela, por natureza, deveria se vincular ao Bem

⁶² [texto latino]: sed utrumque simul currit isto quasi fluvio atque torrente generis humani, malum quod a parente trahitur, et bonum quod a creante tribuitur. In originali malo duo sunt, peccatum atque supplicium; in originali bono alia duo, propagatio et conformatio.

supremo. No entanto, muitos são os bens finitos que foram criados, e a vontade pode ter a tendência de se unir a eles, isso é uma subversão da ordem hierárquica, preferindo a criatura a Deus, fazendo a opção pelos bens inferiores, ao invés dos superiores. Consequentemente, o mal deriva do fato de que não existe somente um único bem, mas muitos, consistindo precisamente o pecado na escolha incorreta entre esses bens. O mal moral, portanto, é “*aversio a Deo*” e “*conversio ad creaturam*”. Receber o livre arbítrio é um bem valiosíssimo, o mal consiste em usar esse bem de forma incorreta.

Ao se inclinar para o mal o homem se torna infeliz. E, se continuar a proceder dessa maneira ele não obterá a bem aventurança, pois sofrerá a pena. Quando os justos encontram a felicidade, o universo exhibe a ordem perfeita, que não é afetada por existirem pecadores que irão se encontrar com o castigo, porque o pecado e o castigo do pecado não são seres, mas estados acidentais dos seres. Agostinho explica como fica a ordem universal após o ingresso do pecado nela:

O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual se segue o estado penal, precisamente para o colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal. Força o castigo a harmonizar-se o pecado com a ordem do universo. Assim, a pena do pecado vem a reparar a ignomínia do mesmo⁶³ (De Lib. Arb III, 9, 26).

Para Agostinho o pecado vem de duas fontes: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem. Em ambos os casos ele é voluntário, porque ninguém que pensa espontaneamente peca contra a sua vontade, e nem consente com uma sugestão que não seja por vontade própria. O homem foi induzido a pecar por sugestão, mas, Satanás, não teve ninguém a induzi-lo, e persuadiu outrem a pecar por inveja e engano, pecando mais. Deus agiu justamente ao distribuir as penas, pesando tudo na balança da igualdade. No caso do homem, como ele aceitou as sugestões do inimigo, esse conquistou o direito de dominá-lo de certa forma. Deus não podia impedi-lo de subjugar o homem, pois este o havia capturado. Mas como o homem pecou menos que o demônio, foi providenciado um meio de salvação que o pode livrar da sujeição ao príncipe desse mundo na própria mortalidade, em virtude de que o inimigo é chefe de todos os pecados e senhor da

⁶³ [texto latino]: Sed voluntaria quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati.

morte. É com toda a justiça, portanto, que o inimigo é obrigado a libertar aquele que crê no que foi submetido à morte injustamente. Mas naqueles a quem o demônio persuadir a continuarem na infidelidade até o fim de suas vidas, com direito ele os terá como companheiros na danação eterna.

O pecado não é natural. Caso fosse, a natureza não lhe seria nociva. A raiz de todos os males está em uma vontade contrária à natureza. Só se pode imputar justamente o pecado a quem possua vontade. Ninguém é forçado a pecar, caso assim fosse ninguém seria culpado. As ações do homem são decorrentes da condenação à morte, caso os atos maus fossem decorrência natural no homem não haveria pecado, mas ele existe, porque o homem não é bom, nem tem o poder de o ser, e essa condição humana advém da punição que recebeu de Deus. Agostinho considera justíssima a punição que o homem recebeu: o desejar o bem, mas não conseguir realizá-lo. Pois o homem perdeu o que não usou bem, quando poderia tê-lo usado, se quisesse. É justo que quem sabe, mas não quer agir bem, seja privado de perceber o que é bom. É por isso que o homem herdou a ignorância (não compreende o bem) e a fraqueza ou dificuldade (é incapaz de fazer o bem).

Essa condição levanta a questão de porque os seres humanos, excetuando Adão e Eva, herdaram deles esse estado, se não foram eles a transgredir contra Deus. É justo que a humanidade receba a ignorância e a fraqueza e, conseqüentemente, seja culpada de pecado, e merecedora de juízo, se quem cometeu o pecado foram os primeiros pais? Agostinho examina essa questão e traz uma série de respostas. Ele diz que essa indagação é comum entre algumas pessoas, e que estão prontas a acusar qualquer coisa, menos a si mesmas: “Se foram Adão e Eva que pecaram, que fizemos nós, pobres infelizes, para nascermos na cegueira da ignorância e nos tormentos da dificuldade?”⁶⁴ (De Lib. Arb III, 19, 53). Ele observa que é um erro o ignorar o que se deve fazer para começar. E acrescenta que essas pessoas deveriam se lamentar dessa maneira, caso não tivesse existido o segundo Adão que triunfou sobre o erro e a concupiscência. Além disso, Deus está disponível para elas para instruí-las, caso creiam; consolá-las, caso esperem; encorajá-las, caso amem; ajudá-las, caso façam esforço; e escutá-las,

⁶⁴ [texto latino]: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum?

caso implorem. E aqui vem uma distinção importante, que desloca o foco do “coitadismo” para aquilo que a pessoa pode fazer:

Não te recriminam pelo fato de ignorares, contra tua própria vontade, mas de negligenciares procurar saber o que ignoras. Tampouco te é imputado como culpa não poderes curar teus membros feridos, mas de menosprezares Aquele que te quer curar. Enfim, são esses os teus verdadeiros pecados⁶⁵ (De Lib. Arb III, 19, 53).

Existe uma diferença básica e importante entre o pecado original e os que se seguiram a ele. Esses últimos são a penalidade recebida por causa daquele. O primeiro pecado foi cometido por livre vontade, e uma vontade livre para agir bem, corresponde aquela em que o homem foi criado. Como consequência desse primeiro pecado, o homem comete más ações por ignorância, e não consegue praticar as boas que gostaria de fazer. Essas ações também são chamadas de pecados, pois têm sua origem naquele; mas pecado, propriamente dito, é aquele que foi cometido conscientemente e por livre vontade. Da mesma forma, usa-se o termo “natureza” em sentido próprio, quando se refere a natureza específica em que o homem tinha sido criado em estado de inocência; e, em outro sentido, após o castigo imposto ao primeiro homem, onde sofreu a condenação e herdou a morte, a ignorância e a sujeição à carne. Na origem do homem, manifestou-se a justiça daquele que pune, e a misericórdia daquele que liberta.

Não seria justo que o primeiro homem gerasse filhos melhores do que ele. Mas esses poderiam, no decorrer de sua vida, converterem-se a Deus e triunfarem do castigo, inclusive sendo ajudados em suas vontades de regresso a Deus. Assim, a ignorância e as dificuldades herdadas ao nascer, poderiam se tornar “um estímulo ao progresso e um início de perfeição” ⁶⁶ (De Lib. Arb III, 20, 56). Para isso é preciso agir bem nos deveres penosos, ter fé em meio à ignorância, implorar pela ajuda de Deus, e aceitar as misérias que herdou do demônio quando ouviu a sua sugestão. Assim fazendo, triunfa dele pela fé. Porém, aquele que negligenciar esse combate, seduzido pelo amor desta vida, não lhe assistirá o direito de atribuir o seu castigo a Deus. “Pelo contrário, ver-se-á submetido ao Senhor de todas as coisas, relegado

⁶⁵ [texto latino]: non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista tua propria peccata sunt.

⁶⁶ [Texto latino]: sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium.

por ele ao lugar que lhe corresponde nos domínios do mesmo demônio, sob cujas ordens aprouve militar, tendo traído a sua bandeira” ⁶⁷(De Lib. Arb III, 20, 57). No entanto, a vontade sozinha não é capaz de tornar o indivíduo apto a fazer o bem, ele precisa do auxílio da graça de Deus.

Entretanto, um monge chamado Pelágio colocou objeções a essa questão de que o homem não tinha condições de escolher o bem sem o auxílio da graça, e isso fez com que Agostinho pusesse em perspectiva a eleição divina para combater essa heresia. Pelágio havia usado a obra agostiniana *O Livre Arbítrio* para negar o pecado original e supor que o homem pode não pecar se quiser, dispensando a graça. Ele não atentou para o fato de que a referida obra, quando foi escrita, tinha em vista os maniqueus. Pois, jamais Agostinho supôs que o homem sem a graça de Deus tivesse o poder de evitar o pecado. Etienne Gilson resume bem o pensamento agostiniano sobre a liberdade, a vontade e a graça:

Duas condições são exigidas para fazer o bem: um dom de Deus que é a graça e o livre arbítrio. Sem o livre arbítrio não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (após o pecado original) não quererá o bem ou, se o quisesse, não conseguiria realizá-lo. A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois ela se transformara em má. Esse poder de usar bem o livre arbítrio é precisamente a liberdade. A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade. [...] Assim, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre: ‘libertas vera est Christo servire’” (1929, p. 202).

Não é possível que o homem agrade a Deus somente por intermédio de seu livre arbítrio, pois ele se inclina para o mal. Só há liberdade quando a graça de Deus atua e o torna capaz de operar o que agrada ao Criador.

Agostinho havia enfatizado bastante o livre-arbítrio na salvação, mas reviu os seus estudos e chegou a uma compreensão complementar sobre a liberdade, a fé, a eleição e a graça. A conclusão chegada é a de que tudo o que o homem possui para sua salvação é dom de Deus. Não há mérito que preceda a graça, e só por ela – não merecida – as boas obras são possíveis. Até mesmo aquele que crê, o faz pelo dom divino, não por iniciativa própria. No entanto, a vitória da graça sobre o livre-arbítrio, não elimina a possibilidade humana de escolher ou não buscar a Deus, embora, como já foi dito, seja difícil de conciliar isso com a eleição divina para a salvação. O

⁶⁷ [texto latino]: sed erit potius sub omnium Domino in eius partibus ordinatus, cuius turpe stipendium ut castra sua desereret, adamavit.

único merecimento que os seres humanos possuem é a punição, porque todos pecaram em Adão, e, cada um, livremente cometeu os seus próprios pecados. Mas a graça divina socorre o homem da condenação equipando-o com o que ele necessita para a salvação com a fé, a boa vontade e as boas obras. Do começo ao final é graça de Deus, ele não deve nada a ninguém. Deus não comete injustiça ao salvar os misericordiosamente eleitos, e ao condenar os justamente não eleitos. Lembrando de que não há misericórdia ou justiça que não implique o livre-arbítrio de cada um. Deus precede o ser humano, mas não exclui sua participação.

De fato, a característica principal da teologia de Agostinho é a “ênfase na supremacia absoluta de Deus e a consequente fragilidade e dependência absoluta da alma da graça de Deus” (T. Kermit Scott, *Augustine: his thought in context*, Mahwah, Paulist, 1995, p. 153 APUD OLSON, 2001, p. 259). Esse posicionamento é chamado por alguns de agostinismo, e tem por característica basilar o monergismo⁶⁸. Outros pais da igreja, anteriores a ele, já acreditavam na supremacia de Deus e de que o homem dependia de sua graça, mas Agostinho trouxe novo enfoque e formato. Também precisa ser salientado que a teologia existente antes dele, representada por quase todos os teólogos, admitia a ideia de relacionamento entre Deus e o homem chamada de sinergismo⁶⁹.

Para ter uma ideia de como é problemático esse assunto, quando Simpliciano pediu a Agostinho que lhe respondesse sobre a questão da escolha de Jacó e da rejeição de Esaú por Deus, de como ele seria justo em privilegiar um em detrimento do outro, quando nenhum dos dois tinha nascido, portanto não havia merecimento ou demérito algum de qualquer deles, o nosso autor lhe disse que, para ser capaz de responder a isso, precisava das orações do interlocutor a Deus.

De fato é um texto muito obscuro. Conhecendo, porém, o teu modo de agir comigo, certamente não poderias ordenar-me que explicasse essas coisas

⁶⁸ O monergismo é a ideia e a crença de que a agência humana é inteiramente passiva e a de Deus é totalmente determinante, tanto na história universal quanto na salvação individual. Deus é o único agente e energia ativa, ao passo que os seres humanos, tanto coletiva como individualmente, são ferramentas e instrumentos da graça ou ira de Deus (OLSON, 2001, p. 259).

⁶⁹ O sinergismo é a ideia e a crença de que a agência de Deus e a agência humana cooperam mutuamente de algum modo para produzir a história e a salvação (OLSON, 2001, p. 260).

se não tivesses pedido que o Senhor me tornasse capaz de fazê-lo. Confiante, então, nessa ajuda, vou começar⁷⁰ (Ad Simpl I, 2, 1).

O texto referido por Agostinho e Simpliciano foi utilizado pelo apóstolo Paulo para provar aos judeus, antepassados de Jacó, um desses dois gêmeos, que o seu antepassado tinha recebido as bênçãos de Deus sem merecê-las, pois nem havia nascido. Ele tencionava explicar aos seus contrerrâneos que Deus salva por graça, não por merecimentos, que era o modo de eles suporem que se tornavam justos diante de Deus, por terem recebido as leis dele, e merecerem a salvação por servirem essa lei. Ou seja, a graça vem antes. Ninguém recebe a graça por ter agido bem, e não é capaz de agir bem a não ser que receba a graça pela fé. Não pode ser justo o que não foi justificado. “A graça justifica para que o justificado possa viver justamente” ⁷¹(Ad Simpl I, 2, 3). O difícil de explicar, considerando que Deus é justo, é porque Esaú foi preterido em favor de Jacó. Agostinho examina diversas possibilidades para responder essa questão, mas a única conclusão a que pode chegar é a de que todos têm dívida de castigo para com Deus, e que ele não comete injustiça alguma se o castigo for cobrado ou perdoado. Ele, mesmo, parece não compreender como isso acontece, pois só encontra explicação para isso no fato de que a justiça de Deus tem os seus mistérios.

É por isso que se diz que ele endurece alguns pecadores não porque os leva a pecar, mas porque não se compadece deles. Não se compadece, porém, daqueles a quem, por uma misteriosa justiça, remotíssima dos critérios humanos, julga não dever conceder misericórdia; pois “os seus julgamentos são imperscrutáveis e impenetráveis os seus caminhos” ⁷²(Ad Simpl I, 2, 16).

Realmente não seria injusto que alguém perdoasse a dívida de quem quisesse, e não perdoasse de quem não quisesse, mas é notório que Agostinho alterou o seu modo de compreender essa questão. O jovem Agostinho havia dito coisas como “De fato, o pecado é um mal tão voluntário que ele não é pecado de

⁷⁰ [texto latino]: Et profecto est latebrosior. Sed certe, qualem te erga me novi, iubere mihi ut aperirem ista non posses, nisi a Domino deprecaberis ut posses. Quo adiutorio fidentior factus adgredior.

⁷¹ [texto latino]: Iustificat autem gratia, ut iustificatus possit iuste vivere.

⁷² [texto latino]: dicatur obdurare peccantes quosdam, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima iudicat; *inscrutabilia enim sunt iudicia eius et investigabiles viae ipsius*

forma alguma a menos que seja voluntário” ⁷³(De Ver. Rel 14, 27). Também disse que “Do mesmo modo que é criador de todas as naturezas, é dispensador de todo poder, não do querer, porque o mau querer não procede dele, visto ser contrário à natureza dele procedente” ⁷⁴(De Civ. Dei V, 9, 4). Ou ainda: “Nem peca o homem precisamente porque Deus soube de antemão que havia de pecar; diria mais, não se põe em dúvida que o homem peca quando peca, justamente porque Aquele cuja presciência não pode enganar-se soube de antemão que nem o destino, nem a fortuna, nem outra coisa havia de pecar, senão o próprio homem, que, se não quer, com certeza não peca; mas, se não quer pecar, também isso ele o soube de antemão” ⁷⁵(De Civ. Dei V, 10, 2). Entretanto, por volta do ano de 417, o seu ensino recebeu outro enfoque; como o da predestinação para a salvação e graça irresistível, e esse não havia sido o entendimento da maioria dos pensadores cristãos até a sua época. É o que afirma Geisler:

Com exceção dos escritos dos últimos anos de Agostinho, que após sua experiência na controvérsia donatista concluiu que as pessoas poderiam ser forçadas a crer, quase todos os grandes pensadores [...] afirmaram que o ser humano tem o direito de escolher o contrário, mesmo no estado caído. Ninguém cria que um ato coagido é um ato livre. Todos teriam rejeitado o pensamento [...] de que Deus age irresistivelmente sobre quem não quer (2001, p. 165).

Mas o posicionamento do Agostinho posterior foi provocado por Pelágio. Era necessário responder às suas objeções à graça, e negação do pecado original, pois ele sustentava que o pecado de Adão não afetou a natureza do homem, que possuía um equilíbrio moral perfeito. Ele entendia que quando o homem pecava, ele era culpado de sua má ação apenas; ao ser perdoado, ele voltava a um estado de perfeição, que não se inclinava morbidamente ao mal, nem lhe enfraquecia as forças do livre-arbítrio. Capañaga, diz que a ética pelagiana leva em si o germe de um

⁷³ [texto latino]: Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium;

⁷⁴ [texto latino]: Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est.

⁷⁵ [texto latino]: Neque enim ideo <non> peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.

idealismo moral rígico e seco, [...] desprovida de toda energia sublime e criadora da graça do Espírito Santo (1956, p. 818 - tradução nossa). Os pelagianos defendiam as condições naturais do homem, considerando a graça incompatível com o livre-arbítrio, enquanto Agostinho não a entendia como destruidora da natureza humana, antes como aquela capaz de aperfeiçoar, enobrecer, curar e santificar. “Por todo o livro *De Natura et Gratia*, escrito para refutar o *De Natura* de Pelágio, Agostinho diz que a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa” (CAPAÑAGA, 1956, p. 819 - tradução nossa). Ele revela do que ela é capaz:

Devemos formar uma ideia exata da graça de Deus por intermédio de Jesus Cristo, nosso senhor, pela qual somente são livres os homens do mal e sem a qual não fazem absolutamente nenhum bem, de pensamento, de desejo e amor, de obra; ela não só lhes dá a conhecer a doutrina do bem, senão também lhes dá forças para praticar com gosto o que sabem⁷⁶ (De Cor. Et Gra II, 3 - tradução nossa).

É claro que essa crença levanta algumas questões, pois aqueles que não faziam o bem julgavam que não deveriam ser corrigidos, em virtude de que não haviam recebido de Deus o poder para o bem agir. Por que seria eu responsabilizado, se não tenho o poder de agir retamente, e se eu tomar atitudes corretas é porque a graça me capacitou, enquanto não capacitou a outro? Algumas pessoas diziam: “Que os nossos superiores se contentem somente em ensinar-nos o que devemos fazer e orem por nós para que cumpramos o que nos mandam; mas que não nos corrijam nem nos reneguem se não o fizermos”⁷⁷ (De Cor. Et Gra III, 5 - tradução nossa). Evidentemente, se a ação não dependia totalmente deles não aceitavam a correção. Agostinho então responde a essas objeções do seguinte modo:

Quem quer que sejas se não cumpres aos preceitos do Senhor, que conheces, nem queres ser corrigido, debes saber que a partir disso debes ser corrigido: não admitir correção. Pois não queres que se te manifestem teus vícios, não queres que te provoquem uma dor saudável que o levaria ao médico, não queres que te ponham perante o espelho para que, vendo

⁷⁶ [texto latino]: Intelligenda est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nulum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum: non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam, ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt.

⁷⁷ [texto latino]: Ergo, inquiunt, “praecipiant tantummodo nobis, quia facere debeamus, qui nobis praesunt, tut faciamus, orent pro nobis; non autem nos corripiant et arguant, si non fecerimus”.

as tuas deformações, invoques ao reformador para pedires a ele que te embeleze [...]. O que rechaça a correção e só admite orações a seu favor, deve ser corrigido para que implore para si o favor divino, pois a dor da correção é que o levará ao desejo de pedir, a fim de receber da misericórdia de Deus um aumento do amor, que o leve a abandonar a iniquidade que o desgraça e avilta, e faça obras dignas de elogios e de felicitações⁷⁸ (De Cor. Et Gra V, 7 - tradução nossa).

Desse modo, Agostinho procurou preservar o ensino da graça de Deus e o da depravação humana.

4.2 As duas ressurreições

É comum pensar-se que a ressurreição só pode acontecer em um corpo físico. No tempo de Agostinho, havia um argumento utilizado para referendar essa crença, que era o de que aquele que cai há de levantar, e quem cai são os corpos (cair vem de cadáver), por isso são os corpos que ressuscitam. Mas, Agostinho traz uma concepção diferente, absorvida dos seus estudos das escrituras. Para ele, a alma também ressuscita. Para sustentar sua tese, ele mostra que o apóstolo Paulo admitia a ressurreição do homem interior, pois disse: “*Se ressuscitastes com Cristo, saboreai as coisas lá do alto (Cl 3. 1).*” Também disse: “Assim como Cristo ressuscitou dos mortos para a glória do Pai, assim também nós caminhamos numa vida nova (Rm 6. 14).” E disse ainda: “Levanta-te tu que dormes e sai do meio dos mortos e Cristo te iluminará (Ef 5. 14).” Ademais, se são somente os corpos que caem, como diz a escritura que “*que se mantenha de pé ou que caia, isso é com o Senhor (Rm 14. 4)*”, e “*o que julga que se aguenta de pé tenha cuidado não caia (1 Cor 10. 12)*”, se esses textos estão falando da alma, não do corpo? Se a ressurreição é para quem cai e as almas caem, logo as almas também ressuscitam.

⁷⁸ Quicumque Dei praecepta iam tibi nota non facis, et corripi non vis, etiam propterea corripiendus es, quia corripi non vis. Non vis enim tibi tua vitia demonstrari; non vis ut feriatur, fiatque tibi utilis dolor, quo medicum iquaeras; non vis tibi tu ipse ostendi, ut cum deformem te vides, reformatorem disideres, eique súplices, ne in illa ramaneas foeditate. [...] Quod enim vult pro se fieri, qui corripi non vult, et dicit, ora potius pro me; ideo corripiendus est, ut faciat etiam ipse prose. Dolor quippe ille, quo sibi displicet, quando sentit correptionis aculeum, excitat eum in maioris orationis affectum: ut Deo miserante, incremento caritatis adiutus desinat agere pudenda et dolenda, et agat iaudanda atque gratanda.

A escritura menciona duas ressurreições, e, para Agostinho, a primeira delas é da alma, não do corpo. O entendimento agostiniano é bastante coerente, como podemos observar em sua análise de alguns textos joaninos. O primeiro texto analisado por ele é o de (João 5. 25): “Na verdade., na verdade vos digo: chegou a hora e é agora que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e os que a tiverem ouvido viverão. Realmente, assim como o Pai tem a vida em si próprio, assim concedeu também ao Filho que tivesse a vida em si próprio”. Ele observa que esse texto não pode estar falando da ressurreição futura dos corpos, porque diz que essa já é chegada. Além disso, declara que os que ouvirem a voz de Cristo reviverão, e ouvir a voz significa obedecer, crer e perseverar até o fim, o que os maus não fazem, portanto os maus não participam dessa ressurreição. Que ressurreição seria essa então, se não é aquela em que ambos, maus e bons, participarão? A conclusão a que ele chega é a de que essa é uma ressurreição da alma. Então ele alude que as almas também morrem, de maneira consistente na vida ímpia e no pecado. E lembra o texto em que Jesus disse a alguém: “Deixa que os mortos enterrem os seus mortos” (Mat 8. 22), explicando que o que ele quis dizer é que deixassem que os mortos da alma enterrassem os mortos do corpo.

Essa ressurreição da alma é também apoiada por um texto paulino, a saber: “Pois todos morreram e Ele morreu por todos para que os que vivem já não vivam para si próprios, mas para Aquele que morreu e ressuscitou por eles” (2 Cor 5. 14-15). O bispo diz que todos morreram pelo pecado original e pelos pecados atuais, mesmo que essas transgressões tenham sido cometidas por ignorância ou maldade, e que o único que estava vivo, pois não tinha pecados, morreu por aqueles que mortos estavam, para que eles, vivos, pois lhe foram redimidos os pecados, não vivam mais para si, mas para o que morreu por eles e ressuscitou para que fossem justificados. Isso significa que, crer naquele que justifica o pecador e ser justificado por ele, como um morto que ressuscita, é ser partícipe da primeira ressurreição que ocorre agora. Agostinho nos diz:

A esta primeira, com efeito, não pertencem senão os que serão felizes para a eternidade; mas à segunda, da qual dentro em breve falará, diz-nos o Senhor que pertencem tanto os bem-aventurados como os desgraçados. Aquela é devido à misericórdia, esta à justiça. É por isso que está escrito no

Salmo: Por ti, Senhor, cantarei a misericórdia e a justiça (Sl 101. 1) ⁷⁹(De Civ. Dei XX, 6, 1).

A ressurreição da misericórdia se opera agora, portanto. E pertencendo a ela, não se entra em condenação. Da última sentença se diz, no mesmo contexto do livro de João, que *“E deu-lhe o poder de fazer o julgamento, porque é Filho do homem. Não vos admireis com isso, porque chegará a hora em que todos os que estão nos túmulos ouvirão a sua voz e avançarão os que tiverem feito o bem, para uma ressurreição de vida; os que tiverem feito o mal, para uma ressurreição de juízo (Jo 5. 27-29).”* E também se diz que *“O que ouve a minha voz e acredita naquele que me enviou, terá a vida eterna e não comparecerá em juízo, mas passará da morte para a vida (Jo. 5. 24).”* A condenação é o juízo, e não entra nela aquele que teve a alma ressuscitada. A justiça de Deus se manifesta dessa forma. Agostinho chega a declarar que quem não quiser ser condenado na segunda ressurreição ou segunda morte, que ressuscite na primeira.

Nesta morte, serão precipitados depois da segunda ressurreição, que será a dos corpos, aqueles que não ressuscitam na primeira, a das almas⁸⁰ (De Civ. Dei XX, 6, 2).

Ele observa que no texto de João (5. 27-29), que trata da segunda ressurreição, é dito que *“chegará a hora em que todos os que estarão nos túmulos ouvirão a sua voz e sairão”*. Aqui, não é dito, conforme o texto joanino (5. 25), que se refere a primeira ressurreição, que *“a hora é agora”* e nem que *“ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem reviverão”*. Pelo contrario, a segunda ressurreição tem que esperar sua hora, e quem participar dela não entrará na vida. Alguma vida os impenitentes terão; a que permite ouvirem a voz, saírem dos sepulcros e terem os corpos ressuscitados, mas isso se chama segunda morte. A primeira ressurreição é conforme a fé, por intermédio do batismo; a segunda, convergente com a carne, acontecerá no juízo final. Os que têm a alma ressuscitada não incorrem na segunda morte, os que não a têm, terão o corpo ressuscitado, mas para sofrê-la. Os que já

⁷⁹ [texto latino]: Ad hanc enim primam non pertinent, nisi qui beati erunt in aeternum; ad secundam vero, de qua mox locuturus est, et beatos pertinere docebit et miseros. Ista est misericordiae, illa iudicii. Propter quod in Psalmo scriptum est: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine*

⁸⁰ [texto latino]: in quam mortem post secundam, quae corporum futura est, resurrectionem praecipitabuntur, qui in prima, quae animarum est, non resurgunt.

ressuscitaram agora, também terão seus corpos ressuscitados no final, mas para receberem a vida eterna. É o que explica o hiponense:

Estes são os que não viverão porque morrerão da segunda morte. Realmente fizeram o mal porque viveram mal, e viveram mal porque na primeira ressurreição das almas que agora se opera, não reviveram ou então não perseveraram até o fim na nova vida⁸¹ (De Civ. Dei XX, 6, 2).

Agostinho reflete em como será essa segunda morte, onde nem o corpo nem a alma vivem. Ela será mais penosa, pois não termina com a morte. A alma não subsistirá separada de Deus, sua vida; e o corpo também não, porque sofrerá dores eternas. E traça um comparativo dos opostos, para ter um vislumbre do que seria essa danação. Diz ele: A guerra é o contrário da paz, a miséria da felicidade, e a morte da vida. A guerra é a oposição e o choque de duas coisas entre si. Na perdição eterna, vontade e paixão, se opõem uma à outra, mas nunca nenhuma vencerá, perpetuando-se o confronto. Ademais, a violência da dor combaterá a natureza do corpo sem rendição de um dos dois, diferentemente do que ocorre aqui, onde a dor vence e a pessoa morre, ou vence a saúde e a pessoa sobrevive. Lá, a dor perdura para atormentar a natureza sensível a ela, e, como o castigo será para sempre, nunca faltará o que atormenta e o que sente. Depold explica que,

Para Agostinho, a morte da alma acontece quando Deus a abandona, e a morte do corpo, quando a alma o abandona. Quando a alma abandona o corpo e Deus abandona a alma, esta é a morte do homem todo. O corpo do ímpio pode reter a alma morta, que irá sentir a punição eterna, pois a alma do ímpio permanece, não para o prazer, mas para a dor (2009, p. 4 – tradução nossa).

O livro de Apocalipse traz também informações que reforçam a tese agostiniana de compreender a primeira ressurreição como a das almas, e a segunda como a dos corpos, relacionando-as com o reino milenar de Cristo, inclusive. O texto chave que trata da questão está no capítulo 20, nos versículos de 1 a 6: *“E vi descer do Céu um anjo que tinha a chave do abismo e uma cadeia na sua mão. E segurava o dragão, essa antiga serpente chamada Diabo ou Satanás e amarrou-o por mil anos e lançou-o no abismo; e encerrou-o e pôs-lhe um selo em cima para já não*

⁸¹ [texto latino]: Mala quippe egerunt, quoniam male vixerunt; male autem vixerunt, quia in prima, quae nunc est, animarum resurrectione non revixerunt aut in eo, quod revixerant, non in finem usque manserunt.

poder extraviar as nações até se acabarem os mil anos; e depois disso ele deve ser solto por pouco tempo. E eu vi tronos e pessoas sentadas neles e foi proferido o juízo. E as almas dos que foram mortos por terem dado testemunho de Jesus e da Palavra de Deus e todos os que não adoraram a besta nem a sua imagem e não receberam nem na sua fronte nem na sua mão a sua marca, reinaram com Jesus durante mil anos; mas os outros não voltaram a viver enquanto não acabaram os mil anos. Esta é a primeira ressurreição. Bem aventurado e santo é o que tem quinhão nesta primeira ressurreição. Sobre estes não tem poder a segunda morte; mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo e com este reinarão durante mil anos". O bispo de Hipona desenvolve a interpretação desse texto, como veremos.

Ele recorda que outra passagem da escritura também menciona o amarrar do diabo, esta se encontra em Marcos (3. 27): "*Ninguém pode entrar em casa dum forte e subtrair-lhe as alfaias (vasa) se primeiro não amarrar o forte*". Ele elenca que o forte (diabo) pôde submeter o ser humano, e os vasos são os fiéis que ele tinha enredado no pecado e na vida ímpia. Mas, agora, o anjo acorrentou por mil anos o poder que ele tinha de seduzir e dominar o povo de Deus. Esse milênio significa a duração do mundo, pois o número mil é o cubo de dez, um número perfeito e universal. E que abismo seria esse no qual o maligno foi lançado? "É a incontável multidão de ímpios, que são abismo de malignidade contra a Igreja de Deus" ⁸²(De Civ Dei XX, 7, 3). Expulso do coração dos fiéis, o diabo possui mais profundamente aos infiéis, enganando-os e levando-os para a maldição eterna. Ele é impedido de seduzir os crentes, porque esses foram *libertados do império das trevas e transportados para o reino do Filho do seu amor* (Cl 1. 13). Assim, a serpente não pode enganar as nações que integram a Igreja enquanto o mundo dure. Como diz o nosso autor:

"O diabo está aprisionado, no sentido de que este aprisionamento consiste em não extraviar a Igreja durante este intervalo que ele designa pelo número de mil anos [...] o aprisionamento do diabo consiste em não lhe ser permitido que exerça todo o poder de tentar de que é capaz para arrastar pela força ou pela manha os homens para o seu partido, quer coagindo-os violentamente, quer enganando-os manhosamente. Se isto lhe fosse permitido durante tão longo decurso de tempo, e sendo tão grande a fraqueza de muitos, faria sucumbir os já crentes ou impediria que outros

⁸² [texto latino]: quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus Ecclesiam Dei multum profunda sunt corda

chegassem à fé em número que Deus não está disposto a consentir; para que não fizesse é que ele foi aprisionado” ⁸³(De Civ. Dei XX, 8, 1).

Não é que ele não possa tentar os que pertencem à Igreja de Cristo. Ele pode, mas até certo ponto. O que ele não pode é tocar no foro íntimo dos homens, onde está a fé em Deus. E o que ele pode causar de mal exteriormente, traz proveito no combate da fé. O diabo continua acorrentado para cada pessoa que abandona a vida de pecados e se converte a Deus, para cada um que é arrancado das suas mãos. Mas, infelizmente, o abismo em que atua não termina com a morte daqueles que usou; sempre haverá pessoas com corações profundamente cegos, o que é um terreno fértil para a sua atuação até o final, quando enfim receberá a pena merecida.

É preciso também uma palavra sobre a segunda ressurreição, a dos corpos, aquela que não condenará os que ressuscitaram na primeira, mas fará sofrer para toda a eternidade aqueles que descuidaram de participar da ressurreição das almas. Quem participará dela? Como será? Agostinho cita o apóstolo João que diz *“E o diabo que os seduzia, foi atirado para um lago de fogo e enxofre onde já estavam a besta e o falso profeta; e serão torturados durante o dia e durante a noite pelos séculos dos séculos”* (Ap 20. 10). E cita novamente o apóstolo que diz *“E eu vi mortos grandes e pequenos e os livros foram abertos; e foi aberto um outro livro que é o da vida de cada um; e os mortos foram julgados, conforme as suas obras, pelo que nos seus próprios livros está escrito”* (Ap 20. 12). O primeiro texto mostra que o diabo, a besta e o falso profeta participarão do castigo, e o segundo fala da abertura dos livros, os primeiros são os testamentos que mostram o que o homem devia cumprir, e o segundo, revela os mandamentos cumpridos ou violados pela pessoa particular. O nosso autor não crê em livro literal, mas na virtude divina que é capaz de trazer a memória tudo que a pessoa fez ou deixou de fazer.

Há um texto do apóstolo Paulo que fala da ressurreição dos corpos e do arrebatamento, quando da vinda do Salvador, que o bispo de Hipona utiliza para

⁸³ [texto latino]: ita diabolus alligatur, ut eius haec ipsa sit alligatio, per hoc intervallum, quod mille annorum numero appellat, non seducere Ecclesiam, quando quidem illam nec solutus utique seducturus est. Nam profecto ei si alligari est non posse seducere sive non permitti: quid erit solvi nisi posse seducere sive permitti? Quod absit ut fiat; sed alligatio diaboli est non permitti exserere totam temptationem, quam potest vel vi vel dolo ad seducendos homines in partem suam cogendo violenter fraudulenterve fallendo. Quod si permetteretur in tam longo tempore et tanta infirmitate multorum, plurimos tales, quales Deus id perpeti non vult, et fideles deiceret et ne crederent impediret; quod ne faceret, alligatus est.

extrair algumas elucidações sobre esse fato. O Texto em questão, usado por Paulo para consolar cristãos que perdiam alguém, é o seguinte: *“Não queremos, irmãos, que ignoreis o que acontecerá aos adormecidos, para que não fiquéis tristes como os outros que não têm esperança. Se realmente acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou – pois também os que adormeceram, Deus, por intermédio de Jesus, com ele os levará. O que, de fato, sob palavra do Senhor, temos a dizer-vos, é que nós os que ficamos vivos para quando vier o Senhor, não levamos vantagem sobre os que já antes adormeceram, porque o próprio Senhor, a uma ordem e à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, descerá do Céu e os mortos que estão em Cristo serão os primeiros a ressuscitar; depois seremos nós, os que ficamos vivos; juntos com eles seremos arrebatados até as nuvens ao encontro de Cristo nos ares e assim estaremos sempre com o Senhor”* (1 Tess 6. 13-17). Os que serão arrebatados morrerão em um segundo e reviverão no outro, pois não estavam mortos quando Jesus voltou. Sem a morte é impossível a ressurreição. E mesmo que alguém objetasse que esses corpos não voltariam ao pó, condição de todo ser humano, o hiponense explica que a expressão *“És terra e para a terra irás”* (Gn 3. 19) significa apenas que *“Tu irás, depois de teres perdido a vida para o que eras antes de assumir a vida, isto é, inanimado serás o que eras antes de estar animado”*⁸⁴(De Civ Dei XX, 20, 3).

O Antigo Testamento também traz ensinamentos sobre a ressurreição dos mortos e a retribuição do juízo. O bispo de Hipona examina alguns desses textos, a fim de que o contexto do ensinamento seja mostrado em toda a Bíblia. Ele começa por Isaías citando os seguintes textos: *“Os mortos ressuscitarão; ressuscitarão os que estavam nos túmulos e todos os que estão na terra rejubilarão porque o orvalho que de ti emana é saúde para eles, mas a terra dos ímpios cairá”* (Is 26, 19). E também *“É isto o que diz o Senhor: - Eis que eu desvio para eles um rio de paz, uma torrente que submerge a glória dos povos. Os seus filhos serão transportados aos ombros e acarinhados sobre os joelhos. À maneira de uma mão que acaricia (o filho), assim vos acariciarei eu. Sereis acarinhados em Jerusalém e, ao vê-lo, se alegrará o vosso coração e os vossos ossos crescerão como a erva. E a mão do Senhor será reconhecida dos que o veneram e ameaçará os recalcitrantes. Eis, pois,*

⁸⁴ [texto latino]: In hoc ibis amissa vita, quod eras antequam sumeres vitam"; id est, hoc eris exanimatus, quod eras antequam esses animatus (terrae quippe insufflavit Deus in faciem flatum vitae, cum factus est homo in animam vivam)

que o Senhor virá como um fogo e os seus carros como um vendaval para, na sua cólera, trazer a vingança e, nas chamas do fogo, a destruição. Pois toda a Terra será julgada no fogo do Senhor e toda carne por seu gládio, muitos serão feridos pelo Senhor” (Is 66. 12-16). E mais esse “Do mesmo modo que o novo Céu e a nova Terra permanecerão na minha presença, diz o Senhor, assim também se manterá a vossa raça e o vosso nome e isto de mês a mês, de sábado a sábado. Toda a carne virá a minha presença adorar em Jerusalém, diz o Senhor; e sairão e verão os membros dos homens que pecaram contra mim. O seu verme não morrerá, o seu fogo não se extinguirá e serão um espetáculo para toda a carne” (Is 66. 22-24).

Então ele passa a apontar algumas coisas nesses textos. No primeiro texto ele observa que a ressurreição ali mencionada é de corpos. A primeira parte do versículo trata da ressurreição dos bem aventurados, mas a parte que menciona “*mas a terra dos ímpios cairá*” significa os corpos dos ímpios que cairão na condenação. A saúde que emana do orvalho é a imortalidade. Já no segundo texto ele observa que o rio de paz é a paz acima de qualquer outra, que sacia todos os anseios no céu. É a paz da incorrupção e da imortalidade. A Jerusalém não é a terrena, mas a celestial, onde haverá consolo após as dores e trabalhos dessa vida. A expressão “*vossos ossos crescerão como a erva*” está falando da ressurreição do corpo, a benção não é somente espiritual, ressurreição essa que não se realizará quando a virmos, mas a veremos quando tiver acontecido. Mas as palavras vendaval, fogo e gládio significam as penas do juízo. Deus vem como fogo para aqueles a quem penalizará; os carros que vêm como um vendaval, para trazer a vingança, designam os ministérios dos anjos; e a espada julga os moradores da cidade dos homens, aqueles que só se preocupam com as coisas terrenas, que produzem a morte. O ferimento com que serão feridos é o que causará a segunda morte. Por fim, no terceiro texto, ele destaca que é notável que Isaías termine o seu livro mencionando a condenação eterna. E observa que os membros dos homens são membros animados, ou não sentiriam os tormentos. Nota também que se refere a “*toda carne*”, então não são somente homens, mas mulheres salvas e condenadas. Como os corpos dos infiéis já estavam caídos, isso significa que o juízo acontece após a ressurreição do corpo.

Outros livros do AT também mencionam a segunda ressurreição, são eles: Daniel, Salmos e Malaquias. O hiponense analisa algumas particularidades nesses textos. No livro de Daniel há um texto que diz: “*Virá um tal período de tribulação*

como ainda não houve outro desde que apareceu o homem à superfície da Terra até esse período. E nesse período será salvo todo o teu povo que se encontrar inscrito no livro. E muitos que dormem debaixo do montão de terra ressuscitarão, uns para a vida eterna outros para o opróbrio e a confusão eterna. Os sábios brilharão como a claridade do firmamento e muitos de entre os justos como as estrelas pelos séculos além” (Dn 12. 1-3). E outro texto que diz: “E tu vem e descansa; faltam, de fato, uns dias até o termo da consumação; mas tu repousarás e ressurgirás no final dos dias no teu destino” (Dn 12. 13). Agostinho percebe o claro ensinamento da ressurreição dos corpos para a salvação ou perdição, ensinamento que concorda com João (5. 28): “Os que fizeram o bem para a ressurreição da vida; os que praticaram o mal, para a ressurreição do juízo”.

O Salmo 50 menciona que “*Deus virá ostensivamente, ele que é o nosso Deus, não ficará calado, diante dele arderá um fogo, e à sua volta (levantar-se á) uma violenta tempestade. Do Alto chamará o Céu e a Terra para distinguir o seu povo. Juntai a ele os seus justos que põem a aliança com ele acima dos sacrifícios*” (50. 3-5). A interpretação agostiniana desse texto veterotestamentário é a de que Jesus Cristo virá do céu julgar os vivos e os mortos. Na sua primeira vinda a esse mundo ele foi julgado injustamente, mas virá, segunda vez, para julgar de modo justo os justos e os injustos. O texto menciona que ele não ficará calado, ou seja, falará como juiz. Anteriormente, ele havia se portado como ovelha muda perante o tosquiador, e se calado, por assim dizer, ante o juiz. O Céu é figura daqueles que com ele julgarão, e a Terra significa aqueles que serão julgados. E a expressão “distinguir o seu povo” significa separar os maus dos bons. Outro texto semelhante a esse é o que está no livro de Malaquias: “*Diz o Senhor Onipotente: possui-os-ei no dia que eu preparar para a sua aquisição; escolhê-los-ei como um pai escolhe o seu filho que o serve. Voltar-me-ei e vereis a diferença que há entre um justo e um injusto, entre o que serve a Deus e o que o não serve. Pois eis que chegou o dia que arde como um forno e os consumirá; todos os estrangeiros e todos os que praticam a iniquidade serão como a palha e o dia que chega queimá-los-á, diz o Senhor Onipotente, e neles não será deixada nem raiz nem ramo. E, para vós que temeis o meu nome, levantar-se-á um Sol de justiça, e a saúde estará nas suas asas, e saireis e saltareis como novilhos desamarrados das suas peias; e espezinhareis os iníquos que serão como cinza debaixo dos vossos pés, diz o Senhor Onipotente*” (Ml 3. 17 - 4. 3). Esse segundo texto mostra para o nosso autor que, na vaidade da vida

presente, não se observa a diferença de prêmios e de penas para justos e injustos, mas quando brilhar o Sol da justiça na vida futura, essa diferença será perceptível e clara. Depold comenta que “Agostinho se preocupa com o que acontece na morte. Para o justo, ela é boa, mas, para o ímpio ela é má. Depois da morte, as almas dos justos estarão com Deus, enquanto as almas dos ímpios experimentarão tormento” (2009, p. 4 – tradução nossa).

5 A condenação eterna

No livro XXI da obra, Agostinho trata do fim da cidade do diabo, de qual será a natureza do suplício dele e daqueles que lhe pertencem, e apresenta argumentos para combater aos que não creem nisso. Começando com os pagãos, ele irá responder também a cristãos. Os primeiros questionamentos estão nos capítulos I ao VIII e são os seguintes: “É possível que corpos vivam perpetuamente no fogo?”, “Como pode haver dor corporal depois que a pessoa morre?”, “Como pode a carne arder sem se consumir e sofrer sem morrer?”, “Pode ocorrer algo contra a natureza do homem?” Essas questões estão todas interligadas, sendo ramificações de um mesmo pensamento. Os segundos questionamentos, também provenientes do paganismo, estão alocados nos capítulos IX ao XII, e são: “Deus é justo em penalizar na eternidade os erros cometidos no tempo?”, “Se o fogo do inferno é corpóreo, como poderá abrasar os espíritos malignos, que são incorpóreos?”. Por fim, ele se atém a mais uma questão encontrada nos capítulos XIII ao XVI. Ele irá combater a crença de que os maus serão castigados depois da morte, para sua purificação, não para condenação eterna. Respondidas essas questões, o bispo se sujeitará ao inquérito dos que abraçaram a fé.

Mesmo nas fileiras cristãs havia desvios de interpretação das escrituras, é o que mostra Agostinho, ao refutar uma a uma as objeções à condenação eterna. Os proponentes desses equívocos procuravam livrar algumas classes de pessoas do tormento eterno, mesmo que elas estivessem vivendo em pecado aqui, e, conseqüentemente, merecessem o suplício. Alguns sustentavam que a não eternidade das penas abrangeria a todas as pessoas, outros achavam que esse benefício seria somente para uma parte delas. No primeiro caso, os beneficiados seriam os inimigos que recebem as orações dos santos; no segundo, os que foram batizados, ou os católicos, ou os que sempre estiveram na igreja, ou ainda, os que não descuidaram de dar esmolas. O hiponense demonstra que todas essas interpretações usavam um ou mais textos bíblicos de maneira distorcida, para validar a opinião dos seus autores, mas ele aponta o erro de todas essas interpretações.

5.1 Objeções à qualidade e duração das penas e resposta a elas

Agostinho deixa claro, logo no início da argumentação, que ele acredita nas palavras de Jesus, a saber: *“Os que tiverem praticado o bem, irão para a ressurreição da vida, mas os que tiverem feito o mal, esses irão para a ressurreição do juízo”* (Jo 5. 29), *“O Filho do homem enviará os seus Anjos e eles ajuntarão todos os escândalos do seu reino e atirá-los-ão para dentro da ardente fornalha de fogo; aí haverá choros e ranger de dentes; e então os justos resplandecerão como o sol no reino de seu Pai”* (Mt 13. 41-43) e *“E assim aqueles irão para o suplício eterno, mas os justos irão para a vida eterna”* (Mt 25. 46). Ele sabia que é mais difícil acreditar que os corpos subsistam em tormentos eternos que na bem aventurança eterna, mas ele tinha razões para crer que, em ambos os casos, a alma estará unida ao corpo.

Mas os corpos podem viver perpetuamente no fogo? Para provar que os corpos não são aniquilados, quando de sua morte, e também que eles podem existir para sempre em meio às chamas, o hiponense sabe que não bastará dizer que crê em um Deus que pode tudo fazer, será preciso apresentar provas de que acontece coisa semelhante no mundo em que vivemos. Ele então cita o caso de certa classe de vermes que vivem em uma altíssima temperatura sem se queimar. Entretanto, essa prova não basta aos seus interlocutores, eles não aceitam o exemplo porque, diferentemente das almas e corpos ressuscitados, os animais citados não são eternos, nem estão sendo atormentados; o calor extremo se conforma a sua natureza. Mas se eles creem que vermes subsistem no fogo aqui, porque não acreditam que pode haver quem subsista lá, ainda que uns sofram e outros não?

Então eles expressam a mesma crença de outra forma: *“Todo corpo que sente dor, morre”*, ou seja, não se sofre perpetuamente sem morrer. Mas há lógica em dizer que depois da dor o corpo morre? Agostinho diz que não se pode afirmar isso, pois os demônios são eternos e sofrem aflições, e não temos como saber se seus tormentos incluem a dor. Além disso, essa suposição baseia-se apenas na experiência corporal presente, então apenas se está afirmando que o que não foi experimentado não existe. Além disso, a dor não é prova da morte, antes de vida. Tudo o que sente dor vive, e só o ser vivo pode experimentar dor. E a dor não causa a morte necessariamente, pois nem toda a dor mata, o corpo é que é mortal e tem que morrer. O que ocorre na morte é que a alma se afasta do corpo por não poder suportar a dor, em virtude de estar intimamente ligada ao mesmo. Mas, na outra vida, a ligação entre eles será tão estreita, que não haverá mais separação, seja

pelo correr do tempo ou pela dor. Aqui, não há carne que possa sofrer e não possa morrer, mas na outra vida serão diferentes a carne e a morte.

Com efeito, não haverá uma morte que desaparece (nulla) mas sim uma morte que sempre durará (sempiterna) quando a alma deixar de viver por estar privada de Deus e não puder escapar às dores do corpo morrendo. A primeira morte expulsa a alma, contra sua vontade, do corpo; a segunda morte mantém a alma, contra sua vontade, no corpo. Numa e noutra morte tem-se isto de comum: a alma suporta da parte do corpo o que lhe repugna⁸⁵ (De Civ Dei, XXI, 3, 1).

Outro fator ressaltado pelo bispo de Hipona é o de que os proponentes das objeções mencionadas levavam em conta somente a carne, ignorando a alma, justamente a que faz o corpo viver e o governa; e é ela que pode padecer sem jamais morrer. A alma imortal é quem sofre, e essa condição se perpetuará nos condenados. Ademais, é a alma, não o corpo, que sente a dor. A chamada dor no corpo, na verdade é dor na alma. Como o sentido e a vida procedem da alma e do corpo, esse, sozinho, não pode sentir dor. A alma sofre junto com ele no lugar onde este sente dor; e ela também é capaz de sofrer quando o corpo tem saúde, mas há causa invisível que a entristece. Depois da morte, sofre enquanto está sem o corpo, porque a alma do rico no inferno dizia que estava atormentada nas chamas (Lc 16. 24). É impossível um corpo sentir dor sem estar animado, e, mesmo animado, não sente sem alma.

Como Agostinho sabe que não pode apresentar provas experimentais de que o corpo ressuscitado do ímpio não morrerá eternamente e sempre sofrerá, ele vai lembrar aos opositores de que eles também não podem explicar muitas maravilhas da natureza, e que, nem por isso, deixam de existir ou de serem verdadeiras. Ele passa então a citar em pormenores as propriedades do fogo, do carvão, da cal, do diamante, do imã, do sal de Agrigento, da pedra asbesto, dentre outras, características essas, que os seus oponentes reconheciam ser impossíveis de decifrar. Portanto, não poderiam presumir que as coisas divinas eram falsas por serem incríveis, pois não se afirma que algo não existe só porque não se pode explicar. Afirmar que não há razão que faça compreender que a carne arda sem

⁸⁵ [texto latino]: Non enim nulla, sed sempiterna mors erit, quando nec vivere anima poterit Deum non habendo nec doloribus corporis carere moriendo. Prima mors animam nolentem pellit e corpore, secunda mors animam nolentem tenet in corpore; ab utraque morte communiter id habetur, ut quod non vult anima de suo corpore patiat.

consumir-se e sofra sem morrer, é válido, caso se conheça a razão de todas as coisas, mas esse não era o caso. O nosso autor sabia que Deus nada faz sem razão, mas o pobre intelecto humano é incapaz de compreendê-lo.

Aqueles que se opunham ao cristianismo não estavam dispostos a acreditar no que aconteceria no mundo porvir, nem se fosse referendado por maravilhas, e se fosse para acreditar em algo amparado pelo sobrenatural, eles preferiam crer nos seus milagres. Mas será que as suas experiências são como as do cristianismo? Elas autorizam uma crença abalizada? Agostinho resume o seu pensamento:

É talvez a ocasião de me responderem: "Com certeza que isso não existe; em nada disso podemos acreditar; a esse respeito muitas coisas falsas se têm dito e escrito" E dizem mais esses raciocinadores: "Se tais coisas são de acreditar, então acreditai vós também no que está relatado nessas obras: que existiu ou existe um templo de Vênus com um candelabro que tem uma lâmpada ao ar livre ardendo de tal forma que nenhuma tempestade, nenhuma chuva é capaz de a apagar, vindo-lhe daí o nome, como à referida pedra, de luz inextinguível" ⁸⁶(De Civ Dei XXI, 6, 1).

O argumento colocado por eles é o de que, crença por crença, mito por mito, opinião por opinião, porque eu tenho que acreditar no que é dos outros, e os outros não precisam acreditar no que é meu? Mas a verdade ou a mentira a respeito de qualquer coisa depende simplesmente da minha escolha, ou depende de examinar os fatos? Será por simples preconceito que se crê nas maravilhas bíblicas e nas suas asseverações e não nas dos pagãos? O nosso filósofo cita que o próprio sábio deles, Varrão, havia dito que os seus historiadores não concordavam entre si em muitos pontos. Enquanto que, as maravilhas que intimam os não crentes a crerem na verdade dos acontecimentos futuros, podem ser provadas experimentalmente, e contam com testemunhas autorizadas.

O hiponense não via problema em crer nesse milagre do templo de Vênus, até porque ele não contraria o que diz a escritura. Ou esse milagre é obra humana se valendo da pedra asbesto, já referida pelo autor, ou é obra de demônios (espíritos), milagres de magia. Algum demônio se apresentou com o nome de

⁸⁶ [texto latino]: Hic forte respondeant: "Prorsus nec ista sunt nec ista credimus; falsa de his dicta, falsa conscripta sunt"; et adiciant ratiocinantes atque dicentes: "Si talia credenda sunt, credite et vos quod in easdem litteras est relatum, fuisse vel esse quoddam Veneris fanum atque ibi candelabrum et in eo lucernam sub divo sic ardentem, ut eam nulla tempestas, nullus imber exstingueret, unde sicut ille lapis, ita ista *λύχνος ἄσβεστος*, id est lucerna inextinguibilis, nominata est".

Vênus, e manteve esse candelabro aceso para desviar os homens da verdade. Há muitas obras de demônios, que se transformam em anjos de luz, das quais o homem deveria se desviar. E conclui que, se Deus deu poder aos demônios de operar tais milagres, o que o impede de operar maravilhas maiores ainda? O mesmo Deus que criou o céu, a terra, o ar, as águas e um mundo de inúmeras maravilhas tem poder para ressuscitar os corpos, e fazer os dos condenados arderem eternamente no fogo.

Porém, os opositores, insistiam que isso não pode ocorrer porque é contra a natureza do homem. Os corpos humanos não se comportam desse modo. A isso, Agostinho responde que a natureza atual do homem não foi sempre como se observa agora. Antes da queda o homem não morria, agora não vive para sempre. Na ressurreição dos mortos, a constituição humana será diferente da que conhecemos. E objeta também que ocorrem coisas contrárias à natureza, ou ao curso normal dos fatos observados, também, aqui, no cotidiano. Ele tira um exemplo disso dos escritos de “Da Origem do Povo Romano” da autoria de Varrão, um dos mais sábios dentre os adversários, não tira da Bíblia, para que os adversários aceitem com maior facilidade o que ele está propondo.

No céu apareceu um maravilhoso portentoso: na famosíssima estrela de Vênus, a que Plauto chama Verperúgine (Vesperugo – inis) e Homero Hésperos, dizendo que ela é a mais bela, escreve Castor que nela se verificou esse enorme prodígio: mudava de cor, de tamanho de aspecto e de curso. Tal facto nem antes nem depois se voltou a verificar. Adrasto de Cízico e Díon de Nápoles, célebres astrônomos, afirmam que isto aconteceu sendo rei Ogigo⁸⁷ (De Civ. Dei XXI, 8, 2).

Ele observa que Varrão usou a palavra “portento”, e que usamos essa palavra para designar fenômenos contrários à natureza, e, no entanto, eles não o são. O portentoso é contrário ao que conhecemos dela, pois os efeitos produzidos por Deus não são contrários à mesma, sendo que ela é vontade dele. O referido prodígio rompeu com o ordenado curso dos astros, que cumpre com leis ordenadas e fixas.

⁸⁷ [texto latino]: *In caelo, inquit, mirabile exstitit portentum; nam in stella Veneris nobilissima, quam Plautus Vesperuginem [30](#), Homerus Hesperon [31](#) appellat, pulcherrimam dicens, Castor scribit tantum portentum exstitisse, ut mutaret colorem, magnitudinem, figuram, cursum; quod factum ita neque antea nec postea sit. Hoc factum Ogygo rege dicebant Adrastos Cyzicenos et Dion Neapolites, mathematici nobiles*

E, se é possível que aconteçam coisas assim, o que impede que ocorra algo aparentemente avesso à essência do homem? E exorta:

Cessem, pois, os infiéis de cegar-se ao pretenso conhecimento da natureza. Como se Deus não pudesse operar mudanças nas naturezas que eles, como homens que são, conhecem! ⁸⁸(De Civ. Dei XXI, 8, 3)

5.2 Objeções à justiça de Deus e à condenação eterna e resposta a elas

Mais uma vez, os oponentes de Agostinho levantam uma indagação, que tem por objetivo contrariar o ensino claro das escrituras com respeito às penas: “Se o Deus dos cristãos condena ao tormento eterno àqueles que cometeram transgressões no breve tempo de existência aqui na terra então ele é injusto.” O nosso autor referendava as palavras de Cristo que ensinavam que o corpo sofreria no inferno, caso fosse motivo de escândalo; e havia aconselhado, inclusive, a que se arrancasse a mão, o olho ou o pé para evitá-lo, concluindo que seria melhor entrar sem eles na vida eterna, do que preservá-los, mas acabar no lugar de tormento, para o fogo inextinguível, onde o verme que os rói nunca morre e o fogo nunca se apaga (Mc 9. 43-48). E ele dizia que “a pena divina parece injusta àqueles que têm falta de sabedoria para perceber a enormidade do crime cometido na primeira prevaricação” ⁸⁹(De Civ. Dei 21, 12). Esse foi tanto mais descomunal, quanto mais se recebeu e experimentou de Deus. Por isso, é credor de mal eterno aquele que destruiu com a possibilidade de bem eterno. O suplício é justo, e somente se escapa dele por graça e misericórdia. No mundo, portanto, há duas classes de pessoas apenas: os condenados e os justificados.

E assim se distribui o gênero humano: nuns patenteia-se o que pode a graça misericordiosa, e noutros a justa vindita. Não poderia mostrar-se uma coisa e outra – graça e vindita – em todos porque, se todos ficassem nas penas de uma justa condenação, em nenhum se patentearia a graça misericordiosa, e, ao invés, se todos fossem transferidos das trevas para a luz, em nenhum se patentearia a verdade da punição. Neste caso estão muito mais homens do que naquele para que, assim, se mostre o que a

⁸⁸ [texto latino]: Non ergo de notitia naturarum caliginem sibi faciunt infideles, quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud, quam in eius natura per humanam suam experientiam cognoverunt

⁸⁹ [texto latino]: Sed poena aeterna ideo dura et iniusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, quo sentiri possit quantum nefas in illa prima praevaricatione commissum sit.

todos era devido. E, se a todos fosse dado esse devido, ninguém teria a reprovar justificadamente a justiça do vingador; porque, porém, são em tão grande número os libertados, é caso para que sejam dadas as maiores graças pelo dom gratuito do libertador ⁹⁰(De Civ. Dei XXI, 12).

A condenação ou a justificação foi para o homem e sua posteridade. Aqueles que permanecem sob o pecado de Adão são condenados, mas os que se colocam sobre a justiça de Cristo tornam-se justificados.

O hiponense passa agora a mostrar que não se considera injustiça, aqui na terra, o punir pessoas com um tempo maior em que elas levaram para cometer determinado crime. Então por que seria injustiça divina o uso desse modo de penalização? Ele então mostra que a duração da pena, para os atos maus cometidos aqui, não é proporcional ao tempo gasto em delinquir. No seu tempo, havia oito tipos de pena: multa, prisão, açoite, talião, ignomínia, desterro, morte e escravidão. Alguns exemplos disso são os de quem era açoitado por um grande tempo, por beijar a mulher alheia de modo breve; ou a prisão, onde o tempo em que se permanecia preso não era proporcional ao tempo decorrido durante o ato criminoso. Agostinho comenta:

Na verdade, a multa, a ignomínia, o exílio, a servidão, que, a maior parte das vezes são impostas sem nenhuma indulgência a amenizá-las, não são, parece, em relação a extensão desta vida, semelhantes às penas eternas? Claro está que não podem ser eternas porque nem a própria vida que por estas penas é castigada se prolonga pela eternidade. Todavia, os pecados que são punidos com penas de muita longa duração, são cometidos num brevíssimo espaço de tempo e jamais houve quem pensasse que os tormentos dos que cometem o mal devem terminar num espaço de tempo tão rápido como aquele em que foi cometido o homicídio, o adultério, o sacrilégio ou qualquer outro crime a avaliar não pela duração do tempo utilizado, mas pela magnitude da iniquidade ou da impiedade⁹¹ (De Civ. Dei XXI, 11).

⁹⁰ [texto latino]: ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in ceteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus, quia, si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia; rursus si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret veritas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet; quia vero tam multi exinde liberantur, est unde agantur maximae gratiae gratuito muneri liberantis.

⁹¹ [texto latino]: Iam vero damnum, ignominia, exilium, servitus cum plerumque sic infliguntur, ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae his plectitur, porrigitur in aeternum; et tamen peccata, quae vindicantur longissimi temporis poenis, brevissimo tempore perpetrantur; nec quisquam exstitit qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est vel homicidium vel adulterium vel sacrilegium vel quodlibet aliud scelus non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine metiendum.

Como ninguém pensa que o tormento do delinquente deve estar em proporção direta com o ato ilegal, é um contrassenso esperar que Deus haja de forma extraordinária. No caso da pena capital, o indivíduo é afastado do convívio com a sociedade, que o faz passar pela primeira morte; enquanto que na cidade imortal ele é apartado da mesma por meio da segunda morte. O princípio é o mesmo. Kenny aponta que o nosso autor “sabia que suas predições não são de fácil aceitação, e que o mais difícil de aceitar era a ideia de que os maus sofrerão um castigo corpóreo eterno” (2008, p. 32). Sobre isso ele aponta que:

Agostinho dizia que as almas também são capazes de padecer sofrimento, e os filósofos acreditavam que a alma é imortal. Ele fornece uma longa lista, inclusive das propriedades da cal, dos diamantes, dos imãs e do fruto do mar morto, que torna inteiramente crível que um Criador onipotente possa conservar vivo para sempre um corpo humano num sofrimento apavorante. Também dizia que constitui falso sentimentalismo acreditar, motivado pela compaixão, que os sofrimentos do inferno algum dia terão um fim. Se fores tentado por esse pensamento, é possível que acabes acreditando, como o herege Orígenes, que algum dia até o diabo será convertido! (2008, p. 32-33).

Agostinho deixa claro que, do mesmo modo como as leis humanas jamais devolvem à sociedade aquele que foi condenado à morte, os condenados à segunda morte jamais obterão a vida eterna.

Havia os que sustentavam que as palavras de Jesus sobre tormento eterno não eram verdade, já que ele ensinava que pecado temporal pode ser punido com castigo eterno, em virtude de haver dito que seríamos medidos com a mesma medida que medíssemos aos outros (Mt 7.2), e isso seria mentira, caso o pecado temporal fosse castigado com pena eterna. A esses ele responde que o sentido dessas palavras é outro, ou seja: o mal da ação é expiado com o mal da pena, e não que há qualquer igualdade de duração entre o crime e o suplício.

No entanto, alguns não aceitavam que a justiça penalizasse os corpos, mas as almas, e isso de modo alegórico. Esses diziam que o verme e o fogo não eram penas do corpo, mas da alma, e que o sentido de fogo era figurado, equivalia à dor e arrependimento infrutífero e tardio por estarem, então, separados do Reino de Deus. O fogo incorpóreo era análogo à dor da alma. Outros acreditavam em tormento eterno para os dois, de modo que o fogo queimaria o corpo, e a dor flagelaria a alma. Agostinho considerava o primeiro um tremendo absurdo, achar alguém que,

no inferno, não haverá dor para o corpo ou para a alma. A segunda opinião era mais crível para ele, mas ainda preferia acreditar que tanto o fogo, quanto a dor seriam para o corpo, do que supor que algum não o fosse.

Em continuação a isso, surge outra questão: Se o fogo eterno não é incorpóreo, análogo à dor da alma, mas corpóreo que abrasa e atormenta os corpos, como irá atormentar os espíritos malignos? Jesus havia dito que o inferno, para onde vão os impenitentes (corpóreos), foi preparado para o diabo e seus anjos (incorpóreos). Como Agostinho responderá a isso? Ele então diz que não é impossível que um espírito incorpóreo seja abrasado por fogo corpóreo, porque o espírito do homem (incorpóreo) é encerrado e se une ao corpo humano por laços indissolúveis. Inclusive, ele cita novamente o rico da parábola que estava atormentado, sem seu corpo, e, no entanto, ele sente o abrasamento, enxerga, e sente sequidão; por isso conclui que o homem sem o corpo ainda se vê semelhante ao seu corpo, e não consegue distingui-lo do seu espírito. Portanto, no lago de fogo e enxofre o fogo será corpóreo, e capaz de atormentar homens ou demônios.

5.3 Objeções à crença de que os maus serão castigados para condenação eterna e resposta a elas

Agostinho informa que, para os platônicos, as penas dessa vida, ou da outra, eram todas purgatórias. A finalidade delas seria a de fazer com que a pessoa se corrigisse ou emendasse. Eles não queriam que os pecados ficassem impunes, mas acreditavam que se o culpado sofreu e não se emendou aqui, sofreria novamente no além, para que se endireitasse. Agostinho comenta sobre essa ideia:

Daí vem este pensamento de Vergílio Marão em que, depois de ter falado dos corpos terrestres e dos membros votados à morte, isto diz da alma: Daí vem que elas temam e desejem, sintam dor e rejubilem, mas os céus não olham, fechadas nas trevas e em cárcere sem vista, e, prosseguindo, acrescenta essas palavras: Nem mesmo quando a claridade suprema da vida os abandona (isto é, quando, no último dia, esta vida os abandonar) Porém nem todo mal às míseras, nem inteiramente todas as manchas corporais as deixam, inteiramente necessário é que durante muito tempo muitos vícios condensados de espantosos modos se desenvolvam. São, pois, atormentadas com penas e dos crimes passados, pesam os suplícios, umas balanceiam-se inertes aos ventos suspensas, a outras no vasto

*abismo, o infesto crime é lavado ou no fogo queimado*⁹² (De Civ. Dei XXI, 13).

O nosso autor explica que a água, o ar e o fogo são elementos superiores à terra, e que por isso os platônicos acreditavam que esses elementos purificavam a alma do contato com a mesma. Ele próprio, também admitia penas purgatórias, mas somente até o juízo final, depois dele não haveria mais oportunidade de mudança. Para ele, alguns sofrem penas temporais em vida, outros na morte, ainda outros nas duas, mas tudo antes do rigoroso e último juízo. Nem todas as pessoas que sofrem penas depois da morte serão submetidas às penas eternas depois do juízo final. Mas por que alguns irão para essas penas depois do juízo final? Porque nem todo mundo se emenda, mesmo que seja submetido a elas. Agostinho sabia que as penas purgatórias não têm esse caráter para os que não melhoram sua vida, e pioram justamente por elas, enquanto que preservam essa característica nos que se corrigem após o castigo. As penas a que os homens são submetidos nessa vida ou na outra tem dois objetivos: castigar os pecados passados ou atuais, e exercitar e pôr em evidência as virtudes.

Nessa vida, elas são os males enfrentados, que se contam aos montões. O homem os experimenta como penas desde o dia do seu nascimento até o da sua morte. E como isso começou, já que não foi assim desde o princípio? Esse jugo é a seqüela do pecado cometido no paraíso, onde pelo pecado de Adão herdamos essa miséria. Agora, se faz necessário compreendermos isso, lutar contra os vícios, progredir dia a dia tendo como alvo a perfeição, mortificar os feitos do corpo pelo

⁹² [texto latino]: Hinc est Maronis illa sententia, ubi, cum dixisset de terrenis corporibus moribundisque membris, quod animae

*Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque,
nec auras*

*Suspiciunt, clausae tenebris et carcere caeco,
secutus adiunxit atque ait:*

*Quin et supremo cum lumine vita reliquit
(id est cum die novissimo reliquit eas ista vita),
Non tamen (inquit) omne malum miseris, nec
funditus omnes*

*Corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est
Multa diu concreta modis inolescere miris.*

*Ergo exercentur poenis veterumque malorum
Supplicia expendant; aliae panduntur inanes
Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus aut exurit igni*

espírito, e esperar pela bem aventurança na vida futura prometida pelo Novo Testamento, realidade que será alcançada quando lá estivermos. Agostinho dizia que ninguém deve achar que passou do primeiro estágio para o segundo sem chegar ao lugar onde não haverá mais tentações, e em que haverá paz, por não haver mais combates entre a carne e o espírito.

Porém, é impossível à natureza humana viver de maneira que agrade a Deus. Quando a escritura diz que “O Senhor conhece quem é dele” (2 Tim 2. 19) e “Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (Rm 8. 14), ela está falando daqueles que receberam essa condição por intermédio da graça de Deus em Jesus Cristo, e, não, porque possuam uma natureza que lhe agrade. É pela graça, que, Deus, recebe como filhos aqueles que receberam a natureza pecaminosa que foi herdada de Adão. Somente, Jesus, que não tinha essa natureza, foi capaz de vesti-la, sem abdicar da sua, para que, por sua mediação, os filhos do homem por natureza se tornassem filhos de Deus por graça. Assim, nos tornamos partícipes da imortalidade e da justiça, além de conservarmos o que ele fez de bom na nossa natureza. O homem, por meio do seu livre-arbítrio, poderia ter conservado a retidão com a qual fora criado, no entanto ele abandonou a felicidade ao não conservar a sua paz com Deus, por isso ele é infeliz agora, lutando sempre consigo mesmo. Ainda assim, o nosso autor considera que, no atual estado de coisas, é melhor combater do que transigir:

Realmente, é melhor combater contra os vícios do que por eles ser dominado sem combate. É melhor, digo eu, a guerra com a esperança duma paz eterna do que o cativeiro sem pensamento algum de libertação. É certo que desejamos ver-nos livres desta guerra e ardemos no fogo do divino amor para desfrutarmos esta paz onde tudo está em ordem, onde as coisas inferiores estão submetidas às superiores na mais firme estabilidade⁹³ (De Civ Dei XXI, 15).

A natureza humana é inclinada para o vício, mas é preciso combater-lo para praticar a virtude.

O Deus a quem devemos a submissão é misericordioso. O hiponense nos revela que a sua misericórdia é tão grande para com aqueles que herdarão a vida

⁹³ [texto latino]: Melius confligitur quippe cum vitiis, quam sine ulla conflictione dominantur. Melius est, inquam, bellum cum spe pacis aeternae quam sine ulla liberationis cogitatione captivitas. Cupimus quidem etiam hoc bello carere et ad capessendam ordinatissimam pacem, ubi firmissima stabilitate potioribus inferiora subdantur, igne divini amoris accendimur.

eterna, que suporta a primeira idade do homem (infância), quando ele está entregue às obras da carne sem resistência alguma, ou a segunda idade dele (puerícia), onde a razão, inconsciente da luta entre a carne e o espírito, se submete a quase todas as inclinações pecaminosas, e o mesmo ainda é incapaz de preceitos, desde que ele tenha recebido a Cristo e sido transportado das trevas para a luz. Nesse caso, se morrer, ele não sofrerá penas eternas e nem purificadorias. Como explica o autor:

A simples regeneração espiritual basta, de facto, para evitar que, depois da morte, lhe cause um prejuízo o que a geração carnal contraiu juntamente com a morte⁹⁴ (De Civ Dei XXI, 16).

Caso sobreviva a essa idade, como o ser humano deve se portar na caminhada da fé? Quando ele já se torna capaz de observar os preceitos e as leis, ele deve entrar em guerra contra os vícios. Não, porém, sem auxílio da fé em Cristo, que traz o amor à justiça. O preceito, por si só, não tem o poder de tornar o homem capaz de obedecer, antes aumenta o desejo de fazer o oposto à lei. Os vícios só podem ser considerados vencidos, quando são vencidos pelo amor que Deus dá. Alguns supõem que vencem alguns vícios, cultivando outros vícios que são tidos por virtudes, mas fazem isso pela vaidade de agradarem a si próprios. Nosso filósofo relata algo que acontece com frequência, inclusive foi sua experiência pessoal, com aqueles que buscam a vida eterna:

A maior parte, depois de ter conhecido a obrigação da lei, foi primeiro vencida pelos vícios agora dominantes, e tornaram-se transgressores da lei, mas depois refugiaram-se na graça adjuvante, pela qual, depois de fazerem a mais amarga penitência e de travarem o mais veemente combate, se tornam vencedores, submetendo primeiro o espírito a Deus e conseguindo depois o domínio sobre a carne. Quem, portanto, desejar evitar as penas eternas, não só se deve batizar mas também justificar-se em Cristo – e desta maneira passará do Diabo para Cristo⁹⁵ (De Civ Dei XXI, 16).

⁹⁴ [texto latino]: Sufficit enim sola spiritalis regeneratio, ne post mortem obsit quod carnalis generatio cum morte contraxit.

⁹⁵ [texto latino]: Plurimi vero praecepto legis accepto, cum prius victi fuerint praevalentibus vitiis et praevaricatores eius effecti, tunc ad gratiam confugiunt adiuvantem, qua fiant et amarius paenitendo et vehementius pugnando prius Deo subditi atque ita carni praeposita mente victores. Quisquis igitur cupit poenas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam iustificetur in Christo, ac sic vere transeat a diabolo ad Christum.

Portanto, ninguém deve estar confiado de que terá outra oportunidade no além, é necessário que receba e se justifique em Cristo, nesta vida, para que tenha garantida a vida eterna.

5. 4 Objeções de cristãos à eternidade das penas e resposta a elas

Agora, Agostinho, passa a refutar, pacificamente, àqueles dentre as próprias fileiras cristãs, que não queriam acreditar nas penas eternas, por possuírem espírito misericordioso. Alguns julgavam que o benefício de penas não eternas se aplicava a todos os que mereciam o suplício, enquanto outros estendiam o benefício a alguns. Diziam que segundo a quantidade e qualidade do pecado os condenados sairão livres depois de espaço de tempo de pouca ou muita duração. Dentre essas pessoas, encontrava-se Orígenes, esse chegou a asseverar que, depois de castigos duros e de longa duração, mesmo o diabo e seus anjos serão livres dos tormentos, e se associarão aos santos anjos.

Agostinho enxergava nessas ideias um tremendo absurdo inconsistente e contraditório, com o que ensina as escrituras. Ele cita dois textos dela sobre as sentenças no juízo final que dizem respectivamente: *“Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25. 41).”, e “E o diabo, que os trazia enganados, foi precipitado no lago de enxofre e fogo, aonde também o foram a besta e o falso profeta, e serão atormentados noite e dia pelos séculos dos séculos (Ap 20. 10)”*. Ele explica que as expressões “fogo eterno” e “pelos séculos dos séculos” significam na Bíblia duração sem fim. Salienta também que a escritura não engana ninguém, e que por isso a verdadeira piedade crê firmemente que o diabo e seus anjos não foram perdoados e jamais voltarão à justiça. Pois a escritura deixa claro que eles serão castigados eternamente, e menciona que alguns seres humanos chamados de malditos terão a mesma sorte. Logo, ao se pretender que todos os homens ou alguns serão livres da eternidade do suplício, depois de padecerem, comete-se uma inconsistência. Como nos explica o bispo de Hipona:

Com efeito, se, daqueles de quem se diz: *Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno que está preparado para o Diabo e seus anjos (Mt 25. 41)*, todos ou alguns deles não estarão lá sempre, que razões há para se crer que hão de lá estar para sempre o Diabo e seus anjos? Será por acaso que a decisão de Deus, proferida contra os maus, sejam eles anjos ou homens, será verdadeira para com os anjos e falsa para com os homens?

Assim será com certeza se valer mais, não o que disse Deus, mas o que os homens conjecturam ⁹⁶(De Civ Dei XXI, 23).

Ou se crê no tormento eterno para homens e demônios, ou em livramento para os dois. Separar ambos os destinos, é uma contradição.

E quanto à eternidade delas, o nosso autor cita um dito de Cristo na escritura que diz: *Assim, irão os ímpios para o eterno suplício e os justos para a vida eterna* (Mt 25. 46), e argumenta que, como o suplício e a vida são eternos, o entendimento sobre os dois destinos precisa guardar a mesma relação. Ou os dois são duradouros e findáveis, ou perpétuos e sem fim. Para ele, é um absurdo dizer que a vida eterna não terá fim, enquanto o suplício eterno o terá.

Nas fileiras cristãs, também havia os que iam contra as palavras de Deus, a pretexto de serem misericordiosos. Diziam que as citadas palavras de Deus eram verdade, não porque os homens fossem sofrer o castigo, mas, antes, porque eram merecedores de tais sofrimentos. Eles, os ímpios, seriam perdoados por causa das orações dos santos por seus inimigos, e que quanto mais santas fossem essas pessoas, mais seriam ouvidas por Deus. Isso levantaria o problema de que, já que as orações são fortes, porque então não orariam os santos pelos anjos caídos, para que não recebessem o suplício merecido por justiça? Como se explica o fato de que, agora, a igreja não ora pelos anjos caídos, se recebeu o mandado de orar pelos inimigos?

Os santos não oram pelos anjos caídos, porque os sabe de antemão seus inimigos. No juízo final, igualmente, não rogará por aqueles que, saberá então, seus adversários. Oram, agora, porque ainda é tempo de penitência. Ainda é possível que os impenitentes *se desenredem dos laços do diabo, que deles dispõe a seu talante*. A oração é em favor de todos, porque a igreja não tem como saber quem vai alcançar tal proeza, caso soubesse quem iria para o fogo eterno com o diabo, não oraria por eles. A intercessão é feita pelos inimigos que estão aqui na terra, mas ela não alcança todas as pessoas pelas quais ora, somente abrange os que se farão filhos da igreja. Os de coração obstinado, que não se convertem de inimigos em

⁹⁶ [texto latino]: Si enim quibus dicitur: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius*, vel universi vel aliqui eorum non semper ibi erunt, quid causae est cur diabolus et angeli eius semper ibi futuri esse credantur? An forte Dei sententia, quae in malos et angelos et homines proferetur, in angelos vera erit, in homines falsa? Ita plane hoc erit, si non quod Deus dixit, sed quod suspicantur homines plus valebit.

filhos, que escolheram o partido do diabo aqui na terra, por esses, não faz sentido a igreja orar quando se tornarem defuntos. É preciso acrescentar também que, Agostinho, acreditava que a oração da igreja era ouvida para alguns defuntos, para aqueles regenerados em Cristo que não viveram tão mal que não merecessem a misericórdia, ou tão bem que não precisassem dela.

Os mesmos que acreditavam que Deus ouviria a intercessão dos santos para livrar as almas do fogo eterno, ainda que não estendessem o benefício aos anjos mencionados, também utilizavam o salmo que diz: *Acaso Deus se esquecerá de sua clemência ou a ira lhe fechará as entranhas de misericórdia* (Sl 77. 9), para justificar a crença de que os ímpios serão atormentados por um tempo apenas. Mas isso tornaria falsas as sentenças de Deus no juízo final, pois ele estaria dizendo que alguns sofreriam eternamente, quando isso não iria suceder. Eles não viam isso desse modo, pois diziam que a ira era justa e merecida, mas então a misericórdia de Deus frearia a sua ira. Mas esse é mais um caso de interpretação equivocada das escrituras, que Agostinho refuta. As palavras do Salmo se referem àqueles de quem Deus tem misericórdia, em que o salmista estava incluído. A ira e a misericórdia são enfrentadas na vida cotidiana. A vida de um mortal, onde os dias passam rapidamente é efeito da ira divina, mas ele não abandona a misericórdia quando *faz o seu sol nascer sobre justos e injustos, e a chuva sobre os penitentes e impenitentes* (Mt 5. 45), como nos conta o hiponense:

Porque nesta vida atribuladíssima, que é cólera de Deus, Ele muda para melhor os vasos de misericórdia, embora a sua cólera subsista ainda na miséria desta corrupção – porque, mesmo na sua ira, Ele não retém as suas misericórdias. Se, portanto, a verdade deste canto divino se cumpre desta maneira, não é necessário compreendê-la como referindo-se ao lugar onde são punidos com um suplício eterno os que não pertencem à Cidade de Deus⁹⁷ (De Civ Dei XXI, 24, 3).

Portanto, o salmo não está se referindo às penas na eternidade.

Outra porção da escritura em que esses intérpretes buscavam apoio para reforçar a sua tese de penas não eternas, foi a que conta da ameaça por Deus de destruir a cidade de Nínive, em virtude da perversidade dos ninivitas ter chegado a

⁹⁷ [texto latino]: quoniam in hac ipsa aerumnosissima vita, quae ira Dei est, vasa misericordiae mutat in melius, quamvis adhuc in huius corruptionis miseria maneat ira eius, quia nec in ipsa ira sua continet miserationes suas. Cum ergo isto modo compleatur divini illius cantici veritas, non est eam necesse etiam illic intellegi, ubi non pertinentes ad civitatem Dei sempiterno supplicio punientur.

um ponto sem volta. Mas quando o povo ouviu a sentença contra a sua sociedade, arrependeu-se de suas maldades. Consequentemente, o juízo que pesava contra eles foi suspenso (Jn 3). Logo, os pensadores da época de Agostinho levantaram a suposição: Se Deus disse que ia trazer destruir os ninivitas e não o fez, assim acontecerá na outra vida, as ameaças de castigo eterno não se cumprirão. Porém, o bispo de Hipona mostra que as circunstâncias entre os ninivitas e os mortos afastados de Deus são muito diferentes. Os de Nínive fizeram penitência em vida, que é o que Deus prescreve a todos. Além disso, a ameaça se cumpriu. Os pecadores foram destruídos. Como? A Nínive má foi destruída, e foi edificada uma boa em seu lugar. Nas palavras do autor:

De fato, os pecadores são abatidos de dois modos – ou como os Sodomitas, e são os próprios homens que são punidos pelos seus pecados; ou como os Ninivitas, e são os próprios pecados dos homens que são destruídos pela penitência. [...] Mantêm-se de pé as suas muralhas e as suas casas, foi arrasada a cidade nos seus perdidos costumes⁹⁸ (De Civ Dei XXI, 24, 4).

Vemos que a justiça é sempre feita por Deus, de um modo ou de outro.

Agostinho responde também ao uso adulterado de dois textos que são interpretados com vistas à eternidade, de modo que favoreçam uma interpretação equivocada. Esses comentaristas prometiam uma misericórdia geral de Deus, que favorecia a impunidade para os costumes corrompidos, a saber: *Que abundante e grande é, Senhor, a doçura que tens reservada para os que te temem* (Salmo 31. 19), e *O fato é que Deus permitiu que todos ficassem envolvidos na incredulidade para usar de misericórdia com todos* (Rm 11. 32). Nosso autor acrescenta ao primeiro versículo a sua continuação no Salmo: *E consumaste nos que esperam em ti*, e troca a palavra ‘reservada’ do salmo por ‘escondeste’ usando o contexto mais abrangente desse versículo, que se torna assim: *Escondeste-a dos que te temem e consumaste-a nos que esperam em ti*, então passa a explicar o seu real significado.

A justiça de Deus não é amena para aqueles que temendo as penas querem basear sua justiça na lei que desconhecem. E, se desconhecem é porque não gostaram dela. São pessoas que não esperam em Deus, antes em si próprias,

⁹⁸ [texto latino]: Evertuntur enim peccatores duobus modis, aut sicut Sodomitae, ut pro peccatis suis ipsi homines puniantur, aut sicut Ninevitae, ut ipsa hominum peccata paenitendo destruantur. [...] Stantibus enim moenibus atque domibus eversa est civitas in perditis moribus.

por isso esconde-se delas a doçura divina. Esses indivíduos tem medo de Deus simplesmente, desacompanhado da caridade, que lança fora o temor. A doçura de Deus é para os que nele esperam, onde lhes inspira seu amor, que produz o temor casto, esse sim, permanece eternamente. A justiça de Deus é Cristo, nos diz o hiponense, e cita o texto do apóstolo Paulo que diz: para ser nossa sabedoria, nossa justiça, nossa satisfação e nossa redenção, a fim de que, como está escrito, quem se glorie se glorie no Senhor. A justiça de Deus, dom gratuito, não é obtida por merecimento, de modo que todo aquele que estabelece a sua justiça, desconhece a divina e tenta estabelecer a sua própria. A abundância da doçura de Deus só é encontrada na sua justiça, como nos diz o filósofo e teólogo:

Nesta justiça é que está aquela superabundância da doçura de Deus a propósito da qual se diz no Salmo: *Saboreai e vêde como o Senhor é doce* (Sl 34. 8). E nós, na verdade, saboreamo-la nesta peregrinação sem a tomarmos até a saciedade, mas antes dela temos fome e sede, para que ela nos sacie mais tarde, quando o virmos como Ele é e se cumprir o que está escrito: *Ficarei saciado quando se manifestar a tua glória* (Sl 17. 15). Assim Cristo cumula com a superabundância da sua doçura os que n'Ele esperam. [...] Procuremos, pois, essa sua doçura com que cumula os que n'Ele esperam e não aquela com que se julga que cumulará os que O desprezam e contra Ele blasfemam. É em vão que o homem procura, depois de deixar este corpo, o que não procurou adquirir por si próprio quando estava neste corpo⁹⁹ (De Civ Dei XXI, 24, 5).

Não faz sentido os fiéis esperarem pela doçura que será consumada, se o papel da doçura fosse o de aperfeiçoar e não condenar aqueles que não esperam em Deus.

Quanto ao segundo texto que menciona a misericórdia divina para todos, Paulo estava falando aos gentios convertidos, que os judeus que não creram em Cristo também teriam oportunidade de crer; do mesmo modo que eles, que não creram a princípio, mas agora criam. É isso o que significa encerrar todos na desobediência para usar de misericórdia com todos, gentios e judeus que se arrependem dos pecados aqui, não na eternidade. São aqueles que Deus

⁹⁹ [texto latino]: In qua iustitia est multa multitudo dulcedinis Dei, propter quam dicitur in Psalmo: *Gustate et videte quam dulcis est Dominus*. Et hanc quidem in hac peregrinatione gustantes, non ad satietatem sumentes, esurimus eam potius ac sitimus, ut ea postea saturemur, cum videbimus eum, sicuti est, et implebitur quod scriptum est: *Saturabor, cum manifestabitur gloria tua*. Ita perficit Christus multam multitudinem dulcedinis suae sperantibus in eum. [...] Illa igitur eius dulcedo quaeratur, quam perficit sperantibus in eum, non quam perficere putatur contemnentibus et blasphemantibus eum. Frustra itaque homo post hoc corpus inquit, quod in hoc corpore sibi comparare neglexit.

predestinou, chamou, justificou e glorificou, ou seja: os vasos de misericórdia. O texto não diz que Deus não condenará ninguém.

Depois de responder às objeções ao juízo eterno para todos os inimigos de Cristo, Agostinho responde àqueles que defendem a salvação eterna, não para todas as pessoas, mas somente para algumas. No caso aqui, as que são batizadas e que participam do corpo de Cristo, mesmo que as suas vidas sejam vividas de maneira não condizente com as dos cidadãos da Cidade de Deus. Esses garantiam aos homens o livramento do suplício eterno, ainda que tivessem gasto a sua vida na impiedade, ou que tivessem abraçado alguma heresia. As suas opiniões estavam embasadas no texto escriturístico em que Jesus diz: *Este é o pão que desceu do céu, a fim de que não morra quem dele comer. Eu sou o pão vivo que desceu do céu. Quem comer desse pão viverá eternamente* (Jo 6. 51). Julgavam que esse texto lhes garantia que, em algum dia, os condenados abandonariam a morte eterna e ingressariam na vida eterna.

Ele também responde àqueles que restringiam um pouco mais o direito à vida eterna, mas ainda fora do padrão de Deus. Para esses, os que não morrerão eternamente, mas gozarão a vida eterna um dia, precisavam também ser católicos. Os que comessem o corpo de Cristo não apenas em sacramento, mas em realidade, ou seja; comido o corpo de Cristo no corpo de Cristo, a Igreja Católica; mesmo que vivessem perdidamente, a sua impiedade não contaria para a eternidade, somente para duração e qualidade das penas. Eles baseavam sua opinião no texto da escritura que diz: *Embora muitos, somos um só pão, um só corpo* (1 Cor 10. 17).

Para responder a eles, o hiponense cita o apóstolo Paulo que diz: *São bem fáceis de conhecer as obras da carne. Tais são a fornicção, a desonestidade, a luxúria, a idolatria, a feitiçaria, a inimizade, a porfia, o ciúme, a animosidade, a heresia, a dissensão, a inveja, a embriaguez, a glotonaria e coisas semelhantes. A respeito delas previno-vos, como vos tenho dito, que não alcançarão o Reino dos Céus os que tais coisas fazem* (Gl 5. 19-21). Conforme ele comenta, caso as pessoas que cometem essas coisas sejam livres depois que estiverem em tormento por muito tempo, as palavras do apóstolo são falsas. E então ele declara:

Esta sentença do Apóstolo é com certeza falsa se homens destes possuírem o Reino de Deus, libertados que sejam depois de quanto tempo se quiser. Mas porque ela não é falsa, com certeza que eles não possuirão o Reino de Deus. E se nunca estiverem na posse do Reino de Deus,

estarão detidos no suplício eterno, pois não há um lugar intermédio onde não esteja em suplício quem não for colocado naquele Reino¹⁰⁰ (De Civ Dei XXI, 25, 1).

Agostinho tinha compromisso com as escrituras, então considerava que o ensino emanado delas não podia ser distorcido, mesmo que revelasse durezas as quais os homens não querem se submeter.

Então ele passa a mostrar o erro de interpretação nos dois textos supra mencionados, por aqueles que estavam facilitando o acesso à vida eterna; seja para os que seriam livres do fogo por serem batizados e terem participado do corpo de Cristo, seja porque participaram desses sacramentos na igreja católica. Para refutar os primeiros, que diziam que bastava o batismo e a participação no corpo de Cristo utilizando as palavras de Jesus, ele usa o texto de Paulo para mostrar que somente os que estão unidos ao corpo, que é a igreja, e, ali, recebem os sacramentos é que em verdade comem o corpo de Cristo, e lhe bebem o sangue. Desse modo, os hereges e os que se separam da igreja estão recebendo os sacramentos sem frutos, e até com prejuízo próprio, pois receberão uma condenação mais rigorosa, ao invés de serem livrados das penas mais tarde. Esse era o entendimento de Agostinho.

Ao segundo grupo, que acertara na interpretação, de que não bastava comer o corpo de Cristo, beber o seu sangue e ser batizado, mas que isso precisava ser feito na igreja católica, ainda que a houvessem abandonado em prol de heresias ou por aderirem às superstições gentílicas, ele mostra que essa opinião é contraditória, pois então todos ou quase todos os que abandonaram a igreja católica para fundar heresias estariam em melhores condições, no reino vindouro, do que aqueles que nunca foram católicos e foram enganados justamente por suas heresias. Como ele nos diz:

É o que seria, se o motivo que livra esses heresiarcas do suplício eterno fosse o fato de terem sido batizados na Igreja Católica e terem recebido o sacramento do Corpo de Cristo quando ainda estavam no verdadeiro Corpo de Cristo; na verdade, o que é desertor da fé e de desertor se transforma

¹⁰⁰ [texto latino]: Haec profecto apostolica falsa sententia est, si tales post quantalibet tempora liberati regnum Dei possidebunt. Sed quoniam falsa non est, profecto regnum Dei non possidebunt. Et si in regni Dei possessione numquam erunt, aeterno supplicio tenebuntur; quoniam non est medius locus, ubi non sit in supplicio, qui illo non fuerit constitutus in regno.

em perseguidor, é pior do que aquele que não desertou daquilo que nunca tinha professado¹⁰¹ (De Civ Dei XXI, 25, 3).

O bispo de Hipona lembra que o apóstolo Paulo é claro, quando após enumerar as obras carnavais, acrescenta que os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus. Por isso, mesmo os que sejam membros até o fim na Igreja Católica não devem confiar que, por estarem ali, serão salvos; se vivem uma má vida de costumes deteriorados, fornicando ou sujando o corpo com outras imundícies condenáveis, pois uma vida assim está enfeitando a justiça da vida, que é Cristo. E, como não irão se salvar desse modo, o lugar que merecem será o fogo eterno. A palavra que diz: *Quem perseverar até o fim se salvará* (Mt 24. 13), não significa: Quem pertencer à Igreja Católica até o fim se salvará, pois é preciso perseverar em Cristo, como nos revela o autor:

Na verdade, não se pode dizer daqueles que perseverarem nas suas faltas até o fim desta vida que eles perseveraram em Cristo até ao fim, porque perseverar em Cristo é perseverar na sua fé, fé esta que, como a definiu o Apóstolo, *opera por amor* (Gl 5. 6), mas o amor (*dilectio*), como ele próprio diz noutra parte, *não pratica o mal* (1 Cor 13. 4)¹⁰²(De Civ Dei XXI, 25, 4).

Quem vive uma vida condenável, digna da cidade do diabo, não está comendo, e nem deve ser computado como membro do corpo de Cristo. O autor aclara o que Cristo quis dizer, quando falou: *Quem come minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele* (Jo 6. 56). É o mesmo que dizer: Aquele que não permanece em mim e em quem não permaneço não diga ou pense que come meu corpo e bebe o meu sangue. Kenny percebe que o nosso autor não via como alguém poderia receber a vida eterna sem se sujeitar ao que as escrituras demandavam, em consequência disso, o seu discurso não era um alívio para aqueles que distorciam os seus ensinamentos.

Passo a passo Agostinho procura mostrar não só que o castigo eterno é possível, mas que é extremamente difícil evita-lo. Uma vida virtuosa não

¹⁰¹ [texto latino]: si illos haeresiarchas hoc facit liberari a supplicio sempiterno, quod in catholica Ecclesia baptizati sunt et sacramentum corporis Christi in vero Christi corpore primitus acceperunt; cum peior sit utique desertor fidei et ex desertore oppugnator eius effectus quam ille, qui non deseruit quod numquam tenuit

¹⁰² [texto latino]: In his enim perseverando usque in huius vitae finem non utique dicendi sunt in Christo perseverasse usque in finem, quia in Christo perseverare est in eius fide perseverare; quae fides, ut eam definit idem Apostolus, *per dilectionem operator*

basta, pois as virtudes dos pagãos sem a verdadeira fé não passam de esplêndidos vícios. Ser batizado não é suficiente, pois os batizados podem mergulhar na heresia. A crença ortodoxa não basta, pois mesmo os católicos de maior firmeza podem cair no pecado. A devoção aos sacramentos não é suficiente: ninguém sabe se os está recebendo com tal espírito que proporcione qualificação para as promessas de Jesus de vida eterna (2008, p. 34).

Após responder aos que julgavam estar seguros na vida além, em virtude de suporem que comiam o corpo de Cristo e bebiam seu sangue, eram batizados ou pertenciam à Igreja Católica, Agostinho passa a responder a outro grupo de pessoas, que também supunham que obteriam a vida eterna. Esses diziam que tinham Cristo por fundamento porque eram cristãos católicos, e que os pertencentes à Igreja Católica cumprem essa condição, ainda que levem uma vida desordenada; nesse caso, sofreriam penas eternas passageiras, mas seriam livres do fogo eterno do juízo final que atormentará os maus. Eles sustentavam a sua opinião baseados no texto escriturístico de (1 Cor 3), que diz que no juízo final o fogo provará a obra daqueles que têm a Cristo por fundamento. Os materiais que alguém edifica sobre o alicerce, que é Jesus, são ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha, significando que os três primeiros não são destruídos pelo fogo, e os três últimos, sim. Alguém edifica bem, e outro edifica mal. Mas acontece que o texto mencionado diz que aqueles que edificaram com materiais inflamáveis e tiveram sua obra abrasada serão salvos, em virtude de Cristo ser a sua fundação. Ou seja: A fé em Cristo no Corpo de Cristo bastaria para garantir a salvação. Caso ter Cristo como fundamento fosse apenas acreditar nele e pertencer a igreja dele, então eles teriam razão em pensar assim, mas Agostinho mostrará que essa interpretação não procede.

Nosso autor, primeiramente, usa o texto do apóstolo Tiago que diz: Se alguém diz que tem fé e carece de obras, poderá salvá-lo a fé? (Tg 2.14). Ele usa esse texto para mostrar que há alguma coisa errada com a interpretação de que os que continuaram na Igreja Católica, com o passar do tempo, têm Cristo por fundamento, mesmo se fazem más obras. Está claro para Tiago, que o cristão pratica boas obras. Mas Agostinho diz que eles perguntavam: Então quem é aquele que o apóstolo Paulo diz que será salvo, mesmo se operar mal sua salvação (1 Cor 3. 15), contrapondo um apóstolo ao outro. Então o hiponense passa a explicar quem seria esse citado pelo apóstolo Paulo.

É preciso saber o que é ter Cristo por fundamento, e quem não pratica boas obras não o tem. Como não poderia deixar de ser, ele nos faz imaginar um edifício e o seu fundamento. Então ele traça um comparativo com a vida cristã: O que tem Cristo dessa forma é aquele que não antepõe a Ele, na sua vida, as coisas terrenas e temporais, e nem mesmo aquelas coisas que lhe são permitidas, mas que não convém ao cristão praticar. E se a pessoa prefere essas coisas a Cristo, mesmo que aparente ter fé nele, não o tem por fundamento:

Muito mais deixará de ter Cristo por fundamento se, desprezando salutareis preceitos, comete atos ilícitos, e é manifesto não que o antepõe, mas sim que propõe Cristo, colocando-o em segundo lugar quer quando ele ordena quer quando permite, quando, contra as suas ordens ou permissões, opta por cevar as suas paixões com torpeza¹⁰³ (De Civ Dei XXI, 26, 2).

Agostinho tinha em vista, especialmente, o ato carnal, pois ele cita a escritura que diz que aquele que se une à prostituta se faz um corpo com ela, impossibilitando-o de ser corpo de Cristo (1 Cor 6. 15-16), e conclui que o cristão que faz isso não tem Cristo por fundamento.

E transitando do assunto prostituição para o do casamento, ele traça um paralelo interpretando o capítulo 3 de 1 Cor à luz do capítulo 7, que culminará por revelar o que é ter Cristo por fundamento. Ele continua: Quem ama sua esposa segundo Cristo, o tem como alicerce. O que seria amar sua esposa não segundo Cristo? Agostinho pensava que um amor, como o dos gentios, era um amor baseado na concupiscência, e esse tipo de amor era permitido aos cristãos por condescendência do apóstolo, não porque fosse o melhor a se fazer. Portanto, aquele que não se casou para se dedicar exclusivamente a Deus, estava edificando com ouro, prata ou pedras preciosas (1 Cor 7. 1-35), e o que se casou edificava madeira, feno ou palha. Entretanto, esse último, seria salvo também, pois, Cristo, era o primeiro lugar para ele, e caso tivesse que perder alguma coisa por Ele, a isso não se oporia, como alguém que fica viúvo ou sofre outras calamidades que lhe impeçam de gozar o cônjuge. O fogo purificador seria a tribulação. Com essa explicação, ele procurou demonstrar àqueles que achavam que bastava ter fé em

¹⁰³ [texto latino]: quanto magis, si salutaria praecepta contemnens committat illicita, non praeposuisse Christum, sed postposuisse convincitur, quem posthabuit imperantem sive concedentem, dum contra eius imperata sive concessa suam per flagitia delegit explere libidinem!

Cristo para serem salvos, sem obras que mostrassem isso, que a palavra em que se baseavam para nisso acreditar, não se referia ao seu caso.

Agostinho faz questão de esclarecer também que o fogo purificador mencionado pelo apóstolo Paulo não é o fogo eterno para onde alguns irão para sempre, pois na sentença de Jesus no livro de Mateus (25. 31-46) está claro que, os que estiverem à sua esquerda serão condenados, enquanto que os mencionados pelo apóstolo, não. Então não faz sentido crer que essas pessoas serão salvas da ira vindoura. Elas não têm a Cristo como fundamento. Os que o têm dessa forma são os que estão à direita de Jesus e se salvarão, nos quais o fogo (não o eterno) queimará ou purificará suas obras. O bispo deixa claro que

É que para o fogo eterno serão lançados, pela definitiva e eterna condenação, apenas os da esquerda – e o fogo põe à prova os da direita. Mas a prova consiste nisso: a uns o fogo não queima nem consome o edifício levantado sobre Cristo como fundamento; mas a outros, pelo contrário, o edifício construído sobre esse fundamento arderá e daí sofrerem estes um prejuízo: salvando-se, porém, eles próprios porque, com uma caridade preferente, conservaram com firmeza Cristo como fundamento¹⁰⁴ (De Civ Dei XXI, 26, 3).

Agostinho entendia que ter Cristo por fundamento na vida é dar-lhe o primeiro lugar. Cristo havia dito que: *Aquele que amar seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim e o que ama seu filho ou sua filha acima de mim não é digno de mim* (Mt 10. 37). A compreensão que ele tinha desse texto em relação ao fogo da prova é a de que os que amassem carnalmente os seus parentes próximos, sem, contudo, antepô-los a Cristo, preferindo perde-los, se preciso fosse, do que perder ao salvador; salvar-se-iam pelo fogo, e a dor só queimaria o quanto o amor uniu. E aqueles que amavam os parentes chegados, à maneira de Cristo, ou seja: que procuravam leva-los a unirem-se ao Reino de Deus, ou que os amassem porque já pertenciam a ele, esses eram os que não teriam prejuízo algum no fogo, a sua obra não se queimaria. E ele explica porque os segundos amavam melhor:

¹⁰⁴ [texto latino]: In illum enim soli sinistri novissima et perpetua damnatione mittentur, iste autem dextros probat. Sed alios eorum sic probat, ut aedificium, quod super Christum fundamentum ab eis invenerit esse constructum, non exurat atque consumat; alios autem aliter, id est, ut quod supraedificaverunt ardeat damnumque inde patiantur, salvi fiant autem, quoniam Christum in fundamento stabiliter positum praecellenti caritate tenuerunt.

Como é que os pode amar mais do que a Cristo aquele que na verdade os ama por causa de Cristo¹⁰⁵ (De Civ Dei XXI, 26, 4)?

Ele também entendia o fogo que provava a obra de cada um como as tribulações que o cristão enfrenta aqui nesse plano, tais como: A morte do corpo (herança do pecado a qual ninguém escapa), perseguições contra a igreja, ou a futura perseguição do anticristo.

Por fim, Agostinho responde àqueles que conjecturavam que o suplício eterno era somente para quem não reparava os seus pecados com esmolas. Mais uma vez os textos bíblicos usados como, pano de fundo, são interpretados indevidamente. Aqui, é feita a junção de alguns deles começando pelo seguinte: *Mas haverá um juízo sem misericórdia para aquele que não usou de misericórdia* (Tg 2. 13). A sua interpretação dele consistia em uni-lo a uma parte das palavras de Jesus no juízo final (Mt 25), onde ele menciona que os condenados e os bem aventurados receberiam o que lhes era devido, em virtude de terem dado ou não esmolas ao próximo. E junta-lo a outra fala de Jesus que diz: *Se realmente perdoardes aos homens os seus pecados, também o vosso Pai perdoará os vossos pecados; mas se não perdoardes aos homens, também o vosso Pai que está nos Céus não os perdoará* (Mt 6. 14-15), onde deduziram que fazer esmolas é perdoar quem lhe ofende. E também fizeram um acréscimo doutrinário, a que nenhum dos textos mencionados alude, ou seja, que aquele que der esmolas, mesmo que leve uma vida desregrada com pecados leves ou grosseiros, encontrará misericórdia no juízo; não será condenado, e se o for, depois de certo tempo, longo ou curto, sairá livre. O nosso autor devia ficar espantado ao perceber como o ser humano tenta dar um jeitinho para levar a vida como quiser e se ver livre das consequências. É o que se depreende ao percebê-lo refutando ponto a ponto as opiniões equivocadas, no entanto ele se limitava a apresentar a exegese dos textos em questão.

É o que ele faz. Examina o texto dentro de seu contexto, e mostra o erro daqueles que supunham ser livres da condenação, mesmo levando vida irregular, se apenas dessem esmolas. E usa também a lógica, quando diz que ao sustentarem que todos os crimes serão perdoados por todo tipo de esmolas, estão dizendo absurdos ridículos. Como poderia um rico pelo hábito de dar alguns reais de esmola,

¹⁰⁵ [texto latino]: Quomodo autem potest eos plus amare quam Christum, quos amat utique propter Christum?

reparar os adultérios, homicídios e outros crimes? E os que até o fim da sua vida cometem crimes todos os dias, e roubam o próximo, adiantaria dar uma esmolinha extraída do produto roubado? E o pior é que a pessoa teria carta branca para cometer quaisquer desvarios. Além disso, nosso autor, conhecedor do contexto bíblico, sabe que não serve para Deus a liberalidade do criminoso, pois é preciso renunciar a maldade e manifestar caridade que não age mal (1 Cor 13.4).

A esmola digna deve ser feita primeiro por si mesmo. O hiponense busca no contexto bíblico outras passagens que devem ser levadas em consideração, como a passagem de Mateus: Amarás o teu próximo como a ti mesmo (Mt 22. 39), que revela o valor de se amar também, e conclui que se o sujeito não faz o bem a sua alma de agradar a Deus, não está, na verdade, fazendo esmolas dignas pelos pecados cometidos deliberadamente. Como ele explica muito bem:

Devemos, portanto, fazer esmolas para, quando pedirmos pelos nossos pecados, sermos atendidos; mas não para nos convenceremos de que, mesmo neles perseverando, com as esmolas podemos comprar a licença de mal-fazer¹⁰⁶ (De Civ Dei XXI, 27, 2).

Assim, Agostinho explica que Jesus, quando falava das esmolas feitas ou não feitas, revelava o valor delas para perdoar pecados anteriores e não para cometê-los impunemente. Ele reforça a questão de que o que não faz bem a si, não o faz aos outros citando mais uma passagem do texto em que Jesus pronuncia no juízo final: *Quando a um dos mais pequeninos não fizestes (as esmolas), foi a mim que o não fizestes* (Mt 25. 45); logo, não as fizeram, ainda que pensassem que sim, os que estavam se justificando, pois quem dá o alimento a um cristão com fome, não nega para si o pão justo que é Cristo, como diz:

Aquele, portanto, que ama Cristo no cristão, faz-lhe esmola na intenção de se aproximar de Cristo e não na intenção de querer de Cristo afastar-se impunemente. De fato, cada um tanto mais se afasta de Cristo, quanto mais ama ao que Cristo reprova. Realmente, que aproveita, seja a quem for, ser batizado, se não é justificado¹⁰⁷ (De Civ Dei XXI, 27, 3)?

¹⁰⁶ [texto latino]: Propter hoc ergo elemosynae faciendae sunt, ut, cum de praeteritis peccatis deprecamur, exaudiamur; non ut in eis perseverantes licentiam malefaciendi nos per elemosynas comparare credamus.

¹⁰⁷ [texto latino]: Qui ergo Christum diligit in Christiano, hoc animo ei porrigit elemosynam, quo accedit ad Christum, non quo vult recedere impunitus a Christo. Tanto enim magis quisque deserit Christum, quanto magis diligit quod improbat Christus. Nam quid cuiquam prodest, quod baptizatur, si non iustificatur?

O bispo de Hipona relembra o fato de que Jesus garantiu que “*Não entrará no Reino de Deus senão aquele que renascer da água e do Espírito* (Jo 3. 5)”, e também que “*Não entrareis no Reino dos Céus se a vossa justiça não estiver acima da dos escribas e fariseus* (Mt 5. 20)”, e se questiona o porquê muitas pessoas corriam para se batizar temendo o primeiro desses versículos, mas poucas pessoas procuravam justificar-se temendo o segundo deles. É inútil fazer ofertas pelo pecado, caso se continue a pecar de propósito.

Esses, dentre os cristãos, a quem Agostinho estava refutando, haviam dito que o “dar esmolas” que Jesus mencionou é perdoar, porque a oração do Pai Nosso diz que Deus perdoa a quem perdoa. Novamente se deve refletir: Mas isso significa que posso pecar deliberadamente desde que aos outros eu perdoe? É evidente que o hiponense não iria concordar com esse deslize interpretativo. Ele nos diz que o mestre queria nos ensinar com essa prece que por mais justos que tentemos ser no dia a dia, sempre existirão pecados a ser confessados, e que, por isso, devemos orar e perdoar os outros. E que a oração deve ser feita porque pecados são cometidos, e não para que se cometam pecados porque ela é feita. Ele diz claramente:

O Senhor não disse: *Se perdoardes aos homens os seus pecados, também o vosso Pai perdoará os vossos pecados* (Mt 6. 14), para que, confiados nessa oração, cometamos todos os dias crimes sem receio, quer pela força, com a qual não teremos que recear as leis dos homens, quer pela astúcia, com a qual esses mesmos homens poderemos enganar¹⁰⁸ (De Civ Dei XXI, 27, 4).

O objetivo da oração era o de ensinar-nos de que nunca estamos sem pecado, mesmo que estejamos isentos de crime. Agostinho lembra que os sacerdotes da primeira aliança tinham que oferecer sacrifícios pelos pecados do povo e também pelos seus. E se assim não suceder, é preciso recear, sim, como escreveu acima.

Outro fator que mostra que a interpretação do perdão de Deus a todas as faltas não abandonadas, bastando para isso que se perdoe a todos, o que contradiz

¹⁰⁸ [texto latino]: Non itaque propterea Dominus ait: *Si dimiseritis peccata hominibus, dimittet vobis et Pater vester peccata vestra* [157](#), ut de hac oratione confisi securi quotidiana scelera faceremus, vel potentia qua non timeremus hominum leges vel astutia qua ipsos homines falleremus;

o objetivo da oração mencionado acima, é o de que a oração foi ensinada àqueles que já serviam a Deus, aos que já não viam como normal a prática de pecados, e não aos ímpios que consideram banal o não abandonar as suas faltas. Agostinho lembra bem que a oração foi ensinada aos discípulos, portanto não eram quaisquer pecados que o perdão a outros resolveria, mas às faltas que mesmo os santificados ainda cometiam. Os que queriam continuar pecando diziam que, como o perdão de Deus era orientado aos pecados, e não às faltas leves apenas, então ele englobava todas as infrações. Mas sabendo a quem o ensinamento era dirigido é possível deduzir que eram faltas leves, pois os discípulos já haviam abandonado as graves em sua prática.

Ainda sobre essa questão da misericórdia de Deus de perdoar ao que perdoa, o nosso autor traz mais um texto, e esse parece sugerir que, se alguém faz o bem ao santo, ele herda, por mérito do mesmo, as moradas eternas. A porção da escritura em questão está no livro de Lucas (16:9): *Fazei amigos para vós com as riquezas da iniquidade, para que eles vos recebam nos tabernáculos eternos*. O hiponense via semelhança desse texto com outro que está em Matheus (10.41): *Quem recolhe um profeta por ser profeta receberá uma recompensa de profeta e o que acolhe um justo por ser justo receberá uma recompensa de justo*. Quem seriam essas pessoas que herdariam o Reino por fazer o bem aos que se aproximaram de Deus? Segundo Agostinho, seriam os que não fossem tão maus que a liberalidade nas esmolas os impedisse de entrarem na vida eterna.

Mas quais são as faltas que granjeiam o céu por intermédio de outrem? Aqui reside um problema. E o nosso autor confessa que, ele mesmo, o considera de difícil interpretação, e, mesmo investigando, não chegou a uma interpretação satisfatória. Ele pensava que se houvesse uma lista de quais transgressões veniais cometidas garantiriam a vida eterna, em virtude de fazer o bem ao servo de Deus, o desleixo humano confiaria nos vícios, e, não procuraria afastar-se deles por meio da virtude, como nos expõe:

Apenas procuraria libertar-se pelos méritos dos outros que tinha tornado seus amigos por meio das riquezas da iniquidade (*mammona iniquitatis*) com largas esmolas¹⁰⁹ (De Civ Dei XXI, 27, 5).

¹⁰⁹ [texto latino]: sed tantummodo quaereret aliorum meritis liberari, quos amicos sibi de mammona iniquitatis elemosynarum largitate fecisset.

Por isso, ele considerava que o melhor seria melhorar a vida e vigiar nas orações, até porque, no seu entendimento, a intercessão dos santos previne a condenação ao fogo eterno, mas não chega ao ponto de retirar do inferno um condenado, fosse qual fosse o tempo em que estivesse lá em sofrimento.

6 Considerações finais

Mediante o exposto, está claro que, para Agostinho, a justiça é um hábito da alma em que se dá a cada qual o que lhe é devido. Ela tem um caráter de universalidade, e é capaz de promover a ordem e a harmonia na sociedade. Para ele, assim como para Platão, existe uma hierarquia entre os elementos que existem na cidade e no indivíduo (o apetitivo, o sensitivo e o racional), onde a razão ordena os outros dois. Ele também compreendia a justiça como observar a vontade de Deus, o ordenador de todas as coisas, no trato com as outras pessoas, e no trato com o próprio Deus. A virtude da justiça, portanto, leva em consideração a Deus e ao próximo. Não obstante, a natureza atual do homem não lhe capacita a obrar relações justas nem com Deus, e nem com o próximo. A justiça de Deus exige o amor na equação. Para ser capaz de fazer isso, o ser humano precisa ser justificado por Deus, somente a partir dessa condição é que ele poderá se harmonizar com o restante da criação e com o Criador.

O ser humano é incapaz de praticar a justiça. Quando Adão transgrediu a ordem divina, toda a raça humana recebeu o devido castigo, onde herdou uma natureza pecaminosa, e se tornou escrava do pecado, inimiga de Deus, e mortal. Para que Deus pudesse considerar o homem justo, sem comprometer a sua justiça, era preciso que alguém que não tinha pecado morresse no lugar dele, assim Deus se tornou justo e justificador daquele que crê em Jesus. Aquele que recebe essa justiça imputada é capaz de viver justamente, pois a graça de Deus o capacita a viver não cedendo aos seus impulsos pecaminosos. Com a ressalva de que aqui no mundo, mesmo a justiça dos agraciados não é perfeita. A perfeição não é encontrada aqui, somente na cidade celestial ela será plenamente restabelecida.

E se somente o que se achega a Deus pode se tornar justo, o que não se aproxima do ordenamento divino jamais o pode ser. Para dominar o seu corpo da maneira certa (paixões e vícios), a alma deve estar submetida a Deus; pois, do contrário, ela não comandará o corpo, nem a razão aos vícios. E o que acontece ao indivíduo, se propaga para a coletividade, portanto, o grupo de pessoas que não se achega a Cristo não pode agir com justiça. Agostinho explica que não há justiça na sociedade humana, porque ela não pode existir onde Deus não participa do

ordenamento. O hiponense enxergava a justiça a partir das capacidades e limites da alma humana, e não nas estruturas sociais e políticas. O homem havia recebido de Deus a razão para viver conhecendo a ele, e foi criado justo pelo legítimo dono de tudo. A sua justiça começava por reconhecer a Deus como o seu mestre e legítimo dominante, mas retirou-se da subordinação cometendo injustiça, e em sua presunção achou que podia ser autônomo, mas o que ele experimenta na sociedade é dominação, injustiça e corrupção. Diante disso, só há um lugar onde pode habitar a Justiça: a Cidade de Deus.

Essa cidade não está assentada em algum lugar geográfico, mas é real. Ela possui muitos cidadãos filiados, desde o princípio dos séculos. Esses cidadãos também pertencem às cidades geograficamente situadas, mas se consideram peregrinos aqui, porque vivem de modo diferente, e almejam encontrar a sua verdadeira pátria no futuro. Essa cidade é composta por todos aqueles que creram em Cristo, foram justificados pela graça de Deus, amam a Deus antes do que a si próprios e se sujeitam a ele, gloriam-se nele, e vivem em amor. Paralelamente aos que servem a Deus, os que não o servem vão levando as suas vidas de maneira diferente. Eles amam a si próprios antes do que a Deus, buscam a glória dos homens e orgulham-se dela, valorizam os bens do corpo, da alma, ou os dois, ensoberbecendo-se de sua sabedoria, não prestando de forma alguma, honras a Deus.

Naturalmente, o destino das duas cidades será diferente, pois mesmo que uma parte dos homens não ligue para a sua glória, eles terão que prestar contas disso, porque o soberano do universo e senhor de todas as instituições não deixou de o sê-lo, e irá recompensar aos que o servem e aos que não, de acordo com o seu proceder. Quanto à cidade de Deus que está aqui na Terra, ela é mais um sinal do que sua representação perfeita. Quando chegar o dia do julgamento final, aqueles que pertenceram a ela terão os seus corpos ressuscitados, e experimentarão a sua plenitude. A cidade eterna passa por apuros na existência terrena, tais como; fraqueza, tentações demoníacas, e perseguição por parte da cidade dos homens, o que faz com que aumente o desejo de sair da peregrinação e experimentar a realidade, pois ali não haverá mais a luta entre as virtudes e os vícios, e a bem aventurança estará ao seu alcance. Mas a cidade dos homens, que também terá os corpos de seus cidadãos ressuscitados, os terá para sofrerem o suplício eterno.

Uma amostra do juízo de Deus já se tem nessa vida, como já foi mencionado, mas o que virá com o fim da existência terrena será aterrador, pois será eterno, portanto, não haverá oportunidade para se esquivar dele. Os que se livram dele são aqueles que não entram em juízo, porque receberam a Cristo nessa vida. As escrituras o anunciam para quando Cristo voltar a Terra para julgar os vivos e os mortos. Ele se deve à incredulidade das pessoas, especialmente os que viram milagres, sinais e provas incontestáveis da deidade de Jesus, mas se recusaram a crer nele. Nesse dia, ele irá separar aqueles que o serviram daqueles que não o fizeram. O destino eterno leva em conta a eleição divina e o livre-arbítrio. Aquele que não for condenado, não o será, por causa do auxílio da graça de Deus; porque, sem ela, o homem não é capaz de evitar pecar, pois a sua escolha se inclina sempre para o mal. A graça de Deus não suprime a vontade do homem, mas tem o poder de torná-la boa.

Agostinho explica que a ressurreição para a condenação é a segunda ressurreição, e que antes dessa, existe uma primeira. Ele está falando da ressurreição da alma, que a escritura também menciona. Há passagens nela, que apontam que *“aquele que ressuscitou com Cristo, deve saborear as coisas do alto (Cl 3. 1)”*, *“que como Cristo ressuscitou dos mortos, deve-se caminhar numa vida nova (Rm 6. 4)”*, *“que era necessário levantar-se dentre os mortos para receber a luz de Cristo (Ef 5. 14)”*, dentre outras. Desse modo, está claro que as almas também ressuscitam. Nosso autor também comenta que, assim como os corpos, as almas também caem, e cair vem de cadáver, então ele cita os seguintes textos para comprovar isso: *“que se mantenha de pé ou que caia, isso é com o Senhor (Rm 14. 4)”*, e *“o que julga que se aguenta de pé tenha cuidado não caia (1 Cor 10. 12)”*. E se as almas podem cair, elas podem ressuscitar. Essa é a ressurreição da misericórdia, e aquele que agora ressuscita, não entra em condenação. O hiponense chega a dizer que quem não quiser ser condenado na segunda ressurreição, que ressuscite na primeira.

Mas para os que rejeitarem a oportunidade presente, a condenação será inevitável. Todos passarão pela ressurreição dos corpos, justos e injustos; mas aqueles que não ressuscitaram na ressurreição das almas, serão condenados ao tormento eterno. A descrição que Agostinho faz da danação eterna é aterrorizante. Ele diz que, uma vez que ela não termina com a morte, será mais penosa; além disso, a alma não subsiste sem Deus, que é a sua vida. O corpo também não pode

subsistir, pois lhe serão infligidas dores eternas. Como a vida, a paz e a felicidade estarão do outro lado, o que resta aqui é a morte, a guerra e a miséria. A vontade guerreará contra a paixão e vice-versa, e não haverá vencedora. E a dor combaterá a natureza do corpo sem que nenhuma se renda. Aqui, a dor vencia e a pessoa morria, ou a saúde vencia e a pessoa sobrevivia. Sendo o castigo, eterno, nunca faltará o que atormenta e o que sente. Diante de um quadro tão negativo e assustador, era de se esperar que algumas pessoas descresem dele, ou que tentassem interpretá-lo de modo a tornar mais fácil a entrada no paraíso. Em consequência disso houve várias questões que foram levantadas contra o ensinamento, mas Agostinho sustentou a validade dele, e mostrou a inconsistência do pensamento contrário.

A primeira investida que aparece contra o seu ensinamento na obra *A Cidade de Deus* é a de que corpos não subsistem no fogo, isso porque Agostinho acreditava nas palavras de Jesus que diziam que “os que tivessem praticado o bem iriam para a ressurreição da vida, mas o que tivessem feito o mal, para a ressurreição do juízo (Jo 5. 29)”, “os anjos de Deus ajuntarão todos os escândalos do reino e os atirarão para dentro da fornalha de fogo ardente, alí haverá choro e ranger de dentes (Mt 13. 41-43)”, e “aqueles irão para o suplício eterno, mas os justos irão para a vida eterna (Mt 25. 46)”. Para responder a essa objeção, ele citou o exemplo de vermes que não morrem em altíssimas temperaturas. Mas eles sustentavam que ninguém sofre perpetuamente sem morrer, todo corpo que sente dor acaba por morrer. O nosso autor contra argumentou que eles estão afirmando que aquilo que não foi experimentado não existe, baseando-se na experiência corporal presente; dá o exemplo de que os demônios são eternos e sofrem aflições; e declara que a dor não é prova da morte, mas da vida. E ela nem é necessariamente causa da morte, pois nem sempre mata, o corpo é que é mortal e tem que morrer. Ele também aprofunda a questão dizendo que o corpo sozinho não sente dor, ele precisa estar animado, e seus adversários não haviam mencionado a alma, justamente a que faz o corpo viver e que pode padecer sem jamais morrer.

A segunda objeção apresentada a ele, diz respeito à alegada injustiça de Deus em condenar ao tormento eterno, aquele que transgrediu por breve tempo aqui na Terra. Jesus havia dito que os homens deveriam “evitar o fogo inextinguível, onde o verme que os rói nunca morre e o fogo nunca se apaga (Mc 9. 43-48)”. Agostinho respondeu que a pena parecia injusta aos que não tinham conhecimento para

entender a gravidade do crime cometido na queda, e maior foi esse crime, quanto mais se recebeu o bem de Deus. O que destruiu com a possibilidade de receber o bem eterno, tornou-se credor de mal eterno. Além disso - disse ele – aqui na terra, não se considera injustiça o fato de punir pessoas com um tempo maior do que elas levaram para cometer um crime. A pena não é proporcional ao tempo que foi gasto para cometer a infração. Como nos diz:

Na verdade, a multa, a ignomínia, o exílio, a servidão, que, a maior parte das vezes são impostas sem nenhuma indulgência a amenizá-las, não são, parece, em relação a extensão desta vida, semelhantes às penas eternas? Claro está que não podem ser eternas porque nem a própria vida que por estas penas é castigada se prolonga pela eternidade. Todavia, os pecados que são punidos com penas de muita longa duração, são cometidos num brevíssimo espaço de tempo e jamais houve quem pensasse que os tormentos dos que cometem o mal devem terminar num espaço de tempo tão rápido como aquele em que foi cometido o homicídio, o adultério, o sacrilégio ou qualquer outro crime a avaliar não pela duração do tempo utilizado, mas pela magnitude da iniquidade ou da impiedade¹¹⁰ (De Civ. Dei XXI, 11).

Vemos que aqueles que acham que a pena é exagerada desejam que Deus haja com eles de forma extraordinária. É preciso entender que o mal da ação é expiado com o mal da pena, e não que haja igualdade de duração entre o crime e o castigo.

Dando seguimento, surge outra questão, a das penas purgatórias. Os platônicos também não desejavam que os pecados ficassem impunes, mas acreditavam que os corretivos eram todos purgatórios, que tinham sempre o objetivo de fazer com que o indivíduo se emendasse. Agostinho admitia penas purgatórias até o juízo final, mas depois que ele acontecesse, seriam cessadas as oportunidades. E haveria alguém para ser condenado depois que passassem por graus de suplício no além? Agostinho diz que sim, e a lógica dele para chegar a essa conclusão é interessante, pois parte da observação do potencial que as penas exercem para mudar ou não o comportamento das pessoas na prática. Na vida mortal, dentre os que são submetidos aos castigos, nem todo mundo se emenda,

¹¹⁰ [texto latino]: Iam vero damnum, ignominia, exilium, servitus cum plerumque sic infliguntur, ut nulla venia relaxentur, nonne pro huius vitae modo similia poenis videntur aeternis? Ideo quippe aeterna esse non possunt, quia nec ipsa vita, quae his plectitur, porrigitur in aeternum; et tamen peccata, quae vindicantur longissimi temporis poenis, brevissimo tempore perpetrantur; nec quisquam exstitit qui censeret tam cito nocentium finienda esse tormenta, quam cito factum est vel homicidium vel adulterium vel sacrilegium vel quodlibet aliud scelus non temporis longitudine, sed iniquitatis et impietatis magnitudine metiendum.

inclusive alguns pioram as suas vidas justamente por causa deles. Eles conservam a característica de correção, apenas aos que se submetem a eles. Para Agostinho, as penas servem para castigar os pecados passados, e exercitar e pôr em evidência as virtudes.

Por fim, Agostinho responde aos que, a pretexto de serem misericordiosos, pensavam que as pessoas que viveram para si aqui, e não para Deus, seriam libertados das penas, porque foram alvo da intercessão de outros, ou porque Deus é misericordioso. Aos que supunham que os impenitentes seriam retirados dos tormentos graças às orações dos santos, ele respondeu que os justos oram agora, porque ainda é possível que os infiéis mudem de vida antes da morte, e, mesmo assim, suas orações não são eficazes para todos, somente para os que pertencem à igreja. E aos que esperavam o livramento eterno, confiando no texto bíblico que narra o episódio em que Deus falou que destruiria a cidade impenitente de Nínive, e depois mudou de ideia, ele respondeu que o Criador não destruiu a cidade porque eles se arrependeram em vida. O autor acrescenta ainda que deve existir um equilíbrio entre a misericórdia e a justiça.

Não esqueças a severidade da justiça na bondade da misericórdia, nem a bondade da misericórdia na severidade da justiça. Se, ao fazer justiça, te deixas dominar pela misericórdia, és injusto. Se te deixas dominar pela justiça ao usar de misericórdia, és desumano (In epist. Joan. 150, 1, apud RUBIO, 1995, p. 224-225).

Havia também os que pleiteavam as benfeitorias eternas aos impenitentes que foram batizados, participaram da santa ceia, eram católicos, ou davam esmolas aos necessitados. Então ele lembra que o apóstolo Paulo havia falado que os que praticam as obras da carne não herdarão o Reino de Deus, em consequência disso não basta ser religioso, e achar que com isso garante a sua salvação. E acrescenta:

Passo a passo Agostinho procura mostrar não só que o castigo eterno é possível, mas que é extremamente difícil evitá-lo. Uma vida virtuosa não basta, pois as virtudes dos pagãos sem a verdadeira fé não passam de esplêndidos vícios. Ser batizado não é suficiente, pois os batizados podem mergulhar na heresia. A crença ortodoxa não basta, pois mesmo os católicos de maior firmeza podem cair no pecado. A devoção aos sacramentos não é suficiente: ninguém sabe se os está recebendo com tal espírito que proporcione qualificação para as promessas de Jesus de vida eterna (2008, p. 34).

Para Agostinho, se a pessoa leva uma vida de fornicção ou de costumes desordenados, a sua religião é inútil, pois ele está enfeitando a justiça da vida, que é Cristo. E para os que pleiteavam a saída do tormento futuro, pelo fato de dar esmolas na vida aqui, ele desencorajou a prática. Ele achava essa ideia ridícula, pois como alguém que desse algumas míseras esmolas, iria reparar o dano do seu adultério, homicídios e outros crimes? E os que roubam do pobre, adiantaria dar esmola do dinheiro roubado deles? As esmolas dariam carta branca para cometer os maiores desvarios? Assim, ele demonstrou a incoerência em agir desse modo.

Em face aos dados apresentados, começando pela justiça que dá a cada qual o que lhe é devido, tomando ciência de que Deus faz parte e está acima de todo o ordenamento que a inclui, o que culminará no juízo final e na possível condenação eterna, de modo que tudo isso está relacionado, cabe a cada um, uma tomada de posição sobre o assunto. O objetivo de Agostinho ao escrever *A Cidade de Deus* foi o de defender a fé cristã ante a crítica pagã, fortalecer o povo cristão, e evangelizar aos não cristãos, como se percebe na segunda carta a Firmo. Portanto, para fazer justiça ao autor, é preciso enxergar a obra dessa maneira.

A sua majestosa obra pretende abranger todo o período da história humana, no sentido de que as duas cidades sempre estiveram aqui. Evidentemente, como a história contada é para todas as épocas, a validade do seu ensino não se extinguiu na antiguidade tardia, nem mesmo após a sua morte, pois adentrou a idade média, a moderna, e ainda está viva na contemporânea. Mas parece que o pensamento corrente é o de que o homem vai evoluindo entre as épocas, por causa disso, ele abandona o que foi ensinado no passado, como se fôra ultrapassado, e aceita, como verdade, aquilo que é considerado assim no momento. O autor jamais concordaria com isso no tocante a sua obra, porque ele relaciona a fé e a razão, onde se faz necessário crer para entender (Gl 1. 12), portanto as suas reflexões continuam valendo.

Referências bibliográficas

Obras de Santo Agostinho

Coleção Biblioteca de Autores Cristianos

AGOSTINHO. Sobre diversas cuestiones a Simpliciano. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Vitorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1952, tomo IX, p. 61-186.

_____. El Combate Cristiano. In: **Obras Completas de San Agustín**. 2ª ed. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1954, tomo XII, p. 285-340.

_____. Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. José Luiz Gutierrez Garcia. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1959, tomo XVIII, p. 65- 102.

_____. Ochenta y tres cuestiones diversas. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Theodoro C. Madrid. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1995, tomo XL, p. 5- 300.

_____. De la Corrección y de la Gracia. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Vitorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 121- 224.

_____. De la Gracia y del Libre albedrio. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Enrique de Vega. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 225-304.

_____. De la Gracia de Jesucristo y del pecado original. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Andrés Centeno. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 305- 462.

_____. De la Predestinación de los santos. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Emiliano López. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 463- 570.

_____. Del Don de Perseverancia. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Toribio de Castro. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 571- 674.

_____. De la Naturaleza y de la Gracia. In: **Obras Completas de San Agustín**. Trad. Vitorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 815- 953.

Coleção Patrística

AGOSTINHO. **A trindade**. Trad. Frei Agostino Belmonte. São Paulo: PAULUS, 1994, 735 p.

O livre-arbítrio. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: PAULUS, 1995, 300 p.

Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmus) Salmos 1-50. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: PAULUS, 2014, 539 p.

Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmus) Salmos 51-100. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: PAULUS, 2014, 700 p.

Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmus) Salmos 101-150. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: PAULUS, 2014, 668 p.

Confissões. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: PAULUS, 2014, 278 p.

Graça I: O espírito e a letra, A natureza e a graça, A graça de Cristo e o pecado original. Trad. Frei Agostinho Belmonte. São Paulo: PAULUS, 2014, 195 p.

A verdadeira religião e O cuidado devido aos mortos. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: PAULUS, 2014, 129 p.

A Simpliciano e Réplica à carta de Parmeniano. Trad. D. Paulo A. Mascarenhas Roxo. São Paulo: PAULUS, 2019, 268 p.

Outras Traduções

A cidade de Deus vol. 1, 2 e 3. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1995, 2538 p.

A cidade de Deus Part. 1. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: VOZES, 2019, 535 p.

A cidade de Deus part. 2. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: VOZES, 2019, 695 p.

AGOSTINHO. **Confissões – Livros XII, X e XI.** Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: IMPRENSA NACIONAL – CASA DA MOEDA, 2001, 129 p.

Comentários

BRANDÃO, R. E. **Introdução à filosofia da natureza de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDITORA FI, 2019, 174p.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia.** Rio de Janeiro: EDITORA RECORD, 2020, 669 p.

COSTA, M. R. N. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho.** São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2019, 216 p.

DODARO, R. J. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Curitiba: SCRIPTA PUBLICAÇÕES LTDA, 2004, 327p.

GEISLER, N. L. **Eleitos, mas livres: uma perspectiva equilibrada entre a eleição divina e o livre-arbítrio**. São Paulo: EDITORA VIDA, 2001, 285p.

GILSON, É. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: DISCURSO EDITORIAL E PAULUS, 2006, 542 p.

_____. **Introduction à l'étude de Saint Augustin**. Paris: J. Vrin, 1929, 1 vol. In-8º, II, 352 p.

HORN, C. **Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, 244 p.

KENNY, A. **Uma nova história da filosofia ocidental vol. 2**. São Paulo: LOYOLA, 2008, 392 p.

JOSEMAR, S. **Vida feliz na filosofia de Santo Agostinho**. Paraíba: UFPB, 2006, 111 p.

MAGNAVACCA, S. **Léxico Técnico de Filosofía Medieval**. Buenos Ayres: MIÑO Y DÁVILA EDITORES, 2005, 848 p.

MORIONES, F. **Teologia de San Agustín**. Madri: La Editorial Católica/BAC, 2004, v. DCXLIX, 750 p.

OLSON, R. E. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradições e reformas**. São Paulo: Editora Vida, 2001, 668 p.

PAPINI, G. **A vida de Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA EDITORA, 1932, 284 p.

RAMOS, F. M. T. **A ideia de estado na doutrina ético-política de S. Agostinho – um estudo do epistolário comparado com o “De civitate dei”**. São Paulo: LOYOLA, 1984, 293 p.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia: patrística e escolástica vol. 2**. São Paulo: PAULUS, 2005, 335 p.

SARAIVA, F. R. dos S. **Novíssimo Dicionário Latino-Português**. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993, 1297 p.

STREFLING, S. R. A filosofia política na idade média. In: **Dissertatio**. Pelotas: NEPFIL online, 2016, 113 p.

VASCONCELLOS, M. Filosofia Medieval uma breve introdução. In: **Dissertatio**. Pelotas, NEPFIL online, 2014, 114 p.

VOEGELIN, E. **Helenismo, Roma e Cristianismo primitivo**: história das ideias políticas vol. 1. São Paulo: É REALIZAÇÕES EDITORA, 2012, 368 p.

Artigos

BRETT, A. A única cidade verdadeira. In: McGRADE A. S. (org). **Filosofia Medieval**. São Paulo: IDEIAS E LETRAS, 2008, p. 325-329.

CAPAHAGA, V. Introducción em el libro De la naturaleza y de la gracia. In: **Obras Completas de San Agustin**. Trad. Vitorino Capañaga. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, ano 1956, tomo VI, p. 815- 953.

CUNHA, M. Comentários sobre a liberdade e o livre-arbítrio da vontade em Agostinho: uma reflexão sobre o De Líbero Arbítrio. In: **Veritas**. Porto Alegre. V. 42 n.3, 1997, p. 496.

DODARO, R. J. Justiça. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 592-594.

DOUGHERTY, R. J. Queda de Roma. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 814-815.

FLETEREN, F. V. Porfírio. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 792-794.

FORTIN, E. L. De Civitate Dei. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 234-239.

GRACIOSO, J. A Dimensão teleológica e ordenada do agir humano em Santo Agostinho. In: **Revista Trans/form/ação**, v. 35. Número Especial. Marília: UNESP, 2012, p. 11-30.

_____. Idolatria, ordem e beleza: O caminho de retorno ao Absoluto segundo o *De Vera Religione* de Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/ação**, v. 42. Número Especial. Marília: UNESP, 2019, p. 159-170.

LAVERE, G. J. Virtude. In: FITZGERALD, A. (org). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 966-968.

MATHISEN, R. W. Juízo Final (Parusia). In: FITZGERALD, A. (org.) **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 589-591.

MATTOS, J. R. A de. Ética Agostiniana. In: **Revista de Cultura Teológica** – v. 19 – nº 73. São Paulo: PUC SP, 2011, p. 117-127.

OORT, J. van. Augustine's Letters to Firmus and the purpose of De Civitate Dei. In: LIVINGSTONE E. (ed), **Studia Patristica XXVII**, Oxford-Leuven 1993, p. 417-423.

PEREIRA, J. D. Nota biográfica sobre Santo Agostinho e transcrições. In: **A cidade de Deus vol. 1**. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996, p. 7-92.

PICH, R. H. Sobre a descoberta e a justificação da vontade: notas sobre De libero Arbítrio II. In: **Civitas AVGVSTINIANA, 2**. Porto: GABINETE DE FILOSOFIA MEDIEVAL/INSTITUTO DE FILOSOFIA FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO, 2012, p. 162-192.

PICH, R. H. Agostinho e a “descoberta” da vontade: primeiro estudo. In: **Veritas** vol. 50 nº 3. Porto Alegre: PUCRS, 2005, p. 139-157.

RIGBY, P. Pecado. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 755-764.

ROGERS, K. A. Queda. In: FITZGERALD, A. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: PAULUS, 2019, p. 813-814.

STREFLING, S. R. A atualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. In: **Revista Teocomunicação**. Porto Alegre: v. 37, n. 156, jun. 2007, p. 259-272.

_____. A significação do termo vontade nas obras de Santo Agostinho. In: **Revista Dissertatio de Filosofia**. Pelotas: v. 41, 2015, p. 65-81.

_____. Os sete graus de atividade da alma humana no *De Quantitate Anima* de Santo Agostinho. In: **Revista Trans/Form/Ação**, v. 37, n. 3, Marília: UNESP, set-dez 2014, p. 65-81.

Teses e Dissertações

AMARAL, J. B. do. **A concepção de justiça no livro XIX da obra De Civitate Dei, de Santo Agostinho, e sua relação com o pensamento ciceroniano**. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de São Bento, São Paulo, 2012, 112 p.

CAMPOS FILHO, J. C. P. **Os pressupostos filosóficos do Estado ético-jurídico na obra “A cidade de Deus” de Santo Agostinho**. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012, 158 p.

DEPOLD, J. R. **How they will suffer pain: death and damnation in the Holkham Bible**. 2009. (Master of Arts in Liberal Arts) California State University, Sacramento, 2009, 104p.

MARQUES, M. J. B. **O livre-arbítrio em Agostinho**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, 241 p.

REIS, É. V. B. **A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010, 210 p.

VAHL J. M. **Iustitia et Misericordia – o conceito de justiça na obra de Santo Agostinho**. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019, 291 p.

Referências Diversas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômano**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: NOVA CULTURAL, 1991, 376 p.

BÍBLIA SAGRADA. Textos bíblicos utilizados. In: **A cidade de Deus vol. 1-3**. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 1996.

PLATÃO. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBEKIAN, 1972, 511p.

RUBIO, P. **Toma e lê! Síntese Agostiniana**. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 1995, 400 p .