



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

GERALDO SELELO PAULO

De finibus civitatis: Escatologia em Santo
Agostinho
Uma leitura dos livros XIX-XXII do *De Civitate Dei*

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2024

Aos meus pais e irmãos.

*A todos os meus familiares e amigos
que já se encontram na eternidade com Deus.*

Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade atingirão a sua plenitude, e não sabemos que transformação sofrerá o universo. Porque a figura deste mundo, deformada pelo pecado, passa certamente, mas Deus ensina-nos que se prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que se levantam no coração dos homens. Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo e aquilo que foi semeado na fraqueza e corrupção revestir-se-á de incorruptibilidade, permanecendo o amor e sua obra.

[GS 39, AAS 58].

ÍNDICE

RESUMO	VII
ABREVIATURAS E SIGLAS	VIII
INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO I	6
<i>DE CIVITATE DEI</i>	6
1. Nota prévia sobre o Autor e a Obra	6
2. Contexto.....	8
2.1. Estrutura do <i>De Civitate Dei</i>	14
Quadro 1 – Esquema estrutural do <i>De Civitate Dei</i>	16
2.2. O título: <i>De Civitate Dei</i>	17
3. Finalidade da obra.....	21
4. As duas cidades	22
5. Os Livros XIX-XXII no conjunto do <i>De Civitate Dei</i>	30
6. Tempo e eternidade.....	38
CAPÍTULO II.....	49
<i>DE FINIBUS CIVITATIS</i>	49
1. Problema do juízo final	51
2. Sobre o purgatório.....	54
3. A separação do bem e do mal supremo.....	62
4. Sobre a esperança cristã.....	64
5. Conceção escatológica da paz	67
5.1. A paz na cidade terrena	71
5.2. A paz na cidade celeste.....	73
6. A beatitude final.....	75
CAPÍTULO III.....	79
<i>DE VISIO DEI</i>	79
1. Sobre a morte	81
2. Sobre o destino eterno do ser humano.....	85
2.1. A providência divina	88
2.2. O sentido na história	89

2.3. O destino da humanidade	92
2.4. O destino pessoal	93
3. Sobre a felicidade eterna da cidade de Deus	94
4. Sobre a temporalidade da vida.....	98
4.1. Brevidade eterna da vida terrena	102
4.2. Eternidade da vida celeste	105
5. A fé na ressurreição dos corpos	106
5.1. O Corpo, como bem escatológico	111
5.2. A beleza do Corpo ressuscitado.....	115
5.3. O Corpo espiritual: alegria da esperança cristã.....	116
CONCLUSÃO.....	118
BIBLIOGRAFIA.....	123

RESUMO

O presente trabalho pretende empreender uma aproximação teológico-pastoral à noção agostiniana de escatologia a partir da sua teologia da *historia salutis* exposta na sua *opera magna* – o *De Civitate Dei*. O trabalho foca-se nos livros XIX-XXII, onde procuramos captar linhas de força da escatologia agostiniana em duas direções: *De finibus civitatis* e *De visio Dei*. Guiado por estes dois vetores perspectiva-se a condição, o destino ou fim da humanidade peregrina da cidade celeste. Nesta *peregrinatio* o ser humano faz a experiência do limite da vida mortal que começa, mas não termina com a morte. Desta esperança crente faz também parte o juízo que requer uma purificação, entre a morte e o Juízo Final. Aquando da *parúsia* do Senhor, que acontecerá após a ressurreição final. Até lá, só o amor (*Dei* ou *sui*), a fé e a esperança cristã nos guiam, sob o cuidado e proteção da providência divina.

Palavras-chave: Agostinho, amor, cidade de Deus, cidade terrena, *De Civitate Dei*, escatologia, esperança, eternidade, Juízo, Purgatório.

ABSTRACT

The paper aims to undertake a theological-pastoral approach to the Augustinian notion of eschatology, starting from his theology of the *historia salutis* in his *opera magna* – the *De Civitate Dei*. The work focuses on books XIX-XXII, where we try to capture lines of force of Augustinian eschatology in two vectors: *De finibus civitatis* and *De visio Dei*. Guided by these two vectors, we look at humanity's condition, destiny, or finality as pilgrims in the heavenly city. In this *peregrinatio*, humans experience the limits of mortal life which begins, but does not end with death. This believing hope also includes the judgment that requires purification, between death and the Last Judgment. in the Lord's *parousia*, which will occur after the final resurrection. Until then, only love (*Dei* or *sui*), faith and Christian hope can guide us, under the care and protection of divine providence.

Keywords: Augustine, love, city of God, earthly city, *De Civitate Dei*, eschatology, hope, eternity, Judgment, Purgatory.

ABREVIATURAS E SIGLAS

Coleções e edições críticas da Patrística:

<i>BA</i>	<i>Bibliothèque Augustinienne</i>
<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
<i>CCL</i>	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>Epist</i>	<i>Epistola</i>
<i>FCG</i>	<i>Fundação Calouste Gulbenkian</i>
<i>FuP</i>	<i>Fuentes Patrísticas</i>
<i>IN-CM</i>	<i>Imprensa Nacional da Casa da Moeda</i>
<i>PL</i>	<i>J.-P. Migne, Patrologia Latina</i>
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i>

Magistério da Igreja:

<i>AAS</i>	<i>Atas Apostolicae Sedis</i>
<i>GS</i>	<i>Gaudium et Spes</i>

Abreviaturas de textos bíblicos:

a) Antigo Testamento:

<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Lv</i>	<i>Levítico</i>
<i>1Mc</i>	<i>Primeiro Macabeus</i>
<i>2Mc</i>	<i>Segundo Macabeus</i>

<i>Jb</i>	<i>Job</i>
<i>Sl</i>	<i>Salmos</i>
<i>Is</i>	<i>Isaiás</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniel</i>
<i>Ml</i>	<i>Malaquias</i>

b) Novo Testamento:

<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo São João</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola aos Romanos</i>
<i>1Cor</i>	<i>Primeira Epístola aos Coríntios</i>
<i>2Cor</i>	<i>Segunda Epístola aos Coríntios</i>
<i>Gl</i>	<i>Epístola aos Gálatas</i>
<i>Ef</i>	<i>Epístola aos Efésios</i>
<i>Fl</i>	<i>Epístola aos Filipenses</i>
<i>Cl</i>	<i>Epístola aos Colossenses</i>
<i>1Ts</i>	<i>Primeira Epístola aos Tessalonicenses</i>
<i>1Tm</i>	<i>Primeira Epístola a Timóteo</i>
<i>Fl</i>	<i>Epístola a Filémon</i>
<i>2Pe</i>	<i>Segunda Carta de Pedro</i>
<i>Tg</i>	<i>Epístola de São Tiago</i>
<i>Ap</i>	<i>Apocalipse de São João.</i>

INTRODUÇÃO

Tà ἔσχατα (*éschata*) exprime no dicionário bíblico e cristão as últimas coisas, o fim da história e destino do Homem, com o fim final do universo criado – incluindo a raça humana – que, segundo a tradição cristã, acontecerá no fim dos tempos aquando da *parúsia* de Jesus Cristo que vem para pôr fim à história sujeita ao tempo. Isto é, o fim absoluto, definitivo da história.

No contexto da reflexão filosófica e tradição cristã, os *ἔσχατα* ou *novissimi*, para além de se referirem aos fins últimos do ser humano, à *vita post mortem*, incluem também as duas dimensões da escatologia: a escatologia individual, pessoal ou particular que trata do destino final de cada indivíduo, como a morte, o julgamento particular, o purgatório, o céu ou paraíso e o inferno; e a escatologia universal ou geral que, pela sua universalidade, inclui todos os eventos futuros que se relacionam com o fim dos tempos, como o fim do mundo: a *parúsia* de Cristo Salvador, a ressurreição dos mortos e o julgamento universal de toda humanidade e a criação de um novo Céu e uma nova Terra.

Estes *ἔσχατα* ou *novissimi* não são para atemorizar os cidadãos infiéis ou os «não praticantes» da fé cristã e muito menos amedrontar os fiéis. São sinais condutores da liberdade e responsabilidades humana pelos quais se movem aqueles cidadãos que vivem da fé, isto é, em função de Deus (*amor Dei*), o verdadeiro e definitivo *éschaton* e que determinam a dinâmica da sua peregrinação neste presente século até à consumação da identidade pessoal diante de Deus no reino que não tem fim. Este viver centrados no definitivo tem como núcleo o Mistério Pascal de Cristo, o Alfa e o Ómega; é Ele que, tendo-nos dado uma vida nova pela sua Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão, nos convida *já* na presente história a permanecer e esperar nesse *éschaton* para o além da história, na comunhão dos Santos e dos Anjos, com os quais esperamos descansar e contemplar, contemplar e amar, amar e louvar.

Ao concluirmos o Curso de Mestrado Integrado em Teologia, com o tema da *Escatologia em Santo Agostinho*, pretendemos empreender uma aproximação à reflexão teológico-pastoral de escatologia enquanto tal, com uma preocupação pela atualidade (esquecida) do tema. O objetivo é, por um lado, procurar identificar e explorar no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho (354-430) as linhas da escatologia agostiniana e, por outro lado, refletir a partir da escatologia agostiniana as suas implicações no campus da *práxis* pastoral. Fazemo-lo também porque a escatologia parece ser hoje um assunto arredado da pregação e até do

vocabulário cristão. Tal arredamento constitui uma motivação acrescida do nosso esforço. Por isso mesmo, pretendemos revisitar a tradição bíblico-patristica de modo a apelar a um certo regresso à doutrina escatológica, no sentido de recuperar a sua dimensão central e transformadora da fé cristã.

A nossa principal motivação e preocupação é, portanto, o arredamento da reflexão escatológica na *práxis* da teologia pastoral. Por isso, escolhemos Agostinho de Hipona e a sua grande obra *De Civitate Dei*, porque esta se situa numa fase crucial da formulação e consolidação da doutrina cristã, entre os séculos IV-VIII – basta pensarmos nas formulações doutrinárias dos concílios ecuménicos de Niceia (325), Constantinopla (381) e Calcedónia (451). Agostinho é para nós uma figura chave para a consolidação teológica da escatologia cristã, porque negou e rompeu completamente com a tradição do milenarismo – a crença num reino terrestre de mil anos, baseada no Apocalipse de São João (20) – e refutou também a interpretação histórica do tempo vinda da tradição grega que compreendia o tempo como um movimento cíclico.

Na verdade, é a nossa inquietude sobre o além da morte e do mistério da condição humana que nos leva a enveredar por este tema da escatologia em Santo Agostinho para nele buscarmos luzes de sentidos da vida presente e de esperança para a vida eterna.

É nesta perspetiva que pensamos recorrer aos seus conhecimentos e ensinamentos, no sentido de oferecermos uma possível satisfação sobre algumas questões escatológicas, sempre antigas, sempre atuais e sempre inquietantes: qual é o sentido da história? Em que consiste a vida humana e qual é a sua finalidade? Para onde vai ou qual é o destino do ser humano ao findar da vida? Como cristãos acreditamos que os mortos hão de ressuscitar no último dia, que é para nós um mistério. O que acontecerá, nesse dia, no ato da ressurreição? Como ressuscitarão aqueles cujos corpos foram engolidos pelos oceanos, destruídos pelos incêndios, despedaçados pelas feras, aqueles que tendo sido cremados as cinzas foram espalhadas pelos ares ou dissolvidas no mar? Como, ou, em que corpo ressuscitarão aqueles que doaram uma parte dos seus órgãos a outros corpos?

Responder com exatidão a estas e outras questões referentes a condição humana ou ao sentido da história do tempo e da morte requer, na verdade, uma reta afirmação de fé e de experiência verdadeira. Por isso veremos sempre o Hiponense a inserir nas suas discussões e refutações, argumentos bíblicos e sempre acompanhados com a justiça e a misericórdia, mas sobretudo sustentados pela onipotência e omnisciência de Deus: Deus que tudo criou, sabe como corrigirá o que é mal feito, como completará o que é menos do que convém e como excluirá o que é mais do que convém, sem desfazer a integridade da matéria.

Ávidos de atingir o nosso objetivo, procuraremos fundamentar com a possível exigência científica a nossa temática a partir das seguintes fontes: o *De Civitate Dei* do bispo de Hipona e as Sagradas Escrituras que o próprio Hiponense segue de perto. Em relação ao *De Civitate Dei*, seguiremos de perto o texto latino publicado pela edição crítica do CCL. Todavia, dado o nosso deficiente conhecimento da língua latina, socorrer-nos-emos da edição bilingue, latim e espanhol, da edição da BAC e teremos por apoio a esta tradução a edição portuguesa da FCG. Porque a própria língua portuguesa não é também a nossa língua materna (como se poderá notar ao longo da redação), contamos com a ajuda de Deus e do nosso orientador, e a tolerância do leitor, para que atenda mais ao conteúdo e não tanto a alguns defeitos formais.

Dada a vasta complexidade e extensividade da obra e literatura agostiniana, para não mergulharmos num infinito oceano de conteúdos diversos relativos ao nosso tema, limitar-nos-emos com maior rigor possível aos últimos quatro livros (XIX-XXII) do *De Civitate Dei*, que no seu conjunto têm como título: *De finibus civitatis* (sobre os fins das cidades); título de que nos apropriámos para a nossa dissertação.

A partir destes capítulos fundamentais tentaremos identificar o *τέλος* (*têlos*) escatológico, isto é, o *termo*, o *fim final* ou os *éschata* das duas cidades, a cidade de Deus e a dos Homens, que na *peregrinatio* do presente século andam misturadas até ao último dia. Só então serão separadas e cada uma, conforme a definição ontológica do amor que a conduz, receberá por recompensa o que lhe é devido, ou o *summum bonum* (o bem supremo) ou o *summum malum* (o mal supremo), ou a vida feliz ou a vida infeliz, ou o pleno gozo da paz e presença de Deus ou o pleno desgosto da ausência de Deus.

A metodologia que seguiremos consiste fundamentalmente na leitura da fonte agostiniana, debruçando aí uma abordagem analítica e interpretativa que nos permita aceder ao pensamento do Hiponense no que toca ao assunto proposto. O nosso trabalho, está constituído por três capítulos, desenvolvidos com vários subtemas conforme indica o índice. Procuramos encabeçar os capítulos com temas e livros concretos, como passaremos a explicar abaixo, embora isso não seja levado à letra, pois, os livros completam-se um ao outro.

Assim, com o Capítulo I intitulado «*De Civitate Dei*», pretendemos mergulhar na contextualização histórica deste *magnum opus et arduum*, situando o tempo e as circunstâncias históricas que impulsionaram a sua redação e publicação: porque foi escrita? A quem se dirige e com qual finalidade foi escrita? Teremos a oportunidade de perceber o porquê do título «*De Civitate Dei, contra paganos*» e não outro, uma vez que no conjunto da obra se fala de duas cidades, a de Deus e a dos Homens. Procuraremos demonstrar qual a relação que existe entre as duas cidades; em seguida falaremos da conceção e relação entre tempo e eternidade,

percebendo a partir desta relação, o sentido da história da humanidade e, por fim, procuraremos situar o nosso objeto de estudo, isto é, estes últimos quatro livros XIX-XXII no conjunto contextual do *De Civitate Dei*, apontando os assuntos relevantes e relativos aos *éschata* que serão desenvolvidos no nosso segundo e terceiro capítulo. Em suma, no nosso primeiro capítulo, apresentaremos uma análise dos fundamentos teóricos e históricos de «*A Cidade de Deus*» como ideal das sociedades e organização humana em peregrinação, e servirá de ponta de lança para os dois subsequentes.

No Capítulo II, encabeçado «*De finibus civitatis*», procuraremos demonstrar a partir dos livros XIX e XX as linhas do pensamento de Santo Agostinho sobre esta temática despercebidamente oculta, mas tão presente e inerente à condição humana, que se relaciona com o sentido último da vida: para onde vai o ser humano depois de terminar a sua peregrinação aqui, na cidade terrena? É, portanto, sobre os fins, os *ἔσχατα* das cidades ou da humanidade. E, aquela questão, só encontrará uma resposta «plena» ao fim do terceiro capítulo. Ainda no Capítulo II falaremos do Juízo Final, esse ato definitivo e misterioso que vem pôr fim à humanidade; a seguir procuraremos apresentar as teses do nosso autor sobre o Purgatório, tema que atingiu o seu auge na Idade Média. Teremos a oportunidade de perceber o que é o purgatório: se é um espaço ou um estado em que as almas humanas ficam a aguardar o dia da redenção. Falaremos ainda do *summum bonum* e o *summum malum* como sendo os *finis civitatis*; depois falaremos sobre a esperança cristã que, a par da paciência, constitui o elemento central na vida dos cristãos, os cidadãos da cidade de Deus; a seguir falaremos do tema da paz demonstrando a sua perspectiva escatológica; terminaremos este capítulo a falar sobre a beatitude como aquele mais alto estado da felicidade humana, portanto, como um viver «já» o paraíso. Em suma, no segundo capítulo, o enfoque será direcionado na exploração dos fins e objetivos últimos pelos quais se pautam essas duas sociedades ou cidades misteriosamente amalgamadas, discutindo as implicações éticas (como é o caso da paz) e filo-teológicas.

Com o Capítulo III, a versar sobre o «*De visio Dei*, nos livros XXI e XXII», procuraremos apresentar (a par do Julgamento final e do Purgatório) temas sensíveis como a morte, esse fenómeno enigmaticamente incontornável ao ser humano e a tudo quanto vive e respira, e veremos que o nosso autor distingue dois principais tipos de morte: a morte natural e a morte eterna. Perceberemos como preparar aquela e como evitar esta percebendo, deste modo, qual é o destino do ser humano. Os temas que se seguirão depois deste, serão uma temática que nos ajuda a responder a questões enigmáticas sobre a condição humana, como aquelas questões acima apresentadas. Ainda neste capítulo, *De visio Dei*, procuraremos demonstrar como é efémera esta presente vida e como devemos progredir para alcançar aquela futura vida naquele

reino celeste que não tem fim, o Céu, que não é senão o próprio Deus onde estaremos diante d'Ele *face a face* e no qual o próprio *será tudo em todos*, sendo Ele próprio Vida das nossas vidas. Em suma, no terceiro capítulo, integrando os conceitos discutidos nos capítulos anteriores, concentraremos o nosso estudo na visão de Deus como sendo a meta da peregrinação da humanidade, a realização suprema do desejo humano e a fonte de alegria eterna, isto é, o fim final – o *éschaton*, sob o qual nada há mais que esperar.

Portanto, o Capítulo III procurará impelir à *práxis* teológico-pastoral, no sentido de que olhe não apenas para o mundo presente, mas sobretudo para que a partir do presente se construa ou melhor, se exorte a construir o mundo futuro onde, conforme nos garante a esperança e a fé crista, iguais aos anjos e aos santos, brilharemos como o Sol e formaremos uma comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo mútuo em Deus porque, possuídos e absolutamente vivificados pelo Espírito, os nossos corpos serão totalmente espirituais, alheios ao tempo e aos sofrimentos do tempo presente.

Como dissemos, basear-nos-emos essencialmente nos livros XIX-XXII do *De Civitate Dei*, porque são os que mais diretamente versam sobre os fins da humanidade e do mundo, simbolizados alegoricamente nas duas cidades – a celeste e a terrena – e constituem o desfecho deste *magnum opus* teológico, apologético e histórico composto de 22 livros. Contudo, não descartamos a possibilidade de alargar as nossas fontes a outros escritos do Hiponense sempre que nos for necessário, para uma melhor exposição ou apresentação temática. Referiremos, sempre que for oportuno, uma e outra fonte do nosso autor: *Sermão*, *Carta*, comentário ou obra. Também recorreremos a materiais fiáveis que nos possam ajudar, esclarecer e orientar no nosso trabalho, pois, não somos especialistas na matéria. Entretanto, reafirmamos já as palavras do nosso autor, não precisamente como desculpas antecipadas, mas porque reconhecemos que, comparando o que lemos, sem, no entanto, ignorar a vasta bibliografia do autor e sobre o autor, ao que deixamos por escrito, na verdade, não há dúvidas de que o caro leitor possa lamentar passarmos em silêncio alguns assuntos, e por isso pedimos perdão; mas para aqueles a quem esta reflexão tiver sido útil, damos glória a Deus.

CAPÍTULO I

DE CIVITATE DEI

1. Nota prévia sobre o Autor e a Obra

Aurelius Augustinus, habitualmente Santo Agostinho ou Agostinho de Hipona, nasceu em Tagaste, cidade da Numídia, província romana, localizada na costa norte-africana (atualmente compreende o nordeste da Argélia, na fronteira com a Tunísia), a 13 de Novembro do ano 354 d. C. de pai pagão, Patrício e mãe cristã, Mónica que muito pejejou para a conversão de Agostinho ao Cristianismo; faleceu em Hipona a 28 de agosto do ano 430 d. C.¹ Dos vários escritos que nos deixou, o *De Civitate Dei*, é considerado, pelo próprio, «a grande obra» e das que maior influxo exerce uno pensamento e cultura posteriores.

Para melhor compreensão do pensamento de Santo Agostinho, é essencial um prévio conhecimento da sua vida e obra, inserida, quanto possível, no seu contexto. Thomas Merton (1915-1968) – monge trapista e escritor católico – chega mesmo a dizer que, para quem não conhece e tenta conhecer a figura do grande bispo de Hipona, «começando a ler *A Cidade de Deus* desde o início sem um guia, o Santo pode continuar sendo uma personalidade pouco atraente e seu livro pode parecer nada mais do que um labirinto de fantasias antigas e curiosas».² Eis a razão de ser a primeira parte do nosso trabalho.

Para quem deseja conhecer ou aprofundar as etapas, os trabalhos e a vida do eminente bispo de Hipona, o melhor guia continua a ser a sua «autobiografia», intitulada *Confessionum libri tridecim* (397-401), juntamente com a sua autocrítica, *Retractationum libri duo* (427). Uma outra fonte biográfica incontornável, que nos apresenta um testemunho vivo e fiel da sua vida é a *Vita Sacnti Augustini*, escrita por Possidius seu confrade e companheiro de vida comunitária

¹ No *De Beata vita* Agostinho faz referência à data do seu nascimento: «Idibus Nouembribus Mihi natalis dies erat» (Estávamos em 13 de novembro, dia do meu aniversário natalício). Cf. *De Beata vita* I, 6, PL 32, 962B. Seguiremos a tradução portuguesa de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2012.

² Thomas Merton, «Introduction», em Saint Augustine, *The City of God*. Vol. 3. 1. Translated by Marcus Dods. Introduction by Thomas Merton (New York: Modern Library, 2000), 8. Disponível em: [Internet Archive](#) (revisitado a 05 de novembro de 2024).

durante cerca de mais de 40 anos em Hipona, o que faz do seu escrito um documento fundamental para o conhecimento do percurso de Santo Agostinho.³

No que se refere à demais obra de Agostinho, no conjunto do vasto corpus agostiniano, o *De Civitate Dei* ocupa um lugar de especial relevo. Nomeadamente, por ser uma obra da maturidade, onde o Hiponense apresenta a sua doutrina cristã face aos acontecimentos históricos, políticos e religiosos, mormente da sua época. Embora escrito nos princípios do século V, o seu ensinamento não se deteve nessas «circunstâncias históricas e no contexto polémico que a desencadearam»;⁴ continua atual, sendo a obra mais comentada e uma das obras fundamentais da literatura patrística.⁵ Como bem frisam alguns autores, a começar pelo presbítero Firmo,⁶ o *De Civitate Dei* é, desde a sua publicação, a obra mais «copiada e recopiada inúmeras vezes [...], foi nesse processo alvo de diferentes formas de receção, de incontáveis comentários, de inflexões, de traições [...], de metamorfoses e apropriações interesseiras, etc.».⁷

Com inspiração na Bíblia que narra a história da salvação do povo de Israel, no *De Civitate Dei* é-nos apresentado uma narrativa da salvação da humanidade que se desenvolve em seis etapas, ou idades do mundo, correspondentes aos seis dias da criação divina, como apresentados no primeiro capítulo do livro do *Génesis*. A primeira manifestação, em Santo Agostinho, desse sistema narrativo baseado no mito da criação, encontrámo-la no *De Genesi*

³ Possidius, *Vita Sancti Augustini*. PL 32, 33-66; Posidio, *Vida de San Agustín*. Traducción de Victorino Capánaga, OAR. Introducción de Teodoro Calvo Madrid, OAR. Disponível em: [Posidio - VIDA DE SAN AGUSTIN \(augustinus.it\)](http://Posidio - VIDA DE SAN AGUSTIN (augustinus.it)). Acedido a 17 de fevereiro de 2024. Veja-se ainda o dossier da sua vida composto a partir dos seus escritos: *Vita Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, ex e jus potissimum scriptis concinnata*, PL 32, 65-578. Ainda para o conhecimento da sua vastíssima obra, é interessante consultar as entradas resumidas de: Giuliano Vignini, *Sant'Agostino: Dizionario delle opere*. Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2018.

⁴ José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues, «Introdução», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, Coord. e Org. de José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues (Lisboa: Documenta, 2019), 10.

⁵ Cf. Ernest L. Fortin, «De Civitate Dei», em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, ed. Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 269.

⁶ Firmo foi presbítero da Igreja de Cartago e também de algum modo um «copista», tal como esta carta dá a entender. Exercia as funções de intermediário ou portador de correspondência entre os manuscritos trocados entre Santo Agostinho e São Jerónimo, Alípio, Possídio, entre outros, realizando várias viagens entre Palestina, África. Diz São Jerónimo na *Epist.* 172, 2, enviada a Santo Agostinho no início de 416: «Para resolver assuntos, enviamos o santo presbítero Firmo no ano passado a Ravena, e de lá para a África e a Sicília; partimos do princípio de que já estará lá em África. [...] Também enviei uma carta ao santo sacerdote Firmo; se chegar à tua posse, digne-se entregar-lha» PL 33, 752-753. Para mais detalhes veja-se a nota da edição da Gulbenkian (Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*. Volume I. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996), 90-92. Veja-se ainda: Gustave Bardy, «Notes Complémentaires», 1. Em *Œuvres de Saint Augustin, La cité de Dieu, livres I-V*. Traduction de G. Combès, révisé par F.-J. Thonnard et M.A. Devynck (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2014), Bibliothèque Augustinienne (BA), vol. 33, 767.

⁷ Rosa, Bento e Domingues, «Introdução», 10. Segundo Maria M. Martins, a sua receção foi desde sempre bastante significativa e na tradição manuscrita verifica-se «o maior número de códices, ultrapassando mesmo o livro das Confissões», em «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, Coord. e Org. de José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues, 55. Veja-se ainda a nota 19.

contra Manichaeos, datado por volta de 389.⁸ Em *A Cidade de Deus*, Agostinho apresenta-as como uma analogia da criação e relaciona a história do mundo com a vida de Cristo e, entre os livros XV-XVIII, divide os períodos conforme as gerações dos antepassados de Jesus: desde Adão até Noé, Abraão, David, ao Exílio, até Cristo, e finalmente o tempo depois do advento de Cristo – o sexto período ou a sexta idade, que é a presente. Os primeiros dois períodos têm cada um dez gerações, o terceiro, quarto e quinto têm 14 gerações cada, sendo a sexta idade indeterminada.⁹ O bispo de Hipona também apresenta na sua obra uma história profana, mas é ofuscada pela história sagrada.¹⁰

Contudo, a nós interessa-nos mais os quatro livros seguintes (XIX-XXII) que são os que versam sobre o fim desse processo histórico. Como nos havemos de dar conta mais adiante, a humanidade tem um princípio da história e um fim da história, que acontecerá com a *parúsia* de Cristo. Qual é o fim, o *éschaton*, da história e da humanidade? E caso seja compreendido que um dia tudo alcançará o *éschaton*, que sentido tem a história da humanidade?

É em torno destas questões que dizem respeito aos fins ou destinos da humanidade que desenvolveremos – quer no alcance da coletividade quer na singularidade do indivíduo – o tema que nos propusemos analisar a partir da obra desta grande testemunha do Cristianismo, Agostinho de Hipona.

2. Contexto

São conhecidos os factos e motivos que estão na origem da redação de *A Cidade de Deus*. Os acontecimentos de agosto de 410, que culminaram no saque de Roma, invadida e ocupada pelas tropas de Alarico, provocaram um enorme impacto em toda urbe cristã. Foi um acontecimento impensável embora a devastação não tenha sido inesperada, pois, há muito que os visigodos percorriam a Itália e ameaçavam a cidade de Roma, até então reputada como *caput mundi*.¹¹

⁸ Cf. Agostinho, *De Genesi contra Manichaeos: Libri duo*, I, 23, 35-42, PL 34, 173-220; cf. *De Civitate Dei* XXII, 30, CCL 48 (Turnholt: Brepols Editores Pontificii, 1955), 865-866.

⁹ Cf. Mendo de Castro Henriques, «O verdadeiro agostinianismo político», em *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade*. Atas do Congresso, 11 a 13 de novembro de 2004, Coleção Formação e Cultura – 5 (Ed. Centro de Formação e Cultura, Diocese de Leiria-Fátima, 2005), 385.

¹⁰ Sobre esta perspetiva veja-se: Henriques, «O verdadeiro agostinianismo político», 387-389.

¹¹ Cf. Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA 33, 9; cf. Rosa, José Maria Silva, «Questionando uma visão penal da história», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, Coord. e Org. de José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues (Lisboa: Documenta, 2019), 36-37.

Este acontecimento é crucialmente incontornável pelos estudiosos do *De Civitate Dei*, sempre que procuram introduzir ou contextualizar a época em que foi escrita, a começar pelo próprio Agostinho que nas suas *Retractiones* (II, 43, 1-2) faz referência a estes factos.

É oportuno lembrar que, desde o primeiro século, até pelo menos ao século IV d.C., Roma era considerada não só o coração do Império Romano, mas também o centro do mundo, sobretudo da sociedade ocidental.¹² Podemos perceber isso no contexto do anúncio do Reino de Deus: quando os primeiros missionários chegaram a Roma, estavam convencidos de que o Evangelho alcançara todo mundo, ou seja, que a Boa Nova tinha alcançado os confins do mundo a que se referiam as Escrituras,¹³ exatamente porque a história da civilização milenar¹⁴ «tinha consagrado como cabeça do império o que a literatura imortalizara como *Roma Aeterna*».¹⁵ A cidade considerada *caput mundi* era considerada imperecível. Caso acontecesse o contrário, isto é, se alguma vez Roma caísse, pensava-se que o mundo acabaria também. Era esta a fé e convicção dos antigos romanos; narra Virgílio na *Eneida* que, Júpiter teria assegurado a Vénus a eternidade do Império Romano: «Dei-lhes um império sem fim, pus estas palavras na boca do Júpiter deles, para que as dissesse. Eu, pessoalmente, nada disse de falso, antes entreguei a Júpiter o papel de falsidade [...]».¹⁶ No entanto, Santo Agostinho mostrará que a ideia da Roma eterna não passa de um mito inventado por Virgílio, que envolve o negócio que fazia com os seus versos.¹⁷

Assim, Roma seria feliz enquanto os seus cidadãos oferecessem sacrifícios aos deuses da cidade. Nesta temporária felicidade, os seus habitantes desfrutavam de alimentos em abundância, do prazer da temporária paz com grandes farturas. Os únicos que não gozavam desta paz eram os judeus, particularmente os da diáspora que professavam a «Nova Religião», o Cristianismo nascente, pois eram perseguidos. A mais dura perseguição foi realizada por Nero, entre 64-69,¹⁸ da qual temos como testemunho memorável os chamados «Primeiros

¹² Cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo: a biography* (A New Edition with an Epilogue. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 287.

¹³ Nos *Actos dos Apóstolos*, Lucas lembra as palavras de Jesus: «Não vos compete saber os tempos que o Pai fixou com a sua autoridade. Mas ideis receber uma força, a do Espírito Santo, que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, por toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo» (At 1, 8). E quando chegam a Roma (At 28, 16ss), atingem o auge da missão que lhes foi confiada, com ideia de que a todos chegou a Palavra de Deus – a Salvação.

¹⁴ Estamos a se referir aos cristãos milenaristas. O milenarismo, do grego *χίλια* – que significa mil, é a crença de certos cristãos herdada do judaísmo, na vinda à terra, numa primeira fase do fim dos tempos, de um período de felicidade e de paz correspondente a mil anos, portanto, um período longo, o *Millenium*. Cf. J. Eduardo Franco e J. Manuel Fernandes, *O mito do milénio* (Lisboa: Paulinas, 1999), 32-33. Sobre o milenarismo em Santo Agostinho, veja-se Bardy, «Le millénarisme», *Notes Complémentaires* n° 26, BA 37, 768-771.

¹⁵ Santo Agostinho, *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*. Tradução do Latim, Introdução e Notas de Carlota Miranda Urbano (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013), 17. Carlota M. Urbano faz referência a Virgílio, *A Eneida*, I, 278-279. Para todas as citações do *Tratado sobre a destruição de Roma*, mormente, *De excidio urbis*, seguiremos esta tradução.

¹⁶ Virgílio, *Geórgicas* II, 498; Cf. *Eneida* I, 278-279.

¹⁷ Cf. Agostinho, *Sermão* 105, 7. 10. Para os Sermões seguiremos a seguinte tradução: Santo Agostinho, *Sermões I: Antigo Testamento [Sermões 1-50] e Sermões II: Evangelhos [Sermões 51-147 A]*. Tradução de José António Gonçalves. Introdução e notas de Isidro Pereira Lamelas (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia), 2022/2023.

¹⁸ Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiastica*, II, XXV, 1-8, SC 31 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1955), 91-93.

santos mártires da igreja de Roma».¹⁹ Outras perseguições violentas foram as de Décio, Valeriano e, finalmente, Diocleciano no ano 303 e, assim continuaram até que em 311 foi aplicado o édito de Galério e dois anos depois em 313 o Édito de Milão, a liberdade religiosa, sendo Constantino imperador no Ocidente, e Licínio no Oriente.²⁰

Facto é que o unimaginável sucedeu e não foi algo que há muito se não temesse. Mas nem por isso o choque foi menor. Os visigodos invadiram Roma, matando e violentando pessoas e arrasando edifícios. Apenas ficaram poupadas as Basílicas de São Pedro e São Paulo e quem nelas se refugiou.²¹ Muitos romanos fugiram, dispersando-se pelas províncias e cidades vizinhas, sobretudo no norte de África. O pavor apoderou-se de todo o orbe: chegavam até Argélia lamentações e gritos de pavor suscitados por este acontecimento sem precedentes que marcou profundamente a mente romana. Na verdade, os romanos pensavam orgulhosamente que a *Urbs Aeterna* poderia ser invadida pelos visigodos.²² Um tal acontecimento seria o fim do mundo, assim pensavam muitos romanos e alguns cristãos.

Perante tal ruína e instabilidade os romanos acusavam os cristãos de serem os responsáveis por tal catástrofe, ao terem abandonado as divindades que protegiam a cidade e o Império. O Cristianismo seria inimigo do bem-estar do Império ao não prestar culto nem oferecer sacrifícios aos deuses, substituindo-os por um Deus que não foi capaz de defender a cidade. Agora, diziam: «tudo está a morrer nestes tempos que são os cristãos! Roma está às portas da morte porque “matou” os seus deuses, proibindo o respetivo culto».²³ Da parte de alguns cristãos a perplexidade não era menor, ao se perguntar porque razão, precisamente nos «tempos cristãos», nem Pedro e Paulo foram capazes de proteger a cidade e seus habitantes.

É para responder a tais inquietações que o teólogo e bispo de Hipona se vê na obrigação de elaborar uma resposta pastoral e teológica. Os cristãos não são os culpados pelo saque de

¹⁹ Estes factos são narrados pelo grande escritor pagão, Tácito. Cf. Tácito, *Annales*, 15, 44. Texte Latin Publié avec des arguments et des notes en Français par Emile Jacob, 9^a ed. (Paris: Librairie Hachette, 1900), 645-647; e por São Clemente, bispo de Roma, na sua *Epístola aos Coríntios*, capítulos 5-6: Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. Introduction, Texte, Traduction, notes et index par Annie Jaubert (Paris: Cerf, 1971), 107-110. Pode-se conferir ainda a introdução da celebração litúrgica do dia 30 de junho (do Missal Romano), dia em que a Igreja faz memória a estes primeiros santos mártires. Nesta introdução podemos ler: «Na primeira perseguição contra a Igreja, desencadeada pelo imperador Nero, depois do incêndio da cidade de Roma, no ano 64, muitos cristãos foram martirizados com atrozes tormentos: uns foram expostos aos cães e por eles devorados; outros crucificados e outros ainda lançados ao fogo. Todos eles eram discípulos dos Apóstolos e primícias dos mártires que a Igreja Romana ofereceu ao Senhor».

²⁰ O contrário também aconteceu: em Tessalónica pelo ano 388 ocorreu uma perseguição muito sangrenta contra os não-cristãos.

²¹ Porque, Segundo a nota de Carlota M. Urbano, Alarico era um bárbaro cristão. Cf. Santo Agostinho, *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*, 44, nota 14.

²² Cf. Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (New York: Published by T & T International, 2010), 62.

²³ Agostinho, *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma: «Introdução»*, 26.

Roma, nem esta foi verdadeiramente destruída. Deus corrigiu Roma por meio do terror e castigou-a pelos seus erros, por prestar culto aos falsos deuses e neles depositar a esperança. E diz mais, «Os deuses em que os Romanos puseram a sua esperança, sobretudo os deuses, em que os romanos pagãos puseram a esperança, emigraram de Troia, quando esta foi incendiada, para fundarem Roma».²⁴ O que quer dizer que os deuses nada fazem para proteger a cidade: Troia ardeu sem que as antigas divindades a defendessem das chamas e Roma foi saqueada, sem que os antigos protetores a defendessem do saque. A história passada e presente mostra, portanto, que os deuses nada podem fazer perante as desgraças da história.

Assim, o teólogo africano desmistifica a ideia de proteção de Roma pelos deuses; aliás, Tomás Chuaqui chega a afirmar com clarividência que «Agostinho des-diviniza a história do Império, ao mesmo tempo que desmitifica as visões pagãs das mesmas».²⁵ Contudo, não nega o choque nem esconde a mágoa pelo sucedido e, sobretudo, pelos sofrimentos causados pelas «atrocidades» do saque. No seu *Discurso sobre a destruição de Roma*, diz o seguinte:

Ouvimos falar de coisas terríveis: ruínas, incêndios, roubos, matanças, pessoas submetidas a todos os tipos de violência. É verdade, ouvimos muitas coisas, por todas elas nos lamentámos, muitas vezes chorámos, dificilmente poderemos ser consolados; não contesto, não nego, que ouvimos falar de todas as atrocidades que naquela cidade foram cometidas.²⁶

Ao responder às blasfémias ou erros dos «adoradores da multidão dos falsos deuses a quem chamamos “pagãos”»,²⁷ o bispo de Hipona, foi amadurecendo a ideia de abordar seriamente o assunto numa grande obra, que se foi tornando maior com o evoluir dos acontecimentos e da própria reflexão. A obra veio à tona com o título de «*De Civitate Dei contra paganos*» e, ao seu todo, agrupa vinte e dois livros onde trata da *gloriosissimam civitatem Dei*, «a cidade santa, a cidade fiel, a cidade peregrina na terra, [...] fundada no céu»,²⁸

²⁴ *Sermão* 81, 9.

²⁵ Tomás A. Chuaqui, «*La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos», *Estudios Públicos*, 99 (2005), 279.

²⁶ Agostinho, *De excidio urbis*, 2.3, «Horrenda nobis nuntiata sunt; strages facta, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia genuimus, saepe flevimus, vix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa», PL 40, 718. A tradução é de Carlota Miranda Urbano: *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*, 45.

²⁷ Agostinho, *Retractationum libri II*, 43, 1, «*Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus*», CCL 57 Edidit Almut Mutzenbecher (Turnholti: Brepols Editores Pontificii, 1984), 124; ver ainda: Santo Agostinho, *Retractationum libri duo*, em *Obras Completas de San Agustín*, volume 40 (Madrid: BAC, 1995), 2, 43, 1.

É ainda importante o reparo que Henry Chadwick faz sobre a expressão «pagão», *paganus*, diz ele: «A palavra latina *paganus* significa uma pessoa rústica ou, na gíria [linguagem] militar, um civil. A partir de cerca de 300 d.C. os cristãos usavam o termo “pagani” para descrever os não-cristãos que pelo batismo não se tornaram soldados de Cristo e, portanto, não eram combatentes contra o mal. No tempo de Agostinho, a África reteve muitos adeptos tenazes do “paganismo”». Henry Chadwick, *Augustine of Hippo: A life* (New York: Oxford University Press, 2009), 123.

²⁸ *Sermão* 105, 7, 9.

ela «que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera com paciência a estabilidade da eterna morada até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças à sua santidade, possuirá então, por sua suprema vitória, a paz perfeita».²⁹ Nela, apresenta-nos uma reflexão histórico teológica e filosófico político sobre duas cidades: a de Deus e a dos Homens, mas o título que prevalece ao conjunto de toda obra é o de *A Cidade de Deus*, por ser esta a cidade inabalável, imperecível, eterna e superior à cidade terrena.

Nasce a obra, pois, num contexto polémico e com intuito apologético – sobretudo os livros I-III que aparecem como circunstanciais, como um panfleto político para lidar com o equívoco, defendendo o Cristianismo. Mas é muito mais que uma apologia do Cristianismo. Podemos vê-la como uma espécie de enciclopédia em favor do Cristianismo, onde as abordagens histórica, filosófica, teológica e exegética estão ao serviço de um grande projeto: mostrar que o Cristianismo não era a causa da queda de Roma e, a partir das Sagradas Escrituras mostra que há uma outra cidade onde a guerra não existe e a paz é perfeita, a cidade de Deus; esta sim é eterna porque não é gerida por seres humanos, mas por Deus seu autor e habitada por quem O ama sem ressentimentos nem hipocrisia.

O De Civitate Dei, como afirma Angel Custodio Vega, «é o monumento mais grandioso e enciclopédico da antiguidade cristã e pagã que chegou até nós [...]; nela se fala de tudo».³⁰ Mais ainda, e mais importante, foi a pedido de Marcelino³¹ – a quem a obra é dedicada – que

²⁹ Agostinho, *Opera De Civitate Dei I, Praefatio* «Gloriosissimam ciuitatem Dei siue in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide uiuens, siue in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia conuertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam uictoria ultima et pace perfecta», CCL 47 (Turnholti: Brepols Editores Pontificii, 1955), 1. Citamos sempre esta edição do *Corpus Christianorum Series Latina* e, como nesta a divisão das partes (versículos) dos capítulos é feita por «secções» de cinco linhas (5, 10, 15, 20...), seguimos a divisão bilingue latina e espanhola da BAC, seguimos também o site: <https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>. Quanto à tradução, em auxílio a esta da BAC, socorremo-nos da tradução portuguesa da Gulbenkian – que, por acaso, também não apresenta divisão de versículos nos capítulos.

³⁰ Angel Custodio Vega, O.S.A., «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios”», em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. 2 (Madrid: El Escorial, 1956), 13-51.

³¹ Marcelino era comissário imperial, de família aristocrática. Era também conhecido como o Tribuno Marcelino. Desde jovem interessou-se pela política e era juiz «de profissão» (provavelmente em Numídia, cf. *Epist.* 139, 4). Em maio de 411 foi enviado a Cartago para deliberar uma Conferência que reunia 279 bispos donatistas, que tinham como porta-voz Petiliano de Constantina (um ex-advogado católico) e 286 bispos católicos que tinham Agostinho como o principal porta-voz. Cf. E. Portalié, «Saint Augustin», em *Dictionnaire de Théologie Catholique* Tome I, Parte II, direction de A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann (Paris: Librairie Letouzey & Ané, 1923), 2279-2280. Era necessário e urgente pôr termo ao clima cismático que existia naquela região. «Marcelino atuou como árbitro com exemplar justiça. No final, o seu veredicto favoreceu os católicos, considerando os donatistas ridículo esperar que ele fosse imparcial, por isso vingaram-se de Marcelino em 414, delatando-o como parceiro de conspiração contra o imperador, tendo ele perdido a vida». Henry Chadwick, *Augustine of Hippo*, 114; ainda sobre esta conferência, veja-se também Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 330-339.

Para Agostinho era um filho espiritual, um verdadeiro amigo católico, exemplar em quase tudo. Marcelino era um leigo apaixonado pela Verdade e muito inteligente (cf. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 333). Quando soube que tinha sido preso, lutou muito para a sua liberdade, que não chegou a acontecer. Eis como Agostinho o descreve em carta dirigida a Ceciliano, novo Comissário imperial, na primavera de 414, pouco depois da morte do amigo:

Agostinho procurou oferecer neste *opus magnum* «uma solução completa, clara e bem pensada para todos os problemas»³² e questões que foram surgindo na sequência da devastação de Roma pelos godos. Marcelino sublinhou que a resposta fosse muito bem elaborada porque viria a passar «indubitavelmente por muitas mãos, [...] por isso], reivindico a vossa promessa: peço-vos que escrevais alguns livros que serão de enorme utilidade para a Igreja, especialmente nestes tempos».³³ O bispo de Hipona pediu a Marcelino que o mantivesse informado e que recolhesse as questões que fossem surgindo para «a todas responder com a ajuda de Deus, seja por carta ou livro».³⁴ Esta troca de cartas aconteceu por volta de 411-412.

Deste modo, o teólogo africano aceita o desafio, promete uma obra monumental, a que chegou até nós, o *De Civitate Dei*, que começa a redigir por volta do ano 412 e com muita rapidez em 413 apresenta já os primeiros três livros, nos seguintes termos: «empreendi [a teu pedido], meu caríssimo filho Marcelino, uma grande e árdua obra, mas Deus será a nossa ajuda».³⁵ E, como realça P. Brown, «Treze anos depois, Agostinho terminará esta obra de vinte e dois livros com uma frase compacta que resume o tom de deliberação maciça em que escolheu escrever: “Com a ajuda do Senhor, parece-me que satisfiz a dívida desta enorme obra”».³⁶ Os autores divergem aquando da redação entre 412-426³⁷ e 413-427,³⁸ provavelmente tenha sido começada a ser redigida nos fins de 412 e terminada nos fins de 426, pois, em setembro de 413 os três primeiros livros já estavam terminados – portanto, foram cerca de 15 anos de trabalho redacional – *magnum opus et arduum*.

«Quanta honestidade na moral, fidelidade na amizade, zelo pela doutrina, sinceridade na religião, castidade no casamento, moderação no julgamento, paciência com os inimigos, afabilidade pelos amigos, humildade perante os santos, caridade para com todos, facilidade na concessão de benefícios, modéstia ao pedi-los, amor pelas boas ações, tristeza pelas más! Que decoro da sua honestidade, que esplendor da sua graça, que preocupação pela piedade, que misericórdia em ajudar, que benevolência em perdoar, que confiança na oração! Com que modéstia disse o que sabia com saúde! Com que diligência investigou o que era prejudicial ignorar! Que desdém pelas coisas presentes! Quanta esperança e que anseios pelos bens eternos! Para abandonar todos os negócios seculares e assumir o cinturão da milícia cristã, não teve outro impedimento senão o vínculo conjugal». *Epist.* 151, 8, PL 33, 650B.

³² *Epist.* 136, 3, PL 33, 415A.

³³ *Epist.* 136, 3, PL 33, 415A.

³⁴ *Epist.* 138, 20, PL 33, 535A.

³⁵ *De Civitate Dei*, I: *Prefácio*, «[...] fili carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est», CCL 47, 1. Veja-se ainda: *Actes de la conférence de Carthage en 411*. Édition et Introduction Générale par Serge Lancel, tome I, SC 194 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1972), 62. Serge afirma com convicção que em setembro de 413 os primeiros três livros já estavam terminados.

³⁶ Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 301-302; *De Civitate Dei*, XXII, 30, 6, «Videor mihi debitum ingentis huius operis, adiuvante Domino, reddidisse», CCL 48, 866.

³⁷ Marrou é de opinião que a obra terá sido iniciada em 412 e terminada antes de 427, portanto, pelo fim de 426.

³⁸ Em Henry Chadwick, *Augustine of Hippo*, 129, podemos ler: «em 413, Agostinho iniciou uma apologia completa, os vinte e dois livros de *A Cidade de Deus*, que entre muitas distrações o ocuparam até 427». P. Brown comunga desta posição, veja-se o seu quadro Cronológico (Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 280; 380.

2.1. Estrutura do *De Civitate Dei*

A obra, tal como solicitara Marcelino é, de facto, um *opus magnum* «de vastas proporções e de importância fundamental na história da teologia e do pensamento»³⁹ do Cristianismo – senão mesmo da humanidade. Divide-se em duas grandes partes: a primeira composta de dez livros (I-X) e é subdividida em duas seções de cinco a cada, onde apresenta no seu conjunto um carácter puramente apologético que faz regredir a acusação do paganismo do plano teológico para o ético, embora não se esgote nessa dimensão; a segunda parte é composta de doze livros (XI-XXII) e é subdividida em três seções de quatro cada, e apresenta no seu conjunto «uma grande sinfonia de fé, sabedoria e esperança cristã, que escrevem a nova e eterna história do homem».⁴⁰ Na sua obra autocrítica, *Retratações*, o próprio Agostinho depois de reiterar as motivações que o levaram a redigir o *De Civitate Dei*, referindo-se primeiramente ao saque de 410 à cidade de Roma, e depois referindo-se aos ataques e à revolta dos pagãos contra os cristãos, culpando-os pelo sucedido, explica o conteúdo da obra e ao mesmo tempo faz a sua divisão, ou seja, como pode ser repartida e por quantos volumes deve ser dividida:

Os cinco primeiros [livros] vão contra os que pretendem uma prosperidade tal para as coisas humanas, que acham necessário para isso o culto aos inumeráveis deuses que os pagãos costumam adorar. E sustentam que estes males surgem e abundam porque se lhes proíbe tal culto. Os cinco seguintes são uma réplica aos que defendem que estes males nunca faltaram nem nunca faltarão aos mortais, e que variam entre grandes e pequenos, segundo os lugares, os tempos e as pessoas. Acrescentam ainda que o culto politeísta é útil e proveitoso para a vida que existe para além da morte. Estes dez livros rejeitam estas duas vãs opiniões, contrárias à religião cristã. [...] Se bem que é verdade que, quando a necessidade o exige, também nos dez primeiros [livros] afirmamos a nossa postura e nos últimos doze reparamos a contrária. Os quatro primeiros livros desta segunda parte versam sobre as origens das duas cidades, da cidade de Deus e da cidade deste mundo. Os quatro seguintes, sobre o seu processo ou desenvolvimento e os últimos quatro sobre os seus fins próprios e merecidos.⁴¹

³⁹ Giuliano Vigini, *Sant'Agostino: Dizionario delle opere: «Civitate Dei (De)»* (Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2018), 79.

⁴⁰ Giuliano Vigini, *Sant'Agostino*, 79.

⁴¹ *Retractationes*, II, 43, 1-2, «Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt. Sequentes autem quinque aduersus eos loquuntur, qui fatentur haec mala, nec defuisse umquam, nec defutura mortalibus; et ea nunc magna nunc parua, locis, temporibus, personisque uariari, sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant. His ergo decem libris duae istae vanae opiniones christianae religioni aduersariae refelluntur. [...], quamquam, ubi opus est, et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus, et in duodecim posterioribus redarguamus aduersa. Duodecim ergo librorum sequentium, primi quattuor continent exortum duarum Civitatum, quarum est una dei altera huius mundi. Secundi quattuor excursum earum sive procursum. Tertii vero qui et postremi, debitos fines», CCL 57, 124-125.

Como podemos observar, pela grelha de conteúdo que o autor apresenta, resta-nos concordar que é, de facto, uma grande e trabalhosa obra: *magnum opus et arduum*. Contudo, a par do texto acima mencionado, há uma outra fonte, a carta dirigida ao presbítero Firmo, onde Santo Agostinho repete como os vinte e dois cadernos podem ser divididos, pois, reuni-los num único tomo seria muito volumoso. Por isso, podem ser distribuídos em dois tomos, um de dez livros e o outro de doze; mas se for para dividi-los em mais de dois, terão que ser cinco volumes de duas grandes partes:⁴² na primeira parte de dez, os cinco primeiros ocuparão o primeiro tomo (I-V) e os outros cinco formarão o segundo (VI-X); depois, na segunda parte de doze, os primeiros quatro livros ocuparão o terceiro (XI-XIV), os outros quatro ocuparão o quarto (XV-XVIII) e os restantes também constituirão o último volume (XIX-XXII).⁴³ Assim Agostinho disponibilizou e apresentou a sua obra que foi circulando até aos nossos dias.

Em suma, para que aquele que venha ler este nosso trabalho tenha também uma visão geral de todo o arcabouço defensivo-crítico do *De Civitate Dei* pensamos ser importante deixarmos aqui o esquema programático de toda obra, tal como o nosso autor o propõe. Seguimos o modelo descrito por Ulpiano Alvarez Díez, no artigo sobre a *Cidade de Deus e a sua arquitetura*, bem como o esquema integral apresentado por Maria Manuela Martins, no artigo sobre *A filosofia da história no De Civitate Dei de Santo Agostinho*.⁴⁴

⁴² Segundo Mendo Henriques, a construção é um jogo simbólico com os números platónicos. «os dez livros da República são seguidos pelos 12 livros das Leis: as subdivisões são 2 vezes 5 e 3 vezes 4. Os números inteiros estão reunidos em proporções cujas transmitem as relações básicas cósmico-musicais da cidade das Leis. Designámos estas relações numéricas como simbólicas, mas não as devemos considerar de ânimo leve. Claro que apenas se referem à organização do tratado, mas são um sintoma do poder de Agostinho para construir uma evocação simbólica». Mendo de Castro Henriques, «O verdadeiro agostinianismo político», 379.

⁴³ Cf. Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA, 33-34; 37-40.

Na carta, literalmente, diz-se o seguinte: «São vinte e dois livros, que são muitos para reunir num único volume. Se quiseres tê-los em dois, debes dividi-los de modo que um contenha dez livros e o outro doze. Nos dez primeiros refuto as vacuidades dos pagãos, e nos restantes demonstro e defendo a nossa religião; embora, quando parecia mais oportuno, também fizesse isso no primeiro e nos outros. Se, por outro lado, preferires tê-los em mais de dois volumes, debes pensar dividi-los em cinco. A primeira conterà os cinco iniciais, nos quais argumentei contra aqueles que afirmam que a adoração, não dos deuses, mas dos demónios, é útil para a felicidade na vida presente; o segundo, os cinco seguintes, são escritos contra aqueles que pensam que tais deuses ou quaisquer outros, infinitos em número, devem ser adorados por ritos e sacrificios sagrados com vistas à vida que virá após a morte. Os próximos três volumes devem ter, cada um, quatro livros. Distribuí esta parte de tal forma que quatro mostram a origem daquela cidade; os outros, o seu progresso, ou como preferi dizer, o seu desenvolvimento, e os quatro últimos, os seus respetivos fins». *Epist.* 212/A; veja-se também o esboço de: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 302.

⁴⁴ Cf. Ulpiano Alvarez Díez, «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios” y su arquitectura interna», 115; Maria Manuela Martins, «A filosofia da história no De Civitate Dei de Santo Agostinho», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, Coord. e Org. de José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues (Lisboa: Documenta, 2019), 69-74. Veja-se ainda o breve plano de: Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustine t la fin de la culture antique* (Paris: Éditeur E. de Boccard, 1949), 65-67.

Quadro 1 – Esquema estrutural do *De Civitate Dei*

<i>De Civitate Dei</i>	A) Parte defensivo-crítica contra quem defende o culto dos falsos deuses	I) <i>Atendendo aos bens desta vida</i> (I-V) 412/13	a) Resposta defensivo-crítica aos que responsabilizavam a religião cristã pelas guerras e principalmente pelo saque de Roma (I).	
			b) Males cometidos pelos Romanos, a.C., por adorarem falsos deuses (II-III).	1). Males que atentam contra a moral e a alma (II). 2). Males que atentam conta o corpo e a coisas externas (III).
			c) A grandeza e a duração do Império (IV-V).	1). Não é devida aos deuses (IV). 2). Só a Deus se deve (V).
		II) <i>Atendendo aos bens da vida futura</i> (VI-X) 413/17	a) Os deuses nada podem (fazer) pela felicidade futura (VI-VIII).	1). Nem a teologia fabulosa, nem a teologia civil (VI-VII). 2). Tão pouco a teologia natural a podem doar (VIII).
			b) Impossibilidade da mediação dos demónios (IX).	
			c) Apresentação do papel do Filho de Deus (X).	
	B) Parte expositiva sobre as duas cidades....	I) <i>Origem</i> (XI-XIV) 417/20	a) Das duas cidades e da queda os anjos (XI-XII, caps. 1-9).	
			b) das duas cidades entre os primeiros homens (XII, caps. 10-28).	
			c) Efeitos do pecado (XIII-XIV)	1) A morte (XIII). 2) A desordem das paixões (XIV).
		II) <i>Progresso</i> (XV-XVIII) 420/25	a) História sobre as duas cidades desde o primeiro homem até ao Dilúvio (XV).	
			b) História sobre as duas cidades desde Noé até a Abraão (XVI, caps. 1-12).	
			c) História da cidade de Deus desde Abraão até a David (XVI, caps. 12-43).	
d) História da cidade de Deus desde David até Cristo (XVII).				
e) História da cidade terrena desde o tempo de Abraão até ao fim do mundo (XVIII)				
III) <i>Fins</i> (XIX-XXII) 425/27		a) Fim das duas cidades: sumo bem e sumo mal (XIX).		
		b) O juízo final: passa pelo sumo bem ou pelo sumo mal (XX).		
		c) Fim da cidade terrena: o inferno (XXI).		
		d) Fim da cidade de Deus: o céu (XXII).		

2.2. O título: *De Civitate Dei*

Depois de expostos o contexto e os motivos que deram origem à redação desta obra monumental, cabe dizer algo sobre o seu título. Porquê *De Civitate Dei*, uma vez que a obra fala de duas: não só da cidade de Deus como também fala da cidade dos Homens, da cidade celeste e da cidade terrestre, da cidade divina e da cidade deste mundo. Na verdade, olhando para esta teoria – cidade celeste e cidade terrestre, tempo e eternidade, corpo e alma, homem e Deus, etc. – vemos em Santo Agostinho o uso de um certo «envelope» do pensamento ou dualismo de raiz platônica que insatisfaz a hermenêutica contemporânea, evidentemente mais diferenciada; porém, tal dualismo supera-o por um claro monismo, embora ambigualmente. Mas não é o nosso objetivo desenvolver aqui esta vertente, talvez para os «voos» futuros.

Segundo Angel C. Vega, desde o livro I até ao livro XI, Santo Agostinho não justifica o título da obra, *De Civitate Dei*. Donde se verifica que, por um lado, o substantivo apresentado é *Civitas*,⁴⁵ que usa a par de outros como *societas*, *populus* ou *regnum* para se referir à politicidade, ou seja, à cidade terrena, embora se verifique muitas e importantes matizes, pois, para qualificar *Civitas Dei* são usadas as palavras *sancta*, *caelestis* ou *superna*; e, por outro lado, *dei* e *hominum* são meros qualificativos diferenciais ou específicos, como as palavras *aeterna*, *sempiterna*, *immortalis* ou *nova*.⁴⁶ Portanto, «o título mais apropriado teria sido “sobre as duas cidades”, [... a de Deus e a dos Homens], pois é sobre elas que trata toda a obra, desde o princípio até ao fim».⁴⁷

Pensando bem, não lhe faltaram alternativas para adotar um título para o seu «*magnum opus et arduum*»:⁴⁸ Por exemplo *Regnum Dei*, expressão que percorre quase todo o Novo Testamento; podia também usar uma dessas expressões: «*Respublica, Respublica christiana,*

⁴⁵ Santo Agostinho emprega o termo «*civitas*» não como cidade em si, mas como a sociedade de pessoas – isto é, cidadãos, famílias que vivem e partilham em comum os bens deste século.

É importante frisar aqui um aspeto que, em Santo Agostinho, o termo «*civitas*» possui três conotações distintas: a primeira conotação é prática, ou seja, quando fala em *civitas* (cidade), refere-se concretamente a Roma e a Hipona, onde se pode encontrar cidadãos bons e maus que partilham os mesmos bens, a mesma paz e as mesmas tribulações sujeitas a essa cidade terrena; a segunda conotação é ontologicamente escatológica, quando fala em *civitas*, refere-se e quer significar a Jerusalém celeste (*regnum, caelestis, aeterna, sancta, immortalis, gloriosissima, grandis, sempiterna*) ou a Babilónia (*civitas terrena, perplexae, permixtae*), uma como obra de Deus e caminha em adesão ao seu projeto e, outra, como obra dos homens em oposição ao projeto divino, portanto, uma simboliza a presença e outra a ausência do reino de Deus; e a terceira conotação tem a ver com o aspeto (linguagem) teológico, quando fala da *civitas*, refere-se à Igreja peregrina constituída por aqueles e aquelas que, *no presente decurso do tempo, vivendo da fé, esperam com paciência a estabilidade da eterna morada onde possuirá a paz perfeita*. Cf. *De Civitate Dei*, I: *Prefácio*, CCL 47, 1.

⁴⁶ Cf. Emilien Lamirande, «*Ciuitas Dei*», em Cornelius Mayer (ed. lit.), *Augustinus-Lexikon* (Schwabe & Co, Basel, 1986-1994), vol. 1, 958.

⁴⁷ Vega, O.S.A., «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios”», 15.

⁴⁸ *De Civitate Dei*, I, *Praefatio*, CCL 47, 1.

Respublica divina»; podia ainda adotar a expressão do grego: *Politeia*, como Platão, que Cícero traduziu por *Republica*. Mas preferiu denominá-la *Civitate Dei* por considerar este o título mais adequado pela referência deliberada à cidade de Roma.⁴⁹

Todas essas expressões, afirma Johannes van Oort, querem-nos dizer que *civitas* tem vários significados, inclusive no vocabulário do autor do *De Civitate Dei*, que desde logo percebeu a mesma palavra que se pode traduzir por «estado» ou, também por comunidade de cidadãos, por cidade ou área onde vive um grupo de cidadãos; todos estes significados podem ser encontrados no *De Civitate Dei* e a par da *civitas* usa o vocábulo *societas* como sinónimo.⁵⁰

É provável que a experiência maniqueísta de Agostinho que durou nove anos,⁵¹ e uma vez convertido dessa religião de índole dualista, tenha influído na escolha do título da obra mestra. Aliás, o título ou, ainda melhor, a expressão «Cidade de Deus» ou a sua dualidade, isto é, cidade de Deus e cidade terrena, não aparecem pela primeira vez nesta magna obra, mas num tratado, de caráter polémico contra os donatistas, anterior ao *De Civitate Dei*, precisamente a sua réplica à crítica do donatista Parménio ao seu confrade Ticónio – um donatista africano, mais liberal, cuja conceção de «cidade de Deus» terá influenciado Agostinho⁵² – o tratado «*Contra epistulam Parmeniani*»,⁵³ datado por volta de 400.⁵⁴ Ticónio era o «teórico» da seita Donatista. A sua teoria, da qual o bispo de Hipona é herdeiro, relacionava-se com a Igreja invisível e o *corpus diaboli*. Ele considerava a sua igreja como sendo a verdadeira Igreja visível, na qual existia uma Igreja espiritual, cujo os membros eram cristãos perfeitos; e a outra é a cidade do diabo, cujo os membros eram os falsos irmãos, os pagãos e os separados da Igreja.⁵⁵

Declarava Agostinho naquela epístola que existem duas cidades: uma é a «cidade do alto», a Jerusalém celeste cujo governador é Jesus Cristo Nosso Senhor e os cidadãos são os justos, os bem-aventurados; e outra, que é a cidade terrena, a Babilónia terrestre cujo

⁴⁹ Cf. Vega, O.S.A., «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios”», 15-16. Angel diz mais: «na linguagem clássica-romana a *civitas* nunca foi sinónima de *respublica* nem de *regnum*, aos que alude e se refere a conceção agostiniana»; também «a ideia das ‘duas cidades’ não é sinónima dos ‘dois estados’» e, quanto a tradução de Cícero terá seguido a que expressasse o que melhor tratava a obra, por isso, «não julgou traduzi-la por *De civitate*, senão por *De republica*».

⁵⁰ Cf. Johannes van Oort, «Civitas dei-terrena civitas: The concept of the two antithetical cities and its sources (Books XI-XIV)», em Herausgegeben von Christoph Horn, *Augustinus: De Civitate Dei* (Berlin: Akademie Verlag, 1997), 160-161.

⁵¹ Cf. *Confissões*, III, 11, 20, INCM, 114-117; V, 6, 10, INCM, 182-185.

⁵² Na verdade, embora se tenha convertido ao catolicismo, e esta fase em que redige o *De Civitate Dei* seja a fase adulta do seu pensamento, as fases anteriores à conversão não desapareceram totalmente. Nele ainda há indícios do pensamento romano, platónico, maniqueu e donatista.

⁵³ Na integra pode-se consultar a seguinte referência: *Contra epistulam Parmeniani*, PL 43, 33-108.

⁵⁴ Cf. Henry Chadwick, *Augustine of Hippo*, 127-128.

⁵⁵ Para aprofundar a teoria de Ticónio veja-se os seguintes estudos: Traugott Hahn, *Tyconius-Studien: ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Leipzig: Dieterich, 1900) e cf. Alois Dempf, *Sacrum Imperium: la filosofia della storia e dello stato nel Medioevo e nella Rinascenza Politica* (Firenze: Casa Editrice le lettere, 1988), 116-120.

governador é o Diabo e os cidadãos são os ímpios, os pagãos. Ambas se encontram misticamente amalgamadas até ao dia da ceifa onde serão separadas definitivamente.⁵⁶ E nessa separação prevalecerá, com certeza, aquela cidade do alto, cujo Fundador é Deus, Ele que está no meio dela e a torna inabalável. Por isso, os vinte e dois livros, embora falem de duas cidades, levam apenas o nome da cidade indestrutível, a cidade de Deus.

Efetivamente, «o título de *A Cidade de Deus* é dos mais afortunados para evitar confusões, e simbolizar adequadamente as duas forças atuantes e antagónicas que se debatem no império das almas desde o princípio do mundo até sua consumação».⁵⁷ De facto, como afirma Ramón Trevijano, o *De Civitate Dei* é uma poderosa síntese doutrinal na qual se pode encontrar «toda a história da humanidade, todo o sistema de crenças cristãs, todo o drama da luta secular entre a “cidade divina” e a “cidade terrestre”, até a apoteose final de uma e o colapso da outra nos abismos infernais».⁵⁸

Mas continuamos a querer saber o significado de tal título, porquê *Cidade de Deus*? Depois de alguma menção no *Prefácio*, como «*magnus opus et arduum*», é exatamente no primeiro livro (XI) da segunda parte da obra, onde encontramos uma explicação do título:

Chamamos Cidade de Deus àquela de que a Escritura é testemunha, não devido a movimentos fortuitos dos ânimos, mas pela disposição da suprema providência que supera por sua autoridade divina o pensamento de todos os gentios, acabou por subjugar todos os tipos de astúcia humana. Diz-se na Escritura: *Coisas gloriosas são ditas de ti, ó cidade de Deus*; e num outro salmo lê-se: *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 a terra*; e pouco depois no mesmo salmo: *Como ouvimos, assim o vimos na cidade do Senhor das virtudes, na cidade do nosso Deus; Deus fundou-a para a eternidade*; e da mesma forma noutro salmo: *Um rio com os seus canais alegria a cidade de Deus; o Altíssimo santificou [nela] o seu tabernáculo; Deus está no*

⁵⁶ Cf. *Contra epistolam Parmeniani*, II, 4, 9. Integralmente diz-se: «[...] há apenas um príncipe do povo, o Senhor nosso Jesus Cristo, cujos servos são os bons, e Ele o governante dessa Jerusalém, que é nossa mãe no céu. Os governantes são proporcionais à dignidade de tal governante, não com vistas à igualdade, mas cada um segundo a sua medida, pois lhes foi dito: “*Sede santos, porque eu também sou santo*” (Lv 19, 2), isto é, como que pela imitação de um padrão, *no qual somos transfigurados na sua própria imagem, de glória em glória, pelo Senhor que é Espírito* (2Cor 3, 18), por obra daquele que nos conforma à imagem do seu Filho. Há também um príncipe dos ímpios, que é o diabo, governador daquela cidade, que é chamada misticamente de Babilônia. São Paulo chama a ele e a seus anjos de príncipes e governantes das trevas deste mundo, isto é, pecadores (cf. Ef 6, 12). Seus ministros são como eles, e se disfarçam de ministros da justiça, como ele é um anjo de luz; seus habitantes são proporcionais ao governador perverso por seus atos semelhantes (2Cor 11, 14-15). Mas somente haverá uma separação aberta destes povos e estados, quando essa colheita tiver sido joeirada; mas até que isso seja feito, todas as coisas são toleradas pela caridade daqueles que são trigo, para que não aconteça que, desejando ser libertados do joio mais cedo, cometam a impiedade de separar-se dos outros grãos, seus companheiros», PL 43, 56. Tradução adaptada do espanhol de P. Miguel Fuertes Lanero, OSA, disponível em:

https://www.augustinus.it/spagnolo/contro_parmeniano/index.htm

⁵⁷ Vega, O.S.A., «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios”», 17.

⁵⁸ Ramón Trevijano Etcheverría, *Protología* (Madrid: BAC, 2001), 308.

meio dela: não será abalada. Por estes e outros testemunhos que seriam longos citar, inferimos [*didicimus*] que existe uma cidade de Deus, cujos cidadãos aspiramos ser, por amor que o seu Fundador infundiu em nós. A este Fundador da cidade santa preferem os cidadãos da cidade terrestre os seus próprios deuses, ignorando que Ele é o Deus dos deuses [...].⁵⁹

Partindo desta perícopos podemos concluir que Agostinho escolhe «*Civitas Dei*» para o título da sua magna obra: 1) porque é a melhor *civitas* em relação a esta *terrena* e porque tem Deus e Senhor dos senhores como seu Fundador; 2), porque a Sagrada Escritura testifica que essa cidade existe, não é mera utopia. Mais ainda, porque Deus a criou para a eternidade e, como está no meio dela, torna-a perdurável. Depois, as referências vetero-testamentárias que nos apresenta para fundamentar o título, *Civitas Dei*, constituem uma oposição aos ditos dos pagãos, isto é, ao «pensamento de todos os gentios»; se estamos lembrados, os pagãos proferiam «blasfêmias», insultos e todo o tipo de maledicências contra a Nova Religião, o Cristianismo – tudo está em falência, diziam os pagãos, nestes tempos em que a cidade foi confiada ao Deus dos cristãos. Para contradizer estes ditos, Santo Agostinho recorre à Escritura e diz: são grandes as coisas que se dizem da cidade de Deus, ela é fundada por Deus e por Ele protegida por toda a eternidade (cf. Sl 87, 2-3; 48, 1. 9). É por isso que «os vinte e dois livros, que se ocupam das duas cidades, recebem o título da melhor, para serem chamados: *De Civitate Dei*».⁶⁰ Este é o argumento do hiponense: embora o império romano mostre sinais de durabilidade, a cidade de Deus é a única que de facto tem esse domínio perdurável; ela é a verdadeira *civitas aeterna*.

Portanto, *Civitas Dei* é um conceito teológico que representa a comunidade dos crentes, aqueles que, estando ainda sobre a terra, esperam com virtude a eterna morada, onde anseiam habitar e disfrutar da paz perfeita. Neste sentido, Santo Agostinho tem presente a ideia de que, enquanto peregrinos, «o Reino de Deus está entre nós» (Lc 17, 21) e que «os sofrimentos do tempo presente não têm comparação com a glória que há de manifestar-se» (Rm 8, 18) naquela «gloriosíssima cidade, cujos cidadãos aspiramos ser, por amor que o seu fundador infundiu em nós»⁶¹ e, enquanto peregrina na terra, «acolhe todos os povos, todas as raças, e todas as

⁵⁹ *De Civitate Dei*, XI, 1, «Civitatem Dei dicimus, cuius ea scriptura testis est, quae non fortuitis motibus animorum, sed plane summae dispositione providentiae super omnes omnium gentium litteras omnia sibi genera ingeniorum humanorum divina excellens auctoritate subiecit. Ibi quippe scriptum est: *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei; et in alio psalmo legitur: Magnus Dominus et laudabilis nimis in civitate Dei nostri, in monte sancto eius, dilatans exultationes universae terae;* et paulo post in eodem psalmo: *Sicut audivimus, ita et vidimus, in civitate domini virtutum, in civitate Dei nostri; Deus fundavit eam in aeternum;* Item in alio: *Fluminis impetus laetificavit civitatem Dei, sanctificavit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio eius non commovebitur.* His atque huius modi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quandam civitatem Dei, cuius cives esse concupivimus illo amore, quem nobis illius conditor inspiravit. Huic conditori sanctae civitatis, cives terrena civitatis deos suos praeferunt ignorantes eum esse Deum deorum [...], CCL 48, 321.

⁶⁰ *Retractationes*, II, 43, 2, «*Ita omnes viginti et duo libri, cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt, ut De Civitate Dei potius vocarentur*», CCL 57, 125. Veja-se também Gerard J.P. O'Daly, «*Civitate Dei*», em Cornelius Mayer (ed. lit.), *Augustinus-Lexikon* I, 973-974.

⁶¹ Cf. *De Civitate Dei*, XI, 1, CCL 48, 321.

línguas». ⁶² Em suma, foram as circunstâncias críticas do seu tempo, sobre a incessante voz do *tempora christiana*, que levaram o teólogo e bispo de Hipona a redigir este *magnum opus et arduum* e expor a sua finalidade: responder aos sinais do tempo.

3. Finalidade da obra

O *De Civitate Dei* tem como finalidade específica defender a gloriosíssima cidade de Deus contra os ataques do paganismo e defender esta cidade peregrina das blasfémias e acusações daqueles que preferem prestar culto aos falsos deuses, ao invés do verdadeiro Deus, Senhor e autor da mesma cidade. Portanto, o motivo e finalidade principal da obra é, pois, o de defender a cidade de Deus, isto é, a Igreja de Cristo, a *vera religione*, das responsabilidades a Ela injustamente atribuídas pela queda de Roma, como o próprio refere no prefácio, bem como numa Carta enviada a seu «caríssimo filho em Cristo», o Presbítero Firmo de Cartago:

Entretanto Roma foi destruída 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 esse flagelo a religião cristã, começaram a blasfemar do verdadeiro Deus de forma mais cruel e amarga do que o habitual. Daí que, eu, ardendo em zelo pela casa de Deus, decidi escrever os livros do *De Civitate Dei* em resposta às suas blasfémias ou erros. ⁶³

Podemos, portanto, a partir das palavras do próprio autor indicar duas finalidades: uma mais expressa e muito referida quer no *Prefácio* do *De Civitate Dei*, quer nas suas *Retratações*, bem como na Carta a Firmo seu caríssimo filho, que é a de defender a cidade de Deus, isto é, a Igreja peregrina, o Cristianismo, a então «Nova Religião do Estado» contra os ataques dos pagãos; a outra finalidade, sempre presente e talvez a mais importante, mas não claramente expressa, é a que se relaciona com os próprios cristãos, que também se viram abalados na sua fé e aos quais Agostinho sempre que possível procura fortalecer. Assim, a finalidade do «*De Civitate Dei*» torna-se múltipla e profundamente interligada com o contexto histórico e religioso da época. Em linhas gerais, a obra procura:

- a) Defender a *vera religio*, o Cristianismo: como já realçámos, a obra foi empreendida para responder às acusações que alegavam que o Cristianismo havia

⁶² *De Civitate Dei*, XIX, 17, «dum peregrinatour in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam societatem», CCL 48, 685.

⁶³ *Retractationes*, II, 43, 1, «Interea Roma Gothorum inruptione agentium sub rege Alarico atque impetu magna cladis eversa est. Cuius eversionem deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus, in christianam religionem referre conantes, solito acerbius et amarius deum verum blasphemare coeperunt. Unde ego exardescens zelo domus dei adversus eorum blasphemias vel errores, libros De Civitate Dei scribere institui», CCL 57, 124.

enfraquecido o Império Romano, contribuindo para a decadência e, em última análise, para o saque de Roma a 24 de agosto de 410 d.C. Agostinho refuta essas críticas ao mostrar que a verdadeira causa da queda de Roma não estava na adoção do Cristianismo, como sendo a religião do Estado, mas na decadência moral e nos pecados do próprio Império.

b) Estabelecer uma visão cristã da história: a obra propõe uma interpretação teológica da história, dividindo-a em duas «cidades» simbólicas: a *civitas Dei*, representada pela comunidade daqueles que amam e servem a Deus e a *civitas terrena*, representada por aqueles que vivem em função dos prazeres e do poder terreno. Agostinho vê a história da humanidade como um conflito entre essas duas cidades e que culmina com o Juízo Final.

c) Consolidar a Doutrina cristã: o teólogo da graça procura mostrar que a fé cristã não oferece somente a verdadeira visão da vida e da salvação, mas também a estrutura moral mais elevada, em contraste com as filosofias pagãs, enfatizando que o propósito último da vida humana é a união com Deus, que transcende qualquer realização terrena.

d) Reafirmar a autoridade da Igreja: o *De Civitate Dei* tende a reforçar a ideia de que a Igreja é a manifestação da cidade de Deus na terra e, por isso, é a única instituição capaz de guiar a humanidade rumo à salvação e à paz perfeita e à vida eterna em paz.

e) Educação Moral e Espiritual: A obra visa educar os cristãos sobre a importância de viver de acordo com os valores e ensinamentos cristãos, promovendo a virtude, a caridade e a humildade como caminhos para a salvação. Agostinho destaca que a verdadeira felicidade não pode ser encontrada nas realizações mundanas, mas apenas na vida em conformidade com a vontade de Deus.

4. As duas cidades

Embora nos 22 livros do *De Civitate Dei* o nosso autor fale das duas cidades, é especificamente nos primeiros oito livros da segunda parte, desde o Livro XI ao Livro XVIII, que a elas se dedica, expondo as respectivas origens (*Creatio, creator, creatura*) e o seu progresso (*excursus, procursus*), como o próprio explica nas suas *Retratações*: «Os quatro primeiros livros desta segunda parte versam sobre as origens das duas cidades, da cidade de

Deus e da cidade deste mundo. Os quatro seguintes, sobre o seu processo ou desenvolvimento». ⁶⁴

Já vimos, pelo que é dito no *Prefácio*, que a cidade de Deus é aquela que, embora esteja presente neste século temporal e em contacto com os bens materiais e temporais, caminha para a eternidade e os seus cidadãos não desejam senão os bens supremos e eternos, os bens escatológicos daquela cidade onde aspiramos ser cidadãos movidos pelo amor supremo; entretanto, a cidade deste mundo permanece presa aos seus bens passageiros e os cidadãos desta não desejam senão os bens terrenos, do corpo ou da alma, os bens temporais com os quais se deleitam amando a si próprios, desprezando, deste modo, os bens futuros e intemporais. Por conseguinte, é nesta relação que Santo Agostinho vê a origem destas duas cidades: na relação amorosa para com as criaturas ou bens temporais e para com o Criador destes bens, como o próprio Agostinho esclarece:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades: o amor próprio até ao desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até ao desprezo de si próprio, a celeste. A primeira se gloria em si mesma, e a segunda em Deus, porque aquela [a terrena] busca a glória dos homens, e esta [a celeste] tem por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. ⁶⁵

Neste belíssimo trecho, enunciam-se o fundamento de dois tipos ou duas classes de seres humanos que alegoricamente Agostinho chama de «cidade» e misticamente de «duas cidades» que representam o universo humano, a história da humanidade constituída misticamente por dois tipos de sociedades: a sociedade celeste e a sociedade terrestre e ambas com um único princípio ou ponto de partida que, por sua vez, define ontológica e escatologicamente a identidade e o fim de cada cidade, tal princípio é o amor. ⁶⁶

Segundo Bardy, nesta lapidar frase, se resume toda a obra de Santo Agostinho, pois, apesar de alguns assuntos que atualmente se afiguram como exóticos, como a refutação à idolatria que se verifica nos primeiros livros e as várias exposições ou exemplos sobre as maravilhas da natureza que se verificam em quase toda a obra, a afirmação sobre os dois amores resume todo o *De Civitate Dei* porque «pretende destacar a oposição das duas cidades, desde a sua origem primeira até à sua consumação final, embora tenha o título da melhor entre elas». ⁶⁷

⁶⁴ *Retractationes*, II, 43, 1, «Duodecim ergo librorum sequentium primi quarttuor continente exortum duarum civitatum, quarum est una Dei, atera huius mundi, secundi quarttuor excursu earum sive procursum», CCL 57, 124.

⁶⁵ *De Civitate Dei*, XIV, 28, «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ad hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria», CCL 48, 451.

⁶⁶ Cf. Cornelius Mayer, «De Civitate Dei», em Cornelius Mayer (ed. lit.), *Augustinus-Lexikon* I, 991.

⁶⁷ Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA, 75.

O exímio bispo de Hipona, a partir dos *dois amores*, estabelece um contraste entre ambas as cidades: uma, a celeste, a cidade de Cristo, é aquela que deposita todo o seu amor a Deus até ao desprezo de si própria. E embora se encontre no mundo, os seus cidadãos têm a possibilidade de viver livres e virtuosamente enquanto peregrinos da cidade livre, a Jerusalém celestial. Goulven Madec no seu artigo *Le communisme spirituel* chega a equivaler a cidade de Deus ou os membros da cidade de Deus com a primeira Comunidade Apostólica no sentido de que ao praticarem um ato de desapropriação, ao libertarem-se do amor egoísta testemunham na terra a cidade celeste, pois, «ao conformar-se com a vida da comunidade apostólica, ao realizar a vida cristã, ao torna-se alma única de Cristo, a comunidade [do *amor Dei*] já participa na realidade escatológica da cidade de Deus onde Deus é tudo em todos».⁶⁸ Ao passo que a outra cidade, a Babilónia terrena, é aquela que desprezando Deus ama-se a si própria, os seus cidadãos vivem totalmente independentes e autossuficientes, buscando o prazer corporal como o bem supremo e põem a sua confiança em si mesmos ao invés de colocá-la em Deus.⁶⁹

Quer os anjos ou espíritos bons, quer os homens, foram criados na felicidade e com livre-arbítrio suficiente pelo qual podiam não pecar, isto é, a possibilidade de «estar absolutamente separado das trevas, que representam o absoluto do nada»,⁷⁰ o absoluto do mal; mas ao invés de querer ou desejar o Bem, fim para o qual Deus os criou – viver na beatitude eterna – a obra criada afastou-se do Criador, dando lugar à existência do mal no mundo. Portanto, a separação entre «bons» e «maus» surgiu mais tarde por causa da soberba ou mau uso do primeiro livre-arbítrio concedido ao ser humano, antes do pecado. E essa separação, segundo Agostinho, verificou-se nos dois filhos de Adão: Abel e Caim: «Caim, o primeiro a nascer dos dois pais do género humano, pertence à cidade dos Homens; e Abel o segundo pertence à cidade de Deus».⁷¹ Por isso Agostinho afirma que «dois amores fizeram duas cidades». Isso que estamos de dizer, verifica-se nestas seguintes perícopes:

[...], os espíritos a que chamamos anjos de maneira nenhuma começaram por ser durante certo tempo espíritos das trevas, mas, no momento em que foram feitos, foram feitos luz. Não foram criados simplesmente para existir e viver de qualquer maneira, mas foram iluminados para viver na sabedoria e na felicidade. Alguns destes anjos que se desviaram desta

⁶⁸ Goulven Madec, «Le Communisme spirituel». Em Cornelius Mayer unter Mitwirkung von Karl Heinz Chelius, Band 38. *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen, OSA, zu seinem 70. Geburtstag*. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987, 239.

⁶⁹ Cf. Fortin, «De Civitate Dei», 268-278.

⁷⁰ Américo Pereira, «O absoluto do Bem, o Tempo e o Mal, em A Cidade de Deus de Santo Agostinho (Livros XI e XII)», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, 145.

⁷¹ Veja-se na íntegra o *De Civitate Dei*, XV, 1, CCL 48, 453-454.

iluminação não obtiveram a excelência dessa vida sábia e feliz que, sem sombra de dúvida, só poderia ser eterna com a perfeita garantia da sua eternidade.⁷²

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 foi 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 de 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 esta série de calamidades que, por um encadeamento de desgraças, conduziu o género humano, pervertido desde a origem e como que corrompido na raiz, até ao flagelo da segunda morte que não tem fim, à exceção apenas daqueles que pela graça de Deus se libertarem.⁷³

Vemos nestes trechos uma aparente discrepância, ou seja: parece que existem quatro cidades: uma de anjos ou espíritos bons, outra de anjos ou espíritos maus e uma de homens bons (a de Deus) e outra de homens maus (a dos Homens). E Agostinho fala mais destas últimas: a cidade de Deus e a cidade dos Homens. Não é que estejamos enganados se pensarmos assim, repara Bardy, contudo, para o hiponense não há incompatibilidade entre elas e por isso são apenas duas cidades ou sociedades de bons ou maus, homens ou anjos.⁷⁴ E estas duas sociedades têm a sua origem nos dois amores. Ademais, explica noutro lugar que,

Estes dois amores – um dos quais é santo, o outro impuro; um social, outro individual; um que busca o bem comum em prol da sociedade acima referida, outro que busca no bem comum a própria utilidade, devido ao seu arrogante desejo de comandar; um obediente, o outro émulo a Deus; um tranquilo, o outro turbulento; um pacífico e outro sedicioso; um prefere a verdade ao elogio dos que erram, e o outro ávido por elogios; um amigável, o outro invejoso; um querendo para o próximo o que quer para si, e o outro ansioso por sujeitar o próximo a si mesmo; um governando o próximo em benefício do próximo, e o outro para o seu próprio

⁷² *De Civitate Dei*, XI, 11, «Quae cum ita sint, nullo modo quidem secundum spatium aliquod temporis prius erant spiritus illi tenebrae, quos angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt; non tamen tantum ita creati, ut quoquo modo essent et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione aversi quidam angeli non obtinuerunt excellentiam sapientis beataeque vitae, quae procul dubio non nisi aeterna est aeternitatisque suae certa atque securae», CCL 48, 332.

⁷³ *De Civitate Dei*, XIII, 14, «Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum; sed sponte depravatus iusteque 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 iusteque damnata non alterius conditionis 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 connexione perducit», CCL 48, 395-396.

⁷⁴ Cf. Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA 33, 76-77 (veja-se com especial atenção a nota 3).

benefício –, precederam nos anjos, um nos bons, o outro nos maus, e distinguiram os dois estados [as duas cidades, as duas sociedades] fundados no género humano, sob a admirável e inefável providência de Deus, que cria, administra e ordena todas as coisas, uma dos justos, a outra dos injustos; os quais, misturados agora temporalmente, peregrinam neste século até que sejam separados no último julgamento; e assim, um, unindo-se aos anjos bons no seu Rei alcançará a vida eterna; e o outro, juntando-se aos anjos maus com o seu príncipe serão lançados no fogo eterno. Sobre estas duas cidades, se o Senhor quiser, talvez iremos falar longamente em outro lugar.⁷⁵

Nesta períclope está estampada a plena característica dos dois amores que deram origem e sob os quais peregrinam e se constrói o itinerário ou a história das duas *civitates* ou *societates*. E termina a dizer que «*de quibus duabus civitatibus*» procurará abordar o assunto noutra lugar, precisamente aqui, no *De Civitate Dei*, pois, o *De Genesi ad litteram* – datado dos anos 413 e 414 – é anterior pelo menos à esta segunda parte do *De Civitate Dei*.⁷⁶ O amor é, portanto, princípio de tudo e ao mesmo tempo marca o itinerário do caminho (*excursus, procursus*) e as características de cada uma das cidades. A relação destas, diz Jaume, é «também uma representação do combate que se vive no interior de todo ser humano entre o espírito e a carne, segundo as categorias paulinas».⁷⁷ Este combate consiste no discernimento entre a valorização dos bens temporários e os bens eternos, comuns a ambas as cidades, «cuja consumação e uso é necessário para aceder aos fins últimos de uns e outros: o uso dos bens materiais, as provisões de segurança pessoal e pública, e o estabelecimento de relações sociais ordenadas e pacíficas».⁷⁸ Mas, o fim pelo que se busca e com que se usa tais bens é diferente.

⁷⁵ Agostinho, *De Genesi ad Litteram libri duodecim*, XI, 15, «Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter immundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter seditiosus; alter veritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudis avidus; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam: praecesserunt in Angelis; alter in bonis, alter in malis; et distinxerunt conditas in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta, quae creat, administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta Angelis bonis in rege suo vitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum. De quibus duabus civitatibus latius fortasse alio loco, si Dominus voluerit, disseremus», *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 28. Pars 1. Editum Consilio et Impensis Academiae Litterarum Caesariae Vindobonensis. Recensuit Iosephus Zycha. Vindobonae: F. Tempsky; Lipsiae: G. Freytag (Alemanha e Austria, 1894), 347-348. A tradução do Português é nossa e tivemos em conta a Edição Espanhola: *Obras de San Agustín*, tomo XV, *De Genesi ad litteram*, XI, 15, 20. Editado por Fr. Balbino Martín, O. S. A. (Madrid: BAC, 1957), 1132-1135.

⁷⁶ Cf. Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA, 71 (nota 3). Este afirma que, pelo menos esta passagem é anterior a 413. Veja-se ainda os dados cronológicos de: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 178; Isidro Pereira Lamelas, *Santo Agostinho: A alegria da palavra, Gaudeo ubi audio* (Coimbra: Edições Tenacitas, 2012), 163. Embora o Isidro seja mais generoso ao indicar a data da redação a partir do ano 401, ver-se-á que a data limite não passa do ano 414.

⁷⁷ Jaume Aurell, «San Agustín y De Civitate Dei: El texto en su contexto», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, 30.

⁷⁸ Aurell, «San Agustín y De Civitate Dei: El texto en su contexto», 31.

Este contraste não significa imediatamente que as duas cidades se comportam dualisticamente como opostas, pois, segundo o nosso autor, comportam-se como a parábola do trigo e do joio (cf. Mt 13, 24-30), na medida em que, crescem juntos até à ceifa para realmente serem separadas uma da outra; ou como a rede num mar que apanha peixes sem distinguir entre os bons e os maus, mas espera até ser arrastada para a praia e só então se podem separar. Assim, a cidade de Deus e a cidade deste mundo estão intrinsecamente amalgamadas, neste século, esperando até ao dia da ceifa para serem separadas. Deixemos que fale o nosso autor:

Neste século maligno, nestes maus dias, onde a Igreja adquire por humilhação presente a sua exaltação futura, e é adestrada com aguilhões do medo, com os tormentos da dor, com moléstias de trabalho, com perigos das tentações, sem ter outra alegria senão a esperança, se se regozija como deve, muitos réprobos se misturam com os bons. Uns e outros são recolhidos como na rede evangélica, e no mundo, como no mar, agarrados nas redes, andam misturados até chegar ao litoral, onde os maus serão separados dos bons, e nos bons como no seu templo, *Deus será tudo em todos* (1 Cor 15, 28).⁷⁹

Desta períclope podemos inferir que durante a história humana, as duas cidades coexistem e se entrelaçam. Os cidadãos da cidade de Deus, representados pela Igreja, vivem no mundo junto com os cidadãos da cidade dos Homens, mas os seus interesses e destinos são completamente diferentes. Tanto é que, os eventos históricos, as conquistas e as quedas dos impérios terrenos são vistos por Agostinho como parte do contínuo conflito entre estas duas cidades, que é tanto interno quanto externo. Ao analisar este processo ou desenvolvimento histórico, autores como H.-I. Marrou falam, não de uma dualidade como tal, mas de uma ambiguidade ou ambivalência na medida em que, «a história espiritual da humanidade, a do crescimento progressivo da cidade de Deus, desenrola-se na mesma duração, dolorosa e dilacerada que a história secular».⁸⁰ Veja-se que, dentro de cada pessoa – *civitas*, se quisermos –, há uma luta entre as inclinações da carne e as aspirações do espírito que luta, que se manifesta nos choques sociais, políticos e bélicos entre aqueles que servem a Deus (*amor Dei*) e aqueles que servem a si mesmos (*amor sui*).

É também decisiva a maneira como Santo Agostinho conclui esta penúltima seção do seu *magnum opus et arduum*, que versa sobre a origem e desenvolvimento das duas cidades,

⁷⁹ *De Civitate Dei*, XVIII, 49, «In hoc ergo saeculo maligno, in his diebus malis, ubi per humilitatem praesentem futuram comparat Ecclesia celsitudinem et timorum stimulis, dolorum tormentis, laborum molestiis, temptationum periculis eruditur, sola spe gaudens, quando sanum gaudet, multi reprobi miscentur bonis et utrique tamquam in sagemam evangelicam colliguntur et in hoc mundo tamquam in mari, utrique inclusi retibus indiscrete natant, donec perueniatur ad litus, ubi mali segregentur a bonis, et in bonis tamquam in templo suo sit Deus omnia in omnibus», CCL 48, 647; Cf. *De Civitate Dei*, XX, 9, CCL 48, 715-719.

⁸⁰ Henri-Irénée Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin* (Paris: Librairie J. Vrin; Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1950), 34.

misturadas (*permixtae*) nesta vida mortal, desde o princípio até ao fim do mundo. Eis o que diz o Santo e doutor da Igreja sobre as duas cidades:

Uma delas, a terrestre, fez [fabricou] para si falsos deuses que ela quis, de homens ou de outros seres, e serviu e ofereceu-lhes sacrifícios; a celestial, peregrina na terra, não fez falsos deuses para si mesma, mas é obra do verdadeiro Deus, de quem ela mesma é o verdadeiro sacrifício. Ambas, porém, ou gozam igualmente os bens temporais, ou igualmente são afligidas com males, com diversa fé, diversa esperança, diverso amor, até que, no último juízo sejam separadas, e cada uma perceba o seu fim, que não tem fim. Destes fins de ambas tratar-se-á a seguir.⁸¹

Estas são as últimas palavras que encerram o livro XVIII, onde Agostinho demonstrou o percurso histórico destas duas cidades, nesta vida mortal, onde se encontram misteriosamente misturadas desde o princípio até ao fim. A cidade de Deus não é uma cidade física, mas espiritual, caracterizada pelo amor a Deus acima de todas as coisas (*amor Dei*), por isso, é composta por todos os seres humanos e anjos que vivem de acordo com a vontade de Deus, e o seu fim último é a vida eterna em comunhão com Ele. Portanto, como afirma Lamirande, o fim da *Civitas Dei* «só pode ser a beatitude, identificada com a paz definitiva ou a vida eterna [...] que] consistem essencialmente no gozo comum de Deus»,⁸² que é o próprio *summum bonum* e a *beatitudo* escatológica, isto é, definitiva.⁸³ Já a cidade dos Homens, em contraste com a de Deus, é formada por aqueles que vivem de acordo com os prazeres da carne e os desejos terrenos (*amor sui*). Ela representa a sociedade humana enquanto está alienada de Deus, buscando poder, glória e prazeres terrenos. No entanto, por meio da Igreja (que também é identificada com cidade de Deus), a *civitas terrena* é chamada e já pode participar ou tomar parte na concidadania dos anjos e dos justos na terra, pois, «a cidade celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas [...] conservando] o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo e único fim, a paz terrena».⁸⁴

As duas cidades também diferem nos seus caracteres e objetivos. A cidade de Deus busca a paz eterna e perfeita, uma paz que só pode ser alcançada na união com Deus. Os seus cidadãos,

⁸¹ *De Civitate Dei*, XVIII, 54, «Quarum illa, quae terrena est, fecit sibi quos voluit vel undecumque, vel etiam ex hominibus falsos deos, quibus sacrificando seruiret; illa autem, quae caelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit. sed a vero Deo ipsa fit, cuius verum sacrificium ipsa sit. Ambae tamen temporalibus vel bonis pariter utuntur, vel malis pariter affliguntur, diversa fide, diversa spe, diverso amore, donec ultimo iudicio separentur, et percipiat unaquaeque suum finem, cuius nullus est finis; de quibus ambarum finibus deinceps disserendum est», CCL 48, 656.

⁸² Lamirande, «Civitas dei», 966.

⁸³ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 11, CCL 48, 674-675.

⁸⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 17, «Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem [...], quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrena pacis intenditur», CCL 48, 685.

enquanto vivem neste mundo, estão em peregrinação (*peregrinatio*), vivendo entre os cidadãos da cidade dos Homens, como realçava a perícope anterior, mas com o olhar voltado para a eternidade. A justiça, a caridade e a fé são os valores centrais que guiam os cidadãos da cidade de Deus. Por seu lado, a cidade dos Homens busca uma paz que é meramente provisória, baseada em acordos humanos e na manutenção da ordem social, mas que é frequentemente interrompida por conflitos, guerras e injustiças, por isso, o seu principal objetivo é a satisfação dos desejos egoístas e a busca de domínio, a ambição do poder.

Estas características conduzem-nas a destinos muito diferentes e eternos; assim, a cidade de Deus está destinada à vitória final sobre o mal. No fim dos tempos, após o Juízo Final, essa cidade será plenamente realizada na Nova Jerusalém, onde os seus cidadãos viverão em perfeita harmonia com Deus. E a cidade dos Homens, por sua ganância e soberba, está destinada à destruição. No dia do Juízo Final, segundo Agostinho, os que pertencem a essa cidade serão condenados à punição eterna, pois os seus objetivos e valores estão a favor de si próprios e em oposição à vontade divina.⁸⁵

A cidade de Deus, prefigurada na Igreja que por sua vez simboliza a Jerusalém celeste e a cidade terrena, prefigurada no Império Romano – a realidade que Agostinho conhecia – que também simboliza a Babilónia terrestre, estão misturadas neste presente reino transitório, preservando as suas diferenças, como permanecem misturados o joio e o trigo até ao dia da colheita, bem como os peixes bons permanecem na mesma rede com os peixes maus até à superfície onde serão separados uns dos outros, da mesma forma permanecem ambas as *civitates* até ao último (*novissimum*) dia, o dia do Juízo Final onde serão separadas definitivamente uma da outra.⁸⁶

Podemos perceber, até aqui, que a história das duas cidades, em Santo Agostinho começa precisamente com essa ambivalência⁸⁷ dos *dois amores* (o egoísmo e a caridade), dois seres ou duas vontades, que habitam no ser humano numa constante luta de morte entre si,

⁸⁵ Cf. Lamirande, «Civitas dei», 962.

⁸⁶ Cf. Bardy, «Introduction Générale a la Cité de Dieu», BA 33, 79. Santo Agostinho no *Salmo* 64 estabelece-se que Jerusalém teve a sua origem em Abel e, significa visão de paz; Babilónia teve a sua origem em Caim e, significa confusão. E aí, mais uma vez volta a referir que dois amores fundaram duas cidades: o amor de Deus, a Jerusalém e, o amor do mundo, isto é, o amor a coisas temporárias, fundou a Babilónia. Porém, ambas caminham juntas até ao dia em que serão separadas definitivamente. Cf. *Salmo* 64, 2. Em *Obras de San Agustín*, tomo XX, *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º). Editado por Balbino Martín Pérez, O.S.A. (Madrid: BAC, 1965), 615-618.

⁸⁷ Ao invés de expressões como «dualidade» ou «ambiguidade», H.-I. Marrou optou por descrever esse acontecimento, relação ou processo histórico das duas cidades com a expressão «ambivalência». Afirma: «Assim, seja qual for o ponto de vista que se esteja, história secular, história sagrada, pessoal ou coletiva, o tempo vivido pelo homem parece sempre ser afetado por uma formidável ambivalência; é um vetor e um fator de esperança e de desespero, o meio pelo qual o bem-estar se realiza e, ao mesmo tempo, aquela ferida incurável que se abre no lado do homem, através da qual o seu ser flui e se destrói» (Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 57). Portanto, desde a queda do primeiro Homem, a vida humana, a história humana está afetada, possuída e encurralada ou dominada por esta nesta luta de dois amores: *amor sui* e o *amor Dei*.

confessa o hiponense: existem duas vontades na alma, porque, uma delas não sendo total, a outra tem o que lhe completa. Estas duas vontades, «uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma».⁸⁸ E, Agostinho transfere esse raciocínio para o seu ambiente exterior, a vida social, ao acontecimento da história e dinâmica social e chega à seguinte conclusão: todas as lutas, todas as guerras, todas as desavenças sociais são explicados nessa relação oposta e de luta entre *dois amores*: o egoísmo (*amor sui*) e a caridade (*amor Dei*).⁸⁹

Portanto, os dois amores coabitam desde a queda do primeiro Homem e, desde então, a vida humana, a história humana está afetada, possuída e encurralada ou dominada por esta tensão de dois amores: *amor sui* e o *amor Dei*. Por agora, como temos vindo a dizer, estão misturados e, segundo Santo Agostinho, nesta peregrinação terrena não sabemos ao certo quais são os verdadeiros peregrinos ou membros da cidade de Deus e quais os da cidade terrena. Mas quando chegar o dia do Juízo, tudo nos será claro e «não haverá lugar a queixas ignorantes, perguntando porque tal injusto é feliz e tal justo é infeliz».⁹⁰ Em suma, estes dois amores representam e estão na base das duas cidades ou dos tipos de sociedades ou seres humanos. O amor define a identidade de cada ser humano. Porque o amor é qualquer coisa que arde no nosso interior e que nos impele para uma ação ou necessidade exterior. Aliás, diz Agostinho no *Sermão 121* – pregado em Hipona, na Páscoa, cerca de 412 ou 413 – que cada um é o que ama, desse modo, cada uma das cidades é definida por aquilo a que está inclinado a sua alma. Ou ao *amor sui* ou ao *amor Dei*. Eis o que diz o pastor de Hipona: «os homens maus chamam-se “mundo”, os homens infiéis chamam-se “mundo”. O nome vem-lhes do que amam. Quando amamos a Deus, tornamo-nos deuses. Portanto, quando amamos o mundo, chamamo-nos “mundo”».⁹¹

5. Os Livros XIX-XXII no conjunto do *De Civitate Dei*

Estamos diante da última parte deste programa literário do bispo de Hipona que compreende quatro livros (XIX-XXII) que versam sobre os fins próprios e merecidos de cada uma das cidades, a de Deus e a deste mundo, tal como nos recordam as *Retratações*.⁹² Segundo o estudo de Bardy, Santo Agostinho terá terminado a redação destes últimos quatro livros por

⁸⁸ *Confissões*, VIII, 5, 10, INCM, 338-339.

⁸⁹ Cf. *Obras de San Agustín*, tomo XVI-XVII, *La Ciudad de Dios*: «Introducción general» (Madrid: BAC, 1958), 43.

⁹⁰ *De Civitate Dei*, XX, 1, 2, «eo quod nullus ibi erit imperitae querelae locus, cur injustus ille sit felix, et cur ille iustus infelix», CCL 48, 700.

⁹¹ *Sermão 121*, 1.

⁹² Cf. *Retractationes*, II, 43, 2, CCL 57, 125.

volta de 426 porquanto as *Retratações* datam de 427 e nessa época o *De Civitate Dei* já estava concluído e já circulava, conforme nos mostra a carta dirigida ao presbítero Firmo, onde o autor prescreve que esses livros sejam publicados juntos, para formar o volume V (cinco) da obra.⁹³ É nesta última secção que o hiponense procura oferecer uma visão escatológica, isto é, referente aos fins últimos, tanto da cidade dos Homens como da cidade de Deus.

É exatamente com este intuito que começa o livro XIX: por um lado, procura expor os argumentos com que os mortais procuram construir para si próprios a felicidade na infelicidade desta vida caduca; por outro lado, procura mostrar a grande diferença entre as vaidades dos filósofos, a esperança que Deus nos concedeu e a própria realidade, isto é, a autêntica felicidade que Deus dará aos cidadãos da cidade do alto, em contraposição aos pagãos – cidadãos da cidade terrena que se limitam na esperança dos bens caducos.⁹⁴

Assim, no Livro XIX, a partir das diversas opiniões apresentadas por Marco Varrão (cerca de 288 opiniões), no seu livro *Acerca da Filosofia*, em torno da vida feliz entre cidadãos da cidade terrena, Santo Agostinho, sendo conhecedor da Sagrada Escritura e da felicidade prometida aos cidadãos da cidade celeste e, servindo-se não só da autoridade divina, mas também da razão humana, chega à conclusão de que quando chegar o dia do juízo final cada uma das cidades receberá o que merece, inferno para uns e glória para outros, pois, todos os cidadãos de ambas as cidades terão de passar pelo julgamento final:⁹⁵ onde receberão como prémio o bem supremo (a vida eterna), aquele que deve ser desejado, para uns; e o mal supremo (a morte eterna), o que deve ser evitado, para outros.

Aqui, os estoicos e os Velhos Académicos que julgam encontrar e conseguir por si mesmos a felicidade neste presente século e ainda pela sua soberba – sobretudo os estoicos pois os Velhos Académicos são mais toleráveis na sua linguagem –, afirmam não serem males aqueles tormentos e torturas de que padecem no corpo, pois são suportados com paciência pela virtude da fortaleza; quando o ser humano, o sábio, já não os possa suportar, é obrigado a infligir a morte a si próprio e assim sair desta vida. Santo Agostinho interroga-se sobre a autenticidade desta falsa felicidade, dizendo: «Como não podem ser males, estes males que vencem o bem da fortaleza – o mais evidente testemunho dos males humanos –, que constroem esta mesma

⁹³ Cf. Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», em *Œuvres de Saint Augustin, La cité de Dieu*. Traduction de G. Combès, révisé par F.-J. Thonnard et M.A. Devynck (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2014), BA, 37, 9-10.

⁹⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 1, CCL 48, 657-660.

⁹⁵ Cf. Díez, «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios” y su arquitectura interna», 112.

fortaleza, não só a ceder-lhes, mas também a livrar-se deles ao ponto de se chamar feliz essa mesma vida que convence a que se lhe fuja?»⁹⁶

Em resposta diz o teólogo africano que a vida feliz é aquela que não só suporta estes males, mas, pela sua retidão, é capaz de evitá-los, discernindo o bem do mal, isto é, exercendo a virtude da prudência, porque o justo vive pela fé, segundo São Paulo (Gl 3, 11), ou como afirma o profeta Habacuc: o justo viverá pela sua fidelidade (2, 4), isto é, pela sua firmeza, pela sua paciência, pela sua esperança para alcançar com justiça aquilo em que acredita e espera, a salvação futura. Para o africano os pagãos deviam culpar a sua falta de fé – que se funda nas coisas visíveis e temporais e em deuses falsos – e não os cristãos que, como o justo, vivem pela fé e crendo acreditam serem salvos na esperança (Rm 8, 24).⁹⁷ Os cristãos não negam a existência desses males e nem deles fogem como os filósofos, mas suportam-nos com paciência: «porque estamos no meio de males que devemos suportar com paciência até alcançarmos aqueles bens onde tudo haverá para nos deleitarmos de uma forma inefável e onde já nada haverá que sejamos obrigados ainda a suportar».⁹⁸

O Livro XIX, segundo G. Bardy, é um dos mais profundos e importantes de toda a obra. Nele o Padre da Igreja volta à questão dos destinos sobrenaturais (*supra-terrestres*) que as duas cidades almejam aqui na terra, onde se encontram estranhamente misturadas, correndo como um atleta para ganhar uma coroa (cf. 1Cor 9, 24-27): a coroa da felicidade, da verdadeira paz que não se encontra senão no futuro século onde seremos eternamente felizes porque possuiremos uma paz que não tem fim.⁹⁹ Portanto, ambas caminham misturadas para alcançar este bem escatológico, o *summum bonum*. A grande diferença reside no facto de que o justo vive pela fé e é pela fé na esperança do bem prometido que se salva (cf. Gl 3, 11; Rm 8, 24), como diz o próprio Agostinho nestes termos: «A família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal. A família dos homens que vive da fé espera nos bens futuros e eternos, segundo a promessa, e serve-se, enquanto peregrina, dos bens terrenos e temporais»,¹⁰⁰ assim como da paz da sociedade terrena.

O argumento de Agostinho é simples e objetivo: enquanto os cidadãos da cidade de Deus vivem na terra, em comunhão com os cidadãos da cidade dos Homens, almejam uma paz

⁹⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 4, 5, CCL 48, 667-669.

⁹⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 4, 5, CCL 48, 668.

⁹⁸ *De Civitate Dei*, XIX, 4, 5, «quia in malis sumus, quae patienter tolerare debemus, donec ad illa veniamus bona, ubi omnia erunt, quibus ineffabiliter delectemur, nihil erit autem, quod iam tolerare debeamus», CCL 48, 668-669.

⁹⁹ Cf. Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 13-14.

¹⁰⁰ *De Civitate Dei*, XIX, 17, «Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide viventium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur», CCL 48, 683-684.

eterna, que é encontrada na união com Deus e na harmonia perfeita entre as vontades dos seres criados; essa paz é plena e verdadeira, uma vez que está baseada no amor a Deus e ao próximo. Já a cidade dos Homens, ao contrário da cidade de Deus, almeja uma paz terrena e temporal, que se manifesta na ordem e na tranquilidade que permitem a convivência social e o florescimento material. Porém, essa paz é imperfeita, transitória e está sempre ameaçada por conflitos e guerras, porque está enraizada em desejos egoístas e na busca de poder e glória pessoais.

A paz é o maior dos bens com alcance escatológico, porquanto na terra os homens não conhecerão a verdadeira paz, que não tem fim; a paz deste mundo é apenas uma amostra da paz eterna, fundamentalmente para aqueles que são crentes, que vivem pela fé.¹⁰¹ O tema da paz é o mais realçado neste livro XIX de tal ponto que o autor patrístico identifica a «paz» com o *summum bonum* numa realidade meramente escatológica: *o bem supremo é a paz, é a vida eterna em paz.*¹⁰² A paz é então esse grande bem que tudo ordena e tranquiliza harmoniosamente. Aliás, é o próprio Agostinho que o diz: «*pax omnium rerum tranquillitas ordinis* (a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem)».¹⁰³ Esta é, na verdade, uma clássica definição do termo «paz». Para o autor do *De Civitate Dei*, a paz é o fundamento de todas as sociedades, seja doméstica, civil, nacional ou internacional. A paz é, como veremos mais adiante, um bem por todos desejado, mesmo as próprias guerras que vão surgindo nas sociedades têm em vista a paz.

O Livro XX trata do julgamento final, como anuncia o próprio título. E é certamente uma «segunda» história da economia da salvação, onde Agostinho mostra tanto aos pagãos como aos cristãos a paulatina intervenção de Deus na história da humanidade, com base nos testemunhos bíblicos do Novo Testamento e do Antigo Testamento relativos ao juízo final,¹⁰⁴ isto é, o «grande acontecimento que deve pôr fim à história da humanidade».¹⁰⁵

Estas referências que acabámos de apontar mostram como o bispo de Hipona não só conhece profundamente as Escrituras, como nelas baseia todo o seu pensamento e sempre que possível, procura colocar nas suas respostas uma referência Bíblica para justificar e conferir autoridade ao que diz. Estes e outros testemunhos que aparecem ao longo do livro XX são relacionados com o juízo final.

¹⁰¹ Cf. Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 12.

¹⁰² Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 11, CCL 48, 674-675.

¹⁰³ *De Civitate Dei*, XIX, 13; CCL 48.

¹⁰⁴ Como o evento sobre a vinda de Cristo para julgar a humanidade 2Ts 2, 1-11; sobre a ressurreição dos mortos Dn 12, 1-3; Is 26, 19; At 24, 15; 1Cor 15; 1Ts 4, 13-17; sobre a separação dos bons e dos maus Jo 5, 29; Mt 25, 31-46; Dn 12, 2, sobre a conflagração do mundo e a sua renovação Is 6, 12-13; 65, 17-19; 2 Pe 3, 10; Ap 21-22.

¹⁰⁵ Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 14.

Há muitos outros testemunhos nas Sagradas Escrituras sobre o juízo final; os quais seria demasiado extenso se os coligisse todos. Baste-nos, pois, o que provamos ter sido pronunciado pelas Letras Sagradas do Novo e do Antigo Testamento. Mas o Antigo Testamento não exprime com tanta clareza quanto o Novo que é Cristo que realizará esse julgamento, isto é, que é Cristo que há de vir do céu como juiz.¹⁰⁶

Em suma, o livro XX descreve o Juízo Final como o momento em que Deus trará à luz todas as ações humanas, julgando todos os Homens de acordo com as suas obras: os justos, que pertencem à cidade de Deus receberão a recompensa eterna, que é a vida eterna em comunhão com Deus; já os ímpios, que fazem parte da cidade dos Homens, serão condenados à punição eterna.

O Livro XXI, como indica no título, trata do fim próprio do suplício eterno dos condenados e dos incrédulos e dos argumentos humanos contra esse suplício eterno; trata sobre a natureza do suplício que sofrerá o Diabo com todos os seus anjos (Mt 25, 41); trata-se, portanto, do fim merecido da *cidade do Diabo*. São temas com um contexto cultural e teológico largamente debatido, desde logo por Orígenes, Clemente de Alexandria, Gregório de Nissa e outros padres capadócijs que conferem um outro contexto à apocatástase, aos tormentos pelo fogo que não se apaga, e pelas chamas eternas.¹⁰⁷ Afirma Santo Agostinho que «parece ser mais difícil de se acreditar em corpos no meio de tormentos eternos do que de se acreditar na permanência de corpos sem dor na eterna beatitude».¹⁰⁸ O pastor de Hipona convida sobretudo os cristãos a acreditar na realidade existencial do suplício eterno, uma vez que os Livros Sagrados repetidamente afirmam a sua existência. Entretanto, não só procura convencer os seus interlocutores e opositores com verdades das Sagradas Escrituras, mas também com variados e miraculosos exemplos que a natureza, obra da Criação Divina, nos pode oferecer: um dos exemplos mais destacados é o da salamandra que pode viver no fogo por longo tempo mantendo a sua integridade. Em suma, Bardsy na sua introdução a estes quatro últimos Livros reafirma as palavras do bispo de Hipona dizendo que

«o fogo do além purifica certo número de pecadores e é preciso admitir a existência, após a morte, de uma pena temporal; deve-se admitir também que o próprio fogo eterno, segundo a diversidade dos méritos, é mais leve para uns, mais difícil de suportar para outros e

¹⁰⁶ *De Civitate Dei*, XX, 30, 1, «Multa alia sunt scripturarum testimonia divinarum de novissimo iudicio Dei, quae si omnia colligam, nimis longum erit. Satis ergo sit, quod et novis et veteribus litteris sacris hoc praenuntiatum esse probavimus. Sed veteribus per Christum futurum esse iudicium, id est, iudicem Christum de coelo esse venturum», CCL 48, 753.

¹⁰⁷ Um estudo coeso, veja-se: A. Méhat, «Apocatastase: Origène, Clément d'Alexandrie, Act 3, 21», em *Vigiliae Christianae* X (1956), 196-214.

¹⁰⁸ *De Civitate Dei*, XXI, 1, «quoniam utrumque cum corporibus erit et incredibilius videtur esse in aeternis corpora durare cruciatibus, quam sine dolore ullo in aeterna beatitudine permanere», CCL 48, 758.

que a sua força, o seu ardor e a sua violência variam na proporção do castigo que cada um merece. Mas tudo isso não impede que o fogo seja eterno e os grandes pecadores tenham de suportar os seus rigores eternamente».¹⁰⁹

Outra ideia do nosso autor neste Livro – para além desta que acabamos de referir e que equipara o corpo humano à salamandra, no meio do fogo sem ser destruído pela dor eterna – é o combate aos erros dos supostos misericordiosos que não admitem que venha a haver penas eternas, ao menos para uma categoria de pecadores, que justamente teriam merecido. Porque, segundo esses «misericordiosos», depois de certos períodos de tempo, mais longos ou mais breves, serão todos libertados do suplício da geena conforme a importância do pecado de cada um, recusando assim a eternidade do inferno. A doutrina da apocatástase é aqui visada e Orígenes como o mais notável defensor desta doutrina, é refutado como inspirador desse grupo de misericordiosos. Esses acreditam que um dia todos os condenados, inclusive o próprio Diabo e os seus anjos, depois dos suplícios a eles aplicados, conforme as culpas, acabarão por obter o perdão, isto é, serão purificados das suas culpas e serão associados aos santos Anjos, à bem-aventurança eterna, o que é condenável pela Igreja.¹¹⁰

O bispo de Hipona também contesta aqueles preguiçosos que acreditam que a intercessão dos santos salvará todos os seres humanos do juízo final;¹¹¹ aqueles que acreditam que o perdão, embora não chegue a todos os seres humanos, deve ser concedido a todos os cristãos, regenerados pelo batismo e vivificados pela receção da Eucaristia, mesmo os hereges;¹¹² aqueles que acreditam que o perdão será concedido não a todos os que têm o sacramento do batismo de Cristo e do seu Corpo, mas apenas aos católicos que permaneceram na fé da Igreja, mesmo que tenham vivido mal;¹¹³ aqueles que acreditam que mesmo os pecadores que morreram em seus pecados, desde que tenham perseverado até ao fim na fé da Igreja católica e como têm Cristo como fundamento da vida (como diz o Apóstolo Paulo em 1Cor 3, 11-15), acabarão por entrar na vida eterna.¹¹⁴ Há ainda quem acredite que as esmolas dadas aqui neste século são capazes de redimir todos os crimes e que não se pode encontrar no inferno eterno pessoas generosas que se teriam santificado por abundantes esmolas, pois, dizem eles, o julgamento só será sem misericórdia para quem não usou de misericórdia (como o Apóstolo Tiago refere na sua Epístola: 2, 13); quem praticou a misericórdia mesmo que tenha vivido impiamente, o seu julgamento será feito com misericórdia e de forma alguma será

¹⁰⁹ Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 17.

¹¹⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 17, CCL 48, 783; cf. *De Civitate Dei*, XXI, 23, CCL 48, 787-788; cf. Gustave Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA, 17.

¹¹¹ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 24, 1, CCL 48, 789.

¹¹² Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 19, CCL 48, 786.

¹¹³ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 20, CCL 48, 786.

¹¹⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 21, CCL 48, 786; cf. *De Civitate Dei*, XXI, 26, CCL 48, 796-799.

condenado e, ainda que seja, passado algum tempo no purgatório, será libertado da suprema condenação.¹¹⁵ O bispo de Hipona argumenta e não hesita em afirmar, no Livro XXI, que há uma condenação eterna e que há muitas almas que merecem o inferno. Ou seja, haverá um julgamento e cada um será julgado segundo os seus feitos e receberá a recompensa segundo a justiça: ou a bem-aventurança eterna ou a condenação eterna.

O Livro XXII tem como objeto a finalidade da cidade de Deus: a felicidade eterna dos santos. Segundo Santo Agostinho, assim como acreditamos que há muitos condenados à geena eterna, também devemos acreditar que são muitos os escolhidos para a bem-aventurança eterna. Ainda neste Livro, como indica o próprio título, é solidificada a fé na ressurreição dos corpos e é explicada em que consistirá tal ressurreição. Os adversários, a esse respeito, continuam a ser os mesmos já referidos acima, no Livro XXI, onde, por exemplo, aos que negavam admitir a eternidade do fogo eterno, interpelava-os com as maravilhas da natureza. Aqui, combate com a mesma firmeza aqueles que negam a ressurreição dos corpos e tem como melhores argumentos os exemplos miraculosos divinos: primeiro os de Cristo e dos apóstolos, como a ressurreição do Senhor, a expansão humanamente inexplicável da Igreja, depois os realizados diariamente pelas relíquias dos santos, especialmente aqueles de Santo Estêvão, diante dos olhos dos leitores da cidade de Deus.¹¹⁶

Depois de apresentar um longo argumento respondendo aos que negavam a ressurreição corporal (XXII, 7-10), o bispo de Hipona agrupa um conjunto de objeções que lhe servem como guia para os seus argumentos. São estas as questões muito ingênuas que se colocam, características de uma época em que não existia ciência separada da percepção: como pode um corpo pesado subir em direção ao céu? O que acontece com os abortos após a morte? As criancinhas ressuscitarão com a idade que tinham quando morreram? Haverá no céu homens e mulheres distintos por sexo? Os ressuscitados são bonitos ou feios? Eles manterão a sua magreza terrena ou obesidade na vida após a morte? Possuirão cicatrizes? Encontrarão os membros amputados? O que acontece com as unhas e os cabelos, tantas vezes cortados durante a vida? Qual será o destino dos náufragos devorados pelos peixes?¹¹⁷

Como já aludimos atrás, o *De Civitate Dei*, não foi redigida num espaço de meses, mas num tempo longo e sombrio, cerca de 15 anos (412-426). Devido aos trabalhos pastorais e a outros assuntos urgentes que lhe foram sendo colocados, mas também por causa da abrangência dos temas tratados, Santo Agostinho careceu deste longo tempo de trabalho e maturação.

¹¹⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 22.27, CCL 48, 786-787; cf. *De Civitate Dei*, XXI, 27, 1, CCL 48, 800.

¹¹⁶ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 8, 1-23, CCL 48, 815-827.

¹¹⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 12, 1-2, CCL 48, 831-833.

O grande teólogo de Hipona sentiu-se cansado e ansioso de pôr um ponto final a esta grande obra: «a promessa de acabar esta obra aberta comigo de tal forma que não consigo deixar por escrito aqui tudo quanto sei».¹¹⁸ Após responder nos sucessivos capítulos (13-20) às ingénuas questões acima referidas, termina a obra a falar da bem-aventurança do céu, isto é, da vida eterna – da felicidade eterna: *onde o próprio Deus, como vida e alimento comum, nos sustenta e nos torna felizes*.¹¹⁹

Em suma, a obra termina com um debate sobre a natureza da visão que os santos terão de Deus, no sábado perpétuo, isto é, o sétimo dia, o dia do repouso de Deus. Mas, adverte Américo Pereira, este repouso não dever ser entendido no sentido literal, é antes o encontro definitivo da criatura humana, efémera e carente de perfeição com a perfeição do Criador: «o criado, na simplicidade e pureza da sua imediatez criatural, sem mais, cumpre a realidade da coincidência com o melhor possível de si próprio, isto é, a física coincide brevemente com o melhor da sua essência metafísica, a substância criada coincide ainda com a sua essência de dom gratuito de Deus».¹²⁰ E o próprio Agostinho tinha consciência disso quando afirmara já no livro XI: «Mas o repouso de Deus significa o repouso dos que nele descansam [...], depois das boas obras que Deus opera neles e por eles».¹²¹

Bardy apresenta a conclusão desta grande obra, ou seja, os últimos capítulos sobre a vida eterna, dizendo: «Santo Agostinho falou com orgulho, em vários de seus sermões, da bem-aventurança do céu. Em comparação, os capítulos finais da cidade de Deus parecem bastante frios e não são tão cativantes quanto gostaríamos».¹²² Diz isso, pensamos nós, sem olhar ou ter em conta o cansaço ou as observações do pastor hiponense: «Não há dúvidas de que a maioria dos nossos, ao lerem isto, lamentarão que eu tenha passado em silêncio tantos factos que conhecem tão bem como eu»,¹²³ referindo-se a toda obra: «perdoem-me aqueles para quem ela é pouca coisa ou em excesso; mas aqueles a quem ela baste, não a mim, mas comigo se congratulem e deem graças a Deus. Ámen. Ámen».¹²⁴

¹¹⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 8, 21, «Urget huius operis implenda promissio, ut non hic possim omnia commemorare quae scio», CCL 48, 823.

¹¹⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 1, CCL 48, 823.

¹²⁰ Pereira, «O absoluto do Bem, o Tempo e o Mal, em A Cidade de Deus de Santo Agostinho (Livros XI e XII)», 139.

¹²¹ *De Civitate Dei*, XI, 8, «Sed requies Dei requiem significat eorum qui requiescunt in Deo [...], post bona opera, quae in eis et per eos operatur Deus», CCL 48, 328.

¹²² Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 20.

¹²³ *De Civitate Dei*, XXII, 8, 21, «et procul dubio plerique nostrorum, cum haec legent, dolebunt me praetermisisse tam multa, quae utique mecum sciunt», CCL 48, 823.

¹²⁴ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 6, «Quibus parum, uel quibus nimium est, mihi ignoscant; quibus autem satis est, non mihi, sed Deo mecum gratias congratulantes agant. Amen. Amen», CCL 48, 866.

Recapitulando, como temos vindo a referir, os quatro últimos livros desta grande obra, *De Civitate Dei*, versam sobre o aspeto escatológico, isto é, sobre o fim último de ambas as cidades (*civitatis*), isto é, sobre o fim da humanidade.¹²⁵ Sabemos que o *De Civitate Dei* é uma obra de reação aos acontecimentos de 410 e às acusações aos cristãos responsabilizados pelos danos causados a Roma. Então, depois de responder, defendendo os cristãos e opondo-se aos ataques pagãos – onde se punha também a questão do fim do mundo – mostrando que tudo quanto vemos agora, maravilhas e desgraças, é passageiro tal como adverte aos cristãos no *Sermão sobre a destruição de Roma*: «Pensa em qualquer tormento que seja, imagina qualquer suplício humano; compara-o à geena e tudo o que possas sofrer é suave. Aqui é temporário, lá, porém, é eterno, tanto o que atormenta como o atormentado».¹²⁶ Em suma, nos últimos quatro livros fala-se de quanto feliz e eterna é a vida futura. Assim, no conjunto da obra, têm a função de definir o *éschaton* de cada uma das sociedades e as suas respetivas recompensas no *saeculum futurum*: inferno, conforme demonstra o livro XXI, ou céu, conforme apresenta o livro XXII.

6. Tempo e eternidade

Entramos assim, numa das temáticas mais tipicamente agostinianas, aquilo que, imperfeitamente, denominamos de «tempo». Dizemos imperfeitamente porque na doutrina agostiniana o tempo é um mistério, pois, na sua essência, toda sua substância, enquanto tal, não passa de um instante inexplicável e imensurável, ao que denominamos de «presente». E este não passa de um instante indizível porque, quando nos parece ser longo, já não o é, já é passado e, se o vislumbramos à frente, também não o é, pois é o futuro que ainda não existe.¹²⁷ Vejamos o que diz o hiponense depois de uma longa reflexão sobre o tempo, tendo-o reduzido no espaço de apenas um dia (vinte e quatro horas):¹²⁸

E até essa mesma única hora decorre em instantes fugazes: tudo o que dela escapou é passado; tudo o que dela resta é futuro. Se se puder conceber algum tempo que não seja suscetível de ser subdividido em nenhuma fração de tempo, ainda que a mais minúscula, esse é o único a que se pode chamar presente; mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração. Na verdade, se se estende, divide-se em passado e

¹²⁵ Só para relembrar, a palavra «cidade» ou a expressão «duas cidades», quer significar alegórica e misticamente a sociedade humana que se pode dividir em duas classes: cidadãos da cidade celeste, aqueles que amam Deus acima de tudo e os cidadãos da cidade terrena, aqueles que põe o seu amor nas coisas deste mundo.

¹²⁶ *Sermão sobre a destruição de Roma*, 4. 4. Em «*De excidio urbis*» e outros sermões sobre a queda de Roma, 47.

¹²⁷ Cf. José Reis, *Sobre o Tempo: Aristóteles, Plotino, Sto. Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Conclusões* (Porto: Edições Afrontamento, 2008), 159-163.

¹²⁸ Os exemplos que Agostinho apresenta, mostram que o tempo é independente do movimento, porque este não pode ser, por causa da sua aceleração. O tempo está sempre a escapar (cf. Reis, *Sobre o Tempo*, 169).

futuro: mas o presente não tem extensão alguma. Quando é, então, o tempo a que podemos chamar longo? Será o futuro? Na verdade, não dizemos: é longo, porque ainda não existe o que possa ser longo, mas dizemos: será longo. Então, quando será? Se, com efeito, também nesse instante ainda há de vir, não será longo, porque ainda não existirá aquilo que possa ser longo: se, porém, for longo no instante em que, de futuro, que ainda não é, começar já a ser e a tornar-se presente, a ponto de poder existir aquilo que pode ser longo, já, como antes ficou dito, o tempo presente proclama que não pode ser longo.¹²⁹

Encontramos nesta singela períclope das *Confissões* uma possível definição do que é o tempo: o tempo é o instante presente entre o passado irreversível e o futuro que ainda não existe. É o que de certo modo quer dizer José Reis ao afirmar que o tempo não é uma simultaneidade ou multiplicidade de elementos, mas transição ou sucessão destes, porque «o tempo implica que, enquanto há um elemento, não haja os outros: se temos o primeiro, não há os seguintes, se temos o último, não há os anteriores e, se se trata de um elemento do meio, não há nem os anteriores nem os posteriores».¹³⁰

O tempo é, na verdade, um elemento indizível e imensurável porque cada instante, cada movimento constitui parte da essência da sua substância. Alguns autores como H.-I. Marrou afirmam que numa filosofia da essência, o tempo aparece sempre como um escândalo, pois, define-se como «aquela coisa fluida, esquiva, onde o ser intervém apenas no momento esquivo, esse presente misterioso que é como que esmagado entre um passado irrevogavelmente engolido e um futuro com o qual ainda não podemos contar».¹³¹ Para José Reis, uma vez que não podemos falar onticamente do passado e do futuro porque não se pode contar com eles, podemos «substituí-los pelos seus derivados gnoseológicos, a memória e a previsão. [...] porque esta mesma memória e a previsão, por mais que se olhem em si mesmas, são justamente a memória e a previsão *de* esses presentes passados e esses presentes futuros».¹³²

Portanto, onticamente o passado já não existe e ainda não há o futuro, contudo, falamos deles «porque eles ainda e já existem em nós, na memória e na previsão».¹³³ Na verdade, o tempo é, e em Santo Agostinho ainda mais, uma teoria bastante paradoxal.¹³⁴

¹²⁹ *Confissões*, XI, 15, 20, INCM, 570-573.

¹³⁰ Reis, *Sobre o Tempo*, 154; cf. p. 162.

¹³¹ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 43.

¹³² Reis, *Sobre o Tempo*, 159.

¹³³ Reis, *Sobre o Tempo*, 160.

¹³⁴ Para um estudo profundo do pensamento paradoxal do tempo em Santo Agostinho, veja-se: Roland J. Teske, S. J., *Paradoxes of time in Saint Augustine* (Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 1996). Roland a partir do livro XI das *Confissões* analisa três paradoxos ou enigmas sobre o tempo: o primeiro tem que ver com a pergunta cética sobre o que Deus estava fazendo antes de fazer o céu e a terra; o segundo baseia-se na tentativa de descobrir o que é o tempo: se o passado já não é e o futuro ainda não, só há tempo presente. Mas esse não tem

O tempo é, portanto, a mudança ou movimento sucessivo dos corpos face à eternidade, pois é dela que deriva o tempo. Assim, as reflexões de Santo Agostinho sobre o tempo e a eternidade representam uma das mais influentes contribuições da filosofia e da teologia cristã. A sua compreensão do tempo como algo subjetivo e privado para cada ser humano individual e algo objetivo e público para todos os seres humanos;¹³⁵ e a sua conceção da eternidade como a dimensão última da divindade abrem novos caminhos para o entendimento da experiência humana nas suas múltiplas dimensões, onde se verifica que a impermanência está naturalmente ligada à «*fragilitas humana* ou *conditio humana*»,¹³⁶ portanto, «ao sofrimento, à degradação e dissolução do ser, ao fracasso, ao pecado, ao envelhecimento e à morte».¹³⁷

Na verdade, como podemos observar, o tema do tempo e da eternidade fora já tratado nas *Confissões* (redigida pelos fins do ano 400 e inícios de 401)¹³⁸ e com muita reflexão, mas em contexto e termos bem diferentes do que podemos encontrar no *De Civitate Dei* (413-426), que é onde nos propomos debruçar. Nas *Confissões*, o tempo abrange três significados: *tempo psicológico, tempo físico e tempo moral*. No *De Civitate Dei*, em contrapartida, Agostinho interessa-se pelo *tempo histórico*: o tempo é o percurso da história da salvação. Em relação ao termo eternidade, embora seja dito de formas diferentes – *sempiterno, eterno, perpétuo, ou interminável* – significa o que não tem fim, quer nas *Confissões* quer no *De Civitate Dei*.¹³⁹ Ainda nesta perspetiva, não contradizendo o que acabámos de frisar, afirma Moriones que o que Agostinho «dissera nas *Confissões* o repete agora em *A Cidade de Deus*: na eternidade de Deus imutável não há “antes” nem “depois”; nela não há diversos estados; não muda de conselho ao fazer uma obra nova; por um decreto eterno, criou o mundo no tempo».¹⁴⁰ A nossa pesquisa é procurar saber como é que se coloca a questão sobre o tempo e sobre a eternidade no contexto da *De Civitate Dei*.

Desenvolve-se essa temática a partir de uma das várias perguntas maniqueias sobre o princípio do mundo, isto é, sobre a origem da história: diz-se no *Génesis* que «*No princípio*

extensão, porque a parte do presente dia, hora ou minuto que é passado não é mais e a parte que é futuro ainda não é – então o que é o tempo? E o terceiro paradoxo, na continuidade do segundo, tem que ver com uma distensão da mente, isto é, se o tempo existiu antes ou depois da criação do ser humano.

¹³⁵ Cf. Teske, S. J, *Paradoxes of time in Saint Augustine*, 2.

¹³⁶ Gerard Bartelink, «*Fragilitas (infirmity) humana* chez Augustin». Em *Colletanea Augustiniana: Mélanges T. J. Van Bavel*. Publicado por B. Bruning, M. Lamberigts e J. Van Houtem. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium (BETL) XCII-B. (Belgium: Leuven University press e Uitgeverij Peeters Leuven, 1990), 816-828.

¹³⁷ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 44.

¹³⁸ A referência da datação da redação é baseada na tabela Cronológica de: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 178.

¹³⁹ Cf. John M. Quinn, O.S.A. «Tiempo», em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través de tiempo*, ed. Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 1264-1272; «Eternidad», 522-526; cf. *Confissões*, XI, 11, 13, INCM, 562-563; cf. *De Civitate Dei*, XI, 6, CCL 48, 326.

¹⁴⁰ Francisco Moriones, *Teología de San Agustín* (Madrid: BAC, 2018), 65; cf. *De Civitate Dei*, XII, 17, CCL 48, 373.

criou Deus o céu e a terra» (Gn 1, 1), então perguntam os maniqueus, «se Deus fez o céu e a terra num determinado princípio de tempo, de que se ocupava Ele antes de criar o céu e a terra?».¹⁴¹ É precisamente a partir da segunda parte da obra, que trata sobre a origem, desenvolvimento e dos fins das duas cidades da celeste e da terrestre, que o bispo de Hipona fala sobre a questão do tempo e, segundo o próprio, respondendo àquela questão maniqueia, diz que as Sagradas Escrituras são absolutamente claras ao afirmarem que «*No princípio criou Deus o céu e a terra*» (Gn 1, 1), e nesta afirmação dão-nos a entender que Deus nada tinha feito antes. Portanto, não havia tempo algum anterior ao mundo, não havia história nenhuma antes do ato de criação. Assim, foi ao criar o mundo que o tempo foi feito, tal como diz:

o mundo foi feito não no tempo, mas com o tempo. O que se faz no tempo, faz-se depois de algum tempo e antes de outro, depois do que foi (*praeteritum*), antes do que será (*futurum*). Mas não poderia haver passado algum, porque não havia criatura alguma capaz, pelos seus movimentos sucessivos de realizar o tempo. Quando fez o mundo também fez o tempo, pois, ao criar o mundo, Deus criou nele o movimento sucessivo. Assim o demonstra a própria ordem dos seis dias ou sete primeiros dias: estão lá nomeadas uma manhã e uma tarde até que, acabadas todas as obras de Deus no sexto dia, o sétimo nos descobre, num grande mistério, o repouso de Deus.¹⁴²

Para o pastor hiponense, o tempo não existe sem o «antes» e o «depois». O que existe sem esta mutabilidade, ao que chamamos de movimento, é a eternidade – que é imutável em si mesma e sempre presente. A grande «diferença entre o tempo e a eternidade consiste em que não há tempo sem mudança sucessiva, ao passo que a eternidade não admite mudança alguma».¹⁴³ São, portanto, os movimentos sucessivos que dão origem ao tempo. Nesta perspectiva, o tempo é a sucessão dos acontecimentos. O tempo é também criação de Deus. Antes da criação de tudo quanto existe, não existia o tempo. Mas voltemos à nossa pergunta: como se coloca a questão do tempo e da eternidade no contexto do *De Civitate Dei*?

A abordagem do tempo que se encontra no *De Civitate Dei* tem como ponto de partida os acontecimentos da história, especialmente aquele acontecimento marcante que é a catástrofe de Roma em agosto de 410, que marcou de tal forma o Império Romano a ponto de os seus contemporâneos começarem a murmurar contra os cristãos que chegara o fim dos tempos;

¹⁴¹ Nas *Confissões* (XI, 10. 12) e no *De Genesis* (I, 2, 3) a questão é clara ao passo que no *De Civitate Dei* (XI, 5-6) é subentendida na resposta: «*Deus nada fazia, já que não havia tempo algum anterior ao mundo*».

¹⁴² *De Civitate Dei*, XI, 6, «*Procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus; post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est; nullum autem posset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cuius mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in eius conditione factus est mutabilis mutus, sicut uidetur se habere etiam ordo ille primorum sex uel septem dierum, in quibus et mane et uespera nominantur, donec omnia, quae his quibus Deus fecit, sexto perficiantur die septimumque in mago mysterio Dei uacatio commendetur*», CCL 48, 326.

¹⁴³ *De Civitate Dei*, XI, 6, CCL 48, 326.

nestes tempos cristãos, *tempora christiana*, isto é, no tempo em que o Cristianismo passou a ser reconhecido como a religião do Império Romano, já não se presta culto nem se sacrifica aos deuses da cidade, eis a razão da queda do império e do fim do mundo.¹⁴⁴ É, então, a partir desse sinal dos tempos que o teólogo hiponense faz uma interpretação à luz do Cristianismo e formula uma filosofia ou teologia da história: uma história que não se funda apenas no relato dos acontecimentos, como antes o era – o tempo mítico dos gregos –, mas numa explicitação do procurar o sentido lógico da história,¹⁴⁵ de modo a conhecer o passado para compreender o presente e antever o futuro.

A partir do saque de Roma, Agostinho faz uma reflexão teológica sobre o que hoje designamos por «filosofia da história: qual é o sentido da história? Qual é o sentido, o valor da peregrinação da humanidade, triunfante e dolorosa, através do tempo?». ¹⁴⁶ Deste modo, rompe com a habitual tradição grega de conceber a história apenas como relato de acontecimentos, o tempo como um movimento circular e de ver o universo, o cosmos como realidade eterna – não criado.¹⁴⁷ Para ele o tempo faz parte e está totalmente ligado à realidade humana e é também criação divina. Portanto, para poder responder com seriedade à pergunta «qual é o sentido da história?», diz H.-I. Marrou noutro lugar, seria necessário poder abarcar com um único olhar a totalidade do que aconteceu, do que está a acontecer e do que acontecerá. Sim, seria necessário ser Deus. Em suma, só a revelação cristã nos ensina qual o sentido da história.¹⁴⁸

Assim, começando pelo *Pentateuco*, passando pelos livros *Proféticos* e até ao *Novo Testamento*, mostra-nos que a história consiste nesse movimento do ser humano que se afasta de Deus e nesse retomar à aliança com Deus, num movimento descendente, isto é, de Deus que vem ao encontro do ser humano para renovar a aliança feita entre Deus e o ser humano: assim foi a destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19), no Dilúvio (Gn 6, 1-9, 28) e em outros momentos marcantes da história, como o sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-19) até que, *ao chegar o tempo devido, Deus resgatou em Cristo todas as coisas* (cf. Gl 4, 4), o mistério da Encarnação

¹⁴⁴ Rosa, «Questionando uma visão penal da história», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, 36-37.

¹⁴⁵ Cf. Ramiro Flórez, O. S. A. «Temporalidad y tiempo en la “Ciudad de Dios”», em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. 1 (Madrid: El Escorial, 1954), 169-185.

¹⁴⁶ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 7.

¹⁴⁷ Veja-se por exemplo *De Civitate Dei*, XII, 14, CCL 48, 368-369. Agostinho afirma que alguns filósofos admitem períodos cíclicos de tempo (*circuitus temporum*). Ramiro Flórez, a este respeito, chega a dizer que «Na Cidade de Deus, o tema [da criação] só será abordado uma vez: quando se trata de quebrar os velhos laços dos ciclos históricos da antiguidade para dar lugar a essas novas verdades cristãs da criação, o primeiro pecado, origem da história, a dialética da mesma, e fim da história e o fim dos tempos.» Flórez, O. S. A. «Temporalidad y tiempo en la “Ciudad de Dios”», em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. 2 (Madrid: El Escorial, 1956), 169-185. Veja-se ainda: Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín* (Barcelona: Editorial Labor, 1972), 102-103.

¹⁴⁸ Cf. Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire* (Paris: Éditions du Seuil, 1968), 26-27.

– onde se deu a conhecer a toda humanidade na pessoa do Filho e, como diz o evangelista João, *a quantos o receberam e a quantos nele creem, deu-lhes poder de se tornarem filhos de Deus* (Jo 1, 12), isto é, filhos da cidade Santa, a Nova Jerusalém. Ramiro Flórez aponta três principais momentos que marcam essa diversidade de tempo:

em primeiro lugar está o ato imediato *a Criação* – Com a Criação nasce o tempo real que é o ritmo existencial das criaturas com relação à eternidade. Há uma temporalidade original, própria dessas criaturas recém-nascidas, que se mantém numa estabilidade especial, dentro do seu movimento para a eternidade; em segundo lugar está *a queda ou o pecado dos anjos e do ser humano* – O pecado é um verdadeiro salto qualitativo e marca também o início de um novo tempo, afetado pela divisão ontológica provocada pela queda original. É o início da dialética dos dois amores e a própria origem da história; em terceiro lugar está o mistério da *Encarnação* – é a realização histórica do que era antes promessa. A Encarnação neste sentido é a suprema constante e última irrupção da eternidade no tempo; ela oferece ao mundo uma nova possibilidade de salvação.¹⁴⁹

É assim que Santo Agostinho interpreta a história, não como um movimento circular, mas como um movimento feito de momentos singulares e sucessivos que, tendo como ponto de partida o ato da Criação, aponta para um fim desse mesmo processo: o fim da história, o fim dos tempos, isto é a escatologia – o repouso final em Deus de todas as coisas criadas, isto é, uma era sem fim e sem mutações, conforme ao seu platonismo filosófico. Assim, em cada um daqueles momentos, atua uma visão especial e diversa do tempo, ou seja, «a cada momento existencial ontologicamente diverso originado por uma diversa “situação existencial” corresponde a um matiz ou novidade na noção genérica de tempo»,¹⁵⁰ onde as criaturas estando sujeitas a diversas vicissitudes, imitam já a presença imutável da eternidade. Pois, «os seres estão colocados numa *ordo temporis* que justamente por ser real é a “realização” de um projeto eterno».¹⁵¹

Agostinho serve-se dos acontecimentos para aprofundar a sua ideia de história sagrada em relação à história profana. O saque de Roma é lido à luz da *historia salutis*, isto é, a partir da Sagrada Escritura. É assim conferida uma perspectiva nova à história antiga. Primeiro porque o horizonte não é já o da *Roma aeterna*, mas o da eternidade do plano de Deus. Depois, porque

¹⁴⁹ Flórez, O. S. A. «temporalidad y tiempo en la “Ciudad de Dios”», 172. Veja-se a exposição de: Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 115-117.

¹⁵⁰ Flórez, O. S. A. «temporalidad y tiempo en la “Ciudad de Dios”», 171.

¹⁵¹ Flórez, O. S. A. «temporalidad y tiempo en la “Ciudad de Dios”», 174. Segundo este autor, a «*Ordo temporis* é o campo de opções para as decisões livres, a partir das quais se gera uma relação própria e original destes seres a eternidade a que estão previstas todas as decisões».

a história tem agora um sentido novo: Cristo, alfa e ómega, é Senhor do tempo que preside a todos os acontecimentos.

Nesta nova perspectiva cristã, são valorizadas as novas virtudes como a humildade, a paciência, a caridade, a esperança e a fé. Esta última, é a que nos possibilita antever o futuro com esperança, pois, a fé, diz a *Carta aos Hebreus*, «é a garantia das coisas que se esperam e a certeza daquelas que não se veem» (Heb 11, 1). É a partir dessa articulação entre fé e esperança que Santo Agostinho elabora uma teologia filosófica da história da salvação e conclui que a história terá o seu fim, ou seja, esses processos catastróficos terão o seu fim, no fim dos tempos. Por isso reafirma categoricamente as palavras do Evangelho, segundo as quais, «os céus e terra passarão» (Lc 21, 33) em oposição às palavras que Virgílio colocou na boca de Júpiter, segundo as quais, «a estes [romanos] não dou limites de espaço nem de tempo, dei-lhes um império sem fim».¹⁵² Daí a questão: «Se aquilo que o próprio Deus criou há de passar, quanto mais depressa não passará o que Rómulo fundou?».¹⁵³ Desse modo o bispo pregador responde àqueles que tinham a conceção de que Roma é eterna, dando-lhes a entender que Roma não é eterna e, portanto, terá um fim e encoraja os cristãos a não desanimarem:

Não desanimemos, pois, irmãos. Todos os reinos da terra terão um fim. Se chegou agora o fim, Deus é que sabe. Talvez não seja ainda e, por uma certa fraqueza, por compaixão ou por miséria, desejamos que não venha já. Mas porventura será por isso que ele não vem? Ponde a vossa esperança em Deus, desejai os bens eternos, nos bens eternos esperai. Sois cristãos, irmãos, somos cristãos. Cristo não assumiu a carne em razão das suas delícias. Devemos mais suportar o presente do que deleitarmo-nos com ele. O tormento das adversidades é evidente, mas é falsa a sedução da prosperidade.¹⁵⁴

Referindo-se a estas palavras do bispo teólogo, José Rosa diz que Agostinho tinha um imenso orgulho de ser romano e o gosto de partilhar o solo romano com os pagãos recém-convertidos ao Cristianismo e, olhando para o que aconteceu, como exegeta que é, não deixa de denunciar, e por isso «insiste, lendo o Evangelho: “Os céus e a terra passarão!” (Mt 24, 35; Lc 21, 33). Qual é o espanto? “Que tem de estranho o fim da cidade?”; “porque estremeces se perecem os reinos terrenos?”».¹⁵⁵

Podemos voltar a frisar que a questão do tempo que se coloca no *De Civitate Dei* é, de facto, a que chamamos «tempo histórico», um tempo abordado à luz da história da salvação e

¹⁵² *Sermão* 105, 7. 10.

¹⁵³ *Sermão* 105, 7. 10.

¹⁵⁴ *Sermão* 105, 8. 11.

¹⁵⁵ Rosa, «Questionando uma visão penal da história», em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, 38.

que nos desdobra para a eternidade, que é sempre presente e imutável. Por isso exorta os fiéis a pôr a sua confiança nos bens futuros que são intemporais e que correspondem à vida eterna e não nos bens presentes que são temporais, já que esta vida há de acabar para dar início à outra vida que começa depois da morte. Esta vida presente é um caminho, é uma corrida para aquela que é eterna e imortal.

Com efeito, neste capítulo procurámos fazer «genericamente» a contextualização deste *mangum opus et arduum* do bispo de Hipona, destacando os pontos que achamos essenciais que mais se relacionam com o nosso tema: o fim dos tempos, do mundo, desta vida temporal, do triunfo futuro, – numa palavra, a escatologia, que tem que ver com o estudo as últimas realidades: para onde é que se encaminha a Criação? É isso que o bispo pregador procura mostrar àqueles que se encontram perplexos com a história, isto é, com os diversos acontecimentos do tempo presente que, tal como traçados no plano divino, nos encaminham para a eternidade, onde não há mutação alguma e *onde Deus será tudo em todos*. Deixemos que fale o doutor da Graça:

Desde o momento em que começamos a existir neste corpo mortal, nunca nele deixamos de caminhar para a morte. Efetivamente, a sua mobilidade durante todo o tempo de vida (se é que se lhe pode chamar vida), mais não é que caminhar para a morte. Ninguém existe que não esteja, após um ano, mais próximo dela do que o estava um ano antes, que não esteja amanhã mais perto do que está hoje, hoje mais do que ontem, daqui a pouco mais do que agora e agora mais do que há pouco. Porque o tempo que se vive é tirado da duração da vida e, como o que resta diminui de dia para dia, o tempo desta vida outra coisa não é senão uma corrida para a morte: durante esta corrida a ninguém é permitido parar um instante nem retardar por pouco que seja a sua marcha – mas todos são impelidos pelo mesmo movimento, nenhum avança a passo desigual. Realmente, nem aquele cuja vida foi mais curta passou o seu dia mais rapidamente do que aquele cuja vida foi mais longa; mas, ao passo que tempos iguais eram tirados de forma igual a ambos, um tinha um fim mais próximo e o outro um mais afastado, sem que a sua corrida diferisse de velocidade. É que uma coisa é percorrer mais caminho e outra caminhar mais devagar. Para o que leva mais tempo a chegar à morte a marcha não é mais lenta: o caminho é que é mais comprido. De resto, se cada um começa a morrer, isto é, a estar na morte, desde que a morte, ou seja, a supressão da vida, começa a realizar-se nele (porque uma vez suprimida a vida, já se estará depois da morte e não na morte), segue-se que está na morte desde que começa a estar neste corpo. Que outra coisa se passa em cada dia, em cada hora, em cada momento até que a morte, que se estava processando, seja dada por concluída e se inicie o «tempo depois da morte» o qual, enquanto a vida se ia esvaindo, pertencia ao âmbito da morte? Nunca, portanto, o homem está na vida desde que está neste corpo – que mais morre do que vive – se não pode estar ao mesmo tempo na vida e na morte. Ou antes, não está ele ao mesmo tempo na vida e na

morte: na vida porque goza dela até toda ela ser suprimida, na morte porque já se está morto quando a vida se esvai? Se já não está na vida, que é que lhe é tirado até que seja completa a sua supressão? Se não está na morte, que é então a supressão da vida? Quando a vida toda abandonar o corpo, não haverá, realmente, outra razão para dizer que este já está «depois da morte» senão esta: é que já a morte existe quando a vida abandona o corpo. Com efeito, se depois da supressão da vida se não está «na morte», mas «depois da morte» – quando é que se estará então «na morte» senão no momento da supressão?¹⁵⁶

Voltando ainda ao ideal das Confissões XI, 13, 16 e, como vemos neste capítulo do *De Civitate Dei*, o tempo não tem uma real definição porque passa para que possa ser, ao contrário, a eternidade é estável, *stant*. Se traçarmos uma distância de 500 metros como meta e 50 minutos como intervalo do percurso e nos dirigirmos para lá, havemos de reparar que quer a distância quer o tempo, diminuem à medida que nos vamos aproximando do fim final. Assim é a vida humana: a partir do momento em que o ser humano começa a existir neste corpo mortal, isto é, desde o nascimento, ou mesmo desde a concepção (porque os fetos são também seres em potência e, como veremos mais a frente, também é posta em discussão a sua ressurreição), diz Agostinho, «nunca nele deixamos de caminhar para a morte», para a meta final que nos foi traçada ou predestinada.

O bispo de Hipona explica com clareza no seu *Sermão 38* que a idade não cresce, mas diminui: «Nasceu um homem. Deus estabeleceu-lhe, por exemplo, setenta anos de vida. Nós dizemos que a sua vida aumenta, à medida que via crescendo. Aumenta ou diminui? Eis que, dos setenta anos, ele já viveu sessenta. Só faltam dez. [...], quanto mais vive, tanto menos lhe resta».¹⁵⁷ Na verdade, comenta H.-I. Marrou, «neste balanço negativo da nossa passagem no

¹⁵⁶ *De Civitate Dei*, XIII, 10, «Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius - si tamen vita dicenda est – ut veniatur in mortem. nemo quippe est, qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior; quoniam, quidquid temporis vivitur, de spatio vivendo demitur, et cottidie fit minus minusque quod restat, ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo uel paululum stare uel aliquanto tardius ire permittitur; sed urgentur omnes pari motu nec diverso impelluntur accessu. neque enim, cui vita brevior fuit, celerius diem duxit quam ille, cui longior; sed cum aequaliter et aequalia momenta raperentur ambobus, alter habuit propius, alter remotius, quo non in pari velocitate ambo currebant. aliud est autem amplius viae peregrisse, aliud tardius ambulasse. qui ergo usque ad mortem productiora spatia temporis agit, non lentius pergit, sed plus itineris conficit. porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est uitae detractio - quia, cum detrahendo finita fuerit, post mortem iam erit, non in morte -: profecto, ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. quid enim aliud diebus horis momentis que singulis agitur, donec ea consumpta mors, quae agebatur, impleatur, et incipiat iam tempus esse post mortem, quod, cum vita detraheretur, erat in morte? numquam igitur in vita homo est, ex quo est in isto corpore moriente potius quam vivente, si et in vita et in morte simul non potest esse. an potius et in vita et in morte simul est; in vita scilicet, in qua vivit, donec tota detrahitur; in morte autem, quia iam moritur, cum vita detrahitur? Si enim non est in vita quid est quod detrahitur, donec eius fiat perfecta consumptio? si autem non est in morte, quid est vitae ipsa detractio? non enim frustra, cum vita fuerit corpori tota detracta, post mortem iam dicitur, nisi quia mors erat, cum detraheretur nam si ea detracta non est homo in morte, sed post mortem: quando, nisi cum detrahitur, erit in morte?», CCL 48, 391-392.

¹⁵⁷ *Sermão 38*, 5.

tempo, à medida que passa, a nossa vida parece alongar-se, mas não: diminui». ¹⁵⁸ Assim, cada passo que se dá em cada dia, em cada hora, em cada momento até que a morte chegue é uma ação concluída, única e definitiva, pois, essa corrida é irreversível.

Desta exposição agostiniana infere-se, na verdade, que o ser humano é um ser para a morte: «desde o momento em que começamos a existir neste corpo mortal, diz o hiponense, nunca nele deixamos de caminhar para a morte». Agora, cabe ao ser humano aceitar esta incontornável realidade. No seu artigo: *Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além?* Isabel Varanda estabelece «alguns postulados» e num deles, o primeiro, citando Andrés Torres Queiruga ¹⁵⁹ estabelece que, «é mais fácil para o ser humano aceitar a imortalidade, a reencarnação ou a ressurreição do que compreender e aceitar que é um *ser-para-a* morte. O ser humano manifesta “o apetite inato de felicidade, que faz com que ele afaste e deteste a ideia de uma total destruição da sua pessoa”». ¹⁶⁰ O ser humano é chamado a passar do tempo, que é o enquanto, para a eternidade e passa por meio da morte.

Retomaremos o assunto sobre a morte mais adiante. Para já, ficamos por aqui, com a ideia de que o tempo deriva da eternidade que existe a partir da criação *ex nihilo*, portanto, o tempo é medido a partir da eternidade na qual participa remotamente. A eternidade é comparada com «o sétimo dia, o Sábado celestial, não terminará num entardecer, senão que seja um dia eterno que se misturará com um oitavo dia interminável ou Domingo, análogo ao Domingo da ressurreição». ¹⁶¹ A eternidade, se assim podemos dizer, é aquilo no qual o «antes» e o «depois», o «passado» e o «futuro» já não existem; é o instante infinito e infinitamente cheio de amor puramente infinito e de uma vida verdadeiramente pura e cheia de alegria, pautada nessa infinitude.

O tempo é, portanto, algo difícil de definir e captar, contudo, o que Agostinho quer transmitir ou chamar à atenção é a passagem do tempo no nosso mundo, assim como tudo o que é criado dentro da temporalidade terrena: a nossa vida ou o tempo da nossa vida aqui na terra, em comparação com a eternidade, é apenas uma gota. Porque como diz J. Pegueroles, «a eternidade exclui a sucessão, a durabilidade. A eternidade exclui o instante, o presente do tempo, que nada mais é do que um trânsito perpétuo do futuro para o passado. A eternidade é

¹⁵⁸ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 49-50; cf. José Reis, *Sobre o Tempo*, 177-178.

¹⁵⁹ Andrés Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Maliaño: Sal Terrae, 1997).

¹⁶⁰ Isabel Varanda, «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além?», *Theologica*, 2.ª Série, 44, 1 (2009): 33-34. <https://doi.org/10.34632/theologica.2009.1666> (acedido a 14 de junho de 2024).

¹⁶¹ John M Quinn, O.S.A., «Eternidad», em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, 256.

um presente que abrange todos os tempos. É a própria simplicidade do Ser que condensa todos os seres em si mesmo». ¹⁶²

¹⁶² Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 61.

CAPÍTULO II

DE FINIBUS CIVITATIS

Finis coronat opus, diziam os antigos. Na carta a Firmo, Agostinho exprime o desejo de que estes últimos quatro livros, redigidos entre 425-426, fossem editados num mesmo volume, formando um Vº tomo da sua «grande obra». *De finibus civitatis* é o título que damos a este segundo capítulo do nosso trabalho, onde, relendo os livros XIX e XXI, é esboçado um caminho para aquilo que será a *visio Dei*, isto é, o pleno gozo da bondade de Deus, a felicidade eterna que teremos em Deus e com Deus, na Jerusalém celeste. *De finibus civitatis* é, efetivamente, o título que resume o conteúdo e objetivo da seção final (XIX-XXII) do *De Civitate Dei*, na medida em que versa sobre os fins merecidos a estas duas cidades, isto é, o *éschaton* da humanidade. Qual é a finalidade da história? Qual o fim destas cidades? Ou melhor, como questiona H.-I. Marrou, «qual é o sentido da história? Qual é o sentido, o valor da peregrinação da humanidade, triunfante e dolorosa, através do tempo?». ¹⁶³ São questões a que tentaremos responder neste capítulo. Para já, sabemos que a cidade de Deus e a dos Homens tem a sua origem nos dois amores – *amor sui* (o amor de si) e *amor Dei* (o amor de Deus): a cidade de Deus é movida pelo *amor Dei* que a conduz à prática do bem, pela qual os seus membros, enquanto peregrinos, procuram viver não para si próprios, mas para Deus, servindo-se do bem comum na cidade dos Homens; nesta, pelo contrário, os seus membros são movidos pelo *amor sui*, amor próprio, que os priva e afasta de Deus e do gozo em Deus. ¹⁶⁴

Como pudemos notar anteriormente, é o objeto do amor que distingue as duas cidades. *Amor sui* ou *amor Dei* configuram as duas cidades ou sociedades, isto é, duas formas de vida ou ideário com consequências no destino do Homem que não pode viver sem amar algo. Conforme o amor, assim o fim de cada uma das cidades ou sociedades. Estas duas cidades coexistem, porém, sem coincidirem devido a força (ou melhor o *pondus* – peso, a gravidade) do amor que as conduz e distingue. ¹⁶⁵

A cidade de Deus vive da fé na expectativa de alcançar uma «vida eterna em paz», ¹⁶⁶ ou seja, os seus membros, como se lê no texto do prefácio, esperam com paciência a estabilidade da eterna morada onde possuirá a paz perfeita, pois, como diz o nosso autor, «Enquanto

¹⁶³ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 7.

¹⁶⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XIV, 28, CCL 48, 451-452.

¹⁶⁵ Cf. G. Bardy, «La fin propre des deux cités», *Notes Complémentaires* n° 17, BA 37, 740.

¹⁶⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 11, «vita aeterna in pace», CCL 48, 675.

peregrina na fé, tem já essa paz, e, mercê desta fé, vive já na justiça, referindo à aquisição desta paz todas as ações que ela cumpre para com Deus e para com o próximo, pois a vida da cidade é realmente social». ¹⁶⁷ Os membros da cidade de Deus partilham os mesmos bens com os membros da cidade dos Homens, apenas diferem no uso e finalidade que cada um dá a esses bens temporais. Ao contrário da família que vive da fé (a cidade de Deus), «A família dos homens [a cidade terrestre] que não vivem da fé, procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal», ¹⁶⁸ vive já realizada, contenta-se com essa paz terrena e alegra-se com a felicidade que esses bens temporais podem proporcionar aos membros desta cidade, marcada pela sua autossuficiência, vivem para a glória de si mesmos. Portanto, embora coexistam e aparentemente confusas entre elas, possuem *modus vivendi* diferentes, por isso, nunca poderão coincidir. ¹⁶⁹

Nesta perspectiva, os membros da cidade de Deus desejam Deus como o único bem e vivem já na terra aquilo que será a eternidade sem fim, a *beatitudo final*. Lá, não haverá «situações humanas onde sentimos as injúrias, os ciúmes, as inimizades e a guerra como males certos»; ¹⁷⁰ já nada haverá que sejamos obrigados a suportar, que não seja nos deleitarmos com os bens eternos na presença do *summum sobum*. Deus é este Ser de onde brota a vida, a felicidade e a paz. Afastar-se de Deus é, portanto, desviar-se no *aqui e agora* daquela *pax perfecta* que esperamos alcançar na futura cidade; enfim, afastar-se de Deus é começar a traçar a própria morte, ¹⁷¹ isto é, encaminhar-se para uma total privação da *visio Dei*.

Portanto, é verdade que as duas cidades caminham juntas na face da terra, partilham os mesmos bens materiais, os seus cidadãos multiplicam-se neste século e sofrem as mesmas provações, guerras e injustiças sociais, mas caminham para fins diferentes: a finalidade da cidade de Deus é a paz infinita, a plena contemplação de Deus, do *summum bonum*, a *visio Dei*; e, o fim da cidade terrena é o *summum malum*, a privação total da *visio Dei*. Desse modo, não será eterna, já não será cidade, pois cairá no *extremo supplicio*. Neste sentido, devemos entender por *finibus civitatis* o fim final sobre o qual nada mais há que procurar nem esperar.

¹⁶⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 17, «Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet atque ex hac fide iuste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est», CCL 48, 685.

¹⁶⁸ *De Civitate Dei* XIX, 17, «Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur», CCL 48, 683-684.

¹⁶⁹ Cf. Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1943) Études de Philosophie Médiévale XI, 231; Cf. G. Bardy, «La fin propre des deux cités», *Notes Complémentaires* n° 17, BA 37, 747.

¹⁷⁰ *De Civitate Dei*, XIX, 5, «res humanae, ubi iniurias, suspiciones, inimicitias, bellum mala certa sentimus», CCL 48, 669.

¹⁷¹ Trata-se não da morte natural (a primeira morte), mas da morte da alma (a segunda morte). Trataremos disso no nosso terceiro capítulo.

É nesta perspectiva que Bardy afirma que os fins últimos que constituem o objeto de ambas as cidades estão fora do mundo visível e fora do alcance da experiência humana; têm destinos sobrenaturais que a razão humana desconhece, donde a insistente recorrência aos textos bíblicos que Agostinho lê com olhos cristãos e que os pagãos usam com reservas: onde Agostinho encontra certezas, os seus leitores correm o risco de ver apenas hipóteses.¹⁷² Contudo, diz o nosso autor, para se chegar a este bem supremo e a este mal supremo, um desejável e outro a recear, tanto os bons como os maus terão de passar pelo julgamento. É desse julgamento que trataremos a seguir.¹⁷³

1. Problema do juízo final

O bispo de Hipona parte sempre do dom da fé. O Credo cristão fala, do juízo final como culminar de toda a história: «O que, pois, toda a Igreja do verdadeiro Deus afirma na sua confissão e profissão de fé é que Cristo há de vir dos Céus para julgar os vivos e os mortos: a isto é que chamamos o último dia do juízo divino, isto é, o tempo final».¹⁷⁴

Partindo deste excerto podemos notar que o nosso autor, como excelente leitor da Sagrada Escritura, muito raramente aborda um assunto que diga respeito à fé cristã sem recorrer aos fundamentos bíblicos. E aqui não é indiferente a esse princípio. Aliás, é assim que começa o Capítulo I do livro XX da *De Civitate Dei*: «Como aqui iremos tratar do dia do último juízo que o próprio Deus proferirá, e de o sustentar contra os ímpios e os incrédulos, devemos primeiramente apresentar, como alicerces do edifício, os testemunhos divinos».¹⁷⁵ Destes *testimonia*, primeiramente apresenta – do Capítulo IV ao Capítulo XX – os que encontra nos livros do Novo Testamento e depois apresenta – a partir do Capítulo XX até ao Capítulo XXX – os do Antigo Testamento.

Como se vê, o livro XX trata do Juízo Final e nele colocam-se problemas mais complicados do que o do juízo, como a segunda morte e a segunda ressurreição (essa questão será desenvolvida no próximo capítulo). Então, Agostinho percorre as Sagradas Escrituras onde procura passagens relativas à questão do juízo e depois, diz Bardy, com audácia e firmeza «conclui que o Antigo Testamento não prova com tanta clareza quanto o Novo que o Julgamento

¹⁷² Cf. Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 13.

¹⁷³ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 28, CCL 48, 699.

¹⁷⁴ *De Civitate Dei*, XX, 1, 2, «Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis Ecclesia Dei veri, Christum de caelo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, id est, novissimum tempos», CCL 48, 699.

¹⁷⁵ *De Civitate Dei*, XX, 1, 1, «De die ultimi iudicii Dei, quod ipse donaverit, locuturi, eumque asserturi adversus impios et incredulos, tanquam in aedificii fundamento prius ponere testimonia divina debemus», CCL 48, 699.

Final será realizado por Cristo».¹⁷⁶ Neste sentido, podemos afirmar que o juízo final e universal se concretiza com a chegada de Cristo (*parúsia*), que será o último dia do juízo divino e, portanto, o tempo final: onde se separará o joio do trigo, as ovelhas dos cabritos e os bons dos maus. O juiz desse dia será o próprio Cristo. Ele é o que Deus constituiu ser «juiz dos vivos e dos mortos» (At 10, 42; 17, 31; Jo 5, 22. 27).

Segundo o bispo pregador, o Filho do homem – Rei dos reis e Senhor dos senhores –, isto é, aquela condição humana, aquela condição de servo sofredor, aquela condição humana que foi falsamente constituída réu, aquela condição humana que foi trespassada pela lança e morta na cruz é que há de vir sentar-se como juiz para julgar tanto os bons como os maus;¹⁷⁷ e, então, separará os que tiverem praticado o bem para a vida eterna dos que tiverem praticado o mal para a condenação eterna, como se pode ler no trecho escatológico sobre o conteúdo do julgamento final: Cristo separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos (cf. Mt 25, 31-46). Comentando ainda essa passagem, diz o bispo pregador:

E quando vier o Senhor, nosso Salvador Jesus Cristo, de quem se anuncia que já veio e se espera que há de voltar, virá com a retribuição dos fiéis e dos infiéis. Aos fiéis dará a recompensa, aos infiéis mandará para o fogo eterno. Ele disse-o no Evangelho, disse como há de julgar no fim [dos tempos]. Colocará uns à sua direita, outros à sua esquerda, e há de separar todos os povos, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos; à direita ficarão os justos; os ímpios à sua esquerda. Aos justos dirá: *Vinde, benditos de meu Pai, recebei o reino que vos foi preparado desde o início do mundo* (Mt 25, 34). Aos ímpios, porém, e aos infiéis, dirá: *Ide para o fogo eterno que foi preparado para o demônio e para os seus anjos* (Mt 25, 41).¹⁷⁸

Sim, Cristo há de vir no último dia, não para condenar, mas para exercer a sua misericórdia, a sua justiça, dando a cada um o que merece. Foi para isso que Ele veio: «não vim para condenar o mundo, mas sim para o salvar» (Jo 12, 47). Neste contexto, Franz-Josef Nocke comenta o seguinte: o Jesus, que antes viera como Salvador e Redentor, que passou pelo mundo «de lugar em lugar, fazendo o bem e curando todos os que eram oprimidos» (At 10, 38), de certeza, quando de novo vier na sua glória para julgar os vivos e os mortos no dia do Julgamento Final, não aparecerá vingativo porque a sua missão é salvar a humanidade que Deus Pai lhe confiou.¹⁷⁹

Talvez nos pudéssemos interrogar porque se chama ao dia do juízo de Deus «último dia» ou «juízo final». A esse respeito, explica Agostinho que, «chamamos *último dia*, o mais novo

¹⁷⁶ Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 15.

¹⁷⁷ Cf. *Sermão* 127, 7. 10.

¹⁷⁸ *Sermão* 113/A, 4.

¹⁷⁹ Cf. Franz-Josef Nocke, *Escatología* (Barcelona: Editorial Herder, 1984), 88.

ou o mais recente de todos, *novissimum*, porque Deus julga desde o começo do género humano». ¹⁸⁰ Deus julga e há de julgar no fim dos tempos as obras que cada ser humano fez por seu livre-arbítrio enquanto esteve em vida terrena. Esse julgamento será feito com justiça de tal modo que, nesse dia, «não haverá lugar a queixas ignorantes, perguntando porque tal injusto é feliz e tal justo é infeliz», ¹⁸¹ pois, nesse dia as coisas ocultas serão reveladas e cada um receberá o que merece porque «em Deus não há injustiças» (Rm 9, 14) e as suas decisões são verdadeiras. Agostinho não hesita em dizer nos seus *Sermões*, por exemplo no *Sermão 22*, 4, que o dia do Juízo Final há de vir «para retribuir de acordo com os merecimentos de cada um: os bens para os bons, os males para os maus». Portanto, afirma Agostinho, sejamos bons e aguardemos esse dia com serenidade.

Referimos acima que o juízo será universal porque há um juízo particular que acontece no momento da morte, no ato da separação da alma e do corpo. Esse juízo define o destino de cada alma imortal: o céu, para as que forem achadas dignas; e o Inferno (privação do céu) para as que forem constituídas arguidas neste juízo particular. Esta é uma verdade que resulta inequivocamente do ensinamento espelhado nas parábolas escatológicas – aquelas que nos remetem para a vida *post mortem* – por exemplo a parábola do rico e Lázaro (cf. Lc 16, 19-31).

No entanto, o Julgamento Final, embora seja universal, permanece sempre individual, *ad personam*, porque cada um será particularmente avaliado segundo as suas obras, os seus atos, as suas ações. Portanto, cada ser humano «terá de dar contas de si mesmo a Deus» (Rm 14, 12) sobre a maneira como viveu quando ainda estava na terra, isto é, na cidade terrena. Contudo, o julgamento diz-se Final ou Universal porque reunirá tanto os que já tiverem morrido como os que ainda forem encontrados vivos, imediatamente após a *parúsia* de Nosso Senhor Jesus Cristo, como diz o Apóstolo Paulo: «todos havemos de comparecer diante do tribunal de Cristo, a fim de que cada um [segundo o juízo e o poder do Filho do Homem, Cristo Jesus] receba conforme aquilo que fez de bem ou de mal, enquanto estava no corpo» (2Cor 5, 10) e a recompensa será de tal forma justa que não haverá lugar para protestos, porque o Senhor colocará todas as coisas em seu lugar (Ap 21, 4) e ninguém escapará do juízo de Deus (Ap 20, 13). Portanto, o juízo final reunirá, na *parúsia* do Senhor, a totalidade do género humano: «espírito, alma e corpo» (1Ts 5, 23). De facto, exclama Bardy, «nada é mais misterioso que este grande acontecimento que deve pôr fim à história da humanidade». ¹⁸²

¹⁸⁰ *De Civitate Dei*, XX, 1, 2, «Ideo autem cum diem iudicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum; quia et nunc iudicat, et ab humani generis initio iudicavit», CCL 48, 699.

¹⁸¹ *De Civitate Dei*, XX, 1, 2, «eo quod nullus ibi erit imperitiae querelae locus, cur injustus ille sit felix, et cur ille iustus infelix», CCL 48, 700.

¹⁸² Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 14

Quanto ao que acontecerá no dia do juízo final, e por quanto tempo se estenderá esse dia, diz Agostinho que o próprio Senhor o predisse: «um será tomado e outro será deixado», «uma será tomada e outra será deixada» (Mt 24, 40), pois, cada um será avaliado, pesado pelo bem que fez e, aquele que pesar boas obras «será tomado» pelo Senhor que o levará consigo na glória de Deus Pai, na eternidade, onde gozará da felicidade eterna; e aquele que pesar más obras «será deixado» para a Geena onde haverá choro e ranger de dentes. Será, portanto, deixado fora da glória de Deus, «excluído para não ver a luz de Deus» (Is 26, 10); se quisermos, será deixado fora do seio de Abraão. Portanto, pergunta Agostinho ao comentar a parábola sobre o rico avarento, que foi sepultado e o pobre Lázaro, que foi levado para o seio de Abraão: «De que aproveitou o sepulcro, que provavelmente até era de mármore, à alma caída nos infernos e sedenta de uma gota de água que viesse na ponta de um dedo, mas que não chegou a receber?». ¹⁸³

Apaixonado pelo sentido histórico do ideal agostiniano, ao olhar para a exposição do Hiponense sobre o Julgamento Final, conclui H.-I. Marrou que é uma visão profunda que confere à teoria agostiniana do tempo, à teologia cristã da história, todo o seu rigor e fecundidade: possuímos um sentido da história, mas através da fé, isto é, de um conhecimento que permanece parcialmente obscuro. É o sentido geral da história que nos é revelado; não o detalhe, as modalidades de sua realização. Isso só Deus sabe (onde está o trigo e onde está o joio, que percentagem de um e outro estão contidos em tal e tal época, tal nação ou tal classe, a obra de tal homem, tal evento)! A doutrina do Julgamento coloca-nos no âmago da fé cristã e da doutrina evangélica: Senhor, quando é que te vimos e te demos de comer? (cf. Mt 25, 31). ¹⁸⁴ Ser-nos-á anunciada uma grande surpresa, no dia do Juízo!

2. Sobre o purgatório

Tradicionalmente faz-se remontar a origem da Doutrina sobre o Purgatório ao Judaísmo pré-cristão, concretamente no que refere à prática da oração pelos mortos. O texto clássico a esse respeito encontramos-lo no Antigo Testamento: o Livro II dos Macabeus (12, 40-46). Aí vemos um homem, Judas Macabeu, a oferecer sacrifício e oração pelos seus soldados mortos na batalha contra Górgias, por terem sido encontrado consigo objetos proibidos pela Lei judaica. A ideia de Judas Macabeu é simples, tendo em mente que os seus soldados eram retos e cumpridores da Lei; conforme os preceitos judaicos era suposto, *post mortem*, irem diretamente para o seio de Abraão. Mas devido ao delito de idolatria, precisam de um tempo de

¹⁸³ *Sermão* 142, 3.

¹⁸⁴ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 79-80.

reparação (purgação) das suas falhas, donde a atitude de rezar para que lhes sejam perdoados os seus pecados. Um outro texto bastante comentado e apontado pelos Padres da Igreja sobre essa questão é do Novo Testamento: Primeira Carta de Paulo aos Coríntios (3, 10-15), onde se faz referência à necessidade de passar pelo fogo purificador.

Segundo Joannes J. Gavigan, na interpretação de ambos os textos acima indicados podemos encontrar nos primeiros quatro séculos da tradição judaico-cristã três principais conceitos: *euchologicus* (litúrgico), *catharticus* (catártico) e *iuridicus* (jurídico).¹⁸⁵ O primeiro conceito tem o sentido litúrgico, refere-se às orações de intercessão, breves ou longas, que nós dirigimos a Deus, como a oração pelos defuntos e as inscrições funerárias ou os epitáfios encontrados nas catacumbas. Por exemplo, Juan de la Peña na sua obra *La pascua de la creación*, aponta o epitáfio de Abércio com as seguintes palavras: «Quem compreende esta linguagem e partilha os mesmos sentimentos, reze por Abércio».¹⁸⁶ O segundo conceito do grego *καθαρτικός* (*kathartikós*) significa «purgativo, purificador»; *katharticus*, «purificação, limpeza» é um conceito desenvolvido no «Oriente sob a influência das ideias hebraicas, que acreditavam que as almas aguardavam o julgamento final»¹⁸⁷ e que as suas ações ou são julgadas ou purificadas pelo fogo; donde, a crença na existência do Purgatório. O terceiro conceito *iuridicus* (jurídico) é de tradição latina, como se pode entender, refere-se à questão «jurídica», de «justiça».¹⁸⁸ Ou seja, todas as almas serão julgadas pelo «justo juiz» (2Tm 4, 8) e cada uma receberá a sua recompensa segundo as suas ações, conforme veremos mais à frente.

Historicamente, segundo o historiador e especialista em Idade Média, Jacques Le Goff, que seguiremos de perto nessa matéria, na sua obra intitulada, *O nascimento do purgatório*, a doutrina do Purgatório teve a sua origem na Escola de Alexandria, com dois grandes teólogos gregos: Clemente de Alexandria, que terá morrido antes de 215 e Orígenes, que morreu por volta de 253/254.¹⁸⁹ As fontes que se indicam são as suas principais obras: os *Stromata* (IV, 24; V, 14; VII, 12; 26) para Clemente; o *De Principiis* (II, 10, 6 e o *Contra Celso* IV, 13; VI, 71)

¹⁸⁵ Cf. Joannes J. Gavigan, O.S.A, «Sancti Augustini doctrina de Purgatorio, praesertim in opere “De Civitate Dei”». Em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. 2 (Madrid: El Escorial, 1956), 283.

¹⁸⁶ Juan Luis Ruiz de la Peña, *La Pascua de la Creación: Escatología* (Madrid: BAC, 2000), 284.

¹⁸⁷ Gavigan, O.S.A, «Sancti Augustini doctrina de Purgatorio», 285.

¹⁸⁸ Cf. Gavigan, O.S.A, «Sancti Augustini doctrina de Purgatorio», 286.

¹⁸⁹ Sobre a vida e obra destes grandes teólogos de Alexandria podemos consultar o trabalho de: Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 300-345; e para o assunto em questão e suas fontes referentes a estes dois teólogos gregos, o estudo essencial é de: Gustav Anrieh, «Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer», em *Theologischen Abhandlungen*, Festgabe zum 17. Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann (Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1902).

para Orígenes. Estes, procuram defender que «educar» e «punir» são palavras sinónimas, portanto, todo castigo de Deus serve para a salvação da humanidade e não para condená-la.¹⁹⁰

Os seus argumentos e fundamentos sobre o Purgatório vêm de duas realidades: «por um lado, da herança de certas correntes filosóficas e religiosas gregas pagãs e, por outro, de uma reflexão original sobre a Bíblia e sobre a escatologia judaico cristã».¹⁹¹ Clemente e Orígenes, na filosofia grega, sobretudo a de Platão, buscam a ideia de que o castigo é uma benesse dos deuses, por isso, todo castigo de Deus serve para a salvação do ser humano. Portanto, Deus não pode ser vingativo porque não paga o mal com o mal, e pune tendo em vista o bem. Da reflexão bíblica os dois teólogos retêm a imagem do fogo como instrumento divino, como a conceção evangélica do batismo pelo fogo e a ideia de Paulo sobre a purificação depois da morte: todo o ser humano terá de passar pelo fogo, mesmo os justos, porque não há ser humano que seja absolutamente puro.¹⁹²

Segundo Jacques Le Goff para ambos os teólogos desta Escola existem dois tipos de pecadores: os justos, aqueles que estão carregados de máculas (ρύπος – *sardes*) inerentes à natureza humana, como se pode deduzir na passagem atrás referida do Livro dos Macabeus; e os pecadores propriamente ditos, carregados de pecados, em princípio mortais (προς θανατον αμαρτία – *peccata*); o lapso de Orígenes consistirá na sua αποκατάστασις (apocatástase), isto é, o regresso à eterna contemplação de Deus.¹⁹³ Ou seja, para Orígenes todas as almas, por mais pecadoras que sejam, depois de um breve ou longo tempo de purgação, chegarão a contemplar o rosto de Deus, incluindo Satanás e os seus anjos maus: «o fim do progresso infinitamente longo e complicado é o retorno de todos os espíritos à visão eterna de Deus».¹⁹⁴

É nesse sentido que Santo Agostinho chama Orígenes de ser *o mais misericordioso*.¹⁹⁵ G. Bardy enumera (a partir do livro XIX, 17-27) seis fórmulas misericordiosas, origenianas, por quais o Hiponense se fundamenta para chamá-lo de «*miseriordes nostri*»:

- a) a primeira forma relaciona-se com a posição de Orígenes, como dizíamos, de que Deus concede a salvação a todos os homens, sem exceção, mas depois de uma permanência mais ou menos longa no inferno;

¹⁹⁰ Cf. Anrieh, «Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer», 98-99.

¹⁹¹ Jacques Le Goff, *O Nascimento do Purgatório*. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo (Lisboa: Editorial Estampa, 1993), 76.

¹⁹² Cf. Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 76.

¹⁹³ Cf. Anrieh, «Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer», 104; Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 78.

¹⁹⁴ Jacques-François Denis, *De la philosophie d'Origène* (Paris: Imprimerie nationale, 1884), 343; Cf. Anrieh, «Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer», 104

¹⁹⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 17-27, CCL 48, 783-698.

- b) a segunda, ainda mais generosamente que a primeira, concede a todos os homens a isenção total do inferno, obtida no Juízo Final através da oração dos Santos;
- c) uma terceira categoria estende o bem da salvação não a todos os homens, mas a todos os cristãos, se tiverem recebido validamente o sacramento da Iniciação, mesmo em cisma ou heresia; pois este sacramento do Corpo de Cristo inclui com o Batismo, a Eucaristia da qual Jesus disse: *qui manducat hunc panem, vivet in aeternum* (Jo 15, 51);
- d) A quarta fórmula restringe a salvação ou os favores divinos apenas aos católicos, porque só eles pertencem ao verdadeiro Corpo de Cristo, conforme as palavras do Apóstolo Paulo: *unus panis, unum Corpus multi sumus* (1Cor 10, 17);
- e) uma quinta opinião, porém, exige adicionalmente perseverança na Igreja Católica até a morte, segundo as palavras: *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit* (Mt 24, 13), porque guardam o fundamento de Cristo de que fala São Paulo (1 Cor., 3, 11-15);
- f) uma sexta opinião, finalmente, promete a salvação a todos aqueles que dão esmola, sem maior precisão, mas invocando, com uma palavra de São Tiago, 2, 13, o pedido do Pai; *Dimitte nobis debita nostra...*, e especialmente o papel das obras de misericórdia no Juízo Final.¹⁹⁶

Às vezes ouvimos dizer que a Bíblia é a biblioteca onde podemos encontrar resposta para tudo, independentemente da experiência e do ponto de vista de cada um. É o que vemos nestas opiniões de Orígenes; foi à Sagrada Escritura buscar fundamentos para as suas inquietações. Verdade é que são temas difíceis e bastantes sensíveis: quem, hoje, quer ouvir falar do Inferno ou do Purgatório, do fogo ou castigo eterno? Quem não tem medo da dor, do sofrimento; quem não tenta fugir da morte? Portanto, Orígenes, embora vá muito longe – a ponto de estender a salvação até ao próprio Diabo – não inventou as suas teses sem mais; mas tal como nos dias de hoje, refere Bardy, o ensinamento comum sobre a eternidade dos castigos do inferno incomodava um certo número de fiéis.¹⁹⁷

Santo Agostinho, vindo de outra realidade e experiência de vida, opôs-se «severamente» a este ideal de Orígenes e afirma que o fogo do Purgatório e do Inferno existem. O fogo do Inferno é eterno e os que não forem achados dignos da cidade do alto, serão condenados ao

¹⁹⁶ G. Bardy, «Les miséricordieux», *Notes Complémentaires* n° 45, BA 37, 807-808. Bardy resume estas teses em quatro grupos, dependendo se prometem a salvação: 1) a todos os homens, sem exceção, com ou sem penas temporais; 2) a todos os batizados, mesmo fora da Igreja Católica; 3) apenas os batizados na Igreja Católica, mesmo que posteriormente abandonem a sua Igreja, ou sob condição de aí perseverarem até à morte; 4) finalmente, a todos aqueles que dão esmola, sem maiores esclarecimentos» (na mesma nota, 45, p. 808).

¹⁹⁷ Cf. G. Bardy, «Les miséricordieux», BA 37, 809.

Inferno, juntamente com o Diabo e seus anjos, pois, afirma o Hiponense que nem todos serão salvos, alguns também serão condenados.

Então, foi no ambiente da África romana que, nos finais do século IV e princípios do século V, Santo Agostinho enriqueceu consideravelmente e de forma decisiva a Doutrina do Purgatório. Antes de Agostinho vários Padres latinos contribuíram para o desenvolvimento e explicitação do Purgatório, como Cipriano de Cartago, Tertuliano, Lactâncio, Hilário de Poitiers (este diz que depois da morte os justos vão repousar no seio de Abraão e os pecadores são atormentados pelo fogo enquanto esperam o Julgamento Final [cf. Lc 16, 19-31]), Santo Ambrósio, São Jerónimo (que concorda com Orígenes, no que diz respeito à salvação de todos), Ambrosiaster e Paulino de Nola.¹⁹⁸ A partir do texto do Apóstolo Paulo da *Primeira Carta aos Coríntios* (3, 10-15) Ambrosiaster distingue três categorias de pecadores: «os santos e os justos, que irão diretamente para o Paraíso; os ímpios, os apóstatas, os infiéis e os ateus que irão diretamente para os tormentos do fogo do Inferno; e os simples cristãos que, embora pecadores, depois de terem sido purificados durante um certo tempo pelo fogo e de terem pago as suas dívidas irão para o Paraíso porque tiveram fé».¹⁹⁹ Portanto, tanto os Padres da escola grega como os da escola latina admitem a necessidade de as almas passarem pelo fogo purificador antes do Julgamento Final.

Ainda assim, Santo Agostinho é considerado por Jacques Le Goff como «verdadeiro Pai do Purgatório».²⁰⁰ Os seus contributos são fundamentais para o Cristianismo e foi a maior referência para a criação (dogmática) da Doutrina do Purgatório na Idade Média. Foi também o primeiro a afirmar a importância dos sufrágios pelos defuntos. Admite que haverá duras penas no purgatório depois da morte, antes do Julgamento Final, para aqueles que não são inteiramente bons. Segundo Jacques Le Goff, para Agostinho existem quatro espécies de homens:

os ímpios (infiéis ou autores de pecados criminais) que, sem recurso nem escapatória possíveis, vão diretamente para o Inferno; no outro extremo, os mártires, os santos e os justos que, mesmo que tenham cometido pecados «ligeiros», irão para o Paraíso diretamente ou muito em breve. Entre os dois extremos há aqueles que não são inteiramente bons nem inteiramente maus. Estes últimos são, de facto, destinados ao Inferno; quando muito poderão ter esperança, e será talvez possível obter para eles, por meio de sufrágios como adiante se verá, um Inferno «mais tolerável». Resta a categoria daqueles que não foram inteiramente bons. Esses podem (talvez) salvar-se por meio de um fogo purgatório. [...]. Além de ser muito doloroso, este fogo não é

¹⁹⁸ Cf. Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 80-84.

¹⁹⁹ Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 84.

²⁰⁰ Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 84.

eterno, contrariamente ao fogo da geena, e não atuará no momento do Julgamento Final, mas entre a morte e a ressurreição. Por outro lado, é possível obter uma mitigação das penas graças aos sufrágios dos vivos habilitados a intervir junto de Deus e na condição de, finalmente e apesar dos pecados, se ter merecido a salvação. Estes méritos adquirem-se com uma vida geralmente boa e um esforço constante por a melhorar, com a realização de obras de misericórdia e com a prática da penitencia.²⁰¹

Como se pode ver, o doutor da Graça situa o Purgatório, não como lugar, mas como o tempo da purgação antes do Julgamento Final, no período intermédio entre a morte e a ressurreição. Vemos ainda que afirma que existem dois fogos: o fogo eterno – destinado aos condenados, para os quais qualquer sufrágio é inútil; e o fogo purgatório – pelo qual podem salvar-se aqueles que não foram inteiramente bons durante a vida terrena (aqueles que cometeram pecados ligeiros). A fim de não mergulharmos num oceano de ideias sem horizontes, deveríamos interrogar-nos e, conseqüentemente, responder à seguinte questão: tendo em conta que estamos a abordar o nosso tema sobre a vida depois da morte (*post mortem*) nos quatro últimos livros do *De Civitate Dei*, o que Santo Agostinho diz nessa obra sobre o Purgatório?

Ora, observando a finalidade e o ambiente em que foi escrito o *De Civitate Dei* não se pode ignorar que, no que se afirma sobre o Purgatório, haja um grande reflexo do acontecimento de 410: a tomada de Roma por Alarico e os Ostrogodos, que parecia marcar e anunciar o fim do mundo para alguns cristãos, enquanto grande parte da população pagã os acusava de serem responsáveis por aquela catástrofe nunca antes sentida.

A questão que trata das torturas do inferno, dos castigos e do fogo purgatório que sofrerão os condenados a não ver o rosto de Deus, é mais debatida no livro XXI, onde Agostinho afirma categoricamente que o estado de felicidade dos santos e o estado de suplício dos condenados existirá com os seus corpos: «parece mais difícil de conceber a permanência dos corpos no meio de tormentos eternos do que conceber a permanência de corpos com ausência de dor durante toda a beatitude sem fim».²⁰²

Interpretando São Paulo, o nosso autor refere-se ao fundamento da nossa obra fazendo-nos entender que o Purgatório e o Inferno existem porque o julgamento vai ser através do fogo, onde a nossa obra, seja ela edificada «com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha

²⁰¹ Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 92.

²⁰² *De Civitate Dei*, XXI, 1, «incredibilis videtur esse in aeternis corpora durare cruciatibus quam sine dolore ullo in aeterna beatitudine permanere», CCL 48, 758.

Santo Agostinho ao explicar a eternidade do fogo e dos corpos em chama sem se consumirem – o que é difícil de se perceber, usa exemplos concretos do mundo visível, as maravilhas assombrosas da natureza que também são difíceis de se perceber: a salamandra vive no fogo por longo tempo; a carne de pavão pode conservar-se por mais de 30 dias; o sal de Agrigento, na Sicília que, no fogo se funde como na água e na água crepita como no fogo... eis alguns dos exemplos prodigiosos que apresenta entre os Capítulos IV-VIII.

[...], o Dia do Senhor a tornará conhecida, pois ele manifesta-se pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um» (1Cor 3, 12-13). Para Agostinho, a existência do Purgatório como fogo purificador depois da morte, antes do último Julgamento e o mais severo juízo, no qual serão aniquilados todos os elementos corruptíveis do nosso corpo, é absolutamente certa. Vejamos o que escreve:

Mas uns sofrem as penas temporais apenas nesta vida, outros depois da morte, outros tanto agora como então – todavia, sempre antes desse juízo, o último e o mais severo, é que as sofrerão. Porém, nem todos aqueles que, depois da morte, sofrerem penas temporais cairão nas penas eternas que virão após esse juízo – porque para alguns o que não foi redimido neste século, redimido será no século futuro, isto é, não serão punidos com o suplício do século futuro.²⁰³

Ao contrário dos platônicos que admitem penas purgatórias depois da morte e pensam que todas as merecidas penas, quer nesta vida quer depois da morte, são aplicadas com fins corretivos, Santo Agostinho admite que existem penas eternas e penas temporárias. Estas são aplicadas já desde esta vida àqueles que, castigados com elas, se corrigem dos seus pecados quer passados quer atuais, nos quais ainda vivem e pelos quais são atingidos por tais castigos.²⁰⁴ Se tais pecados não forem redimidos enquanto vivem ainda nos seus corpos mortais, terão necessariamente de passar pelo Purgatório, antes do Juízo Final – porque depois desse Julgamento Final o suplício será eterno, como o próprio afirma: «Pensa em qualquer tormento que seja, imagina qualquer suplício humano; compara-o à geena e tudo o que possas sofrer é suave. Aqui é temporário, lá, porém, é eterno, tanto o que atormenta como o atormentado».²⁰⁵ Por isso é que se denominam por *penas temporárias* ou *expiatórias*, sofridas sempre antes do Julgamento Final. Portanto, é preciso trabalhar no sentido de mantermos uma vida boa e fazer um esforço constante por melhorá-la com a realização de obras de misericórdia e com a prática da penitência para que, incluídos entre os justos, não mereçamos nem nesta vida nem depois dela «ou o fogo da purificação ou o castigo eterno».²⁰⁶ O que estamos a dizer, é mais claramente apresentado nos seguintes termos do *De Civitate Dei*:

Realmente, uns e outros devem ser provados por esse fogo de que se disse: *Com efeito, o Dia do Senhor a tornará conhecida, pois ele manifesta-se pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um* (1Cor 3, 13). Se, portanto, o fogo puser à prova uns e outros, de maneira que

²⁰³ *De Civitate Dei*, XXI, 13, «Sed temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Non autem omnes venient in sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales. Nam quibusdam, quod in isto non remittitur, remitti in futuro saeculo, id est, ne futuri saeculi aeterno supplicio puniantur», CCL 48, 779-780.

²⁰⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 13, CCL 48, 678-680.

²⁰⁵ *De excidio urbis*, 4, 4.

²⁰⁶ *Œuvres de Saint Augustin, De Genesi contra Manicheos* II, 20, 30, «uel ignem purgationis uel poenam aeternam». Traduction de P. Monat; Introduction, par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboullic; Annotations et notes complémentaires de M. Dulaey (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004), BA 50, 346.

não seja consumida por ele a obra do que edificou por cima do fundamento, este receberá uma recompensa; mas se arder a obra do que edificou por cima do fundamento, este sofrerá um prejuízo. Quer dizer que, de certeza, esse fogo não é eterno. É que para o fogo eterno serão lançados, pela definitiva e eterna condenação, apenas os da esquerda – o fogo põe à prova os da direita. Mas a prova consiste nisto: 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 fundamento. Mas, se se salvam, sem dúvida que estarão à direita e ouvirão como os demais: *Vinde, Benditos de meu País, possuí o reino que vos está preparado* (Mt 25, 34), e não à esquerda onde estarão aqueles que não forem salvos e por isso ouvirão: *Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno* (Mt 25, 41). Ninguém será, com certeza, salvo deste fogo, porque todos irão para o suplício eterno, onde o verme não morre e o fogo se não extingue, onde serão torturados dia e noite pelos séculos dos séculos.²⁰⁷

Para o bispo de Hipona é evidente que o fogo da purificação não é eterno e, aos que por ele passarem, nenhum mal lhes causará. Apenas porá à prova a obra de cada um: aquele cuja obra resistir, esse receberá uma recompensa, isto é, irá diretamente para o Paraíso; e aquele cuja obra é consumida pelo fogo, esse sofrerá um desgosto, mas por fim será salvo porque teve Cristo como alicerce, como fundamento da sua vida. Ou seja, como comenta o historiador francês Jacques Le Goff: «Se se preferir para alicerces as volúpias carnis em vez do Cristo, corre-se para a condenação aos Infernos. Se, pelo contrário, se sacrificou demais a essas volúpias, mas sem as colocar no lugar de Cristo como alicerce, ser-se-á salvo “por essa espécie de fogo”». ²⁰⁸ É neste sentido que devemos entender o Purgatório, não como um terrível castigo, mas como um estado de plena purificação para um condigno encontro e gozo da visão de Deus – o que chamamos de «*De visio Dei*» – daí o esforço de procurarmos viver na perfeição (cf. Mt 5, 48), conservando o fundamento (fé) da nossa obra enquanto peregrinos neste mundo, em direção à cidade de Deus, a nova Jerusalém, pois, «não entrará nela nada de impuro, nem os

²⁰⁷ *De Civitate Dei* XXI, 26, 3, «Illo quippe igne utriusque probandi sunt, de quo dictum est: *Dies enim declarabit, quoniam in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit*. Si ergo utrumque probabit ignis, ut, si cuius opus permanserit, id est, non fuerit igne consumptum, quod supraedificavit mercedem accipiat; si cuius autem opus arserit, damnatum patiat: profecto non est ipse aeternus ille ignis. 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 damnatumque inde patiantur, salvi fiant autem, quoniam Christum in fundamento stabiliter positum praecellenti caritate tenuerunt. Si autem salvi fient, profecto et ad dexteram stabunt et cum ceteris audient: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum*, non ad sinistram, ubi illi erunt, qui salvi non erunt et ideo audient: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum*. Nemo quippe ab illo igne salvabitur, quia in supplicium aeternum ibunt illi omnes, ubi vermis eorum non moritur et ignis non exstinguitur, quo cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum», CCL 48, 798.

²⁰⁸ Goff, *O Nascimento do Purgatório*, 99.

idólatras, nem os impostores» (Ap 21, 27), mas o que vencer as luxúrias da carne, preferindo Cristo ao invés delas, esse será revestido de vestes brancas, verá o seu nome inscrito no «livro da Vida» e ser-lhe-á permitido estar diante de Deus e dos seus anjos, na Jerusalém celeste (cf. Ap 3, 5), na cidade de Deus, esta que, embora «peregrina na terra, foi fundada no céu».²⁰⁹

3. A separação do bem e do mal supremo

A questão que aqui se coloca é qual destas categorias, «*summum bonum*» e «*summum malum*» (bem supremo e mal supremo),²¹⁰ é o fim último de cada uma das cidades. Se estamos lembrados, conforme já nos indica o *Prefácio* do Livro I, o fim merecido à cidade de Deus, este fim a que chamamos de *summum bonum*, é a *pax perfecta* (paz perfeita), isto é, a vida eterna. Aliás, podemos consolidar esta afirmação com as suas próprias palavras quando diz que, «o bem supremo da cidade de Deus» é «a paz eterna e perfeita» que, embora já dela se desfrute em comum com a cidade terrestre nesta vida temporal, espera com paciência, vivendo da fé como o justo vive, para alcançar os bens supremos e eternos.²¹¹

Já a cidade terrestre gloria-se com os bens temporários, as paixões carnis. O bispo de Hipona argumenta no livro XIX que, «o nosso último bem é aquele por causa do qual os demais devem ser desejados, mas ele próprio deve ser desejado por causa de si próprio e o último mal é aquele por causa do qual todos os demais devem ser evitados, mas ele próprio deve ser evitado por causa dele próprio».²¹² Temos aqui uma paráfrase aos dois amores que fundaram duas cidades, referidos no Capítulo XXVIII do Livro XIV. Ou seja, o *finis boni* (o bem final) que procuram os cidadãos da cidade de Deus é o próprio Deus, o *summum bonum* por excelência, Aquele Amor pelo qual todos os outros (amores ou bens) devem ser desprezados; e o *finis mali* (o mal final) é aquele amor que, tendo desprezado Deus, depositou a sua confiança em si mesmo contendendo-se com os bens temporários, construindo desse modo o seu próprio fim, a sua própria morte eterna. Diz Santo Agostinho que,

Se de nós se procurar saber o que a cidade de Deus, interrogada acerca de cada uma destas questões, poderá responder, e, em primeiro lugar, qual a sua opinião acerca dos bens e males

²⁰⁹ *Sermão* 105, 7.9, «*ciuitas in terra peregrina, in coelo fundata est*».

²¹⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 1, 1, CCL 48, 657-660.

²¹¹ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 20, CCL 48, 687.

²¹² *De Civitate Dei*, XIX, 1, 1, «*Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum; et illud finis mali, propter quod vitanda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*», CCL 48, 657.

supremos ela responderá que o bem supremo é a vida eterna e que a morte eterna é o mal supremo – e que, portanto, para conseguir aquela e evitar esta, devemos viver com retidão.²¹³

A partir desta afirmação desenvolve o seu argumento mencionando as quatro virtudes cardeais: a «*temperança*», como equilíbrio que existe entre *os desejos da carne contra o espírito e os do espírito contra a carne* (cf. Gl 5, 17); a «*prudência*», como a virtude que nos ensina a buscar o bem, a «não consentirmos no desejo de pecar»; a «*justiça*», como aquela virtude «cuja função consiste em dar a cada um o que lhe é devido»; e a virtude da «*fortaleza*», que nos ajuda e ensina a «suportar com paciência» os males humanos – isto é, temporais.²¹⁴ Neste contexto, a separação entre «*summum bonum*» e «*summum malum*» consiste em exercitar as virtudes, pois, uma vez bem executadas, evitam o desejo do pecado e ajudam a suportar com paciência os males terrenos e, aspirando aos bens celestes, não desvalorizam os bens terrestres.

Neste discernimento a paciência joga um papel fundamental. O tema da *patientia* é recorrente nos escritos de Santo Agostinho (e noutros padres da Igreja), sobretudo nos seus *Sermões*, particularmente nos que se referem à querela *Sobre a Destruição de Roma em tempora christiana*. É da paciência que depende o futuro do nosso bem-estar, é graças à paciência (conjugada com a esperança) que vivemos neste mundo a vida temporal aguardando a vida futura, a beatitude final e a salvação eterna. Deixemos que fale o Padre da Igreja:

tal como a beatitude, assim também a salvação não a possuímos como presente, mas aguardamo-la como futura, e isto graças à paciência; porque estamos no meio de males que devemos suportar com paciência até alcançarmos aqueles bens onde tudo haverá para nos deleitarmos de uma forma infável e onde já nada haverá que sejamos obrigados ainda a suportar.²¹⁵

Conforme procuramos expor, o *summum bonum* e o *summum malum*, não são o meio, mas o fim último que consuma o dano ou o bem de cada uma das cidades (sociedade, república, povo, família); são o fim para onde se quer chegar, «mas para se chegar a este supremo bem ou a este supremo mal, um de desejar e o outro de recear, tanto os bons como os maus têm de passar pelo julgamento».²¹⁶ Aí, segundo Santo Agostinho, deixará de haver mistura porque aqueles que não viveram da fé e procuraram a paz terrena nos bens e comodidades desta vida

²¹³ *De Civitate Dei*, XIX, 4, 1, «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; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum», CCL 48, 664.

²¹⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 4, CCL 48, 665-666.

²¹⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 4, 5 «ita beatitudinem non iam tenemus praesentem, sed exspectamus futuram, et hoc per patientiam; quia in malis sumus, quae patienter tolerare debemus, donec ad illa veniamus bona, ubi omnia erunt, quibus ineffabiliter delectemur, nihil erit autem, quod iam tolerare debeamus», CCL 48, 668-667.

²¹⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 28, «Ad hos autem fines bonorum et malorum, illos expetendos, istos cavendos, quoniam per iudicium transibunt ad illos boni, ad istos mali; de hoc iudicio», CCL 48, 699.

temporal serão associados à cidade terrestre; e aqueles que viveram da fé e esperaram com paciência os bens eternos prometidos, para a vida futura, serão associados à cidade celeste.²¹⁷

O Padre pregador diz isso claramente no *Sermão 81. 3*, com cariz de tipo maniqueísta, como atrás referimos, afirmando que existem dois mundos: «um mundo mau e um mundo bom: o mundo mau são todos os maus no mundo; o mundo bom são todos os bons no mundo». Então, a separação justa acontecerá na altura em que se manifestar Aquele que há de vir com todo o poder que Lhe foi dado no céu e na terra para julgar os vivos e os mortos, os bons e os maus, no Julgamento Final. Porque no século, bons e maus, caminham misturados até que o julgamento final ocorra – tal como o joio e o trigo crescem juntos até à ceifa – «enquanto durar este tempo da história, as duas cidades ou as duas sociedades de bons e maus estão entrelaçadas e intimamente misturadas como que uma solução química que só o olhar de Deus consegue distinguir».²¹⁸

4. Sobre a esperança cristã

A escatologia foi, durante muito tempo, designada como o discurso das coisas últimas, ou seja, aquilo que deveria ser tratado no final, quase como um apêndice, visando ao *éschaton* ou *novissimus* que viria surgir ao ser humano após a sua morte. Contudo, a escatologia não deixou de lado o discurso acerca do *éschaton* e do *novissimus* que aguardam no futuro o ser humano e toda a criação, mas o faz sob uma perspetiva cristã, marcada pela esperança cristã que surge da vivência do Cristo ressuscitado, no qual *Deus creator omnium* concretizou todas as coisas.

Essa experiência do, ou com, Cristo ressuscitado, desperta no cristão, isto é, em quem n'Ele crê, uma esperança que transcende a sua própria existência, abrindo-se desse modo, ao novo que surge, invade e modifica todo o seu ser. Assim, a esperança é essa virtude que nos permite viver *já*, no presente, essa expectativa futura, apesar de ainda estar sob tensão, pois o que nos foi prometido *ainda não* se manifestou plenamente (cf. 1Jo 3,2). Isso coloca-nos, neste presente tempo e nesta presente história, no caminho da esperança – pela qual fomos salvos (cf. Rm 8,24). A esperança é, portanto, a chave de leitura fundamental que dá sentido ao conteúdo da escatologia. Percebendo isso e retomando o pensamento paulino que sempre acompanha o Hiponense, este sabe que a salvação depende da *spes*: «De facto, foi na esperança que fomos salvos. Ora uma esperança naquilo que se vê não é esperança. Quem é que vai esperar aquilo

²¹⁷ Cf. *De Civitate Dei* XIX, 17, CCL 48, 699.

²¹⁸ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 78.

que já está a ver? Mas, se é o que não vemos que esperamos, então é com paciência que temos de aguardar» (Rm 8, 24-25).

A esperança constitui o tema central da vida dos crentes que vivem na *spes* da vida futura. O cristão – essa raça celestial que, peregrina nesta terra, procura a sua cidade no céu, anseia por habitar a cidade celeste juntando-se aos santos Anjos;²¹⁹ por isso, os cristãos não temem os escândalos, as tribulações e as provações da terra.²²⁰ O Padre pregador tem uma grande preocupação com os seus fiéis por causa do índice de dúvidas e falta de esperança muito elevados a ponto de os perturbar e escandalizar. É neste sentido que se desenvolve o *Sermão 105*. Diz o bispo de Hipona que a esperança nos exorta «a desprezar o presente e esperar no futuro, esquecendo o que fica para trás e voltando-nos para o que está à nossa frente».²²¹ Santo Agostinho exorta aos cristãos a olhar para a frente, a não perder a esperança e outras virtudes, como a fé e a caridade; exorta aos cristãos a voltarem a sua esperança não para as coisas visíveis, que são passageiras, mas para as coisas invisíveis, que pertencem à cidade celeste, fundada no céu e cujo reino não terá fim (cf. 2 Cor 4, 18). Eis o que diz:

A cidade santa, a cidade fiel, a cidade que peregrina na terra, foi fundada no céu. Cristão, não destruas a esperança, não percas a caridade, cinge os teus rins, ergue e faz avançar as tuas candeias, espera o Senhor, quando Ele voltar das núpcias (Lc 12, 36). Porque temes ao ver perecer os reinos da terra? Para isto te foi prometido um reino celeste: para que não pereças com os da terra. A estes, foi anunciado, e com toda a clareza, que haviam de morrer. [...]. Os reinos da terra sofrem mudanças, mas virá aquele de quem se diz: E o seu reino não terá fim (Lc 1, 33).²²²

²¹⁹ Temos vários testemunhos que afirmam que os cristãos são hóspedes neste mundo; são peregrinos que caminham em direção a cidade do alto, a Nova Jerusalém. Um dos textos que podemos apontar é a Carta de São Paulo aos Filipenses: «É que, para nós, a cidade a que pertencemos está nos céus, de onde certamente esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo» (3, 20). Podemos ainda apontar ainda um texto do século II, um dos mais antigos documentos que conta a vida dos primeiros cristãos; de um autor desconhecido que escreve a *Carta a Diogneto* e, a certa altura diz: «os cristãos não se distinguem dos demais homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes. Nem, em parte alguma, habitam cidades peculiares, nem usam alguma língua distinta, nem vivem uma vida de natureza singular. [...]. Habitam pátrias próprias, mas como peregrinos: participam de tudo, como cidadãos, e tudo sofrem como estrangeiros. [...]. Obedecem às leis estabelecidas e superam as leis com as próprias vidas. Toda a terra estrangeira é para eles uma pátria e toda a pátria uma terra estrangeira.» (*A Diogneto*, V, 1-2. 6). 10. Tradução de M. Luís Marques. Introdução, notas e estudo complementar de Isidro P. Lamelas. Lisboa: Alcala, 2001. Pp. 50-53). Para além deste texto A Diogneto, G. Bardy refere mais outras fontes patrísticas a testificar que Santo Agostinho não é o primeiro a colocar e resolver como fez o problema das relações entre as duas cidades. Tais fontes são a *Apologia* de Tertuliano, 37 e o *Contra Celso* VIII, 75 de Orígenes. Nos quais podemos encontrar essa tensão, segundo a qual, os cristãos ou os membros da cidade de Deus, embora coexistam com os cidadãos da cidade terrena e em comum partilhem os mesmos bens e males, os seus fins são diferentes. Cf. G. Bardy, «La fin propre des deux cités», *Notes Complémentaires* n° 17, BA 37, 747-748.

²²⁰ Cf. *Sermão* 81, 7.

²²¹ *Sermão* 105, 5. 7. Cf. *Filipenses* 3, 12-14.

²²² *Sermão* 105, 7. 9.

Então, os «*tempora christiana*» não são tempos de derrota, de angústia, de sofrimento e de desilusão para os cristãos, pelo contrário; são tempos de esperança e de resistência contra as adversidades do mundo passageiro. Aliás, diz o Padre pregador: «A nossa esperança, irmãos, não está neste tempo, nem neste mundo, nem naquela felicidade com que ficam cegos os homens que se esquecem de Deus».²²³ E continua, «não nos tornamos cristãos para alcançarmos os bens do tempo presente, mas para alcançarmos aquela misteriosa realidade que Deus já prometeu e da qual o homem ainda não faz a mais pequena ideia».²²⁴ Portanto, como cristãos, devemos pôr a nossa esperança em Deus, desejar os bens eternos e nos bens eternos esperar, pois todos os reinos da terra terão o seu fim e Roma não é exceção; também terá o seu fim.

A verdadeira esperança cristã consiste em alcançar «o bem supremo da cidade de Deus, a paz eterna e perfeita – não essa paz pela qual passam os mortais desde que nascem até que morrem, mas aquela em que permanecerão imortais, absolutamente nada de adverso suportando».²²⁵ Este é, de facto, o ideal de Agostinho: a esperança cristã tem como finalidade recompensar ao Povo de Deus a «vida bem-aventurada [feliz]» e, como podemos ler no *Salmo* 144(143), 15: feliz é este povo cujo Deus é o Senhor.²²⁶

Por isso, os cidadãos da cidade de Deus esperam com paciência os bens eternos prometidos pelo Eterno no fim desta vida temporal. Essa é, de facto, a alegria da nossa esperança: habitar na Jerusalém celeste, onde reina a paz, a ordem e a tranquilidade; aí estaremos livres da luta contra as tentações e contra todos os perigos a que somos expostos nesta cidade terrena.²²⁷ Exclama Santo Agostinho: «quão grande será aquilo que ainda não experimentámos e de que, realmente, não podemos falar condignamente».²²⁸ A questão da esperança em Santo Agostinho possui uma dimensão escatológica muito importante para o ser humano, particularmente aos cristãos, porque a esperança é o exercitar pacientemente a experiência daquilo que se espera ser realidade. O cristão é, assim, aquele que vive a vida presente em vista da vida futura.²²⁹

²²³ *Sermão* 127, 1. 1.

²²⁴ *Sermão* 127, 1. 1.

²²⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 20, «summum bonum civitatis Dei cum sit pax aeterna atque perfecta, non per quam mortales transeant nascendo atque moriendo, sed in qua immortales maneant nihil adversi omnino patiundo», CCL 48, 687.

²²⁶ Cf. Papa Bento XVI, *Salvos na esperança: Carta encíclica Spe salvi*, (Prior Velho: Paulinas Editora, 2007), 14; 23.

²²⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XXI, 14, CCL 48, 780.

²²⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 21, «ut possumus, quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non valemus», CCL 48, 699.

²²⁹ Assim se pode ler no *Sermão* 113/A, 3: «Eis que ouvistes ainda há pouco no Evangelho que há duas vidas, uma presente e outra futura; temos a presente, acreditamos na futura; estamos na presente, ainda não alcançámos a futura. Enquanto vivemos na presente, preparemos o prémio da futura, pois ainda não morremos. [...]. É aqui que

5. Conceção escatológica da paz

Semelhante ao bem que pode ser definido por ausência do mal, a paz é, em sentido geral, a ausência de conflitos em cada sociedade e entre as nações em geral, pois, onde não há paz não há felicidade;²³⁰ e, como veremos mais abaixo, Agostinho define a paz como sendo a «tranquilidade da ordem», em todos os seus aspetos: social, individual, política, ético-moral, etc.²³¹ Assim, a paz que é um bem social, e depende da relação amorosa do ser humano com Deus, consigo próprio e, principalmente, com o próximo.

Na perspetiva agostiniana, a paz cristã distingue-se da *pax romana*, pela sua perspetiva escatológica, pois, não visa apenas o aspeto da pessoa como também o remete para a vida eterna. E, a expressão «*pax*»²³² no *De Civitate Dei* comporta claramente esta dimensão escatológica na medida em que é, na cidade terrena, o prenúncio da vida futura, marcada pela ausência de conflitos, guerras e sofrimentos humanos. A paz é, assim, um bem atraente e transcendente pois tem sempre em vista aquela *pax*, que é definitiva e que só se alcançará na cidade de Deus, onde reina a *pax perfecta*. E é este o verdadeiro significado da paz: verdadeira perfeição. Nessa Cidade as perturbações e inquietações humanas não terão lugar porque nela a paz é em plenitude e é permanente – na futura cidade os filhos de Deus serão verdadeiramente pacíficos: não estarão em desarmonia com Deus nem consigo próprio nem entre eles.

A paz é um bem apetecível; é um estado desejado por todos: «não há quem não queira possuir a paz»;²³³ todo o ser humano procura a paz, mas como afirma Donald X. Burt, o caminho para conseguir a paz é difícil: depende de uma boa vontade impulsionada por um amor ordenado, mas ainda assim não será uma paz verdadeira, pois, a paz é um dom de Deus.²³⁴ Portanto, a boa vontade consistirá em aceitar e acolher esse dom que não só apazigua ou tranquiliza o ser humano como também o consola e fortalece nesta vida temporal e ao mesmo tempo assegura-o que a «sua vida depois da morte estará livre de todo conflito».²³⁵ Segundo

nos é lido, é aqui que o ouvimos, aqui, onde, enquanto vivemos, nos podemos corrigir, a fim de não irmos parar àquele lugar de tormento».

Segundo a nota de Carlota Miranda este *Sermão* foi «Proferido em Hipona Diarrito (atual Bizerta, na Tunísia, cidade perto de Cartago), na basílica do Santo mártir Quadrato. No Domingo, sétimo dia das calendas de outubro». Presume-se que terá sido «o primeiro Sermão de Santo Agostinho após o saque de Roma, um mês depois», em 410 (Agostinho, *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*, 109-113).

²³⁰ Cf. Donald X. Burt, O.S.A., «Paz», em *Diccionario de San Agustín*, ed. Allan D. Fitzgerald, 1009.

²³¹ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1-2, CCL 48, 678-680.

²³² Segundo Burt, a expressão *pax* nas suas diversas formas, aparece nos escritos de Santo Agostinho mais de 2500 vezes. Uma das razões que lhe confere esta enorme importância é a felicidade: o ser feliz implica ter paz e quem possui paz tem felicidade. Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1009.

²³³ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1, «nemo est qui pacem habere nolit», CCL 48, 675.

²³⁴ Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1009.

²³⁵ Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1009.

Agostinho, mesmo os conflitos terrenos, especificamente «as guerras são realizadas tendo em vista a paz»,²³⁶ pois, em si mesmas são uma autêntica desordem. Essa paz, pela qual lutam os cidadãos da cidade terrena, os cidadãos da cidade celeste já a têm por meio da fé, embora ainda esteja condicionada pelas vicissitudes terrenas, enquanto na eternidade com Deus a possuirão em plenitude. E, diz o nosso autor, «É, de facto, tão grande o bem da paz que, mesmo nos assuntos terrenos e perecíveis, nada se pode ouvir com mais agrado, nada se pode procurar com maior anseio, finalmente nada melhor se pode encontrar».²³⁷

Como devemos ter percebido, essa paz terrena, é meramente a *pax temporalis*, ou seja, aquilo que na nossa linguagem chamamos de «bem-comum» ou «bem-estar». É, portanto, a paz ordenada de uma sociedade humana; é a paz que todo Estado deve proporcionar aos seus cidadãos.²³⁸ É nesta perspetiva que se circunscreve o pensamento de Santo Agostinho: uma sociedade ou um estado que carece de justiça e de paz não é um verdadeiro Estado, mas sim um bando de usurpadores da paz, uns desordeiros da ordem social. Por isso, para o Hiponense, é dever do Estado garantir a paz aos seus súditos, isto é, a justa distribuição de deveres e direitos, de recompensas e penalidades, de compensações e salários, de modo que haja paz e gozo dos bens terrenos. As leis que o Estado estabelece para os seus cidadãos têm grande importância porque servem para ordenar e regular as diferentes vontades dos mesmos homens.²³⁹

Se, na verdade, a paz é esse bem desejado para o ordenamento e tranquilidade da cidade, a questão que se pode colocar é, sobretudo, como a alcançar. O exímio Teólogo, tendo conhecimento e experiência suficientes da cidade terrena (Roma e Hipona),²⁴⁰ propõe no Capítulo XIII do Livro XIX o caminho que leva o ser humano à paz eterna, a *paz perfeita*, isto é, o caminho que conduz à cidade de Deus, a Jerusalém celeste, onde reina a vida eterna em paz; «onde teremos uma paz tal e tão grande que melhor e maior não pode haver».²⁴¹ E este caminho consiste em ordenar todas as coisas em prol da felicidade e da paz, seja do cidadão ou da sociedade. Tendo percebido quão grande é o bem ou o valor da paz, Agostinho estabelece dez definições da paz: a hierarquia está organizada de forma ascendente, «a começar do grau

²³⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1, «Pacis igitur intentione geruntur et bella», CCL 48, 675.

²³⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 11, «Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri», CCL 48, 675.

²³⁸ Cf. Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 119-120.

²³⁹ Cf. Paolo Brezzi, «Una “Civitas terrena spiritualis” come ideale storico-politico di Sant Agostino», em *Augustinus Magister II*. Editado por Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954 (Paris: Études Augustiniennes, 1954), 916.

²⁴⁰ Segundo Étienne, quando Agostinho fala da «cidade» humana, pensa primeiramente em Roma, tal como lho mostram os escritores latinos, como por exemplo Cícero. Cf. Étienne Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios* (Madrid: Ediciones Rialp, 1965), 55; cf. Étienne Gilson, *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965, 43.

²⁴¹ *De Civitate Dei*, XIX, 10, «ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et maior esse non possit», CCL 48, 674.

mais baixo, a paz do corpo, ao grau mais alto, a paz da cidade celeste». ²⁴² Confirmamos o que estabelece o pastor de Hipona:

1. a paz do corpo é a composição ordenada das suas partes;
2. a paz da alma irracional é a tranquilidade ordenada dos seus apetites;
3. a paz da alma racional é o consenso ordenado da cognição e da ação;
4. a paz do corpo e da alma é a vida e a saúde ordenada do ser animado;
5. a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei;
6. a paz dos homens é a concórdia ordenada;
7. a paz da casa é a ordenada concórdia dos seus habitantes, no mando e na obediência;
8. a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos, no mando e na obediência;
9. a paz da cidade celeste é a comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo de Deus, no gozo mútuo em Deus;
10. a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. ²⁴³

Vemos, portanto, que a partir da *pax corporis*, a determinação das formas individuais de paz ascende à *pax omnium rerum*; ²⁴⁴ vemos ainda, como repara W. Geerlings, que em todas estas definições estabelecidas, a paz refere-se a um tipo de equilíbrio, que é alcançado através da ordem: «a paz é descrita oito vezes como “ordenada”, apenas para ser finalmente aumentada como ordenantíssima dentro da caracterização da plenitude escatológica da paz: a “paz de todas as coisas” é considerada “ordenada ao mais alto grau”». ²⁴⁵

Quer G. Bardy quer W. Geerlings, concordam na conclusão destas definições sobre a paz ao afirmarem que as primeiras cinco definições indicam os níveis de paz de cada pessoa e a série sobe do corpo ao espírito no relacionamento com Deus; portanto, à medida em que vão subindo, vão se completando e os níveis inferiores vão formando o pré-requisito para os superiores. Porque, como bem diz Agostinho no Capítulo XIV, se faltar a paz do corpo, impedir-se-á também a paz da alma irracional porque não consegue satisfazer por si os seus apetites. As outras cinco, dizem estes dois autores, são as mais importantes, porque dizem respeito ao aspeto

²⁴² G. Bardy, «La paix», *Notes Complémentaires* n° 12, BA 37, 740.

²⁴³ *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1, «[1] Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, [2] pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum, [3] pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus, [4] pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis, [5] pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, [6] pax hominum ordinata concordia, [7] pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, [8] pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium, [9] pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo, [10] pax omnium rerum tranquillitas ordinis.», CCL 48, 678-679.

²⁴⁴ Isidro Lamelas, «A ética da guerra em Santo Agostinho», in *Itinerarium LXIX/229* (2023) 61-62.

²⁴⁵ Wilhelm Geerlings, «*De Civitate Dei*, XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», em Herausgegeben von Christoph Horn, *Augustinus: De Civitate Dei*, 228-229.

social, ao domínio próprio da paz: aplicam-se a todos os níveis, à família, à cidade, ao Estado e até à humanidade inteira.²⁴⁶

O autor do *De Civitate Dei* começa por falar da paz individual – *pax corporis* – a paz de cada ser, exatamente, porque sabe que a paz nasce a partir da *ordo* interior de cada indivíduo. É do interior humano que nasce a paz que se leva ou compartilha com o próximo, portanto, com o exterior. É neste sentido que Burt fala de «paz interna» e «paz externa»,²⁴⁷ a primeira, a interior, implica a posse da paz: aquele que possui paz em si mesmo, cujo esforço e vontade obedecem à paz interna em harmonia com o exterior e os impulsos inferiores estejam sob o seu controle; a paz externa é a tranquilidade que buscamos, mas sobretudo, que proporcionamos na relação com os outros para o bem comum e o bem-estar de todos.²⁴⁸

Nesta sequência, o caminho da paz que nos oferece o Padre latino, consiste no ordenamento, na absoluta harmonia e tranquilidade de todas as coisas: «*pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*».²⁴⁹ Esta é a definição geral que encerra a lista de definições da paz. Em forma de descrição das diversas áreas onde deve ser criada a paz, tal definição mostra a universalidade da sua aplicabilidade. É, de facto, uma definição clássica. Ela representa em toda a escala da natureza a visão de que cada criatura tem o seu lugar devido e a sua devida posição definida dentro de toda a criação; como vimos já, cada corpo criatural é atraído pela sua gravidade; e, nos humanos, esta gravidade manifesta-se na sua própria forma de amar (*amor meus pondus meum*): o *amor sui* atrai o homem para a comunidade terrena, o *amor Dei* atrai-o para a cidade de Deus, que é o lugar da sua ordem: *paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem*.²⁵⁰

Para o Padre da Igreja, a paz verdadeira é fruto do amor ordenado. O amor desordenado (amor mundano ou egoísta) leva à confusão e à discórdia. Quando o amor é corretamente direcionado, primeiro a Deus, depois ao próximo, a paz floresce. O amor é, como vimos acima, o princípio unificador da criação, e a desordem acontece quando o amor se afasta de seu objeto correto. Portanto, realça W. Geerlings, a guerra, a violência e outros tipos de luta, são orientações que perturbam a ordem e, quando os seres humanos andam em guerras, significa que «não querem reconhecer o lugar que é seu. É por isso que a confusão e o caos são sinais de

²⁴⁶ Cf. Geerlings, «De Civitate Dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», 229; G. Bardy, «La paix», *Notes Complémentaires* n° 12, BA 37, 740.

²⁴⁷ Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1010-1011.

²⁴⁸ Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1010-1012; cf. Geerlings, «De Civitate Dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», 212.

²⁴⁹ *De Civitate Dei*, XIX, 13, 1, CCL 48, 679.

²⁵⁰ Cf. Geerlings, «De Civitate Dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», 227.

desordem pecaminosa, enquanto a calma [tranquilidade] e a paz são indicações de uma vida conduzida corretamente».²⁵¹

5.1. A paz na cidade terrena

Santo Agostinho serve-se da sociedade doméstica ou da família humana para falar da paz terrena, a paz social, e coloca no centro a figura do *pater familias*, como o sujeito responsável por manter a ordem, a harmonia e a tranquilidade na casa (como pai de família), na sociedade e no mundo (como presidente ou chefe de Estado) – *pax hominum ordinata concordia*. Por isso, afirma que os *patres familias* são os que «cuidam de todos os membros da sua casa como dos filhos, no sentido de todos adorarem e serem dignos de Deus...».²⁵² A figura do *pater familias* é, desse modo, a autoridade responsável da família pela promoção do bem comum e o bem-estar de todos os seus membros; é o garante da paz e da ordem doméstica. A par da casa familiar ou doméstica temos o Estado, a cidade ou sociedade urbana, formada pelo conjunto de famílias que, por sua vez, compõem a paz do Estado (*pax civitatis*). Ou seja, a paz da família é o fundamento da paz do Estado (razão pela qual Agostinho começa a definir a paz a partir do nível mais baixo, para depois elevá-lo aos poucos, isto é, estendê-lo aos outros ou na relação com os outros *civitas*). No entanto, é uma paz temporal, vinculada a coisas e bens materiais, que a qualquer momento podem perecer.

Donald X. Burt no seu artigo sobre «Paz», em Santo Agostinho, destaca dois aspetos fundamentais que são a base da estabilidade da paz e da concórdia dentro da *civitas*. O primeiro é a «Paz interna», que se relaciona com o interior de cada ser humano (a gestão de si mesmo, do seu tempo e da sua vida boa) que, na medida do possível, procura viver uma vida boa consigo mesmo, enraizada na esperança da paz interior, «sem fome, sem sede, sem enfermidade e sem cansaço», a ponto de se sentir numa paz completa. No entanto, nunca estará totalmente livre das tentações do mundo porque, diz Burt, «no melhor dos tempos, o bem e o mal deste mundo nos tenta; no pior dos tempos, corremos perigo de sermos esmagados», por isso, o ser humano não deve perder nunca de vista a esperança em Deus e, enquanto viver *aqui e agora*, em paz consigo mesmo e com o mundo, deve lutar para alcançar aquela paz que não conhece fim, consciente de que Deus sempre o assiste nas suas fadigas e no fim lhe concederá a devida recompensa, a vida eterna em paz. O segundo aspeto é a «Paz externa», que tem que ver com a relação pacífica com, e na construção da paz com os outros que «se baseia na confiança mútua

²⁵¹ Geerlings, «De Civitate Dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», 227.

²⁵² *De Civitate Dei*, XIX, 16, «Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt...», CCL 48, 683.

e serena, como a que se dá entre amigos inseparáveis». Portanto, para que uma pessoa tenha *pax perfecta*, tem de ter harmonia «interna» e «externa».²⁵³ Para que haja paz tem de haver um verdadeiro equilíbrio, uma verdadeira tranquilidade, uma verdadeira ordem das coisas.²⁵⁴ Contudo, essa paz terrena será sempre frágil e incerta porque não possui essa verdadeira unidade de corações, essa verdadeira concórdia entre os próprios cidadãos, entre os governantes e governados. Estes, por sua vez, têm a função de proporcionar e promover a paz na sociedade em geral e, sobretudo, do seu estado e respetivos cidadãos: buscar a paz para a sua sociedade estatal é o seu primordial fim.

Neste contexto, na cidade terrena a paz é difícil de ser alcançada e preservada, até mesmo para as pessoas santas, pois são desafiadas a enfrentar situações humanas (terrenas), como as discórdias entre as famílias, os ciúmes, as inimizades, as injustiças e as guerras. É neste sentido que Gilson, olhando para esses conflitos (internacionais) de guerra civil ou social, afirma que para «onde quer que se olhe, esta terra não oferece refúgio para a paz, a não ser que a esperança do cristão dê uma paz que não espera nesta terra, mas na bem-aventurança eterna».²⁵⁵

Portanto, a paz será sempre vista como um bem contingente, diz Agostinho, «porque desconhecemos o coração daqueles com quem queremos mantê-la».²⁵⁶ Contudo, isso não quer dizer que a paz seja um bem desprezível, mas sim algo meramente desejável, tanto para a família dos homens da cidade terrestre como para a família dos homens da cidade celeste, pois, diz o bispo Hiponense, «Quem quer que observe um pouco as questões humanas e a nossa comum natureza reconhecerá comigo que, assim como não há quem não procure a alegria, também não há quem não queira possuir a paz».²⁵⁷

A paz na cidade terrena consiste no bom uso dos bens temporais. Na verdade, os membros dessa cidade buscam, sim, a felicidade, mas será sempre uma felicidade incompleta porque os bens onde procuram essa felicidade têm em vista o prazer da paz terrestre na cidade terrestre, pois, não vivem da fé, tal como se pode ler no Capítulo XIV do Livro XIX: «A família dos homens que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida

²⁵³ Cf. Burt, O.S.A., «Paz», 1010-1011; *Sermão 53 A*, 12. Para se ser construtor da paz, deve-se vencer a luta interior, a «luta quotidiana»: entre os desejos da carne e os desejos do espírito (cf. Gl 5, 17).

²⁵⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 13, CCL 48, 678-680.

²⁵⁵ Étienne Gilson, *Las metamorfosis de La ciudad de Dios* (Madrid: Rialp, 1965), 87.

²⁵⁶ *De Civitate Dei*, XIX, 5, «pacem vero incertum bonum, quoniam corda eorum, cum quibus eam tenere volumus, ignoramus», CCL 48, 669.

²⁵⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 12, 1, «Quod mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit; sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit», CCL 48, 675.

temporal».²⁵⁸ Desse modo, se abstêm dos bens eternos, da visão de Deus e da eterna consumação que proporcionam a vitória final de uma paz eterna, uma vida eterna em paz.

Isso não significa dizer que a paz terrena não tem valor, por ser caduca. Não. Mas que ela é um bem necessário para todos os cidadãos, mas com particular importância para os cidadãos da cidade celeste que a usam, não como fim, mas como meio para viver e conseqüentemente, no último dia, ao entrar na Jerusalém celeste, recebam como recompensa a verdadeira paz, a paz de Deus, visão «beatífica» de Deus. Podemos concluir que, para o autor do *De Civitate Dei*, a paz é a medida de toda a ordem social e a sua finalidade: a paz é a finalidade do mundo, da cidade, do Império e de toda a ordem familiar.

5.2. A paz na cidade celeste

Mais acima, quando procurámos realçar os devidos fins da cidade terrena e da cidade celeste, ficou patente que há uma certa e clara diferença entre os seus cidadãos na maneira como se usufruem da paz terrena. Como diz Burt, essa diferença não consiste no facto de que «um grupo busca a paz e outro não. A diferença reside na qualidade da paz que cada grupo busca e na maneira como utilizam essa mesma paz».²⁵⁹

A paz da cidade de Deus, a sociedade estabelecida num plano superior em relação à cidade terrena, consiste na visão beatífica de Deus, numa verdadeira união de corações, numa *concordia* entre a criatura e o Criador que brota, obviamente, do *amor Dei*.²⁶⁰ A vida eterna já começada na cidade terrena, na cidade celeste, será em ato, será uma autêntica vida eterna em paz porque a natureza humana gozará infinitamente de uma paz final que não conhece fim, pois, o próprio bem supremo será a sua paz, como se pode ver neste trecho:

Na paz final [...], a natureza humana curada pela imortalidade e incorruptibilidade já não terá vícios, nem ninguém suportará mais resistências, nem em si, nem da parte dos outros: já não será preciso que a razão domine os vícios, porque não haverá mais vícios. Mas Deus imperará sobre o homem e a alma sobre o corpo, e será, então, tão grande a suavidade e a facilidade em obedecer, tal qual a felicidade de viver e de reinar. E tudo isto eterno em todos e em cada um, e será certo que isto é eterno e por isso é que a paz desta beatitude ou a beatitude desta paz será o bem supremo.²⁶¹

²⁵⁸ *De Civitate Dei*, XIX, 17, «Sed domus hominum, qui non vivunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis vitae rebus commodisque sectatur», CCL 48, 683-684.

²⁵⁹ Burt, O.S.A., «Paz», 1012.

²⁶⁰ Cf. G. Bardy, «La paix», *Notes Complémentaires* n° 12, BA 37, 741.

²⁶¹ *De Civitate Dei*, XIX, 27, «In illa vero pace finali, quo referenda et cuius adipiscendae causa habenda est ista iustitia, quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura vitia non habebit nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quippiam repugnabit, non opus erit ut ratio vitiiis, quae nulla erunt, imperet; sed imperabit Deus

A paz na cidade de Deus é, então, um bem eterno, igual em todos e a cada um dos membros dessa cidade celeste que, enquanto peregrina na terra, recruta cidadãos de todas as nações e gera uma sociedade de peregrinos, não se inquieta com costumes, leis e instituições que a ajudam a alcançar ou manter a paz eterna. Enfim, nada os detém ou destrói; pelo contrário, tudo é mantido e utilizado para alcançar o mesmo e único objetivo, que é a paz terrena, desde que não impeça a fé que os ensina a adorar o único e supremo Deus verdadeiro.

Em suma, podemos referir e definir aqui algumas características da paz na cidade celeste, ela que é vista como o estado de perfeita ordem e harmonia que existe entre Deus e as suas criaturas, onde todos os seres estão completamente submetidos à vontade divina e vivem em conformidade com essa ordem. Tal paz, que é o destino final de todos aqueles que fazem parte da cidade de Deus é e só pode ser, na verdade, o resultado de uma comunhão plena com Deus. Assim, estes cidadãos predestinados, por seu amor, a ver Deus face a face, gozarão de uma paz cheia de:

- a) Perfeição: não há conflito, desordem ou pecado, pois, todas as vontades estão plenamente alinhadas à vontade de Deus;
- b) Justiça plena: a paz na cidade do alto depende da justiça, que é entendida como o ato de dar a cada um o que lhe é devido, aquele que deu (gastou) o seu amor a Deus, receberá o amor e aquele (cidadão terrestre) que deu a si próprio o amor, não receberá do Outro o que não deu;
- c) Imutabilidade: enquanto a paz terrena é transitória e sujeita a mudanças, a paz celeste é eterna e inalterável, pois está baseada na perfeição de Deus e na plena comunhão com Ele;
- d) Felicidade plena: a paz celeste é também a condição da plena felicidade (*beatitudo*), porque aí, a alma está em perfeita união com o seu Criador, *summum bonum*, vivendo em um estado de eterno gozo e sem qualquer sofrimento ou perturbação.

Deus é, então, esse *summum bonum* ao qual se deve obedecer e do qual tudo procede e tudo sacia. A natureza humana unir-se-á a Deus no amor e experimentará um gozo tão inefável, de tal modo que nunca mais d'Ele se separará. Os humanos naquela Cidade serão chamados bem-aventurados porque possuirão uma paz incomparável. Como recorda Burt, «no céu estarão animados pela plenitude do Espírito Santo, esse mesmo Espírito que os apoia agora por meio da graça, enquanto prosseguem a sua peregrinação na terra».²⁶² No céu, onde estarão diante de

homini, animus corpori, tantaque ibi erit oboediendi suavitas et facilitas, quanta vivendi regnandique felicitas. Et hoc illic in omnibus atque in singulis aeternum erit aeternumque esse certum erit, et ideo pax beatitudinis huius vel beatitudo pacis huius summum bonum erit», CCL 48, 698.

²⁶² Burt, O.S.A., «Paz», 1013.

Deus face a face, possuirão uma vida ordenada e harmoniosa tal qual como a vida desfrutada pelo primeiro género humano, Adão e Eva, no Éden, antes da transgressão.

O conceito de paz agostiniana é um dos grandes contributos para a teologia da paz e da filosofia natural. Aqui o bispo de Hipona, como vimos, ensina-nos que a relação ordenada de todas as coisas é determinada de tal maneira que cada criatura exista imperturbável no seu lugar natural. No que diz respeito aos humanos, Agostinho entende a paz como parte constitutiva da natureza humana, tanto no sentido descritivo como normativo.²⁶³

6. A beatitude final

O termo *beatitudo*, *beatus*, *beatitas* é bastante usado nos escritos de Agostinho, como no *De beata vita* II, 10, onde se afirma que é feliz (*beatus*) quem tem o que deseja,²⁶⁴ não tudo, mas o que verdadeiramente deseja; e a única coisa que se deseja é possuir a paz e a felicidade plenas que se encontram apenas na posse com Deus e, que quem tem Deus é feliz porque toda a sua atividade de procura (qual *beatitudo*) encontra o seu fim e, portanto, o seu repouso,²⁶⁵ nas *Confissões* X, 32-34, onde podemos encontrar essa mesma ideia de que a beatitude final, a vida feliz (*beata vita*) consiste em viver ou sentir a alegria junto da Verdade de onde emana essa mesma felicidade ou alegria suprema: «todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida que é a única feliz, todos querem a alegria que vem da verdade».²⁶⁶

A beatitude, diz Gilson, pode implicar e implica como condição essencial o conhecimento da verdade: mas nela só se procura a verdade porque só ela é beatificante, e só na medida em que o é. E, para Agostinho, a verdadeira Verdade é Deus. Se, portanto, a sabedoria ou verdade implica a beatitude, e se a beatitude implica Deus, diz esse autor, «o céptico não pode possuir nem Deus, nem bem-aventurança, nem sabedoria».²⁶⁷ Assim, continua Gilson «embora Agostinho deseje a verdade em nome da felicidade, ele nunca concebeu a felicidade como possível fora da verdade. A posse do verdadeiro absoluto é a condição necessária da bem-aventurança».²⁶⁸ Este pensamento de Gilson é verdadeiro no sentido de que temos vindo a abordar a nossa temática. Ou seja, esse autor refere-se à felicidade celeste. Essa sim, só a

²⁶³ Cf. Geerlings, «De Civitate Dei XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre», 231.

²⁶⁴ Cf. Agostinho, *Diálogo sobre a felicidade (De Beata vita)* II, 10. Edição bilingue. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2012.

²⁶⁵ Cf. John Bussanich, «Felicidad, Eudemonismo», em *Diccionario de San Agustín*, ed. Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 569.

²⁶⁶ *Confissões*, X, 23, 33, «hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt», INCM, 484-486.

²⁶⁷ Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 3.

²⁶⁸ Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 3.

podemos ter com Deus e em Deus na eternidade. A felicidade terrestre, embora a possuamos em abundância, será sempre efêmera.

No *De Civitate Dei*, o termo *beatitudo* é usado sobretudo para se referir aos bens eternos, à vida eterna com Deus e em Deus. Também são usados termos como *felix* e *felicitas* – embora, em geral, traduzam uma linguagem mais terrena, por exemplo, quando se refere a bens terrenos, passageiros ou temporais – isto é, enquanto realização do ser humano na sua própria esfera; neste sentido, diz Henrique Galvão, «a *beatitudo* é a felicidade que pertence ao homem como ser que não só existe e vive, mas também reconhece a verdade da Sabedoria através do *intelligere*».²⁶⁹ Portanto, a *beatitudo* possui um carácter transcendental que permite ao ser humano reconhecer o mal e a miséria desta vida como opostos à felicidade; possui também carácter escatológico, no sentido de que, através da esperança e da fé, vê garantida a promessa divina de salvação destes mesmos infortúnios na qual se encontra, enquanto peregrino da futura cidade do alto. Em suma, a busca incansável de objetos desejados, claro, para se adquirir a felicidade, termina no descanso, a tranquilidade e a paz insuperável de Deus.²⁷⁰

Maria Manuela Brito Martins, no seu artigo sobre «*Deus como Beatitude e outras felicidades*», nos escritos de Santo Agostinho (como nos *Soliloquios*, no *Contra Academicos* e nas *Enarrationes*), faz um estudo detalhado sobre a diversidade temática do conceito *beatitudo* – destacando o aspeto filosófico greco-latino e cristão – e, tendo por base o artigo de Henrique Galvão sobre a mesma temática, conclui que, o conceito de *beatitudo*, pode compreender «diversos níveis da existência humana: ontológico, gnoseológico e axiológico» e pode ser tratada em três aspetos centrais: «1) *beatitudo* atribuída a Deus enquanto suprema *beatitudo*; 2) *beatitudo* como forma de definir a alma e a razão humana; 3) *desiderium beatitudinis* enquanto forma do espírito humano se dirigir em direção a Deus e o desejo de vida eterna».²⁷¹

Focando-se o nosso estudo nos últimos quatro livros do *De Civitate Dei* e ao olharmos para os diversos aspetos de beatitude apresentados por Maria Martins, o que melhor traduz a ideia presente no *De Civitate Dei* é «o *desiderium beatitudinis* enquanto forma do espírito humano se dirigir em direção a Deus e o desejo de vida eterna». Esta ideia é também a primeira que se encontra nas suas *Confissões*, nestes termos: «Criastes-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração não descansa enquanto não repousar em Vós»;²⁷² e, nas suas *Retractationes* justifica

²⁶⁹ Henrique de Noronha Galvão. «Beatitudo» Em *Augustinus-Lexikon*. Editado por Cornelius Mayer. Vol. I. Basel: Verlag Publishers Editions, 1986-1994, pp. 624-638.

²⁷⁰ Cf. Bussanich, «Felicidad, Eudemonismo», 569.

²⁷¹ Maria Manuela Brito Martins, «Deus como Beatitude e outras felicidades», em *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade*. Atas do Congresso, 11 a 13 de novembro de 2004, Coleção Formação e Cultura – 5 (Ed. Centro de Formação e Cultura, Diocese de Leiria-Fátima, 2005), 184; cf. Galvão. «Beatitudo», 624-638.

²⁷² *Confessiones*, I, 1, 1, INCM, 4-5.

dizendo: o coração humano não descansa porque «o reino original da beatitude da alma é o próprio Deus».²⁷³

Assim, em Santo Agostinho, a ideia da beatitude final ou bem-aventurança suprema corresponde à felicidade eterna, à esperança realizada, pois, está profundamente relacionada com a visão de Deus e a união eterna com Ele. Por isso, a verdadeira felicidade, ou beatitude, não pode ser encontrada nas coisas transitórias do mundo, mas apenas em Deus, o *summum bonum* e eterno.

De facto, Deus é a fonte da nossa *beatitudo* e o *finem* de todos os nossos desejos. Como bem expressa Henrique Galvão, «o próprio Deus é o “*summum bonum*” que pode fazer feliz a pessoa inteira, de corpo e alma».²⁷⁴ Por isso nós caminhamos na Sua direção, conduzidos não por amor a nós próprios, mas por amor ao próprio Deus para n’Ele descansarmos à nossa chegada, pois n’Ele seremos *beati* (felizes), porquanto alcançamos a perfeição, a *beatitudo finalis*. Aí, segundo o nosso autor, a paz atinge toda a sua plenitude e é absolutamente certa, porque em Deus «estarão as virtudes, não em luta com qualquer espécie de vício ou de mal, mas possuindo já o prémio da vitória, que é a eterna paz que nenhum inimigo perturbará. Esta é que é, de facto, a beatitude final; este é que é o limite da perfeição que jamais conhecerá limite que a consuma».²⁷⁵ E isso é o que significa beatitude: o estado supremo de felicidade, quando mais nada se espera porque tudo se tem.

Como refere Santo Agostinho no Capítulo IV do Livro XIX, estaremos fora do tempo presente, isto é, fora do mundo terreno e ver-nos-emos livres dos males que no tempo presente suportamos com paciência; não haverá necessidade de procurar a paz ou a vida feliz porque a teremos em plenitude; estaremos livres e salvos de todo tipo de vício, guerras, sofrimentos, dores e de qualquer outro tipo de perturbação ou tentação que possa existir na face da terra; o que existirá naquele século futuro, não se compara com a felicidade do tempo presente, pois, aquela é que será a beatitude final. Para se alcançar tal *beatitudo finalis* é necessário, desde já, enquanto peregrinos na terra, viver na fé e na justiça, gozar de Deus e da mútua companhia em Deus por meio da fé, tendo em conta que a teremos por meio da visão. Já não existirá o *desiderium beatitudinis* (o desejo de felicidade) porque Deus será tudo o que se pode desejar por causa de si próprio. Nesta linha do que estamos a dizer, segundo Gilson, o bispo de Hipona procura um bem cuja posse satisfaça todos os desejos e, portanto, confira paz – uma paz perfeita.

²⁷³ *Retractationes*, I, 1. 3, «originalis regio beatitudinis animi Deus ipse est», CCL 57, 9.

²⁷⁴ Galvão. «Beatitudo», 624-638.

²⁷⁵ *De Civitate Dei*, XIX, 10, «ibi virtutes, non contra ulla vitia vel mala quaecumque certantes, sed habentes victoriae praemium aeternam pacem, quam nullus adversarius inquietet. Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis, qui consumentem non habet finem», CCL 48, 674.

E, este bem não é nada mais que a Verdade absoluta para se ser feliz – Deus, quem O tem, tem a completude da felicidade.²⁷⁶

²⁷⁶ Cf. Étienne Gilson, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, 1-2.

CAPÍTULO III

DE VISIO DEI

Nos dois últimos livros do *De Civitate Dei* (XXI e XXII), Santo Agostinho explora profundamente a noção escatológica ou destino final da humanidade, especialmente em relação à *visio Dei*, isto é, a visão de Deus ou, e melhor ainda, a plena contemplação de Deus. Numa linha de continuidade com os livros XIX e XX, lida agora também com a ideia do Juízo Final e as punições eternas ou recompensas que aguardam a humanidade; o livro XXI aborda aquilo que será o destino dos ímpios após o Juízo Final, com foco especial na natureza do inferno e das punições eternas. Nele o bispo de Hipona, refutando a crença de que as almas possam eventualmente ser aniquiladas ou que as penas possam ser temporárias, defende a ideia de que os ímpios sofrerão punições eternas no inferno, pois, assim como a recompensa para os justos é eterna, a punição para os ímpios também será eterna: «já que a vida eterna dos santos será sem fim, também o suplício eterno, dos que o merecerem, com certeza não terá fim».²⁷⁷

Já o livro XXII é dedicado à recompensa dos justos e ao estado final de felicidade e beatitude que experimentarão na eternidade. Agostinho afirma que, após o Juízo Final, os justos receberão corpos glorificados, perfeitos e incorruptíveis. Esses corpos serão aptos para a vida eterna, isentos de sofrimento e decadência, e serão plenamente subservientes às almas santificadas. A ressurreição dos corpos é uma parte essencial da recompensa, permitindo que os justos participem da nova criação de Deus de maneira completa, tanto em espírito quanto em corpo. Os justos e os que ressuscitarem para a Vida, viverão em comunhão perfeita com Deus e com os outros santos, experimentando a plena realização do seu ser em Deus. Não haverá tristeza, dor ou morte, e todas as necessidades serão supridas pela presença divina.

Nesta perspectiva, se entendemos o «*éschaton*» como o que se refere às coisas últimas, o clímax da história, isto é, a absoluta realização da promessa divina; ou, em sentido mais concreto e existencial, o que concerne as últimas realidades da humanidade, tais como a morte, o juízo e o purgatório acima abordados, então a *visio Dei* designa o ponto mais alto daquilo que pode ser denominado por escatologia agostiniana – ver a Deus – ou seja, a afirmação categórica de que ao fim desta vida dorida veremos a Deus e com Ele estaremos em comunhão na sua

²⁷⁷ *De Civitate Dei*, XXI, 23, «Unde, quia vita aeterna sanctorum sine fine erit, supplicium quoque aeternum quibus erit finem procul dubio non habebit», CCL 48, 789.

própria Cidade, «o novo Céu e a nova Terra», onde esperamos habitar para sempre junto do Criador com os nossos corpos espirituais, imortais e incorruptíveis.²⁷⁸

A *visio Dei* é o auge da recompensa dos justos. Agostinho descreve essa visão como a plena e direta contemplação de Deus, na qual os justos conhecerão a Deus na sua totalidade. Esta visão é a realização suprema do desejo humano e a fonte de alegria eterna. Na visão de Deus, os justos encontrarão a paz perfeita e a satisfação completa de suas almas. Assim, na futura cidade do alto já não veremos «como num espelho» porque Deus manifestar-se-nos-á tal como É, tornando-se visível aos «olhos do corpo» ressuscitado:

Deus nos será conhecido e visível de tal modo que será visto em espírito por cada um de nós; será visto por uns nos outros; será visto em si próprio; será visto num novo Céu e numa nova Terra; será visto em toda a criatura que então existir; será visto em todo o corpo, com os olhos do corpo, para onde quer que se voltem esses olhos do corpo espiritual.²⁷⁹

Quando lá chegarmos, seremos capazes de ver Deus com os nossos corpos ressuscitados e jamais voltaremos a morrer porque Deus será a Vida dos nossos corpos espirituais.²⁸⁰ Deus será a nossa paz e nós possuiremos a paz de Deus. Já não estaremos diante de Deus como que num espelho, mas como nos vemos uns aos outros, face a face. E, como cristãos, como membros que vivem da fé em Cristo, sabemos que o futuro que esperamos só a Deus pertence e dele virá como puro dom; esse nunca resultará de uma conquista humana nem de um processo meramente intra-histórico. Será sempre um futuro inominável, imprevisível e imprevisível, para além de todas as capacidades humanas de idealização, racionalidade e de projeção. A *visio Dei*, que na teologia agostiniana pode designar tanto a *beata vita* como a *vita aeterna*, é puro dom de Deus, nada e ninguém a pode alcançar permanentemente nesta vida por mérito próprio senão por ajuda (*auxilio*) de Deus.²⁸¹

Nos temas que se seguem, perceberemos que a escatologia cristã de cariz agostiniano, apresenta uma radical crítica a toda a pretensão humana de plena realização intramundana, pois o ser humano nunca deixará de ser criatura, com os seus limites e as suas incapacidades constitutivas e que só Deus pode completar dando-lhe, por graça, a forma original e definitiva, ou seja, de ser verdadeiramente imagem e semelhança divina (*imago Dei*), portanto, voltar a

²⁷⁸ Cf. G. Bardy, «La vision de Dieu», *Notes Complémentaires* n° 66, BA 37, 885.

²⁷⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 29, 6, «Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi», CCL 48, 861-862.

²⁸⁰ Cf. Michael J. Scanlon, O.S.A., «Escatología», em *Diccionario de San Agustín*, 490.

²⁸¹ Cf. Frederick von Fleteren, «De videndo Deo», em *Diccionario de San Agustín*, 1329-1330.

graça de participar na própria vida divina, regidos por aquela graça, por aquele dom de Deus que será tão poderoso de tal forma que o ser humano, nova criatura, já não poderá pecar.²⁸²

1. Sobre a morte

Estamos cientes de que a morte é, para todo o ser humano, a coisa mais certa que a qualquer momento nos pode acontecer. Podemos prolongar a nossa vida com fármacos, mas nunca fugir da morte corporal. Todos os seres vivos, diz Manuel C. Freitas, estão sujeitos à mesma condição orgânica, que tem na morte o seu destino natural: «todos nascem, crescem, declinam e, por fim, morrem».²⁸³

Ciente desta realidade, Santo Agostinho insiste que, o ser humano é um ser para a morte: «desde o momento em que cada um começa a viver neste corpo destinado a morrer, nenhum ato pratica que o não encaminhe para a morte».²⁸⁴ Pois, a cada segundo, a cada minuto, a cada hora, a cada dia, a cada semana, a cada mês, a cada ano que passa, estamos mais perto da morte do que antes. Diz ainda o nosso autor noutro lugar que não existe outra coisa tão certa quanto a morte: «quer boas quer más, são incertas. Só a morte é certa».²⁸⁵ Não sabemos o dia nem a hora em que a morte nos pode atingir, mas sabemos que há de acontecer a qualquer instante. Donde a luta e as correrias que o ser humano faz para prolongar a vida, como bem se pode ver e deduzir nestas palavras: «quanto não luta um homem, quando a morte se aproxima, fugindo, escondendo-se, dando tudo o que tem, tentando salvar-se, afadigando-se, suportando incómodos tormentosamente, chamando os médicos e tudo o mais de que ele for capaz?».²⁸⁶

Sabemos também que o Hiponense interpreta teologicamente o facto de sermos mortais ou «não podermos morrer», ao afirmar categoricamente que a morte é o castigo da transgressão (pecado) que procede desde o primeiro ser humano, pois foi-lhe dito formal e pontualmente «não comas do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás» (Gn 2, 17). Mas o primeiro Homem que desobedeceu à lei divina, comeu do fruto proibido. A partir de então, Agostinho, baseando-se na teologia paulina segundo a qual a morte é «o salário do pecado» (Rm 6, 23), conclui que todo ser humano, desde

²⁸² Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 30, 3, CCL 48, 863.

²⁸³ Manuel da Costa Freitas, «Morte», em *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Edição Século XXI, vol. 20, João Bigotte Chorão (Lisboa/São Paulo, 2001), 646.

²⁸⁴ *De Civitate Dei*, XIII, 10, «Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, numquam in eo non agitur ut mors veniat», CCL 48, 391-392.

²⁸⁵ *Sermão* 127, 2. 2.

²⁸⁶ *Sermão* 97, 3.

o momento em que nasce, está sujeito à morte por causa do pecado cometido pelos primeiros pais da humanidade.²⁸⁷

Ora, o bispo de Hipona no Capítulo II do livro XIII de *A Cidade de Deus*, distingue três tipos de morte, que desenvolve ao longo desse livro: a morte da alma por causa do pecado, quando a alma se separa de Deus; a morte do corpo, quando a alma se separa dele; e, a morte do homem todo, quando a alma, separada de Deus, também se separa do corpo.²⁸⁸

Estes três tipos de morte resumem-se em dois: o primeiro (que compreende duas: a da alma e a do corpo) é a morte natural, quando a alma se separa do corpo; a segunda (compreende todas: a morte da alma, a morte do corpo e a morte do homem todo) é a «morte total», isto é, a morte do homem todo. Na primeira morte, diz Agostinho, a alma sem Deus e sem corpo padece as penas temporariamente; porém, na segunda morte, a alma separada de Deus, mas unida ao corpo, sofre as penas eternas.

A primeira morte (biológica) não é boa para ninguém porque a força que separa a alma unida ao corpo e que lhe dá sensibilidade causa nele uma dor, «um sentimento de repulsa e contra a natureza até que se extinga» do corpo toda sensibilidade; já a segunda é boa para os bons e má para os maus: é boa porque a alma dos bons fica em repouso, em um estado intermédio, até que se reavivam os corpos para a vida eterna e, é má porque a alma dos maus após a primeira morte, cai na segunda morte, que é eterna:²⁸⁹ «uma morte que sempre durará (*sempiterna*) quando a alma deixar de viver por estar privada de Deus e não puder escapar às

²⁸⁷ Trata-se, portanto, do chamado «pecado original». Essa interpretação de Santo Agostinho foi muito contestada pelo pelagianismo para o qual a morte não é mérito da culpa, mas sim, é condição da natureza humana (cf. *De Haeresibus* 88, 7, PL 42, 27), mas em uma atitude de resposta Agostinho diz que os cristãos verdadeiramente ligados à fé católica, creem que a morte do corpo não é imposta por uma lei da natureza, porque Deus não sujeitou o ser humano a qualquer género de morte, mas como justo castigo do pecado de Adão e Eva. Cf. *De Civitate Dei*, XIII, 15, CCL 48, 396. Segundo Agostinho, o pecado é transmitido desde Adão a todas as gerações subsequentes: «Fomos criados com as mãos da verdade, mas por causa do pecado fomos atirados para os dias da falsidade. Fomos feitos à imagem de Deus, mas nós apagamo-la com a transgressão do pecado» (*Sermão* 60, 2). E, para a remissão desse pecado que nos vem de Adão e de outras penas é necessário a graça de Deus, que se adquire pelo batismo e, desse modo, justificar-se em Cristo. Já agora, por esse fator, Agostinho é conhecido como o criador e o grande protagonista da doutrina sobre o pecado original. Mas, para melhor se perceber a querela contemporânea sobre o pecado original, a culpa atribuída a Agostinho de ser o «inventor» dessa doutrina, é importante conferir o artigo de

Isidro Pereira Lamelas, «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho», *Didaskalia*, XLII, nº 1 (2012): 55-134. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2012.2315> (acedido a 15 de maio de 2024). Onde se mostra que Agostinho não é, no verdadeiro sentido da palavra, o «criador» ou o «inventor» do pecado original. Apenas procurou «aprofundar», «desenvolver» e «completar» «o que já estava implícito»; para Agostinho a teoria sobre o pecado original é uma doutrina da Igreja, baseada na Sagrada Escritura e na Tradição da Igreja.

²⁸⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XIII, 2, CCL 48, 385-386; Francisco Marionnes, *Teología de San Agustín* (Madrid: BAC, 2018), 568-569.

²⁸⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XIII, 8; 12, CCL 48, 390-391; 394-395.

dores do corpo morrendo (*moriendo*)».²⁹⁰ Esta última, diz o grande Teólogo, é a mais temível que a primeira morte; é a pior desgraça que pode acontecer ao ser humano:

Ela é, pois, a mais grave e o pior de todos os males porque não consiste na separação da alma e do corpo, mas antes na união de ambos para a pena eterna. Aí, pelo contrário, os homens não estarão nem antes nem depois da morte, mas sempre na morte e isto nunca a viver, nunca já mortos, mas sempre a morrer. Nunca, na verdade, haverá pior desgraça na morte para o homem do que chegar onde a própria morte não será morte!²⁹¹

Em tudo isso podemos dizer que a vida consiste na união com Deus, pela graça; e a morte na separação de Deus, pelo pecado. Ou seja, assim como a vida do corpo consiste na união com a alma e a sua morte na separação dela, também a vida da alma não é senão a união dela com Deus pelo vínculo da graça santificante e a morte da alma não é outra coisa mais do que a sua separação de Deus pelo pecado. Resumindo: o corpo é vivificado pela alma e a alma é vivificada por Deus. Contudo, a alma, embora seja imortal, muitas vezes matamo-la.²⁹² Assim se pode ler no Apocalipse: «conheço as tuas obras; tens fama de estar vivo, mas estás morto. Sê vigilante e fortifica aquilo que está a morrer, pois não encontrei perfeitas as tuas obras, diante do meu Deus» (3, 1-2).

Na verdade, pela aparência exterior, pode ver-se que a pessoa vive porque fala, ouve, caminha e come; porém, está morta porque a sua alma, parte mais nobre, está espiritualmente morta.²⁹³ O corpo mortal, parte inferior do ser humano, está vivo; mas a alma, parte superior ao corpo, está morta.²⁹⁴ É a isso que o bispo pregador chama a atenção ao falar da doença ou da saúde do corpo, da luta e de toda a fadiga que o ser humano sofre ao procurar salvar o corpo, mas pouco luta para salvar a alma. Todavia, diz o bispo de Hipona, «depois de gastos todos os seus esforços e bens, vede que ele só pode fazer com que seja capaz de viver por mais algum tempo, mas viver sempre é coisa que ele não pode».²⁹⁵

²⁹⁰ *De Civitate Dei*, XXI, 3, 1, «sempiterna mors erit, quando nec vivere anima poterit Deum non habendo nec doloribus corporis carere moriendo», CCL 48, 760.

²⁹¹ *De Civitate Dei*, XIII, 11, 2, «Illa est enim gravior et omnium malorum pessima, quae non fit separatione animae et corporis, sed in aeternam poenam potius utriusque complexu. Ibi e contrario non erunt homines ante mortem atque post mortem, sed semper in morte; ac per hoc numquam viventes, numquam mortui, sed sine fine morientes. Numquam enim erit homini peius in morte, quam ubi erit mors ipsa sine morte», CCL 48, 394.

²⁹² Cf. *Sermão* 65, 3. 4-7. 8.

²⁹³ É a estes mortais que Jesus se refere nas suas pregações. Por exemplo, quando diz: «Ámen, ámen vos digo: chegou a hora e é agora em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus e os que tiverem ouvidos ouvirão» (Jo 25, 5); e aquela resposta que deu ao discípulo que queria primeiro sepultar o seu pai: «Segue-me e deixa os mortos sepultar os seus mortos» (Mt 8, 22), nas palavras de Santo Agostinho, isso significa que aqueles que estão mortos na alma são os que enterram os que estão mortos no corpo.

²⁹⁴ O «corpo, porção pior»: nota-se aqui a influência maniqueia em Santo Agostinho. Como devemos saber, a doutrina maniqueia é assente sob dois princípios ontológicos: um seria essencialmente bom (o Princípio da Luz – Deus) e o outro essencialmente mau (o das Trevas – Besta, Diabo); o primeiro seria responsável pelo espírito, o outro, responsável pela matéria. Por isso considera o corpo (a carne, a matéria) como algo mau.

²⁹⁵ *Sermão* 127, 2. 2.

A experiência humana universal mostra a Agostinho que o ser humano, apesar de todos os esforços investidos em acrescentar alguns dias ou anos à sua vida mortal, nunca poderá garantir a imortalidade e pode mesmo arriscar a morte da alma; esta, sim, motivo de grande temor e lamento. Neste contexto, pergunta-se, convidando-nos à reflexão: «se um homem procede com tanta fadiga, tanto esforço, tantas despesas, tantas insistências, tantas vigílias, tantos cuidados, para poder viver um pouco mais, como é que se deve proceder para se poder viver sempre?». ²⁹⁶ Em suma, o Padre pregador aconselha-nos a amarmos a vida eterna e saber como devemos lutar por ela, para não virmos cair na morte eterna, a chamada segunda morte.

Esta ideia é desenvolvida no *De Civitate Dei*. Para Agostinho, os cidadãos da cidade celeste devem, antes de mais, temer a segunda morte e lutar tanto pela vida eterna, tal qual lutam os cidadãos da cidade terrena pela vida do corpo. Assim alcançarão a beatitude eterna, que será a vida em paz; pelo contrário, os membros da cidade terrena que lutam apenas pela vida do corpo, sem se preocupar com a vida da alma, alcançarão a «desgraça eterna», isto é, a segunda morte que, por sua vez, «será mais cruel, porque não poderá acabar com a morte», que na vida temporal põe fim a todo o tipo de sofrimento. ²⁹⁷

Como podemos observar, é com muita audácia que Agostinho fala sobre as realidades escatológicas que o ser humano pode vir a experimentar depois de terminar a sua peregrinação na terra. É obvio que o ser humano não é eterno neste mundo, antes de mais, serve-se do mundo e de todos os bens que nele existem para construir a sua eterna morada na Cidade celeste. Assim como os filhos aprendem e aproveitam tudo o que há de bom na casa de seus pais para depois formar o seu próprio lar, assim são os filhos da cidade de Deus neste mundo: vivem no mundo presente, mas em função do mundo futuro, que alcançarão depois da morte.

Neste sentido, a morte do cidadão da cidade de Deus, que tem Cristo como fundamento da sua vida, o termo mais justo é que se lhe chame «dormição» e não «morte», porque adormecem *no sono da morte* com esperança de acordar, ressuscitar em Deus a quem serviram durante as suas vidas mortais. A este respeito recorda Carlota Urbano na sua nota ao comentar o vocábulo «*dormierunt*» (adormeceram) usado por Santo Agostinho no seu *Sermão* quando se referia à «morte» de Noé, Daniel e Job, dizendo que «A morte é como que um sono, do qual os corpos ressuscitarão para a vida eterna». Diz ainda, «Esta conotação é tão inequívoca e de tal modo arreigada na tradição cristã que foi assumida na liturgia até aos dias de hoje». ²⁹⁸ Podemos apontar as palavras de Jesus quando Jairo, chefe da sinagoga implorou a Jesus que entrasse em

²⁹⁶ *Sermão* 127, 2. 2.

²⁹⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 28, CCL 48, 698-699.

²⁹⁸ Agostinho, *O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*, 1. 1. Cf. Nota 5.

sua casa para salvar a sua única filha que estava a morrer, mas Jesus consolou-os dizendo: «Não choreis porque ela não está morta, mas dorme» (Lc 8, 52); um outro episódio é quando Jesus convida os seus discípulos a voltarem outra vez a Judeia porque, disse Jesus, «O nosso amigo Lázaro dorme, mas Eu vou acordá-lo» (Jo 11, 11). Portanto, a morte é aquele profundo sono que quando nos atinge nos acorda para a vida eterna, ou se quisermos, nos acorda para uma outra realidade imortal.

2. Sobre o destino eterno do ser humano

Terminávamos o Capítulo II com a ideia de que o ser humano é um ser itinerante que inquietamente se dirige para Deus no qual espera alcançar a vida eterna em paz, a verdadeira felicidade em Deus e com Deus. E não descansa enquanto não encontrar esse «lugar» para onde se dirige o seu coração – tal lugar é Deus: *fecisti nos ad Te*. Aqui faz sentido o que abordámos sobre o amor, no tópico sobre as duas cidades, quando dizíamos que o amor define o destino final da humanidade ou de cada ser humano. Nas suas Confissões o teólogo da graça afirma categoricamente que «o meu peso é o meu amor» (*pondus meum amor meus*).²⁹⁹ Com efeito, onde estiver inclinado ou direcionado o nosso amor, aí nos encaminhamos e tendemos parar e repousar porque é o lugar que nos é devido, traçado pelo amor (ou *sui* ou *Dei*) que é o nosso peso. E, certamente, o Hiponense considera, à maneira aristotélica, que todo o peso tende para o lugar que lhe é próprio. Assim, diz o nosso autor, somos levados pelo peso do nosso amor para onde quer que sejamos levados.³⁰⁰

Como demonstra J. Pegueroles, na natureza histórica do ser humano, existem dois centros de gravidade, isto é, dois amores que fizeram com que mesmo depois do pecado original, o homem permanecesse sendo a imagem de Deus e para Ele orientado com todo o seu ser: «o homem tende para Deus como para o seu fim, para o lugar do seu descanso, da sua paz. E, ao mesmo tempo, rejeita Deus, porque o impede de se concentrar em si mesmo, de se tornar um fim para si mesmo».³⁰¹

Quando lá chegarmos, diz Agostinho, «a vida já não será mortal, mas plena e certamente vital; nem o corpo será mais um corpo animal que se corrompe e oprime a alma, mas um corpo espiritual, sem qualquer necessidade e todo submetido à verdade».³⁰² Este é, de facto, o porto

²⁹⁹ *Confissões*, XIII, 9, 10, INCM, 688-689.

³⁰⁰ Cf. *Confissões*, XIII, 9, 10, INCM, 686-689.

³⁰¹ Pegueroles, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, 92-93.

³⁰² *De Civitate Dei*, XIX, 17, «non erit vita mortalis, sed plane certeque vitalis, nec corpus animale, quod dum corrumpitur, aggravat animam, sed spiritale sine ulla indigentia ex omni parte subditum voluntati», CCL 48, 683-685.

último do ser humano: habitar na presença de Deus por toda a eternidade e satisfazer todos os desejos, esclarecer todas as obscuridades humanas diante do autor da Vida pois, como diz o Apóstolo Paulo, o propósito de Deus é «que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (1 Tm 2, 4). Quer isso dizer que o ser humano chega ao termo da sua peregrinação e passa a ter acesso à recompensa da sua fé: usufruir do reino de Deus por meio da visão, pois, diz o nosso autor, «o mérito da visão é a fé; a recompensa da fé é a visão».³⁰³

É do nosso conhecimento que o objeto do pensamento filosófico e da teologia de Santo Agostinho é caracterizado pela busca da Verdade e essa Verdade outra coisa não é senão o próprio Deus e o Verbo de Deus feito carne, que é fonte e origem de todo conhecimento e de tudo quanto existe. Este fio condutor do seu pensamento, sobretudo do ponto de vista filosófico, é influenciado pelo platonismo, não só pela sua teoria das ideias de Platão, mas também pela sua filosofia do conhecimento que se baseia num princípio, segundo o qual todas as coisas procedem do Uno e, para que haja repouso, a Ele devem voltar. E Agostinho vai identificar este Uno como sendo a Verdade, isto é, Deus, no qual se encontra a fonte de todo conhecimento e de tudo quanto existe. Neste sentido podemos compreender com naturalidade a afirmação com que abre as suas Confissões: «Criastes-nos para Vós, Senhor, e o nosso coração não descansa enquanto não repousar em Vós».³⁰⁴

Esta afirmação é, por assim dizer, uma verdade inequívoca daqueles que acreditam em Deus: que um dia, finda a sua vida na terra, possam descansar eternamente n'Aquele em quem creram durante a sua vida temporal. Nessa perspetiva, a vida terrena é uma constante viagem de regresso à pátria eterna onde reinaremos com Cristo. O tema sobre o destino eterno do ser humano, constitui um dos conteúdos de carácter meramente escatológico, na medida em que responde a uma das perguntas que se relaciona com o sentido último da vida do próprio ser humano: para onde vamos? O que seremos e como seremos depois da morte?

Como temos vindo a expor, estas questões mais facilmente encontram respostas naqueles cidadãos que pertencem à Cidade de Deus, que pertencem à família da sociedade humana que vive da fé em Jesus Cristo e que tem por fundamento da sua vida o próprio Cristo, enquanto caminham para a Cidade definitiva, a Jerusalém do alto onde reina a verdadeira Verdade absoluta. Nesta linha de pensamento, Santo Agostinho expõe no Capítulo II do livro XI uma perspetiva cristã a partir da teologia paulina, segundo a qual Cristo Jesus é o mediador entre Deus e o ser humano (cf. 1 Tm 2, 5), e isso expressa-se na medida

³⁰³ *Sermão* 97/A, 2.

³⁰⁴ *Confissões*, I, 1, 1, «Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te», INCM, 4-5.

em que para caminhar mais confiadamente nessa fé para a verdade, a própria verdade [...] fundou e estabeleceu essa mesma fé para que o homem tivesse um caminho para o Deus do homem por intermédio do homem-Deus [...]. Só há, portanto, um caminho que exclui todo o erro: que o próprio Deus e o homem sejam o mesmo – Deus para onde se vai, homem por onde se vai.³⁰⁵

A primeira expressão «Deus para onde se vai», indica o fim último, o destino do ser humano, ou seja, o coração humano «não descansa enquanto não repousar», enquanto não chegar a essa pátria definitiva, que é Deus; e a segunda, «homem por onde se vai», indica o meio, o caminho pelo qual se chega à Verdade que se identifica com o próprio Deus. Vemos essa ideia mais claramente quando Agostinho nos seus *Sermões* explica que o «homem» por onde vamos ou «por onde se vai» é o «Homem» Cristo Jesus que, «assumindo a condição humana, fez-se caminho»³⁰⁶ para Deus: «Eu sou o caminho, a verdade e a vida» (Jo 14, 6). Agostinho diz mais ainda quando identifica Cristo não só como o caminho por onde vamos, mas também como a própria pátria para onde nos dirigimos: «Cristo Deus é a pátria para onde vamos; Cristo homem é o caminho por onde vamos. Vamos para Ele e vamos por Ele».³⁰⁷

O destino eterno e feliz do ser humano outra coisa não será senão encontrar em Cristo Deus o seu conforto, a sua morada permanente e n'Ele obter o alívio de todo o seu jugo. Deus é que é o fim último, a meta final, o destino definitivo da caminhada humana: «Ele próprio é que será a meta dos nossos desejos, a quem veremos sem fim, amaremos sem fastio, louvaremos sem cansaço. Este dom, este afeto, esta ocupação será comum a todos, como o é a própria vida eterna».³⁰⁸ Como temos vindo a recordar, o próprio Deus, que é em si a nossa suprema pátria, «será tudo em todos». Mais ainda, «veremos a Deus» tal como Ele é e saciará a nossa visão para todo sempre. Deus será a felicidade eterna do ser humano porque Deus será tudo quanto se deve desejar; Deus é o «lugar» do nosso destino, n'Ele, diz o Hiponense, «descansaremos e contemplaremos, contemplaremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que será no fim que não tem fim».³⁰⁹ Em suma, tudo isso se traduz na fé em Cristo Deus que é o descanso sem fim da cidade celeste. Pois, segundo Agostinho, quando lá chegarmos, veremos que Ele próprio

³⁰⁵ *De Civitate Dei*, XI, 2, «In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Deus Dei Filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum», CCL 48, 322.

³⁰⁶ *Sermão* 141, 4.

³⁰⁷ *Sermão* 123, 3. Cf. Isidro Lamelas, «A Via e a Pátria: Jesus Cristo na conversão de Santo Agostinho», *La Ciudad de Dios: Revista Agustiniana*, 235/2 (Madrid, 2022) 355-370.

³⁰⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 1, «Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna, communis», CCL 48, 863.

³⁰⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5, «Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine», CCL 48, 866.

é, que é Deus: «por Ele, refeitos e consumados por uma graça mais abundante, repousaremos eternamente vendo que Ele é Deus, de quem seremos cheios quando Ele for *tudo em todos*».³¹⁰

Portanto, a história da humanidade ou da sociedade humana peregrinante é diretamente inteligível como a história Sagrada; o seu objeto é o corpo místico de Cristo, pois, a sua história é a verdadeira história. Assim, o historiador e teólogo francês, H.-I. Marrou, afirma que a humanidade é definida como um organismo destinado a dar à luz a sociedade dos santos e não como uma máquina para fabricar impérios, civilizações ou cidades terrestres.³¹¹ Este raciocínio reflete a importância da intervenção da divina providência na história da humanidade, o sentido da história, o destino da cidade ou humanidade e o destino pessoal. Sem nos comprometermos a fazer uma exposição sistematizada, vejamos sumariamente a importância desses pontos no pensamento do Hiponense:

2.1. A providência divina

A crença na providência divina, desde cedo predominou a vida e o pensamento de Agostinho. Segundo V. Pacioni, a fé na providência divina é o fio condutor que permeou toda a vida e produção literária do bispo de Hipona, tanto no período antes da conversão e depois do período que se seguiu.³¹² Sempre acreditou na intervenção de Deus na vida humana, tal como afirma: «mas algumas vezes acreditava com mais força, outras com mais fraqueza, mas sempre acreditei que tu és e cuidas de nós».³¹³ A providência divina, segundo o nosso autor, é o princípio pelo qual Deus governa o mundo e a história de acordo com o seu plano salvífico, mesmo no meio ao caos e à corrupção moral da cidade terrena em contraste com a cidade celeste. É por meio da providência divina que os eventos históricos de ambas as cidades ocorrem em direção a um fim ordenado, no qual a justiça divina prevalecerá, porque «veremos com a mais luminosa transparência, para onde quer que voltemos os nossos olhos, a Deus em toda a parte presente e governando todos os seres, mesmo os corporais».³¹⁴

Contudo, enquanto decorre esse processo histórico, como vemos, Deus permite que o mal exista temporariamente, mas apenas para alcançar um bem maior. Para Agostinho tudo o

³¹⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 4, «A quo refecti et gratia maiore perfecti vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus quando ipse erit omnia in omnibus», CCL 48, 865.

³¹¹ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 29-30.

³¹² Cf. Virgilio Pacioni, O.S.A., «Providencia», em *Diccionario de San Agustín*, 1101.

³¹³ *Confissões*, VI, 5, 8, «sed id credabam aliquando robustius, aliquando exilius, sempre tamen credidi et esse te et curam nostri gerere», INCM, 228-229.

³¹⁴ *De Civitate Dei*, XXII, 29, 6, «[visorus] Deum ubique praesentem et universa etiam corporalia gubernantem per corpora quae gestabimus et quae conspiciemus, quaquaversum oculos duxerimus, clarissima perspicuitate videamus», CCL 48, 861.

que está a acontecer agora se integra na providência divina. Embora o mal, o sofrimento e a dor possam parecer contraditórios à bondade de Deus, são instrumentos da providência divina, que dirige todas as coisas para o bem último da humanidade.³¹⁵ O que acontece no mundo tem um propósito: o estabelecimento da *civitas Dei*. Santo Agostinho lamenta a falta de paciência dos cristãos diante dos diversos acontecimentos que se verificam no mundo e diz,

Por vezes surgem no mundo sofrimentos, como a fome, a guerra, a penúria, a carestia, a escassez de bens, a mortandade, os roubos, a avareza. São estes os sofrimentos dos pobres, as tribulações das cidades; e nós vemos estas coisas. Foi anunciado que elas sucederiam e nós vemo-las suceder. No meio destes sofrimentos, encontramos homens que murmuram dizendo: «Vejam como nos dias do cristianismo há tantos males! Como eram abundantes os bens, antes dos cristãos, como não havia então tantas desgraças!»³¹⁶

Como vemos, na ótica do bispo de Hipona, nada do que acontece aqui e agora é estranho à providência divina, pois foi anunciado que viria a suceder. E refuta noutro lugar essa falta de paciência, invocando o Apóstolo Tiago: «Com razão está escrito: *Que a paciência realize com perfeição a sua obra* (Tg 1, 4). Qual será então a obra da paciência se não suportarmos nenhuma adversidade? Por que razão recusamos suportar os sofrimentos temporais? Porventura temos medo de sermos aperfeiçoados?»³¹⁷ O papel da divina providência não é o de intervir continuamente no curso da história de maneira visível, mas de guiar os eventos, muitas vezes incompreensíveis ao olhar humano, pois, «a divina providência de maneira nenhuma abandonou os condenados. Deus na sua cólera, não reteve as suas misericórdias».³¹⁸ Deus esteve sempre e sempre estará do lado do ser humano, na tentação, na perseguição, no sofrimento e na dor, Ele é o Emanuel, o Deus conosco (cf. Mt 1, 23). Por isso, Manuela Martins afirma que, a providência divina «é dirigida a todo o género humano. Compete, portanto, a esta providência divina ordenar (*ordinator*) o curso dos tempos, ela que está fora de todo o tempo, porque é eternidade».³¹⁹

2.2. O sentido na história

Na verdade, Agostinho é singularmente ante-moderno ou pós-moderno; é talvez, mais simplesmente, clássico. É-lhe estranho o que a filosofia idealista chama de «sentido da

³¹⁵ Cf. Pacioni, O.S.A., «Providencia», *Diccionario de San Agustín*, 1102.

³¹⁶ *Sermão* 113A, 11. Tradução de Carlota Miranda.

³¹⁷ *De exidío Urbis*, 8, 9.

³¹⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 22, 2, «Sed divina gubernatione non omni modo deserente damnatos et Deo non continente in ira sua miserationes suas», CCL 48, 842.

³¹⁹ Maria Manuela Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 64.

história», sendo equívoco atribuir-se-lhe um conceito de história progressiva por oposição a história cíclica; afinal ambas são lineares. Segundo H.-I. Marrou, e como evidenciamos acima, Agostinho vê a história como uma narrativa governada por Deus, onde a providência divina é o centro e o fim de todas as coisas: a história é o teatro da obra de Deus, onde Ele manifesta a sua providência, o seu julgamento e a sua graça.³²⁰ Marrou ressalta que, para Agostinho, o tempo é um vetor da ação divina na história, onde o curso dos acontecimentos não é meramente um acaso ou uma sequência mecânica de eventos.

Entretanto, há uma ambivalência no tempo histórico que Marrou analisa com cuidado. A história desenvolve-se numa tensão entre o linear dos acontecimentos e da eternidade divina. O tempo terreno é finito e está sujeito à corrupção e ao pecado. A história linear, para Agostinho, é permeada pela presença do mal e das vicissitudes humanas. Porém, essa linearidade não é a história plena em si, pois é somente uma parte da grande narrativa divina, cujo fim é a redenção.³²¹ Aos predestinados a esta redenção, não lhes faltará a onipotência divina.

No seu artigo sobre *A Filosofia da História no De Civitate Dei de Santo Agostinho*, Maria Manuela apresenta-nos, sumariamente, e a partir dessa mesma obra, seis sentidos da noção de história, que podemos assim resumir:

i) A primeira ideia de história está «associada à arte da narração» que, por sua vez, acarreta vertentes míticas e fabulosas nas quais está «subjacente a ideia de um conceito de tempo cíclico e de eterno retorno».³²² Esta ideia, como devemos ter referido, é criticada fortemente por Agostinho. Pois, para o nosso autor o tempo ou mesmo a história é linear, *continuum*. E não cíclica como a concebe o mito do eterno retorno.

ii) A segunda noção de história é «enquanto sinónimo de crónica e de relato dos factos conhecidos».³²³ Esse método tem como objetivo dar a conhecer ou narrar o que deverá ter acontecido. Como modelos exemplares nesse sentido, temos as figuras de Eusébio de Cesareia e São Jerónimo. Mas para Santo Agostinho, embora a história da humanidade ou a temporalidade seja sujeita a uma alternância de períodos e épocas diferentes, processa-se numa ordem sequencial, isto é, contínua.

iii) A terceira noção de história é a que conhecemos como «história teológica», esta, tenta conciliar/agregar os outros dois já referidos, mas associado e

³²⁰ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 49.

³²¹ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 40.

³²² Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 60.

³²³ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 61.

centrando-se sobretudo nos textos da Sagrada Escritura e, dessa forma, dá o assentimento de verdade revelada à sua forma narrativa.³²⁴

iv) A quarta conceção de história, inspirada na definição ciceroniana, é compreendida como «uma história da vida política e social do homem (*socialis vita hominis*)».³²⁵ Com esta noção de história Agostinho analisa a noção de povo (*populum*) e a noção de justiça (*iustitia*), como elementos fundamentais na estrutura da cidade (*res publica*).³²⁶ Como sabemos, o termo cidade era uma expressão alegórica usada para indicar um grupo de homens com um ideal comum. E esta é a definição ciceroniana que o Hiponense recorda: «Ele [Cícero] definiu, de facto, o povo como uma multidão reunida em sociedade pela adoção, em comum acordo, de um direito, e pela comunhão de interesses».³²⁷ Onde a justiça entra, nesta multidão reunida, como aquela «virtude que dá a cada um o que lhe pertence».³²⁸

v) A quinta noção é a «de uma história universal alargada a todo o ser humano»;³²⁹ é uma via universal que Agostinho identifica com a religião cristã, uma «religião que possui o caminho para a libertação da alma, pois nenhuma alma pode ser libertada fora desse caminho».³³⁰ A religião é, por intervenção da providência divina, «o caminho régio único que conduz ao reino, que não desliza na vertente do tempo, mas se afirma na estabilidade da eternidade».³³¹ A religião é o caminho

³²⁴ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 62-63.

³²⁵ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 63.

³²⁶ Já o dissemos: quando Agostinho fala em cidade, a ideia modelo é a *re publica* romana. Quando diz cidade terrena, «*civitas terrena*», também pensa na cidade de Roma, mas sobretudo, representando nesse caso, a forma de vida dos Homens sem fé; e quando fala em cidade de Deus, «*civitas Dei*», pensa na *ecclesia* ou *religione*, representando dessa forma, Homens que têm fé. Tal é a ideia com que abre a sua *magna opus*: «A gloriosíssima cidade de Deus, que no presente correr dos tempos se encontra peregrina entre os ímpios, vivendo da fé, espera agora com paciência a pátria definitiva e eterna até que a justiça se converta em juízo autêntico, até que atinja de forma elevada a vitória final e uma paz completa» (*De Civitate Dei*, I, Pref., «Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta», CCL 47, 1).

³²⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 21, 1, «Populum enim esse definivit coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum», CCL 48, 687-688. Já antes tinha dito esta definição: Livro II, 21, 2, «Populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum esse determinat», CCL 47, 53.

Esta repetição ou autocitação, é prova daquilo que Bardy afirma na sua introdução aos livros XIX-XXII, quando diz: «Pode-se acrescentar que uma das características mais marcantes em nossa opinião dos últimos livros é o uso que Santo Agostinho faz de suas obras anteriores. Ele nunca se recusou, é claro, a se citar, e o faz com muita boa vontade, principalmente quando tem que se corrigir e se completar», Bardy, «Introduction aux livres XIX-XXII», BA 37, 10.

³²⁸ *De Civitate Dei*, XIX, 21, 1, «Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit», CCL 48, 688; XIX, 4, 4, «Quid iustitia, cuius munus est sua cuique tribuere (unde fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur Deo et animae caro», CCL 48, 666.

³²⁹ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 64.

³³⁰ *De Civitate Dei*, X, 32, 1, «Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae, quoniam nulla nisi hac liberari potest», CCL 48, 309.

³³¹ *De Civitate Dei*, X, 32, 1, «regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum», CCL 48, 309.

universal por onde se vai para se alcançar a vida atemporal. Este caminho, portanto, «o curso do tempo na história da humanidade implica um progresso. Esse progresso está aberto a todos os povos». ³³² Tal é o espírito da cidade de Deus: recruta todos os povos, de todas as línguas e de todas as nações, com o objetivo de caminhar com eles «para uma outra cidade mais perfeita, que já não é aqui, e por isso tem um sentido escatológico». ³³³

vi) A sexta noção de história relaciona-se com a história cronológica que, «datada e narrada, inscreve-se numa história dos tempos [*historia temporum*], cujo cálculo dos anos e das épocas sucessivas, ao longo dos séculos, e de todos os tempos, não poderá nem retroceder nem processar-se *ad infinitum*». ³³⁴ Aqui chegamos à ideia agostiniana de história: na sua essência, é de ordem filosófica e teológica, pois, os acontecimentos ou factos da história aí compreendidos «não integram unicamente os elementos que compõem a “história sacra”, mas integram também, e sobretudo, os acontecimentos humanos na sua totalidade». ³³⁵ A história assim vista, tem o seu sentido único, que é a plena realização do plano de Deus para com a humanidade.

2.3. O destino da humanidade

Sabemos que para Santo Agostinho, a humanidade está dividida entre duas cidades espirituais: a cidade de Deus (*civitas Dei*) e a cidade dos Homens (*civitas terrena*). E, no entanto, ambas estão estranhamente misturadas, por isso, a distinção não é física, mas moral e espiritual. Recordemos a passagem clássica acima abordada: «Dois amores fundaram, pois, duas cidades: o amor próprio até ao desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até ao desprezo de si próprio, a celestial». ³³⁶ A *civitas Dei* é composta por aqueles que seguem a vontade de Deus, enquanto a *civitas terrena* é composta por aqueles que se revoltam contra Deus e buscam prazeres terrenos. Contudo, por agora não podemos distinguir e muito menos separá-las ou julgá-las porque estão confusamente misturadas neste presente curso da história, enquanto esperam a *parúsia* de Jesus Cristo e o Juízo Final – evento último da manifestação e juízo de Deus.

H.-I. Marrou argumenta que o destino da humanidade é compreendido por Agostinho como uma trajetória que culmina num julgamento final, onde os destinos individuais e coletivos

³³² Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 65.

³³³ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 65.

³³⁴ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 66.

³³⁵ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 67.

³³⁶ *De Civitate Dei*, XIV, 28, «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui», CCL 48, 451.

se encontram. A humanidade, que se encontra dividida entre a cidade de Deus e a cidade dos Homens, tem um destino final que transcende a história mundana. Para o Hiponense, enquanto a história humana é uma progressão linear, o seu significado último transcende esta progressão, já que o destino da humanidade está ancorado numa realidade eterna.³³⁷ A história da humanidade é, portanto, uma batalha espiritual contínua entre essas duas cidades, e o destino coletivo dos homens será determinado pelo resultado desse mesmo conflito: ou o *amor Dei* ou o *amor sui*.

Assim, na perspectiva agostiniana, toda a história humana é vista como uma preparação para este desfecho final, que ocorrerá com o Juízo Final. De facto, Agostinho pensa a história da humanidade como algo que teve o seu início e, por isso mesmo, também pensa no seu *éschaton*, que é o encontro definitivo com Deus.

2.4. O destino pessoal

Para Agostinho, cada pessoa é um microcosmo da história. O destino pessoal é, assim, moldado pelas suas escolhas e pela sua abertura ou resistência à graça divina. A ambivalência do tempo histórico reflete-se, portanto, na vida de cada pessoa. H.-I. Marrou indica que, na perspectiva agostiniana, o tempo não é um simples desenrolar cronológico; é também o tempo interior da alma, onde o presente é o ponto de contato com a eternidade. A conversão de Agostinho é emblemática nesse sentido. Ela ilustra como o destino pessoal é uma jornada interna de transformação, uma batalha entre as duas cidades que habitam dentro de cada indivíduo. Marrou descreve essa luta como uma representação da dualidade do tempo: o tempo que passa, o *tempus fugit*, e o tempo da salvação, que é vivido como um momento presente e contínuo.³³⁸

Já atrás expusemos o trecho de Agostinho que exprime «o movimento que vai da cidade de Deus à cidade dos homens e da cidade dos homens à cidade de Deus»,³³⁹ mas convém lembrá-lo. Eis o que diz o nosso autor:

Porque se, entre quem caminha e o lugar para onde caminha, há um caminho no meio, há a esperança de lá chegar; se, porém, lhe falta ou desconhece por onde deve ir, de que serviria conhecer para onde devia de ir? Só há, portanto, um caminho que exclui

³³⁷ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 29.

³³⁸ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 50.

³³⁹ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 69.

todo o erro: que seja, pois, o mesmo para onde e por onde se caminha, Deus e o homem; Deus para onde se vai e o homem por onde se vai.³⁴⁰

Como vemos, sem caminho que nos oriente, não nos movemos e ficamos sem esperança de alcançar a meta, o destino final. A meta é o próprio Deus e o meio ou caminho somos nós, é a nossa própria história que nos leva até Deus. O caminho que aponta para o destino individual, «deverá ser o mesmo para Deus e homem, ainda que o percurso feito por cada um seja especificamente diferente: *quo itur Deus, qua itur homo*. O trânsito e o espaço intermédio que determina essencialmente esta *via media* é a própria história humana no horizonte de uma esperança dada a todo o orbe terrestre».³⁴¹

Se olharmos na origem das duas cidades, veremos que Agostinho sublinha que o destino de cada pessoa depende da sua relação com Deus e da sua participação na Cidade de Deus. Enquanto se aguarda o último dia, Deus guia toda a história para o cumprimento de seu plano eterno, no qual a sua justiça será plenamente revelada no Juízo Final, e os seres humanos serão separados de acordo com a sua resposta à graça divina. Então, o destino final dos justos será o de viver em perfeita comunhão com Deus, desfrutar de uma alegria imortal e da paz suprema. Portanto, segundo o Hiponense, a história humana tem um propósito e uma direção: levar os eleitos à felicidade eterna.

3. Sobre a felicidade eterna da cidade de Deus

O tema sobre a felicidade eterna, também denominada por «*felicitate iustorum*» (felicidade dos justos), constitui o objeto central do último livro desta notável obra, *De Civitate Dei*. Podemos confirmar isso logo nas primeiras palavras do Capítulo I, quando o nosso Autor diz: «Como no livro anterior prometemos, este, que é o último de toda esta obra, tratará da felicidade eterna da cidade de Deus».³⁴² E continua a justificar o tema dizendo que se chama felicidade eterna «não porque há de durar muitos séculos e findar algum dia, mas recebe este nome em conformidade com o que está escrito no Evangelho: “o seu reino não terá fim” (Lc 1,

³⁴⁰ *De Civitate Dei*, XI, 2, «Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo», CCL 48, 322.

³⁴¹ Martins, «A filosofia da história no *De Civitate Dei* de Santo Agostinho», 59.

³⁴² *De Civitate Dei*, XXII, 1, 1, «Sicut in proximo libro superiore promisimus, iste huius totius operis ultimus disputationem de civitatis Dei aeterna beatitudine continebit», CCL 48, 805. *Sicut [...] promisimus*, refere-se às últimas palavras do Capítulo XXX do livro XX, onde se pode ler o seguinte: «Faltam-nos ainda dois livros [XXI e XXII] respeitantes a esta obra, para darmos, com a ajuda de Deus, por cumprido o prometido: um será acerca do suplício dos maus e o outro acerca da felicidade dos justos».

33)».³⁴³ Na Cidade de Deus a felicidade será perpétua porque o próprio Deus, Ele que é eterno, será a nossa felicidade quando estivermos diante d'Ele: «contemplando-O, louvando-O e amando-O».

Santo Agostinho afirma no início do livro XIX de *A Cidade de Deus* que «não há nenhuma razão para um ser humano filosofar senão a de ser feliz. Mas o que o torna feliz é o bem último».³⁴⁴ Para o Hiponense o bem supremo é o que proporciona a verdadeira felicidade ao ser humano. Por isso, a razão para filosofar consiste na procura e na obtenção desse bem supremo. Assim, toda a atividade filosófica que não é em prol de alcançar a *beatitudine*, o bem supremo, não se pode denominar filosófica.³⁴⁵ Para Agostinho, o papel da filosofia é buscar a felicidade; a felicidade é o ponto de partida na busca da Verdade, o sumo bem. Pois, a *beata vita* (vida feliz) consiste na posse do sumo bem.

«Qual é», pergunta Agostinho, «o bem do homem que, uma vez conseguido, o torna feliz?»³⁴⁶ Na verdade, na face da terra, o ser humano nunca estará saciado. Por mais que possua muitos bens, está sempre carente e sempre insatisfeito com o que tem. Neste sentido, nunca está em paz, nunca está tranquilo, nunca está feliz porque falta-lhe sempre qualquer coisa. Para o bispo Hiponense, essa paz que o ser humano possui na cidade terrena serve-lhe mais como «alívio para a miséria do que alegria na felicidade».³⁴⁷ A felicidade na cidade terrena é vivida na esperança de uma felicidade perfeita, isto é, completa em si mesma, que só é possível na cidade do alto onde Deus é *tudo em todos*. Por isso, podemos dizer que a verdadeira felicidade está reservada à vida futura e não nesta presente vida, sujeita às paixões do mundo e aos bens temporais.

Assim como a *paz*, a felicidade também é um bem que por todos é desejado.³⁴⁸ Contudo, segundo Agostinho, só é feliz quem possui um bem permanente e Deus é esse bem eterno e

³⁴³ *De Civitate Dei*, XXII, 1, 1, «quae non propter aetatis per multa saecula longitudinem tamen quodcumque finiendam aeternitatis nomen accepit, sed quemadmodum scriptum est in Evangelio: *Regni eius non erit finis*», CCL 48, 805-806.

³⁴⁴ *De Civitate Dei*, XIX, 1, 3, «Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni», CCL 48, 659.

³⁴⁵ Agostinho, embora o conteúdo e a forma de falar acerca da felicidade sejam determinados pela sua fé, a sua teoria acerca da felicidade se ajustam a critérios platônicos, aristotélicos ou mesmo estoicos, para os quais a felicidade consiste no exercício virtuoso da razão. Cf. Bussanich, «Felicidad, Eudemonismo», 568-570.

³⁴⁶ Cf. *De Beata vita* II, 11.

³⁴⁷ *De Civitate Dei*, XIX, 27, «ut solacium miseriae sit potius quam beatitudinis gaudium», CCL 48, 697.

³⁴⁸ É com essa ideia que Séneca – (c. 4 a.C.- 65 d.C.), cidadão Romano que se afirmou como advogado e político, filósofo e dramaturgo e uma das figuras importantes do estoicismo romano – começa o seu diálogo sobre a *vida feliz*: «Viver felizes [...] todos os homens o querem, mas andam às apalpadelas quanto ao que seja a vida feliz». Cf. Séneca, *Diálogos*: volume I. Tradução, introdução e notas de Luís Coelho, Ricardo Duarte e Eduardo Ganilho. Coimbra: Edições 70, 2023 (*Da vida feliz* I, 1), 201.

Também para o filósofo grego Aristóteles, a felicidade é aquele bem supremo *por que tudo anseia*; a felicidade «é aquele fim que é sempre escolhido segundo si próprio e nunca como meio e em vista de qualquer outro»; «a

sempre permanente, portanto, quem possui Deus é feliz³⁴⁹ e a sua felicidade é imutável e absolutamente completa. Em suma, diz o nosso Autor que o que dá felicidade ao ser humano, ou o que faz o ser humano viver feliz é superior a ele, assim como o que faz viver a carne é a carne superior.³⁵⁰ Voltemos a nossa atenção à felicidade que nos foi prometida naquela Cidade cujo *reino não terá fim*:

Nela todos os cidadãos serão imortais, obtendo também os homens o que nunca perderam os santos Anjos. É isto o que fará Deus, seu onipotente criador. Com efeito, Ele prometeu e não pode mentir e, a favor daqueles que também quer convencer disto, já cumpriu muitas coisas, umas não prometidas, outras prometidas. Foi Ele próprio quem, efetivamente, no princípio, criou o mundo cheio de realidades, visíveis e inteligíveis, todas boas. Nela nada de melhor instituiu do que os espíritos que dotou de inteligência e tornou aptos para o contemplarem e capazes de o possuírem. Foi Ele quem os uniu numa só sociedade a que nós chamamos a Cidade Santa, na qual é o próprio Deus, como vida e alimento comum, quem os sustenta e torna felizes.³⁵¹

Como podemos ver neste excerto, na Nova Jerusalém, a cidade Santa, a cidade de Deus, «todos os cidadãos serão imortais» e terão a qualidade de santidade dos «santos Anjos»,³⁵² porque dotados de «inteligência» serão capazes de «contemplar» e de «possuir» «o próprio Deus, como vida e alimento». Os seres humanos vivos e ressuscitados, já não terão motivos ou sentimentos de tristezas nem desejos de felicidades porque naquela cidade celeste é Deus «quem os sustenta e os torna felizes». Deus não falhará à sua promessa, pois, «Ele prometeu e não pode mentir»; aliás, «já cumpriu muitas coisas» em Cristo, outrora prometidas por meio

felicidade é, entre todas as coisas boas, a favorita, mesmo sem ser levada em consideração com as outras»; mais ainda «o fim último de todas as ações possíveis». Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097a30-1097b1.20.

³⁴⁹ Cf. *De beata vita*, I, 1.

³⁵⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 25, CCL 48, 696.

³⁵¹ *De Civitate Dei*, XXII, 1, 1-2: «in ea cives immortales erunt, adipiscentibus et hominibus, quod numquam sancti angeli perdiderunt. Faciet hoc Deus omnipotentissimus eius conditor. Promisit enim nec mentiri potest, et quibus fidem hinc quoque faceret, multa sua et non promissa et promissa iam fecit. Ipse est enim, qui in principio condidit mundum, plenum bonis omnibus visibilibus atque intellegibilibus rebus, in quo nihil melius instituit quam spiritus, quibus intellegentiam dedit et suae contemplationis habiles capacesque sui praestitit atque una societate devinxit, quam sanctam et supernam dicimus civitatem, in qua res, qua sustententur beatique sint, Deus ipse illis est, tamquam vita victusque communis», CCL 48, 806.

³⁵² No final do Capítulo XX, deste Livro XXII, a ideia é mais clara. Diz Agostinho que, na cidade de Deus «os filhos da ressurreição e da promessa serão iguais aos anjos de Deus, não quanto ao corpo e à idade, claro está, mas quanto à felicidade».

dos santos profetas.³⁵³ Para o exegeta hiponense «o caminho para a felicidade foi revelado por Deus através de Cristo».³⁵⁴

Na verdade, grande será na cidade de Deus a felicidade que experimentamos enquanto peregrinos cá na cidade terrena e isso sabemos-lo por meio da fé. No último Capítulo do livro XXII, Santo Agostinho diz não saber – *nescio*, «não sei», «desconheço» – expressar com exatidão a tamanha felicidade que possuiremos naquela Santa cidade do alto:

Quão grande será essa felicidade onde mal nenhum haverá, ou bem nenhum faltará, onde toda a ocupação consistirá em louvar a Deus que será tudo em todos! Que outra coisa se fará lá onde não se repousará por preguiça nem se trabalhará por necessidade, não sei. É disto que sou informado também pelo Cântico Sagrado quando leio ou escuto: *Bem-aventurados os que habitam na tua casa, eles louvar-te-ão pelos séculos dos séculos.*³⁵⁵

Na cidade de Deus, a única «ocupação» é a contemplação do autor da Vida: vê-IO-emos e louvá-IO-emos «pelos séculos dos séculos». Essa é que será a única ocupação dos cidadãos da cidade de Deus, pois o próprio Deus será a nossa felicidade e, sendo Ele a própria nossa felicidade, possuiremos «uma felicidade plena, certa, segura e sempiterna», porque Ele «será tudo em todos».

O pastor hiponense manifesta no seu *Sermão* 127 a dificuldade em dizer com precisão, senão por meio da fé, o que seremos e o que será de nós na Cidade de Deus. Contudo, pela fé, acredita plenamente na promessa infalível de Deus, que nos prometeu ser Ele próprio *o nosso alimento, a nossa felicidade* e, por isso, não passaremos mais nenhuma necessidade. Eis o que diz o bispo pregador:

Ora, o que é que os bons hão de receber? Vou dizer já o que há pouco não disse. Todavia, ao dizê-lo, não o digo. Com efeito, eu disse que ali teremos saúde, bem-estar, vida, ausência de sofrimento, de fome, de sede, de qualquer carência e que os nossos olhos não serão privados da visão. Disse tudo isto, mas não disse tudo o mais que possuiremos. Veremos a Deus. Isto será

³⁵³ Agostinho recorda aqui os testemunhos proféticos que expôs no Livro XX sobre as promessas de Deus que se cumpriram em Cristo e as que se hão de cumprir. Tais testemunhos têm que ver com a vida futura e, aqui, citando os profetas Isaiás e Daniel, recorda que Deus cumprirá o que prometeu quando disse: «Haverá um novo Céu e uma nova Terra e não se recordarão do passado e nada lhes subirá ao coração, mas encontrarão nela júbilo e alegria. Eis o que farei de Jerusalém uma alegria e do meu povo um júbilo. Exultarei em Jerusalém e alegrar-me-ei no meio do meu povo, e nela nunca mais se ouvirá a voz do pranto» (Is 65, 17-19). «O seu reino será um reino eterno» (Dn 7, 27).

³⁵⁴ Bussanich, «Felicidad, Eudemonismo», 568-570.

³⁵⁵ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 1, «Quanta erit illa felicitas, ubi nullum erit malum, nullum latebit bonum, vacabitur Dei laudibus, qui erit omnia in omnibus. Nam quid aliud agatur, ubi neque ulla desidia cessabitur neque ulla indigentia laborabitur, nescio. Admoneor etiam sancto Cantico, ubi lego vel audio: *Beati, qui habitant in domo tua Domine, in saecula saeculorum laudabunt te.* Omnia membra et viscera incorruptibilis corporis, quae nunc videmus per usus necessitatis varios distributa, quoniam tunc non erit ipsa necessitas, sed plena, certa, segura, sempiterna felicitas, proficient laudibus Dei», CCL 48, 862.

algo tão grandioso e uma realidade tão sublime que, comparado com isto, tudo é nada. Disse que teremos vida, saúde e bem-estar, que não passaremos fome nem sede, que não experimentaremos o cansaço, nem seremos vencidos pelo sono. Mas o que é tudo isto, diante daquela felicidade de vermos a Deus? Sendo assim, foi pelo facto de esse Deus, que havemos de ver, não poder ser visto agora tal como é, que se disse que é algo que nem os olhos viram, nem os ouvidos escutaram, mas hão de vê-lo os bons, os piedosos, os misericordiosos, os fiéis, os que forem bem-sucedidos na ressurreição do corpo, porque se mostraram obedientes na ressurreição da alma.³⁵⁶

Nada do que vemos *agora* e nada do que somos *agora* se compara com «tão grandioso» e com «uma realidade tão sublime que» se há de manifestar em nós quando *vermos a Deus tal como Ele é* e ser Ele próprio naquele dia, naquela idade e naquele reino sem fim, «o fim dos nossos desejos», portanto, *tudo em todos*. Deus será a nossa paz e o nosso eterno repouso, por isso, n'Ele «repousaremos e veremos», a Ele «veremos e amaremos» e por Ele, «amaremos e louvaremos» por todos os séculos dos séculos, pois, o seu reino não terá fim: «Eis o que estará no fim que não tem fim. E que outro é o nosso fim senão chegar ao reino que não tem fim?».³⁵⁷

4. Sobre a temporalidade da vida

Sabemos da importância que a questão do tempo assume na reflexão agostiniana, na sua múltipla dimensão psicológica, física, moral e histórica. Para o bispo de Hipona, o tempo – ao qual está associado o problema do valor da história humana na sua relação com a eternidade – é mesmo uma das grandes questões existencialmente enigmáticas: quem pode, entretanto, dizer ou explicar clara e brevemente o que é o tempo? É certo que andamos constantemente com o tempo na boca: «por quanto tempo...»; «há quanto tempo...»; «quanto tempo...»,³⁵⁸ mas não sabemos defini-lo porque não existe. No entanto, também é verdade que «quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam».³⁵⁹ O tempo é um mistério, diz o teólogo africano: «se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer esta pergunta [o que é o tempo], já não sei».³⁶⁰ É por esta bifurcação que alguns estudos afirmam que, como bem demonstra o estudo de H.-I. Marrou, o tempo caracteriza-se pela incontornável ambivalência.³⁶¹ Teske, por sua vez, querendo encontrar

³⁵⁶ *Semão* 127, 7, 11-8, 11.

³⁵⁷ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5, «Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?», CCL 48, 866.

³⁵⁸ *Confissões*, XI, 22, 28, INCM, 582-583.

³⁵⁹ *Confissões*, XI, 14, 17, INCM, 566-567.

³⁶⁰ *Confissões*, XI, 14, 17, INCM, 566-567.

³⁶¹ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin* (Paris: Librairie J. Vrin; Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1950).

na teoria agostiniana respostas sobre o que é o tempo, qual a sua natureza, designação e objetivo, vê nela um paradoxo.³⁶²

Focando-nos no *De Civitate Dei*, ao refleti sobre a condição da vida humana como algo transitório e fugaz, Agostinho vê a temporalidade da vida humana como um estado de impermanência, onde tudo está em constante mudança, o ser humano nasce, cresce, envelhece e, eventualmente, morre – porque é da ordem do tempo e, tudo o que é da ordem do tempo muda;³⁶³ também vê que a temporalidade está associada ao sofrimento e à finitude da existência humana, contrastando com a imutabilidade e a perfeição da eternidade divina. Entretanto, embora a vida humana seja temporal e transitória, o teólogo da graça, na sua *magnum opus*, partindo do lapidar pensamento dos dois amores, contrasta a cidade terrena, governada pela vontade de dominação e de poder, e a qual pesam as trevas do amor próprio; com a Cidade de Deus governada pelo amor de Deus e onde já brilha o reflexo da luz eterna.

Com este contraste, o autor procura apontar para a esperança na vida eterna. No sentido de que das trevas ou, dos cidadãos da cidade terrena surge uma aspiração à felicidade e à paz, embora, pela sua cegueira, procure essa felicidade e essa paz nos bens finitos com os quais não pode ficar satisfeito, no fundo no fundo, tem o desejo ou a aspiração pela eternidade.³⁶⁴ Por isso, a vida na terra é vista como uma preparação para a vida eterna com Deus, onde não haverá mais a limitação do tempo. Tal é o significado, o valor ou o sentido da peregrinação triunfante e dolorosa da humanidade através do tempo. Porque, a pesar de tudo, a história humana tem um significado e uma orientação para o bem, para a felicidade e para a salvação eterna.³⁶⁵ A Cidade celeste, por sua vez, vai já vivendo essa felicidade e essa paz ao desenrolar do processo histórico. Os membros da Jerusalém Celeste, longe das vãs contingências do mundo, antecipam já neste presente século a felicidade e a paz eterna, saboreando já desse modo, a certeza do Reino que não terá fim. Onde a afirmação de Chaix-Ruy, segundo a qual uma certa eternidade ocorre no tempo, onde o trigo cresce misturado com o joio.³⁶⁶

Este contraste, como afirma H.-I. Marrou, não quer significar que existem duas histórias, pois, a história espiritual da humanidade, a do crescimento progressivo da cidade de Deus, desenrola-se na mesma duração, dolorosa e dilacerada, que a história secular; a Igreja, essa

³⁶² Veja-se o seu estudo, como já referimos, feito ou baseado no livro das *Confissões*: Teske, *Paradoxes of time in Saint Augustine* (Milwaukee: Marquette University Press, 1996).

³⁶³ Jules Chaix-Ruy, «La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin», em *Augustinus Magister II*, editado por Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954 (Paris: Études Augustiniennes, 1954), 924.

³⁶⁴ Chaix-Ruy, «La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin», 926.

³⁶⁵ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 16.

³⁶⁶ Chaix-Ruy, «La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin», 927.

entidade que representa a sociedade do alto, «esforça-se por atravessar “as picadas do medo, os tormentos da dor, as dores da fadiga e os perigos da tentação”»: para ela, como para todos os homens, o tempo da história é, na verdade, “a época perversa e os dias maus”». ³⁶⁷ O contraste de que aqui nos referimos, nasce precisamente com as duas cidades que, como sabemos, têm a sua origem nos dois amores: o amor a Deus até ao desprezo de si próprio e o amor de si próprio até ao desprezo de Deus. Partindo desta perspetiva, Chaix-Ruy conclui que o tempo da primeira criação, o tempo que podia implicar movimento ou mudança, mas sem alteração, perdeu-se com a queda do ser humano e do anjo mau; e, foi necessário que viesse o Verbo encarnado para restaurar aquele mundo e tempo primordiais, devolvendo-lhe um eco do tempo original; «mas este tempo renovado que vivemos permanece muito diferente do tempo original, [pois, é o tempo da esperança e], o tempo da esperança, sem dúvida não pode ser o tempo da tranquilidade, muito menos o da bem-aventurança», ³⁶⁸ porque o bem e o mal, o que há de positivo e o que há de negativo no tempo permanece entrelaçado e confuso até à *parúsia* de Cristo, no último dia do juízo final desta peregrinação terrena.

Entretanto, enquanto não chega esse dia, o ser humano continua a ser no tempo e no espaço um peregrino da eternidade, *homo viator*. O bispo pregador ilustra muito claramente esta figura do *homo viator* no seu comentário ao versículo 7 do Salmo 110 (109) onde mostra que quer o tempo, quer o ser humano, quer a história do mundo, são como a torrente que passa, que flui e que corre despercebida. Vejamos:

Quem é esta torrente? A corrente da temporalidade humana. Assim como uma torrente é formada por chuvas torrenciais e incha e ressoa e corre e segue o seu curso, assim acontece com toda essa corrente de mortalidade. Os homens nascem, vivem, morrem; e quando uns morrem, outros nascem; e quando estes estão mortos, outros aparecem: sucedem-se, acedem e desaparecem (*succedunt, accedunt, decedunt*), não permanecem. O que é estável aqui? O que há que não flui e afunda no abismo? Quando chove, forma-se imediatamente uma corrente, atinge o mar e desaparece; e não apareceu até começar a chover. É o mesmo com a raça humana: forma-se no oculto e corre, e através da morte entra novamente no oculto: no intervalo faz barulho e desaparece (*medium hoc sonat et transit*). ³⁶⁹

Como devemos reparar, o tempo é essencialmente fluido, bem como todo o material que possuímos é também transitório. O que quer dizer que algum dia, tarde ou cedo, o que temos e o que somos, enquanto peregrinos em direção à cidade do alto, há de ter o seu fim final: o

³⁶⁷ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 34-35.

³⁶⁸ Chaix-Ruy, «La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin», 930.

³⁶⁹ *Enarrationes in Psalmos*, 109, 20, PL 36, 1462. Para mais informação sobre o tempo em Santo Agostinho, a partir da leitura dos Salmos, veja-se o seguinte estudo: Bogdan Czyzewski, «The concept of time in “Enarrationes in Psalmos” by Saint Augustine», *Verbo Vitae*, 38/1 (2020), 247-262.

repouso eterno, a felicidade plena e eterna para aqueles que colocaram Deus acima das suas paixões ou a condenação e a desgraça eterna para aqueles que colocaram as suas paixões acima de Deus.

Sobre o fim da vida temporal, por meio da morte, Agostinho tem a plena certeza de que não falhará: primeiro porque a morte faz parte da natureza humana, tal como já evidenciado; segundo, porque pelo facto de o ser humano ter medo de morrer e gostar de viver nesta vida, foi-lhe prometida a vida, não no tempo e no espaço, mas na eternidade.³⁷⁰ Contudo, não é demais recordar as palavras do grande teólogo norte-africano, quando procurava a todo custo consolar as vítimas e as famílias afetadas por aquela catástrofe de 410, chefiada por Alarico. Face àquela dura situação, o bispo de Hipona reconhece o drama instalado nos corações das pessoas e aceita a fragilidade humana como coisa natural nesta vida temporal, pois, enquanto existirmos nestes corpos mortais, do sofrimento e da morte não nos livramos: «Isto é duro de suportar, mas é comum a todos os que foram gerados para esta vida. Uma coisa sei: ninguém teria morrido se não existisse para morrer um dia. O fim da vida torna igual a vida longa à vida breve».³⁷¹ Como seres humanos, quer tenhamos a graça de viver mais tempo quer a infelicidade de viver menos tempo o nosso fim não difere uns dos outros, é o mesmo: a morte. Mas «através da fé e da esperança, já temos a certeza dos novos dias, que não envelhecerão».³⁷² Ou seja, a temporalidade é esse prodígio que ambivalentemente reclama da eternidade.

Santo Agostinho faz uma distinção clara entre a vida temporal e a vida eterna. Defende que, na Cidade de Deus, os justos não mais estarão sujeitos às limitações temporais, como a dor, a corrupção e a morte. Ao contrário, a vida temporal é marcada por essas limitações, mas segundo o nosso Autor, na vida eterna, possuiremos uma felicidade plena, porque estaremos livres da corrupção, e o tempo não mais terá poder sobre nós.³⁷³ A temporalidade é, assim, um estado transitório, destinado a ser superado na plenitude da vida eterna, onde não há mudança ou deterioração.

Neste sentido, a morte é um fenómeno que põe fim à vida temporal e dá abertura a uma vida eterna. Ela é comum, natural e inevitável; é uma coisa que todos nós devemos partilhar e devemos sofrer em algum momento. Portanto, humanamente falando, a dinâmica da vida é fortemente marcada por esta mortalidade e transitoriedade, que tem a sua origem na transgressão dos primeiros pais da humanidade. Desde então, na perspetiva agostiniana, o ser

³⁷⁰ Cf. *Semão* 127, 1, 2.

³⁷¹ *De Civitate Dei*, I, 11, «Hoc si aegre ferendum est, omnibus, qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando moriturus. Finis autem vitae tam longam quam brevem vitam hoc idem facit», CCL 47, 12-13.

³⁷² Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 73.

³⁷³ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 30, 1, CCL 48, 862.

humano anda inquieto em busca de materiais para a construção da felicidade terrena, mas mesmo quando alcançados tais bens, a felicidade que eles trazem é efêmera e incapaz de trazer a satisfação plena. Em suma, a temporalidade é vista como um meio através do qual Deus realiza o seu plano de salvação, mesmo que nós, limitados pelo tempo, não possamos ver esse plano completo, o tempo presente é necessário para a realização dos propósitos de Deus na história: o tempo, que se precipita e não pode ser contido, não afeta a eternidade de Deus, mas é parte do seu desígnio providencial para a redenção da humanidade. Vejamos porque é breve a vida na cidade terrena e quão eterna será a futura vida, na Cidade celeste.

4.1. Brevidade eterna da vida terrena

A expressão, «brevidade eterna da vida terrena», parece paradoxal, mas exprime a ideia agostiniana. Na visão de Santo Agostinho, a vida terrena é breve e, portanto, marcada pelo pecado, transitoriedade e pela inevitável e dolorosa mortalidade que, *a priori*, revela a mais alta fragilidade do ser humano (*fragilitas humana*) na cidade terrena, sempre sujeita à corrupção e à finitude; e isso impede que o ser humano encontre satisfação e felicidade duradouras neste presente século, pois tudo neste mundo está destinado a perecer.

Segundo o doutor da graça, o género humano está sujeito a misérias e males em consequência do primeiro pecado do qual ninguém se liberta por si próprio senão pela graça de Cristo. Daqui a importância de ter Cristo como fundamento da nossa vida, pois, para Agostinho, os tantos e tamanhos males que se enfrentam e se verificam nesta vida revelam que a raça humana foi condenada.³⁷⁴ Vejamos o que diz o padre da Igreja:

Que outra coisa revela este horrendo abismo de ignorância donde nasce todo o erro que acolhe, como que num tenebroso seio, todos os filhos de Adão, de forma que não há homem que possa dele libertar-se sem dor, labor e terror? Que outra coisa atesta este amor de tantas coisas vãs e nocivas donde nascem os cuidados corrosivos, as perturbações, as amarguras, os receios, as alegrias loucas, as discórdias, os litígios, as guerras, as insídias, as cóleras, as inimizades, os enganos, as lisonjas, a fraude, o furto, a rapina, a perfídia, a soberba, a ambição, a inveja, os homicídios, os parricídios, a crueldade, as sevícias, a perversidade, a luxúria, a insolência, a impudência, a impudicícia, as fornicções, os adultérios, os incestos e tantos estupro e impurezas contra a natureza de um e outro sexo que até é uma vergonha nomeá-las, os

³⁷⁴ No Capítulo XI do Livro I desta grande obra Agostinho mostrou mais claramente essa ideia temporal da vida quando disse: «Que importa o género de morte que acabará com esta vida — quando ao que morre não se obrigará que morra de novo? A cada mortal o ameaçam mortes de todos os lados. Nos quotidianos azares desta vida, enquanto durar a incerteza acerca de qual das mortes surgirá, eu pergunto se não será preferível suportar uma morrendo, a ser por todas ameaçado vivendo». Este pensamento é, aqui, amplamente completado, tal como mostra a citação abaixo.

sacrilégios, as heresias, as blasfêmias, os perjúrios, as opressões de inocentes, as calúnias, os logros, as prevaricações, os falsos testemunhos, os juízos iníquos, as violências, os latrocínios e tantos males semelhantes que não me vêm à cabeça, mas que não deixam esta vida dos homens?³⁷⁵

Na verdade, a experiência do tempo em Agostinho foi intensamente trágica e tormentosa e, flui constantemente nas suas reflexões filosóficas e nos seus discursos pastorais. Estes e outros males não mencionados impedem ao ser humano ter uma vida plena neste século. Por isso, embora busque incessantemente a felicidade na vida terrena, Agostinho alega que essa busca está predestinada ao fracasso. Os prazeres terrenos, as riquezas, o poder e o carreirismo social são males supremos que não são capazes de proporcionar a satisfação plena e duradoura pela qual a alma humana anseia. E, mesmo quando o ser humano alcança tais bens, a felicidade que trazem é efêmera e incapaz de preencher o vazio existencial. Essa insatisfação constante revela a incapacidade da vida terrena em saciar a sede da alma por algo maior, algo que transcende a existência material.

Neste sentido, o bispo de Hipona afirma que destes males sujeitos à vida temporal, comuns a bons e maus, «como que um inferno de tão desgraçada vida, só nos libertará a graça de Cristo Salvador, Deus e Nosso Senhor [...] para que, depois desta, seja uma vida que nos receba e não uma morte mais miserável e eterna».³⁷⁶ No entanto, apesar desses grandes males que assolam a vida humana nesta presente, Agostinho não deixa de reconhecer que, enquanto nos servimos desta cidade recebemos também, «por intermédio dos santos e das coisas santas», grandes alívios que nos ajudam a suportar tais males com paciência e perseverança, sempre com esperança de alcançar a outra vida onde não haverá mais males, na cidade celeste.³⁷⁷ Porque, como dizíamos mais acima, quando falávamos sobre a paz, esses deleites que agora recebemos, são mais alívios para a miséria do que alegria na felicidade.³⁷⁸

³⁷⁵ *De Civitate Dei*, XXII, 22, 1, «Quid enim aliud indicat horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscepit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum et ex hoc mordaces curae, perturbationes, maiores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, insidiae, iracundiae, inimicitiae, fallacia, adulatio, fraus, furtum, rapina, perfidia, superbia, ambitio, invidentia, homicidia, parricidia, crudelitas, saevitia, nequitia, luxuria, petulantia, impudentia, impudicitia, fornicationes, adulteria, incesta et contra naturam utriusque sexus tot stupra atque immunditiae, quas turpe est etiam dicere, sacrilegia, haereses, blasphemiae, periuria, oppressiones innocentium, calumniae, circumventiones, praevaricationes, falsa testimonia, iniqua iudicia, violentiae, latrocinia et quidquid talium malorum in mentem non venit et tamen de vita ista hominum non recedit?», CCL 48, 842.

³⁷⁶ *De Civitate Dei*, XXII, 22, 4, «Ab huius tam miserae quasi quibusdam inferis vitae non liberat nisi gratia Salvatoris Christi, Dei ac Domini nostri (hoc enim nomen est ipse Iesus; interpretatur quippe “Salvator”), maxime ne post hanc miserior ac sempiterna suscipiat, non vita, sed mors», CCL 48, 845.

³⁷⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 22, 4, CCL 48, 845.

³⁷⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XIX, 27, CCL 48, 697-698.

Na verdade, os bens materiais e os deleites mundanos não são capazes de preencher o vazio da alma humana. Esta anseia por algo que transcenda a existência material, algo que só pode ser encontrado na vida celeste. Por isso, o ser humano encontra-se em luta contra os vícios e exposto às tentações e perigos desta vida, de tal modo que, «nem a carne deixa de desejar contra o espírito nem o espírito contra a carne, de maneira que não fazemos o que queremos, para destruímos todo o mau desejo».³⁷⁹ E, conclui Agostinho, por mais que tenhamos vencidos essa luta, enquanto permanecermos nesta vida caduca e neste corpo carnal, «nunca nos faltará motivo para dizermos a Deus: «Perdoa-nos as nossas ofensas» (Mt 6, 12)».³⁸⁰

Neste sentido, enquanto predominam os vícios, não há paz, não há felicidade, não há descanso; os vícios que resistem têm de ser combatidos em perigosos combates e mantê-los sob vigilante domínio – «fazendo guarda em contínuas vigílias», para que não caiamos em tentação.³⁸¹ Porém, na futura cidade, onde esperamos estar e viver para sempre depois da ressurreição, com os nossos corpos espirituais, curados pela imortalidade e pela incorruptibilidade, não haverá mais lutas entre os desejos da carne com os do espírito, nem resistência a quaisquer vícios mundanos.³⁸² Em certo sentido, afirma H.-I. Marrou, aspiramos deixar esse tempo, sujeito a mutações, provações e infortúnios que é o tempo da história: aspiramos descansar naquela Jerusalém celeste, onde não haverá mais morte, nem deficiência, nem dias que passem, mas uma estabilidade que não será mais rasgada entre ontem e amanhã.³⁸³

Como será o espírito humano, pergunta Agostinho, sem vícios nenhuns? Que seremos nós e, como seremos? É o que trataremos a seguir. De momento estamos a viver o tempo da Igreja – que «é aquele que nos permite assistir e participar na edificação da cidade de Deus, que se tornou possível desde que o sacrifício do Filho de Deus nos redimiou do pecado: esta é a grande lei da história, o sentido profundo dos tempos cristãos».³⁸⁴ Por agora peregrinamos sem conhecer (em absoluto) o sentido das nossas ações, porque o seu verdadeiro alcance não está na escala desta vida e cidade terrena. Contudo, estes atos visíveis servem para construir a verdadeira história que ainda permanece invisível aos nossos olhos carnis, até que cheguemos ao fim final da nossa peregrinação, pois, «a história não se escreve antecipadamente: a história

³⁷⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 23, «non tamen desinit caro concupiscere adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non ea quae volumus faciamus, omnem malam concupiscentiam consumendo», CCL 48, 845. Mas atrás, no livro XIX, Agostinho argumenta que, neste lugar de enfermidades, «embora a razão se imponha, nunca se impõe aos vícios sem conflito», *De Civitate Dei*, XIX, 27, CCL 48, 697-698.

³⁸⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 23, «non posse unde dicamus Deo: *Dimitte nobis debita nostra*», CCL 48, 845.

³⁸¹ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 23, CCL 48, 845-846. Ver também *De Civitate Dei*, XIX, 27, CCL 48, 697-698.

³⁸² Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 23, CCL 48, 845-846. Ver também *De Civitate Dei*, XIX, 27, CCL 48, 697-698.

³⁸³ Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 74.

³⁸⁴ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 74.

das nossas ações, das suas consequências longínquas, não pode ser medida até que a história seja adquirida, esteja completa».³⁸⁵

4.2. Eternidade da vida celeste

A esperança cristã tem como objetivo alcançar a vida eterna, na cidade celeste, a Nova Jerusalém, «de onde esperamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo. Ele transformará o nosso pobre corpo, conformando-o ao seu corpo glorioso, com aquela energia que o torna capaz de a si mesmo sujeitar todas as coisas» (Fl 3, 20-21). Então, o nosso Autor pergunta, ao mesmo tempo que adianta a resposta possível:

Quando se cumprir esta promessa, que seremos nós, como é que seremos, que bens receberemos nesse Reino se, na verdade, com a morte de Cristo por nós, já recebemos tal penhor? Como será o espírito do homem sem vício algum a que se sujeite ou a que ceda ou a que tenha de dar combate pelo menos honrosamente, mergulhado na paz de uma virtude acabada? E como será grande, como será bela, como será cheia de certeza, sem erro nem trabalhos, a ciência de todas as coisas – saciando-se precisamente na fonte da sabedoria de Deus, com felicidade suprema, sem a menor dificuldade! Como será o corpo que, absolutamente submetido ao espírito e totalmente por ele vivificado, não mais precisará de alimentos – pois já não será um corpo animal, mas será um corpo espiritual que conserva com certeza a substância da carne, mas sem corrupção alguma da carne!³⁸⁶

A promessa divina há de cumprir-se porque Deus tudo pode: Deus é onisciente, onipotente, omnipresente e todo-poderoso. Ele é capaz de realizar qualquer coisa que seja. Só há uma coisa que Deus não pode fazer: «não pode mentir»!³⁸⁷ Por isso, acreditamos que Deus cumprirá a sua promessa – tal como já cumpriu o que prometera ao mundo por meio dos santos profetas, a salvação dos povos por meio de Jesus Cristo, seu Filho – e nos dará a vida eterna, revestindo-nos da imortalidade e da incorruptibilidade. Deus nos reunirá numa só sociedade, a cidade Santa, na qual o próprio Deus se dará «como vida e alimento comum» de todos os cidadãos.³⁸⁸

³⁸⁵ Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 82.

³⁸⁶ *De Civitate Dei*, XXII, 24, «Cum haec promissio complebitur, quid erimus! quales erimus! Quae bona in illo regno accepturi sumus, quando quidem Christo moriente pro nobis tale iam pignus accepimus! Qualis erit spiritus hominis nullum omnino habens vitium, nec sub quo iaceat, nec cui cedat, nec contra quod saltem laudabiliter dimicet, pacatissima virtute perfectus! Rerum ibi omnium quanta, quam speciosa, quam certa scientia, sine errore aliquo vel labore, ubi Dei sapientia de ipso suo fonte potabitur, cum summa felicitate, sine ulla difficultate! Quale erit corpus, quod omni modo spiritui subditum et eo sufficienter vivificatum nullis alimoniis indigebit! Non enim animale, sed spiritale erit, habens quidem carnis, sed sine ulla carnali corruptione substantiam», CCL 48, 852.

³⁸⁷ *De Civitate Dei*, XXII, 25, «mentiri non potest», CCL 48, 853; *De Civitate Dei*, XXII, 1, 1, «nec mentiri potest», CCL 48, 806.

³⁸⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 1, 2, CCL 48, 806.

Por isso, para os que ressuscitarem para a vida, a vida celeste na cidade de Deus, será uma existência de perfeita harmonia, paz e felicidade. Porque, libertos das amarras do pecado e da morte, os cidadãos dessa morada celestial viverão em comunhão com Deus, desfrutando de uma alegria e uma plenitude inalcançáveis. A vida celeste, marcada pela eternidade, comunhão com Deus e pela plenitude é, de facto, a plena realização final do ser humano. Nela, os corpos ressuscitados, estando em estado de graça, serão transfigurados, refletindo a glória divina e a beleza espiritual; nela, nada mais haverá de sofrimento, dor ou morte, pois Deus enxugará todas as lágrimas e a humanidade redimida alcançará a sua perfeição original, a de «não poder pecar». Uma vez libertos do atrativo do pecado (dos vícios e prazeres), chegaremos «ao atrativo indeclinável de não pecar»;³⁸⁹ uma vez que Deus exercerá o seu domínio sobre o ser humano e a alma sobre o corpo, claro, espiritual.³⁹⁰ Esse domínio não quer significar que os bem-aventurados, os justos, os cidadãos daquela cidade Santa não possuirão o livre-arbítrio. Pelo contrário, segundo o padre da Igreja, ser-lhes-á concedido um livre-arbítrio mais poderoso que o primeiro, pelo qual o primeiro género humano podia não pecar, mas também podia pecar; vejamos o que diz o doutor da graça: «o primeiro livre-arbítrio dado ao homem quando ao princípio foi criado na retidão, podia não pecar, mas também podia pecar; mas este último será tão poderoso que já não poderá pecar; mas isto também por dom de Deus e não devido ao poder da sua natureza».³⁹¹

Portanto, o ser humano será livre na liberdade e feliz na felicidade plena e eterna. E a vida celeste mais não será senão repousar, amar, contemplar e louvar o Autor da Vida e de toda a criação. Mais ainda, nesta morada o tempo já não passará, porque os seus habitantes já não conhecerão a mutabilidade do pecado.³⁹²

5. A fé na ressurreição dos corpos

O tema da ressurreição dos mortos constitui, desde os primórdios do Cristianismo, um elemento essencial da fé cristã.³⁹³ Herdeiro e defensor desta tradição, Santo Agostinho, diante dos ataques dos filósofos e doutos pagãos que negavam a ressurreição da carne, sente ainda a necessidade de defender o que constitui o fundamento escatológico da esperança cristã, isto é,

³⁸⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 3, «ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum», CCL 48, 863.

³⁹⁰ Cf. *De Civitate, Dei* XIX, 27, CCL 48, 697-698.

³⁹¹ *De Civitate Dei*, XXII, 30, 3, «primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae», CCL 48, 863.

³⁹² Cf. Marrou, *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 74.

³⁹³ Para essa perspectiva veja-se a seguinte obra: Van Eijk, *La Résurrection des morts chez les pères apostoliques* (Paris: Beauchesne, 1997).

a fé na ressurreição dos corpos.³⁹⁴ Então, como bom exegeta, antes de argumentar assuntos que dizem respeito à verdades fundamentais da fé cristã,³⁹⁵ recorre sempre aos testemunhos divinos (do Novo Testamento: cf. Mt 8, 22; Jo 5, 25; At 17, 32; 1Cor 15, 1-58; 1Pe 1, 3-5 e do Antigo Testamento: cf. 2Mac 7, 1-41; Sl 16, 10-11; Jb 19, 26-27; Dn 12, 2-3), onde encontra algumas afirmações que dizem respeito à ressurreição corporal para a vida eterna. Um exemplo clássico sobre esta temática são as expressões que encontramos em 2 Mac 7, 1-41, sobre o martírio dos sete irmãos e da respetiva mãe que viu os seus filhos a serem mortos um por um: «o rei do universo há de ressuscitar-nos para a vida eterna, se morrermos fiéis às suas leis» (v. 9); «espero um dia receber de novo no Céu estes membros que agora perco» (v. 11); «É uma felicidade perecer à mão dos homens, com a esperança de que Deus nos ressuscitará [para a vida]» (v. 14); «o Criador do mundo, autor do conhecimento do homem e origem de todas as coisas, restituir-vos-á, na sua misericórdia, tanto o espírito como a vida, se agora vos sacrificardes a vós mesmos por amor das suas leis» (v. 23). Uma outra referência sobre a ressurreição encontramos-la no livro do profeta Daniel (12, 2-3), onde se diz: «Muitos dos que dormem no pó da terra acordarão, uns para a vida eterna, outros para a ignomínia, para a reprovação eterna. Os que tiverem sido sensatos resplandecerão como a luminosidade do firmamento, e os que tiverem levado muitos aos caminhos da justiça brilharão como estrelas com um esplendor eterno».

Ainda na senda destas referências, temos o *Salmo 16* que diz que o Senhor não abandonará os nossos corpos na sepultura e nem nos entregará à morada dos mortos, mas há de saciar-nos de alegria, de delícias eternas na sua presença (cf. v. 10.11). O que quer dizer que os nossos corpos também hão de viver a eternidade e com os olhos dos nossos corpos, claro, transformados, veremos a Deus. E isso é confirmado pelas palavras da figura de Job, quando diz: «na minha própria carne verei a Deus. Eu mesmo o verei, os meus olhos e não outros o hão de contemplar!» (Jb 19, 26-27). A condição corporal é importante para a vida futura, como afirma o Símbolo dos Apóstolos: «Creio na ressurreição da carne». Portanto, é com os nossos corpos e nos nossos corpos ressuscitados que viveremos a eternidade com Deus ou a desgraça sem Deus.

³⁹⁴ O princípio do *Sermão 113/A*, pregado em Hipona, provavelmente, em 25 de setembro de 410, mostra essa incredulidade dos pagãos no que diz respeito à ressurreição dos mortos. Diz o Padre pregador: «A fé dos cristãos, motivo de riso para os ímpios e para os infiéis, é esta: nós dizemos que há uma outra vida depois desta vida, que existe ressurreição para os mortos e que, depois deste mundo, haverá um juízo final. Como entre os homens não se acreditava nisto, embora tivesse sido predito e anunciado pelos servos de Deus, os profetas, e pela lei que nos foi entregue por Moisés, como ainda assim isto era inverosímil para os homens, Jesus Cristo, nosso Senhor e Salvador veio [ao mundo] para disto os persuadir», *Sermão 113/A*, 1. Ver também *De Civitate Dei*, XX, 28, CCL 48, 751-752.

³⁹⁵ Como: «Deus uno e trino Criador de todas as coisas; o pecado e o castigo; a renovação do Homem por Cristo nascido de Maria; a vinda de Jesus Cristo no fim do mundo para julgar os vivos e os mortos; a fundação da Igreja e o perdão dos pecados». Fr. Balbino Martín Pérez, O.S.A., «Introducción». Em *Obras de San Agustín XV: De Genesis ad litteram imperfectus liber* (Madrid: BAC, 1957), 495-496.

Como acabámos de ver, são afirmações que nos falam da ressurreição e da vida *post mortem*, da vida eterna. Nestas afirmações acima destacadas não se afirma a imortalidade da alma, mas a fé na ressurreição, na ressurreição da carne e na vida futura. É nesta linha de pensamento que se circunscreve Agostinho quando fala da ressurreição dos mortos, como diferencia a referência tirada no livro do profeta Daniel (12, 2-3), «Quando chegar a hora da ressurreição do corpo, todos ressuscitarão, quer os bons, quer os maus. Todos ressuscitarão».³⁹⁶ Como vimos mais acima, quando falamos sobre a morte, Santo Agostinho distingue dois tipos de morte que, ao fim e ao cabo, consistem na separação da alma do corpo e a outra da separação de ambos de Deus.

Ora, tal como fizera ao distinguir dois tipos de morte, também ao falar da ressurreição dos mortos, baseando-se sobretudo em João 5, 25 e em Mateus 8, 22, distingue dois tipos de ressurreição: a das almas (a primeira) e a dos corpos (a segunda).³⁹⁷ Agostinho procura esclarecer essa temática porque entre os autores pagãos, alguns admitiam apenas a ressurreição dos corpos e negavam a das almas e outros admitiam a das almas e negavam a dos corpos.³⁹⁸ A primeira é a das almas, acontece agora por meio da fé e da graça e, por conseguinte, não permite que caiamos na segunda morte – a chamada morte eterna ou reprobção eterna, como alude o profeta Daniel (cf. Dn 12, 2); a segunda ressurreição não é a das almas, mas a dos corpos e não acontece agora, acontecerá no fim dos séculos e, afirma Agostinho, pelo Juízo Final, «remete uns para a segunda morte e outros para a vida que não terá morte».³⁹⁹

A primeira ressurreição refere-se à primeira morte, ou seja, àqueles que, estando vivos no corpo, estão mortos na alma pela impiedade e pelos pecados. É destes que se diz: «deixa que os mortos enterrem os seus mortos» (Mt 8, 22). E a segunda ressurreição refere-se à segunda morte, àqueles que estão mortos no corpo e na alma, aqueles que foram atingidos pela morte total. Segundo Santo Agostinho, à primeira ressurreição que tem lugar agora, «não pertencem senão os que serão felizes para a eternidade»; já na segunda ressurreição, que há de acontecer no último dia, «pertencem tanto os bem-aventurados como os miseráveis»,⁴⁰⁰ é a ressurreição dos corpos. Ainda segundo o nosso Autor, o melhor é pertencer já e agora à primeira

³⁹⁶ *Sermão* 127, 6, 8. O trecho do profeta Daniel não diz «todos», mas «muitos» e isso deixa-nos algumas reticências. Mas Santo Agostinho, baseando-se em João 5, 24-25, nos pode esclarecer o que o profeta Daniel quer dizer com o «muitos». Diz o padre Pregador: «nem todos ressuscitam na alma, mas todos hão de ressuscitar no corpo. Na alma [...] ressuscitam só os que acreditam e obedecem, porque *os que a ouvirem viverão* (Jo 5, 25). Tal como diz o Apóstolo: *A fé nem todos a possuem* (2Ts 3, 2). Ora, se nem todos possuem a fé, nem todos ressuscitam na alma. [...]. Mas quem ressuscita primeiro na alma, ressuscita no corpo para o seu bem. Quem não ressuscita primeiro na alma, ressuscita no corpo para o seu mal. Quem ressuscita na alma, ressuscita no corpo para a vida. Mas quem não ressuscita na alma, ressuscita no corpo para o castigo», *Sermão* 127, 6, 8.

³⁹⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XX, 6, 1-2, CCL 48, 706-708.

³⁹⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XX, 10, CCL 48, 719-720.

³⁹⁹ *De Civitate Dei*, XX, 6, CCL 48, 706-708.

⁴⁰⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XX, 6, 1, «et beatos pertinere docebit et miseros», CCL 48, 707.

ressurreição que é devida à misericórdia, porque por ela se transita agora da morte da impiedade para a vida de piedade, evitando assim a segunda ressurreição que é devida à justiça, pois, Cristo Jesus, «o Rei dos reis, o Senhor dos senhores, que foi preso, amarrado, flagelado, ofendido com todo o género de ultrajes, que foi suspenso do madeiro e crucificado, que foi morto»⁴⁰¹ injustamente, quando vier no último dia exercer todo o poder que lhe foi dado, com certeza «julgará com toda a justiça».⁴⁰² Cada um receberá o que merece, ou a vida eterna ou a condenação eterna, que se chama segunda morte, à qual pertencem aqueles que não ressuscitam na primeira pelo espírito segundo a fé. E a sentença ou a pena aí aplicada será irreversível. Agostinho explica isso falando de exemplos que acontecem na sociedade terrena, nestes termos: «Assim como as leis da cidade mortal não fazem com que à vida volte um homem executado, assim também as leis da cidade imortal não fazem com que volte à vida eterna um condenado à segunda morte».⁴⁰³

Para o bispo de Hipona o dogma da ressurreição dos mortos é um acontecimento escatológico que põe fim à vida sujeita ao tempo e, ao mesmo instante, dá lugar a uma vida eterna, intemporal, «incorrupível, imaculada e indefetível» (1Pe 1, 4). A ressurreição dos mortos constitui o fundamento real da transformação escatológica da vida humana, isto é, a linha divisória entre o tempo e a eternidade;⁴⁰⁴ entre o temporal e o intemporal; entre o mortal e o imortal. Este acontecimento escatológico acontecerá, como temos vindo a afirmar, no último dia, com a vinda de Cristo. E isso é evidente para Agostinho, pois se os mortos não ressuscitam, diz o Padre da Igreja baseando-se na teoria paulina (1 Cor 15, 13-14), desaparece a esperança de uma vida futura, mas se ressuscitam, então haverá uma vida futura. E, ao responder a esses filósofos pagãos vai afirmar que a ressurreição de Cristo constitui um exemplo crucial da nossa esperança na ressurreição dos mortos para uma outra vida, certamente melhor ou pior que esta temporal (Paraíso ou Inferno); a ressurreição de Cristo é a esperança da nossa ressurreição.⁴⁰⁵

⁴⁰¹ *De excidio urbis*, 8. 9. Em https://www.augustinus.it/latino/rovina_roma/index.htm (Acedido a 22 de maio de 2024). A tradução do latim, introdução e notas é de Carlota Miranda Urbano.

⁴⁰² *De Civitate Dei*, XX, 19, 4, «iniustissime iudicatum», CCL 48, 733.

⁴⁰³ *De Civitate Dei*, XXI, 11, «Sicut enim non efficiunt leges huius civitatis, ut in eam quisque revocetur occisus: sic nec illius, ut in vitam revocetur aeternam secunda morte damnatus», CCL 48, 777.

⁴⁰⁴ Cf. Brian E. Daley, S.J., «Resurrección», em *Diccionario de San Agustín*, ed. Allan D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 1138-1140. Ver também *De Civitate Dei*, XXII, 4, CCL 48, 809-810.

⁴⁰⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 5, CCL 48, 810-812. Diz o padre Pregador noutro lugar: «Depois disto, [dizemos acreditar na] ressurreição da carne. E chegamos ao fim. Mas fim sem fim é a ressurreição da carne. Depois não haverá mais morte da carne, nem mais sofrimento da carne, nem mais angústia da carne, nem mais fome e sede da carne, nem mais aflições da carne, nem mais envelhecimento ou cansaço da carne. Não te cause, pois, horror a ressurreição da carne; considera as suas vantagens e não penses nos males. Absolutamente nenhum dos sofrimentos da carne de que agora nos lamentamos, existirá depois. Seremos eternos, iguais aos anjos de Deus (cf. Mt 22,30); teremos uma única cidadania com os santos Anjos. Seremos possuídos pelo Senhor, seremos sua herança e Ele mesmo será a nossa, pois a Ele dizemos agora: Senhor, porção da minha herança (SI 15,5), e acerca de nós é dito ao seu Filho: Pede-mo e eu te darei os povos em herança (SI 2,8). Possui-lo-emos e seremos possuídos, tê-lo-emos

Segundo o bispo de Hipona todos os mortos hão de ressuscitar⁴⁰⁶ e, esta ressurreição, «inclui concomitantemente o conceito de identidade e novidade corporal».⁴⁰⁷ Cristo ressuscitou, disso temos vários testemunhos divinos, desde o Novo ao Antigo Testamento, como já salientamos acima. O mundo⁴⁰⁸ também é testemunha da ressurreição de Cristo. Vejamos o que diz o padre da Igreja:

Mas isto poderia ter sido incrível outrora: mas agora o mundo acredita que o corpo terrestre de Cristo se elevou aos Céus; doutos e não doutos – com a exceção de muito poucos, doutos ou não doutos que se mantêm à margem e estupefactos – todos acreditam já na ressurreição da carne e na ascensão às moradas supernas. Se acreditaram numa coisa que era crível, reparem então quão estultos são os que não creem; mas se não é crível aquilo em que acreditam, também é incrível que se tenha acreditado assim no incrível. Mas estas duas coisas incríveis – a ressurreição do nosso corpo para a eternidade e o facto de o mundo crer numa coisa tão incrível – o próprio Deus, antes mesmo que uma só acontecesse, predisse que ambas viriam a acontecer.⁴⁰⁹

Agostinho lembra que até o mundo não cristão já acredita na ressurreição dos mortos e são poucos os que não acreditam. «Um dos homens mais doutos e de todos o mais eloquente é Marco Túlio Cícero»,⁴¹⁰ que chega a manifestar a sua admiração e crença na divindade de Rómulo como o fundador de Roma. Contudo, afirma o teólogo africano, é ridículo fazer menção da falsa divindade de Rómulo quando falamos de Cristo. Cristo ressuscitou e por isso,

e Ele nos terá [...]». *Sermão* 213, 10. Citado por Isidro Pereira Lamelas, *Sim cremos: o credo explicado pelos padres da Igreja* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013), 337.

⁴⁰⁶ Para Santo Agostinho na segunda ressurreição, que é da carne, todos hão de ressuscitar. Não importa o género de morte que tenham sofrido, a idade com a qual morreram ou o lugar onde tenham morrido, todos hão de ressuscitar no último dia. Agostinho, embora hesite, vai mais longe e inclui ao número dos mortos a ressurreição dos abortos. Cf. *De Civitate Dei*, XXII, 13, CCL 48, 833.

⁴⁰⁷ Isidro Pereira Lamelas (coord. Compil), *Sim cremos*, 307.

⁴⁰⁸ Agostinho tem dois sentidos quando utiliza a expressão «mundo» (*mundus*): um primeiro sentido refere-se «ao céu, à terra, ao mar e a tudo o que neles contém»; o segundo sentido refere-se aos que se opõem a Cristo – «os amadores do mundo», aqueles que, «por eles o mundo veio à existência, mas o mundo não os conheceu» – os pagãos. Cf. Agostinho. *In Evangelium Tractatus* (II, 10-11), em *Obras Completas de San Agustín*. Edição bilingue latim-espanhol v. XIII. Versión de Miguel Fuertes Lanero y José Anoz. Introdução, bibliografía e notas de José Anoz (Madrid: BAC, 2005), 38-40.

A outra expressão, nesse sentido é o «século» (*saeculum*) que utiliza para se referir ao tempo ou à história. Cf. Mary T. Clark, R.S.C.J. «Mundo», em *Diccionario de Sant Agustín*, 922-924.

⁴⁰⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 5, «Sed hoc incredibile fuerit aliquando: ecce iam creditur mundus sublatum terrenum Christi corpus in caelum; resurrectionem carnis et ascensionem in supernas sedes, paucissimis remanentibus atque stupentibus vel doctis vel indoctis, iam crediderunt et docti et indocti. Si rem credibilem crediderunt, videant quam sint stolidi, qui non credunt; si autem res incredibilis credita est, etiam hoc utique incredibile est, sic creditum esse, quod incredibile est. Haec igitur duo incredibilia, resurrectionem scilicet nostri corporis in aeternum et rem tam incredibilem mundum esse crediturum, idem Deus, antequam vel unum eorum fieret, ambo futura esse praedixit», CCL 48, 810.

⁴¹⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 6, 1, «Unus e numero doctissimorum hominum idemque eloquentissimus omnium Marcus Tullius Cicero propterea dicit divinitatem Romuli mirabiliter creditam, quod erudita iam tempora fuerunt, quae falsitatem non recipere fabularum», CCL 48, 812.

apesar de tantas e tão grandes perseguições terríficas e adversas, acreditou-se com a mais firme fé, pregou-se com intrepidez e, fecundada pelo sangue dos mártires, espalhou-se por toda a terra a ressurreição e a imortalidade da carne, primeiro em Cristo e depois, pelo correr dos séculos, nos demais. Liam-se, com efeito, os vaticínios anteriores dos profetas, acumulavam-se os prodígios das virtudes e impunham-se aos hábitos uma verdade nova não contrária à razão, até que o orbe da terra, que a perseguira com furor, se tornou seguidor da fé.⁴¹¹

O martírio cristão volta a ser evocado como prova factual da esperança cristã na ressurreição carnal. É, de facto, admirável a coragem de tantos homens e mulheres que deram a sua vida por proclamar e testemunhar a ressurreição de Cristo na sua carne e a sua ascensão ao Céu com a mesma carne. Realmente, pergunta-se Agostinho, «se a ressurreição da carne para sempre ainda se não verificou em Cristo e não virá a verificar-se, conforme Cristo predisse e como foi predito pelos profetas por quem Cristo foi anunciado, porque é que então foi concedido tanto poder aos mortos que deram a sua vida por uma fé que proclama esta ressurreição?».⁴¹² A crença e a firmeza destes homens e mulheres são testemunho desta fé em que se prega a ressurreição da carne para a eternidade, através da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos (cf. 1Pe 1, 3). Em suma, este grande e admirável acontecimento de Cristo constitui, por assim dizer, o motivo, o fundamento e o centro da esperança e de toda a fé cristã: «Cristo ressuscitou dos mortos e foi o primeiro que nos mostrou na sua carne a imortalidade de uma ressurreição que nos prometeu para o princípio do nosso século e para o fim deste século».⁴¹³ Portanto, a partir do momento da ressurreição, deixaremos de viver a mortalidade no tempo e passaremos a viver a eternidade no eterno.

5.1. O Corpo, como bem escatológico

Depois de ter defendido a ressurreição das mentes, a ressurreição do homem interior e a ressurreição da alma, o nosso autor sentiu ainda a necessidade de também afirmar a ressurreição do corpo por causa das preocupações e interrogações que continuavam a chegar aos seus ouvidos. Questões que tinham que ver, sobretudo, com a condição corporal e que ainda

⁴¹¹ *De Civitate Dei*, XXII, 7, «ut terrentibus et contradicentibus tam multis tamque magnis persecutionibus praecedens in Christo, deinde in ceteris ad novum saeculum secutura resurrectio atque immortalitas carnis et fidelissime crederetur et praedicaretur intrepide et per orbem terrae pullulatura fecundius cum martyrum sanguine sereretur. Legebantur enim praeconia praecedentia Prophetarum, concurrebant ostenta virtutum, et persuadebatur veritas nova consuetudini, non contraria rationi, donec orbis terrae, qui persequebatur furore, sequeretur fide», CCL 48, 815.

⁴¹² *De Civitate Dei*, XXII, 9, «si carnis in aeternum resurrectio vel non praevenit in Christo vel non ventura est, sicut praenuntiatur a Christo vel sicut praenuntiata est a Prophetis, a quibus praenuntiatus est Christus: cur et mortui tanta possunt, qui pro ea fide, qua haec resurrectio praedicatur, occisi sunt?», CCL 48, 827.

⁴¹³ *De Civitate Dei*, XXII, 10, «Christus resurrexit a mortuis et immortalitatem resurrectionis in sua carne primus ostendit, quam nobis adfuturam vel in principio novi saeculi vel in huius fine promisit», CCL 48, 828.

hoje nos inquietam. Por exemplo, como aludimos acima, perguntam-lhe se os fetos abortados também ressuscitam; e se ressuscitam, onde tirarão a massa corporal que cá não tiveram? Quanto às crianças, se se verificar a igualdade dos corpos, donde lhes virá o tamanho do corpo que vimos faltar-lhes cá, ao morrerem nessa idade? Se haverá essa igualdade, que medida virá a ter a própria igualdade? Como podemos afirmar a ressurreição dos corpos se afirmamos que no céu não há espaço físico? Como ressuscitarão aqueles cujos corpos foram engolidos pelo oceano ou destruídos pelos incêndios ou despedaçados pelas feras ou aqueles que, tendo sido cremados e que as cinzas foram espalhadas pelos ares ou dissolvidas no mar, como ou em que corpo ressuscitarão aqueles cujo órgão ou uma parte do seu corpo foi doada ao outro corpo? Qual será a condição do nosso corpo, uma vez que possui a gravidade (*pendus*) que não nos permite permanecer nos ares e com tudo o que isso implica?⁴¹⁴

É, por conseguinte, ao responder a essas e outras questões do género e justificar a ressurreição dos mortos que o nosso Autor reconhece o corpo, essa condição carnal (*conditio humana* ou *fragilitas humana*), como um bem escatológico, na medida em que, cada um ressuscitará no seu próprio corpo, num corpo transformado – de mortal para a imortalidade, de temporal para a eternidade. É com o seu próprio corpo e no seu próprio corpo que acreditamos que cada um viverá a eternidade, o paraíso ou o céu com Deus; ou, a desgraça, a condenação, a privação da visão de Deus com o príncipe das trevas e seus aliados. Vejamos agora como, num só capítulo, Agostinho responde aquelas questões acima referidas:

Longe de nós esteja o pensamento de que, para ressuscitar os corpos e restituí-los à vista, a onipotência do Criador não possa restabelecer tudo o que foi devorado pelas feras ou pelo fogo, tudo o que a pó ou a cinzas se reduziu, tudo o que se dissolveu na água ou se diluiu no ar. Longe de nós esteja o pensamento de que haja esconderijo ou lugar secreto algum na natureza que mantenha algum resto tão afastado dos nossos sentidos que escape ao conhecimento ou fuja ao poder do Criador de todas as coisas [...]. Depois de consideradas e tratadas à nossa humilde maneira todas estas questões, pode formular-se este resumo: na ressurreição da carne para a eternidade a estatura dos corpos terá as proporções que tinha atingido ou que deveria atingir na juventude, graças à razão causal, incita no corpo de cada um, mas salvaguardada nas medidas de todos os membros, uma harmoniosa beleza [...]. Mas caso se sustentar que cada um há de ressuscitar com a estatura que tinha quando morreu, não nos devemos opor teimosamente – contanto que se exclua toda a disformidade, toda a fraqueza, toda a incapacidade e toda a corrupção e tudo o que não fica bem àquele reino no qual os filhos da

⁴¹⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XXII, nos Capítulos 12; 13; 14; 15, CCL 48, 831-835.

ressurreição e da promessa serão iguais aos anjos de Deus, não quanto ao corpo e à idade, claro está, mas quanto à felicidade.⁴¹⁵

Como acabámos de observar, Agostinho defende a ressurreição dos corpos, bem como a permanência da substância corporal na «eternidade» (cidade do alto), claro, excluindo do corpo toda a «disformidade» e «corrupção» a ponto de serem «iguais aos anjos de Deus», na imortalidade e na «felicidade» – mais ainda, Deus Omnipotente pode transformar os nossos corpos de tal modo que possam habitar no Céu. Para Agostinho não importa a morte que o corpo tenha sofrido, na ressurreição do corpo. A «omnipotência de Deus» prevalecerá e a ela nada poderá passar despercebido: «tudo o que foi devorado pelas feras ou pelo fogo, tudo o que a pó ou a cinzas se reduziu, tudo o que se dissolveu na água ou se diluiu no ar», não escapará ao «conhecimento» e ao «poder» de Deus, o «Criador de todas as coisas». Mais ainda, o corpo é um bem escatológico porque na segunda ressurreição, ressuscitará com a estatura «que tinha atingido ou que deveria atingir na juventude», claro, salvaguardando nele aquela «harmoniosa beleza» com que foi criado, *conforme à imagem do Filho de Deus* (cf. Rm 8, 29) ou, como se pode ler no livro do Génesis, conforme à sua *imagem e semelhança* (cf. Gn 1, 26).

Em suma, o doutor da graça argumenta e apresenta as suas teses baseando-se em Lucas 21, 18 e em Efésios 4, 13, para dizer que todos os mortos hão de ressuscitar nos seus corpos e nada lhes faltará, porque assim o diz a Escritura: «nenhum cabelo da vossa cabeça perecerá» (Lc 21, 18). Quanto às crianças que não chegaram a atingir a idade da juventude, a idade da «perfeição» ou aquelas que não chegaram a nascer os «fetos abortivos», Agostinho não dá uma resposta clara. Aliás, chega mesmo a dizer:

Non me atrevo nem a afirmar nem a negar que hão de ressuscitar os fetos abortivos que, embora aí tenham vivido, morreram no útero, embora eu não veja como é que a eles se não estende a ressurreição de mortos, uma vez que não são excluídos do número dos mortos. Com efeito, ou nem todos os mortos hão de ressuscitar, e haverá algumas almas humanas para sempre sem corpo, embora tenham possuído corpos humanos no ventre materno; ou, se todas as almas humanas hão de receber os seus corpos ressuscitados, qualquer que seja o lugar onde os tiveram na vida ou deixaram na morte, não encontro maneira de dizer que a ressurreição dos mortos não

⁴¹⁵ *De Civitate Dei*, XXII, 20, 1-3, «Absit autem, ut ad resuscitanda corpora vitaeque reddenda non possit omnipotentia Creatoris omnia revocare, quae vel bestiae vel ignis absumpsit, vel in pulverem cineremve collapsum vel in humorem solutum vel in auras est exhalatum. Absit ut sinus ullus secretumque naturae ita recipiat aliquid subtractum sensibus nostris, ut omnium Creatoris aut cognitionem lateat aut effugiat potestatem. [...]. Sed propter sententiam Veritatis, qua dictum est: *Capillus capitis vestri non peribit* [...]. Quibus omnibus pro nostro modulo consideratis atque tractatis haec summa conficitur, ut in resurrectione carnis in aeternum eas mensuras habeat corporum magnitudo, quas habebat perficiendae sive perfectae cuiusque indita corpori ratio iuventutis, in membrorum quoque omnium modulis congruo decore servato [...]. Aut si contenditur in ea quemque statura corporis resurrecturum esse, in qua defunctus est, non pugnaciter resistendum est; tantum absit omnis deformitas, omnis infirmitas, omnis tarditas omnisque corruptio, et si quid aliud illud non decet regnum, in quo resurrectionis et promissionis filii aequales erunt angelis Dei, si non corpore, non aetate, certe felicitate, CCL 48, 838-841.

se estende a todos aqueles que já morreram nem que seja no ventre de suas mães. Mas seja o que for que cada um pensar a este respeito, se eles não de ressuscitar, também a eles se deve aplicar o que atrás expusemos acerca das crianças já nascidas [no capítulo XII].⁴¹⁶

Com efeito, o teólogo exegeta, baseando-se naquela frase – «nenhum cabelo da vossa cabeça perecerá» (Lc 21, 18) –, diz que «realmente, na expressão do Senhor [...], afirma-se que nada do que se tinha faltará, mas não se nega que há de acrescentar o que falta».⁴¹⁷ E, logo a seguir, Agostinho coloca uma questão reflexiva dizendo: «Como é que iria faltar ao Criador, que criou tudo do nada, com que acrescentar o que, como admirável artífice, Ele julgasse que deveria ser acrescentado?».⁴¹⁸ Em todo o caso, e por aqui ficamos, a partir do pensamento do Apóstolo Paulo, o Hiponense afirma que na ressurreição final todos os mortos ressuscitarão com e nos seus próprios corpos, conformes à *medida da plenitude de Cristo* (Ef 4, 13). Fiquemos por aqui, com a conclusão do nosso Autor:

Resta, portanto, concluir, que cada um receberá a estatura que lhe é própria, quer seja a que teve na juventude, embora tenha morrido velho, quer seja a que viria a ter se morreu antes dela – e o que diz o Apóstolo acerca da *medida da plenitude da idade de Cristo*, ou temos que o entender num outro sentido, isto é, que a medida da sua idade terá a sua plenitude quando Ele, cabeça dos povos cristãos, vier juntar-se à perfeição de todos os seus membros ou se aquilo foi dito a propósito da ressurreição dos corpos, devemos compreender que os corpos dos mortos não ressuscitarão numa forma nem maior nem menor do que a da juventude, mas na idade e com o vigor até aos quais Cristo chegou cá [...]; por isso é que se não disse: *à medida do corpo* ou *à medida da estatura*, mas *à medida da plenitude da idade de Cristo*» (Ef 4, 13).⁴¹⁹

⁴¹⁶ *De Civitate Dei*, XXII, 13, «Abortiuos fetus, qui, cum iam uixissent in utero, ibi sunt mortui, resurrecturos ut adfirmare, ita 5 negare non audeo; quamuis non uideam quo modo ad eos non pertineat resurrectio mortuorum, si non eximuntur de numero mortuorum. Aut enim non omnes mortui resurgent et erunt aliquae humanae animae sine corporibus in aeternum, quae corpora humana, quamuis intra uiscera materna, gestarunt; To aut si omnes animae humanae recipient resurgentia sua corpora, quae habuerunt, ubicumque uiuentia et morientia reliquerunt, non inuenio quem ad modum dicam ad resurrectio-nem non pertinere mortuorum quoscumque mortuos etiam in uteris matrum. Sed utrumlibet de his quisque sentiat, quod de iam natis infantibus dixerimus, hoc etiam de illis intellegendum est, si resurgent.», CCL 48, 833.

⁴¹⁷ *De Civitate Dei*, XXII, 14. «In sententia quippe Domini, qua ait: *Capillus capitis vestri non peribit*, dictum est non defuturum esse quod fuit, non autem negatum est adfuturum esse quod defuit», CCL 48, 833.

⁴¹⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 14, «Creatori utique, qui creavit cuncta de nihilo, quomodo deesse posset unde adderet quod addendum esse mirus artifex nosset?», CCL 48, 834.

⁴¹⁹ *De Civitate Dei*, XXII, 15, «Restat ergo, ut suam recipiat quisque mensuram, quam vel habuit in iuuentute, etiamsi senex est mortuus, vel fuerat habiturus, si est ante defunctus, atque illud, quod commemoravit Apostolus *de mensura aetatis plenitudinis Christi*, aut propter aliud intellegamus dictum esse, id est, ut illi capiti in populis Christianis accedente omnium perfectione membrorum aetatis eius mensura compleatur, aut, si hoc de resurrectione corporum dictum est, sic accipiamus dictum, ut nec infra nec ultra iuvenilem formam resurgant corpora mortuorum, sed in eius aetate et robore, usque ad quam Christum hic peruenisse cognovimus [...]; et ideo non esse dictum in mensuram corporis vel in mensuram staturae, sed *in mensuram aetatis plenitudinis Christi*», CCL 48, 834.

5.2. A beleza do Corpo ressuscitado

Depois de ter defendido a ressurreição dos mortos para a vida ou para a morte eternas, mais concretamente dos corpos, portanto, essa condição corporal ou carnal do ser humano, com tudo o que isso implica, como por exemplo a gravidade (*pendus*) inerente aos corpos, Agostinho afirma agora que não existirá, na ressurreição final, nenhum dos defeitos corporais que nesta vida se opõem à beleza do ser humano. Na ressurreição perdurará a substância do corpo e, tanto as suas qualidades como o seu tamanho, concorrerão para a mesma e única beleza. É com essa ideia que começa o Capítulo XIX do Livro XXII. Eis o que diz o maior teólogo africano:

Que irei responder agora acerca dos cabelos e das unhas? Uma vez compreendido que nada se há de perder do corpo de forma a nele nenhuma disformidade ficar compreende-se também que o que viesse acrescentar-se ao seu tamanho, ocasionando uma enorme disformidade, não se acrescentará naqueles lugares em que a beleza dos seus membros ficaria prejudicada.⁴²⁰

A partir da pergunta que vemos nesta perícopes, o Hiponense procura demonstrar aquilo que será a qualidade da beleza do corpo ressuscitado que, diz ele, não reservará «nenhuma disformidade» e, ao que de belo faltar, será acrescentado minuciosa e ordenadamente pela sabedoria divina de forma a não prejudicar a beleza original (o divino desígnio) daquele corpo. Por isso, diz Agostinho,

nem os magros nem os gordos têm a temer que lá se venham a encontrar tal qual como aqui não queriam estar se pudessem. Toda a beleza do corpo está, com efeito, na harmonia das partes, com uma certa suavidade da cor. Onde não há harmonia das partes há algo que ofende porque é mal feito, quer por ser de menos, quer por ser de mais. Por conseguinte, nenhuma disformidade haverá devida à desarmonia das partes, lá onde o que é mal feito será corrigido, o que é menos do que convém será completado como o Criador sabe; e o que é mais do que convém, será suprimido – mantendo-se, porém, a integridade da matéria. Depois, quão grande não será a suavidade da cor, quando *os justos brilharem como o Sol no reino de seu Pai* (Mt 13, 43)!⁴²¹

⁴²⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 19, 1, «Quid iam respondeam de capillis atque unguibus? Semel quippe intellecto ita nihil perituum esse de corpore, ut deforme nihil sit in corpore, simul intellegitur ea, quae deformem factura fuerant enormitatem, massae ipsi accessura esse, non locis in quibus membrorum forma turpetur», CCL 48, 837.

⁴²¹ *De Civitate Dei*, XXII, 19, 2, «Ac per hoc non est macris pinguibusque metuendum, ne ibi etiam tales sint, quales si possent nec hic esse voluissent. Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. Ubi autem non est partium congruentia, aut ideo quid offendit quia pravum est, aut ideo quia parum, aut ideo quia nimium. Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium, ubi et quae prava sunt corrigentur, et quod minus est quam decet, unde Creator novit, inde supplebitur, et quod plus est quam decet, materiae servata integritate detrahetur. Coloris porro suavitas quanta erit, ubi *iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris sui*», CCL 48, 838-839.

Se estamos lembrados, aqui recorda-se de certa forma aquelas palavras de Agostinho que já expusemos no nosso Capítulo II (*De finibus Civitatis*) quando falávamos da paz, segundo as quais, *pax omnium rerum tranquillitas ordinis*. Ou seja, para o padre pregador a beleza do corpo ressuscitado consistirá na tranquilidade ordenada de todas as suas partes e membros. Por isso, passados desta vida para outra, «nenhuma disformidade» e «desarmonia» se poderão verificar porque Deus, como admirável artífice, corrigirá tudo o que ofende a beleza do corpo destinado ao seu Reino, a cidade celeste: corrigirá o que é mal feito, completará o que é menos do que convém e excluirá o que é mais do que convém, sem desfazer a integridade da matéria. E, desse modo, iguais aos anjos e aos santos, brilharão *como o Sol* naquele Reino onde formarão *uma comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo mútuo em Deus* porque, possuídos e absolutamente vivificados pelo Espírito, os nossos corpos serão totalmente espirituais.

5.3. O Corpo espiritual: alegria da esperança cristã

Para o teólogo de Hipona a alegria da esperança dos cristãos a respeito da condição corporal do ser humano na sua fragilidade carnal é, de facto, a «novidade do corpo espiritual». Baseando-se na afirmação do Apóstolo Paulo onde diz que o nosso corpo terreno será «ressuscitado espiritual» (1Cor 15, 44), Agostinho – reforçando tudo o que já disse sobre os corpos vivos e mortos acerca do que desapareceu e que na ressurreição será tudo restituído – afirma categoricamente que o corpo ressuscitado será simplesmente «revestido da incorruptibilidade e da imortalidade».⁴²² Diz assim:

A carne espiritual será, portanto, submetida ao espírito continuando, todavia, a ser carne e não espírito, como o próprio espírito carnal foi submetido à carne, continuando, todavia, a ser espírito e não carne. Disto temos nós a experiência no castigo da nossa degradação. Não era segundo a carne mas, na verdade, segundo o espírito que eram carnis aqueles a quem o Apóstolo diz: *Não pude falar-vos como a espirituais, mas como a carnis* (1Cor 3, 1); e o homem espiritual, que assim é chamado nesta vida, não deixa de ser, porém, carnal no seu corpo e de ver nos seus membros uma outra lei em luta com a lei do seu espírito; todavia, será espiritual, quando mesmo no seu corpo, a sua carne ressuscitar, de maneira a que se realize o que está escrito: *Semeou-se um corpo animal, mas ressuscitará um corpo espiritual* (1Cor 15, 42).⁴²³

⁴²² *De Civitate Dei*, XXII, 21, «incorruptione atque immortalitate vestitum», CCL 48, 841.

⁴²³ *De Civitate Dei*, XXII, 21: «Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Cuius rei habemus experimentum in nostrae poenae

Como vemos, o corpo ressuscitado será totalmente um corpo sujeito ao espírito e, portanto, incorruptível e imortal; um corpo inundado na «abundância daquela paz, maior que a qual nenhuma pode haver»;⁴²⁴ um corpo inundado por aquele rio de «paz da incorruptibilidade e da imortalidade [que] penetrará nos corpos terrenos, [...] das mais altas regiões até às mais baixas e tornar os homens iguais aos anjos»⁴²⁵ de Deus.

Na eternidade o ser humano será um ser espiritual sem, no entanto, deixar de ser carnal. Essa é, na verdade, a alegria da nossa esperança: ter um corpo livre de dores e de todos os incômodos inerentes ao ser humano terreno. Assim, possuídos por esta esperança e vendo já, como que num espelho por meio da fé, construímos uma ideia, mas não sabemos exatamente quão grande será a beleza do corpo ressuscitado, evidentemente, segundo o bispo de Hipona a beleza, o esplendor do corpo ressuscitado é algo de que não se pode falar condignamente: «Não tenho ainda disso experiência, receio que venha a ser temerária toda e qualquer palavra que se profira acerca do que seja e [...] quão grande será aquilo que ainda não experimentamos e de que, realmente, não podemos falar condignamente»;⁴²⁶ e mais adiante diz: «realmente estamos a falar do que não experimentamos».⁴²⁷

Na verdade, a nossa tentativa de querer explicar ou entender as coisas sobrenaturais é muito limitada porque não temos «disso experiência». Contudo, por meio da fé, acreditamos que depois desta vida temporal, depois da ressurreição e transformação dos nossos corpos mortais e carnis em corpos espirituais e incorpóreos, teremos a felicidade de experimentar e de viver a felicidade eterna com Deus porque, «para onde quer que voltemos os olhos dos nossos corpos espirituais, veremos a Deus incorpóreo regendo todas as coisas».⁴²⁸ Deus será visto em espírito por cada um de nós, por intermédio do corpo espiritual. A partir daí, viveremos nos nossos corpos imortais e espirituais, já não à maneira carnal, mas espiritual. Por isso, Deus que é espírito, nos será conhecido visivelmente de tal modo que O veremos sem interrupções e com a mais cintilante perspicuidade.

deformitate. Non enim secundum carnem, sed utique secundum spiritum carnales erant, quibus ait Apostolus: *Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus*; et homo spiritalis sic in has vita dicitur, ut tamen corpore adhuc carnalis sit et videat aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae; erit autem etiam corpore spiritalis, cum eadem caro sic resurrexerit, ut fiat quod scriptum est: *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale*», CCL 48, 841).

⁴²⁴ *De Civitate Dei*, XX, 21, 1, «abundantiam pacis illius debemus accipere, qua maior esse non possit.», CCL 48, 737.

⁴²⁵ *De Civitate Dei*, XX, 21, 1, «terrenis corporibus pax incorruptionis atque immortalitatis inde influet [...], de supernis quodam modo etiam inferiora perfundat et homines aequales angelis reddat», CCL 48, 737.

⁴²⁶ *De Civitate Dei*, XXII, 21, 1, «quoniam nondum venit in experimentum, vereor ne temerarium sit omne, quod de illa profertur, eloquium et [...] quantum sit illud, quod nondum experti utique digne eloqui non valemus», CCL 48, 841-842.

⁴²⁷ *De Civitate Dei*, XXII, 29, 4, «de re quippe inexperta loquimur», CCL 48, 860.

⁴²⁸ *De Civitate Dei*, XXII, 29, 6, «quaecumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus, incorporeum Deum omnia regentem etiam per corpora contuebimur», CCL 48, 861.

CONCLUSÃO

A reflexão sobre a escatologia agostiniana a partir do *De Civitate Dei* revela-nos a profundidade e a abrangência do pensamento do Bispo de Hipona e o seu legado duradouro.

Chegados a este ponto de considerações finais, aprendemos e ficou-nos patente que a cidade de Deus em oposição à cidade terrena, representa todas as pessoas de boa fé orientadas pelo *amor Dei*, por isso, não veem nesta vida o seu fim último, mas o meio pelo qual podem alcançar aquela vida que não tem fim, naquela cidade de que as Escrituras Sagradas dão testemunho: «o seu Reino que não terá fim» (Lc 1, 33). Enquanto os cidadãos do mundo secular colocam o bem supremo nesta vida – no prazer, na tranquilidade, na boa saúde do corpo e da mente, sobre os quais os indivíduos sobrepõem uma vida de virtude razoável –, os cristãos acreditam que o bem supremo está na cidade que é de Deus onde esperam alcançar a vida e os bens eternos, transcendendo completamente esta ordem terrena onde nenhum bem pode satisfazer o coração humano. Neste sentido, a cidade dos Homens é frágil e a cidade de Deus não. Por isso, vale a pena construir a *civitas terrena* à imagem da *civitas Dei* que é inabalável, pois, conforme nos asseguram as Sagradas Escrituras, o seu reino não perecerá.

Esse futuro reino que não terá fim, a vida eterna em paz constitui o centro da esperança cristã. E, apesar da vida terrena ser marcada pelo pecado, por realidades efêmeras, Santo Agostinho ensina-nos que ela é uma etapa necessária na jornada do ser humano em direção à vida celeste. Nesta existência temporária, o ser humano deve buscar a graça divina, cultivar a fé e a esperança, e superar o conflito interior entre as forças do material e do espiritual. Essa luta constante é, em última instância, uma preparação para a futura vida, na qual encontrará a plenitude, a eternidade e a comunhão perfeita com Deus. Assim, a vida terrena, com todos os seus desafios e limitações, adquire um significado transcendente, na medida em que passa a ser vista como um caminho que conduz o ser humano à realização final da sua natureza original, mais ainda, *à medida da plenitude de Cristo* (cf. Ef 4, 13).

Esta perspectiva assim exposta, carregada de otimismo escatológico, é uma força motriz para o cristão que vive o presente tempo em função da fé, como peregrino, sabendo que o seu destino não é o mundo presente, mas a cidade de Deus, a morada eterna com o Criador. Não há outro fim que não seja Deus – *Deus est finis sine fine* – Ele é o autor e o cume da história. N'Ele tudo tem o começo e n'Ele tudo tem o fim. Assim sendo, nada temos que temer nesta cidade e nesta presente vida temporal, pois, tudo quanto faz parte dela, seja a paz, a felicidade, as alegrias

ou os sofrimentos – pequenos ou grandes – é passageiro. Deus é o fim da história e o fim da humanidade peregrina.

Agostinho, ao interpretar a escatologia no contexto da dinâmica e responsabilidade humanas, isto é, com a participação e colaboração humana nesse processo de salvação, mostra que o futuro escatológico não é apenas um evento passivo. Pelo contrário, determina o modo como vivemos o presente e, como seres inquietos à procura da verdade absoluta, nessa via em direção ao definitivo, somos convocados a uma postura de vigilância e compromisso com o Evangelho, entendendo que cada ato humano é parte de um caminho de preparação para o encontro definitivo com Deus. Assim, o *De Civitate Dei*, longe de ser um livro sobre a *fuga mundi*, é antes um livro cujo tema recorrente é o nosso negócio dentro desta vida mortal, sobre como viver ou ser sobrenatural no mundo, isto é, como viver «já» o «ainda não» nesta vida caduca.

A escatologia cristã é, assim, um convite a todos os cidadãos da cidade terrena para que – a exemplo dos cidadãos da cidade celeste que passam pelo mundo sem se deixar perturbar pelos que amam o mundo e nele querem ficar, mas queiram ou não, são forçados a deixá-lo – possam também abandonar o *amor sui* e passem a viver em função do *amor Dei* e permanecer nessa relação de amor até à *parúsia* de Cristo que traz consigo o juízo divino. Nesse dia, cada um será avaliado, pesado pelo bem que fez e, aquele que pesar boas obras, porque viveu segundo o *amor Dei*, «será tomado» pelo Senhor que o levará consigo na glória de Deus Pai, na eternidade, onde gozará da felicidade eterna; e aquele que pesar más obras, porque viveu de acordo com a sua própria vontade *amor sui*, «será deixado» para a Geena onde sofrerá grandes desgostos e haverá choro e ranger de dentes (cf. Mt 24, 40).

Olhando para a Tradição da Igreja e para o Magistério da Igreja, vemos que mantêm os vários aspetos da escatologia: a antropologia dual da pessoa humana, constituída de corpo e alma; a certeza de que a vida humana não se esgota com a morte, pois Deus nos chama para a Vida Eterna; a denúncia de que o pecado destrói o ser humano, mas este é remido por Cristo Salvador; o espinhoso tema do Juízo de Deus sobre as pessoas e o mundo; a certa distinção entre os novíssimos pessoais (juízo particular, céu, purgatório, inferno) e os coletivos (*parúsia*, juízo final, ressurreição dos mortos, nova criação). Diante de tais aspetos últimos, definitivos, novíssimos ou escatológicos, o II Concílio do Vaticano reconhece que no ser humano existe um germe de eternidade, irreduzível à pura matéria, insurgindo-se contra a morte, isto é, o desejo de viver sempre. E diz: «É em face da morte que o enigma da condição humana mais se densa. Não é só a dor e a progressiva dissolução do corpo que atormentam o homem, mas também, e ainda mais, o temor de que tudo acabe para sempre» (GS 18, in AAS 58 [1966]).

Deste modo, enquanto os temas escatológicos – morte, purgatório, céu, inferno, juízo, ressurreição – continuarem a ser deliberadamente evitados pelo seu incômodo caráter, preferindo-se sobre eles guardar silêncio, as perguntas sobre o sentido da existência, o enigma da incompreensibilidade da morte, a vida para além da morte hão de permanecer e serão recorrentes no seio da história da humanidade. Nesta perspectiva, os próprios crentes, no seu percurso catequético, correm o risco de ficarem privados de uma adequada compreensão da esperança cristã. E neste sentido, «a reflexão crente e, sobretudo, as propostas pastorais e catequéticas caminharam, progressivamente, para a marginalização ou o mutismo sobre os temas escatológicos».⁴²⁹

Como contributo teológico-pastoral para reverter esta tendência, consideramos ter mostrado a utilidade de revisitar uma fonte patrística referencial. Não querendo nem podendo abordar toda a obra agostiniana, fixámo-nos sobretudo nos livros XIX-XXII, do *De Civitate Dei*, devido à centralidade do tema nesses livros. Efetivamente, encontrámos nestes uma ampla reflexão sobre os *fins das cidades* ou dos dois tipos de sociedades que caminham misticamente juntas até ao último dia do juízo divino que define qual será o fim de cada sociedade ou cidadão. Tanto é que, o nosso trabalho vem à tona com intuito de propor um certo regresso – teológico-pastoral – às fontes patrísticas, particularmente em Agostinho de Hipona, esta grande referência da igreja ocidental, no sentido de resgatar e reavivar para o campus da práxis teológica e também espiritual a linguagem escatológica, pois, é preciso lembrar às pessoas crentes e não só que a vida não é só esta que «desaparece» com a morte, existe uma outra Vida melhor que a presente e é por ela que se deve lutar. A vida não acaba com a morte e isso não é uma especulação, pois, a escatologia cristã garante-nos uma vida melhor, livre de todo o tipo de sofrimento terreno. A morte é o sono que nos desperta para uma realidade completamente diferente.

Uma vez analisada esta fonte patrística que nos propomos revisitar e olhando para esta marginalização de temas escatológicos no campus teológico-pastoral (pregações, homilias e catequeses), o pastor de Hipona fornece-nos uma compreensão da escatologia que é profundamente consoladora e ao mesmo tempo desafiadora para os cristãos. O seu contributo orienta a esperança cristã para a paz eterna com Deus, estimula a fidelidade ao bem e à virtude, reforça a importância da responsabilidade moral e oferece uma visão concreta do destino eterno dos fiéis. Para a teologia pastoral, o pensamento do Hiponense representa uma fonte valiosa de reflexão e inspiração, que ajuda os cristãos a encontrar sentido e propósito nas suas vidas e a

⁴²⁹ Santiago del Cura Elena, «Vida eterna: la esperanza del “cielo” en nuestro horizonte cultural e religioso», *Burgense: Collectanea Scientifica*, 46, nº 1 (2005) 15.

nutrir uma esperança confiante no amor e na justiça divina. Esta contribuição assim vista, transcende a especulação teológica e traduz-se numa pastoral que guia, consola e fortalece o povo cristão na sua *peregrinatio* (jornada de fé).

Deste modo, Agostinho estabelece uma reflexão teológico-pastoral onde o fiel é orientado a ver a vida presente como uma preparação para o encontro definitivo com Deus; convida a comunidade cristã a perseverar na fé e nas virtudes, a buscar a paz eterna e a viver com esperança no triunfo final do bem e da justiça divina. Portanto, a descrição de Agostinho sobre o purgatório, sobre o juízo final e sobre a pena dos ímpios não é simplesmente uma ameaça, mas um convite à reflexão sobre o verdadeiro valor da comunhão com Deus. Nesta reflexão, os cristãos são convidados a viver de forma a fortalecer os seus laços com Deus, valorizando a vida eterna e abandonando os apegos terrenos que os afastam da santidade.

A nossa intenção, que tende a um certo apelo ao regresso aos temas escatológicos nos programas pastorais, nas catequeses e pregações ou homilias, não é certamente uma ilusão, mas um contributo ou voto positivo à renovação teológica em matéria de escatologia operada ao longo do século XX, com este mesmo apelo: a não aceitação da marginalização de temas escatológicos no campus pastoral ou, mais ainda, no seio da reflexão da Igreja – o que pode constituir um perigo para o tema da esperança da escatologia cristã. Diante desse afastamento, senão mesmo abandono da linguagem escatológica nas propostas pastorais, precisamos traduzir em linguagens existencialmente significativas e implicativas os conteúdos escatológicos da esperança cristã, tanto ao nível da pastoral, da pregação como da catequese, e isso constitui um dos mais urgentes desafios na vida atual da Igreja.

Hoje, na verdade, enfrentamos uma realidade diferente em relação à época de Agostinho. Ele vivia num tempo onde ainda a expectativa escatológica era palpável e os cristãos estavam atentos e dispostos a refletir questões sobre o fim dos tempos e sobre o destino eterno da humanidade – basta pensarmos no alvoroço causado pelo milenarismo, ainda até bem pouco tempo (entre os anos 500 e 600; 1000 e 2000). Nós hoje defrontamos uma realidade onde o imediato, o material e o visível parecem dominar o horizonte humano. Neste sentido, a pregação pastoral precisa reinterpretar e rerepresentar a escatologia de modo a dialogar com as inquietudes contemporâneas, como por exemplo, buscar e procurar entender os «sinais dos tempos» e, a partir destes, comunicar e expor ao mundo que a esperança cristã não se restringe numa promessa futura vaga, mas numa realidade presente que orienta e transforma a vida aqui e agora.

A *peregrinatio* dos membros da cidade de Deus, que vivem da fé e da esperança no *amor Dei*, como demonstramos, é um claro exemplo a ser exposto e cultivado na práxis pastoral, especialmente em tempos de incertezas e crises existenciais. Ao colocarmos a esperança

escatológica no centro da nossa ação pastoral, de certeza, estaremos a recuperar o verdadeiro sentido do cristão: alguém que reside em sua própria pátria, mas como estrangeiro que tudo cumpre; um *homo viator* ou um inquieto à procura de repouso; um *capax Dei*; enfim, um peregrino em caminho. Por isso, todo o esforço da evangelização e catequese deve apontar para a meta final: a consumação da identidade pessoal diante de Deus.

Em conclusão, ao pretendermos integrar a perspectiva da escatologia agostiniana na práxis pastoral contemporânea, queremos mostrar que os eventos escatológicos são mais do que simples doutrinas teológicas; são, antes de tudo, fundamentos da esperança cristã que moldam e orientam a vida presente. Os temas escatológicos – como a morte, o purgatório, o juízo final, a ressurreição dos corpos, e felicidade e a paz eternas – oferecem-nos uma visão coesa e rica da vida cristã como uma peregrinação que encontra o seu fim na plenitude divina. Portanto, a nossa intuição de resgatar estes temas, pode revitalizar a pregação e a prática cristã, mostrando que o caminho da fé é, desde já, um caminho de preparação para a *Visio Dei* e a plena comunhão com Deus, que governa a história e a leva ao seu cumprimento último.

Desta forma, a escatologia agostiniana revela-se como um farol para a pastoral atual, orientando a reflexão teológico-pastoral para uma visão integral do ser humano e do seu destino último, fundamentada na onipotência e no amor de Deus. Este é o desafio e, ao mesmo tempo, o convite para que a pastoral contemple, ensine e celebre *já* a certeza da felicidade eterna que nos espera na cidade de Deus.

Em suma, Agostinho lembra-nos que a escatologia não é apenas um «fim», mas uma esperança viva que nos impele a agir com caridade, justiça e paciência, pois, cada passo dado no presente é parte de sentido para a história que nos cabe viver e da preparação do encontro com Deus. Por isso, a pastoral deve ensinar e testemunhar que, apesar dos desafios do presente século a história tem um sentido último e um fim glorioso. Além do mais, o credo escatológico dá-nos a certeza de que a palavra definitiva não está na ruína, apesar da dor, nem na morte, apesar das guerras e catástrofes. O povo que vive da fé e orientado pelo *amor Dei*, não vê nesta vida o seu fim último, mas o meio pelo qual pode alcançar aquela vida que não tem fim, naquela cidade de que as Escrituras Sagradas dão testemunho: «o seu Reino que não terá fim» (Lc 1, 33). Nesse Reino, quando lá chegarmos, o autor da vida será a Vida das nossas vidas. Eis a nossa esperança!

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

a) Edições da Sagrada Escritura

Bíblia Sagrada. Lisboa/Fátima: ed. Difusora Bíblica, 2015.

Bíblia de Jerusalém. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.

b) Obras de Santo Agostinho

Sancti Aurelii Augustini, *Retractationum libri II*. CCL 57. Turnholti: Brepols, 1984.

———. *A Cidade de Deus*. Volume I. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

———. *A Cidade de Deus*. Volume II. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

———. *A Cidade de Deus*. Volume III. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

———. *Cartas*. Em *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XI. Madrid: BAC, 1987.

———. *Confessiones*. Em *Obras Completas de San Agustín*. Tomo II. Madrid: BAC, 1991.

———. *Confissões*. Lisboa: INCM, 2001.

———. *Contra epistulam Parmeniani*, PL 43, 33-108.

———. *De beata vitae liber unus*. Em *Obras Completas de San Agustín*. Tomo III. Madrid: BAC, 1994.

———. *De Beata vita*. PL 32, 959-976

———. *De Civitate Dei: Libri I-X*. CCL 47. Turnholti: Brepols, 1955

———. *De Civitate Dei: Libri XI-XXII*. CCL 48. Turnholti: Brepols, 1955.

———. *De excidio urbis Romae*. PL 40, 715-724.

- . *De Genesi contra Manicheos* II. Em *Œuvres de Saint Augustin*. BA 50. Traduction de P. Monat; Introduction, par M. Dulaey, M. Scopello, A.-I. Bouton-Touboulic; Annotations et notes complémentaires de M. Dulaey. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.
- . *De Genesis ad litteram imperfectus liber*. Tomo XV. Madrid: BAC, 1957.
- . *De Haeresibus*. PL 42, 21-50.
- . *Epistola* 136. PL 33. 514B-515A.
- . *Epistola* 138. PL 33. 525A-535A.
- . *Epistola* 151, PL 33, 646A-652B.
- . *In Evangelium Tractatus*. Tomo II. Madrid: BAC, 2005.
- . *In Evangelium Tractatus*. Tomo XIII. Madrid: BAC, 2005.
- . *La Cité de Dieu, livres I-V: Triomphe de la Cité Céleste*. Em *Œuvres de Saint Augustin*. BA 33. Traduction de G. Combès, révisé par F.-J. Thonnard et M.A. Devynck. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2014.
- . *La Cité de Dieu, livres XIX-XXII: Triomphe de la Cité Céleste*. Œuvres de Saint Augustin. BA 37. Traduction de G. Combès, révisé par F.-J. Thonnard et M.A. Devynck. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2022.
- . *La Ciudad de Dios*. Em *Obras Completas de San Agustín*. Tomo XVI. Madrid: BAC, 1958.
- . *Obras de San Agustín*. Tomo I. Madrid: BAC, 1957.
- . *Retractationum libri duo*. Tomo 40. Madrid: BAC, 1995.
- . *Sermões I: Antigo Testamento [Sermões 1-50]*. Tradução de José António Gonçalves. Introdução e notas de Isidro Pereira Lamelas. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.
- . *Sermões II: Evangelhos [Sermões 51-147 A]*. Tradução de José António Gonçalves. Introdução e notas de Isidro Pereira Lamelas. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2023.

c) Fontes clássicas e patrísticas

A Diogneto. Paris: SC 33. Les Éditions du Cerf, 1951.

Actes de la conférence de Carthage en 411. Tome I. SC 194. Paris: Editions du Cerf, 1972.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores, 2012.

- Celso. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1971.
- Clemente de Alexandria. *Epistula ad Corinthios*. SC 167. Paris: Editions du Cerf, 1971.
- . *Stromata*. Tome V. SC 278. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- . *Stromata*. Tome VII. SC 428. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- . *Stromata*. Tome IV. SC 463. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.
- Eusébio de Cesareia. *Historia Ecclesiastica*. SC 41. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.
- Orígenes. *Contra Celsum*. Tomo IV. SC 150. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- . *De Principiis*. FuP 27. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- Possidius. *Vida de Santo Agostinho*. Lisboa: Portugália Editora, 2008.
- . *Vita Augustini*. PL 32. Turnholti: Brepols, 1845.
- São Jerónimo. *Epistola* 172. PL 33, 752B-753A.
- Séneca. *Diálogos*: volume I. Tradução, introdução e notas de Luís Coelho, Ricardo Duarte e Eduardo Ganilho. Coimbra: Edições 70, 2023.
- Tácito. *Annales*. Paris: Librairie Hachette, 1900.

d) Magistério da Igreja

- Bento XVI, Papa. *Salvos na esperança: Carta encíclica Spe salvi*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2007.
- Concílio Ecuménico Vaticano II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo actual*. Braga: Editorial A. O, 1987.
- Gaudium el Spes*. Em *AAS* 58, n. 15. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1966.

II. Instrumentos de trabalho

- A. Vacant e E. Mangenot (drs). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923.
- . *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924.
- Almeida, António Rodrigues de (coord.), et al. *Dicionário de Latim-Português*. 4ª Ed. Porto: Porto Editora, 2017.

Departamento de Enciclopédias e Dicionários (ed.). *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa/São Paulo, 1999.

Fitzgerald, Allan D, ed. *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

Mayer, Cornelius. *Augustinus-Lexikon*, I. Basel: Verlag/Publishers/Editions, 1986-1994.

O'Donnell, C. e S. Pié-Ninot, eds. *Diccionario de Ecclesiología*. Madrid: San Pablo, 2001.

Vigini, Giuliano. *Sant'Agostino: Dizionario delle opere*. Napoli: Il Pozzo di Giacobbe, 2018.

III. Estudos

Anrieh, Gustav. *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*. Tübingen und Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr, 1902.

Bardy, Gustave. «La paix», Notes Complémentaires n° 12. Em *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu XIX-XXII*. BA 37: 740-741. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «La fin propre des deux cités», Notes Complémentaires n° 17. Em *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu XIX-XXII*, BA 37: 747-748. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «Le millénarisme», Notes Complémentaires n° 26. Em *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu XIX-XXII*. BA 37: 768-771. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «Les miséricordieux», Notes Complémentaires n° 45. Em *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu XIX-XXII*. BA 37: 807-808. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «La vision de Dieu», Notes Complémentaires n° 66. Em *Œuvres de Saint Augustin, La Cité de Dieu XIX-XXII*. BA 37: 853-857. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «Introduction aux livres XIX-XXII». Em *Œuvres de Saint Augustin, La cité de Dieu*, BA 37. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2022.

———. «Introduction Générale a la Cité de Dieu». Em *Œuvres de Saint Augustin, La cité de Dieu*, BA 33. Paris: Institut d'Études Augustinienne, 2014.

Bartelink, Gerard. «*Fragilitas (infirmetas) humana* chez Augustin». Em *Colletanea Augustiniana: Mélanges T. J. Van Bavel*. Publicado por B. Bruning, M. Lamberigts e J. Van Houtem. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XCII-B: 816-828. Belgium: Leuven University press e Uitgeverij Peeters Leuven, 1990.

- Berardino, Angelo di (dr). *Initiation aux Pères de l'Église. Les Pères Latins : Du concilie de Nicée au concilie de Chalcedonie (325-451)*, IV. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- . *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid: BAC, 1986.
- Beschin, Giuseppe. *S. Agostino il significato dell'amore*. Roma: Città Nuova Editrice, 1983.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- . *La vie de Saint Augustin*. Traduzido por Jeanne-Henri Marrou. Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- Burt, O.S.A., Donald X. «Paz». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 1010-1011. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Bussanich, John. «Felicidad, Eudemonismo». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 568-570. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Carvalho, Maria Manuela de. «Escatologia». Em *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Século XXI, vol. 10: 687-689. Lisboa/São Paulo, 1999.
- Chadwick, Henry. *Augustin*. Paris: Cerf, 1987.
- . *Augustine of Hippo: A life*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Chaix-Ruy, Jules. «La cité de Dieu et la structure du temps chez Saint Augustin». Em *Augustinus Magister II*. Editado por Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954: 923-931. Paris: Études Augustiniennes, 1954.
- Clark, R.S.C.J., Mary T. «Mundo». Em *Diccionario de Sant Agustín*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 922-924. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- . «Mundo». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 922-924. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Courcelle, Pierre et Jeanne Courcelle-Ladmirant. *Vita Sancti Augustini: Imaginibus Adornata*. Paris: Études Augustiniennes, 1964.
- Czyzewski, Bogdan. «The concept of time in “Enarrationes in Psalmos” by Saint Augustine». *Verbo Vitae*, 38/1 (2020): 247-262.
- Daley, S.J., Brian E. «Resurrección». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 1138-1140. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

- Dempf, Alois. *Sacrum Imperium: la filosofia della storia e dello stato nel Medioevo e nella Rinascenza Politica*. Firenze: Casa Editrice le lettere, 1988.
- Denis, Jacques-François. *De la philosophie d'Origène*. Paris: Imprimerie nationale, 1884
- Doignon, Jean. «L'extrait du fragment 10 (Müller) de la Consolation de Cicéron chez Augustin, Cité de Dieu 22, 20». Em *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen, OSA, zu seinem 70. Geburtstag*. Editado por Herausgegeben von Cornelius Mayer e Mitwirkung von Karl Heinz Chelius (colaborador), Band 38: 400-408. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987.
- Eijk, Ton H. C. Van. *La Résurrection des morts chez les Pères Apostoliques*. Paris: Beauchesne, 1997.
- Elena, Santiago del Cura. «Vida eterna: la esperanza del “cielo” en nuestro horizonte cultural e religioso». *Burgense: Collectanea Scientifica* 46 (2005): 11-62.
- Etcheverría, Ramón Trevijano. *Patrología*. Madrid: BAC, 2001.
- Franco, J. Eduardo e J. Manuel Fernandes. *O mito do milénio*. Lisboa: Paulinas, 1999.
- Freitas, Manuel da Costa. «Morte». Em *Enciclopédia Verbo: Luso-Brasileira de Cultura*. Edição Século XXI, vol. 20. Dirigido por João Bigotte Chorão: 646-658. Lisboa/São Paulo, 2001.
- Galvão, Henrique de Noronha. «Betatitudo». Em *Augustinus-Lexikon*. Editado por Cornelius Mayer, I: 624-638. Basel: Verlag Publishers Editions, 1986-1994.
- Gavigan, O.S.A., Joannes J. «Sancti Augustini doctrina de Purgatorio, praesertim in opere “De Civitate Dei”». Em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*. Dirigido por P. Gabriel del Estal, O.S.A., Tomo II: 283-298. Madrid: Real Monasterio de El Escorial, 1956.
- Geerlings, Wilhelm. «*De civitate dei* XIX als Buch der Augustinischen Friedenslehre». Em *Augustinus: De civitate dei*. Editado por Herausgegeben von Christoph Horn: 211-234. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Gilson, Etienne. *Evolução da Cidade de Deus*. São Paulo: Herder, 1965.
- . *Introduction a l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. Études de Philosophie Médiévale XI, 1943.
- . *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Madrid: Ediciones Rialp, 1965.
- Goff, Jacques Le. *O Nascimento do Purgatório*. Traduzido por Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

Hahn, Traugott. *Tyconius-Studien: en Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Leipzig: Dieterich, 1900.

Henriques, Mendo de Castro. «O verdadeiro agostinianismo político». Em *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade – Atas do Congresso, 11 a 13 de novembro de 2004*. Editado pelo Centro de Formação e Cultura: 361-404. Diocese de Leiria-Fátima: Coleção Formação e Cultura – 5, 2005.

Hollingworth, Miles. *Pilgrim City: St Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. New York: Published by T & T International, 2010.

Lamelas, Isidro Pereira. «A ética da guerra em Santo Agostinho», in *Itinerarium* LXIX/229 (2023): 43-91.

———. «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho». *Didaskalia*, XLII, nº 1 (2012): 55-134.

———. *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

———. *Santo Agostinho: A alegria da palavra, Gaudeo ubi audio*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2012.

———. *Sim cremos: o credo explicado pelos padres da Igreja*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.

———. «A Via e a Pátria: Jesus Cristo na conversão de Santo Agostinho». *La Ciudad de Dios: Revista Agostiniana*, 235/2 (2022): 355-370.

Lamirande, Emilien «Civitas dei», 958-969. Em Cornelius Mayer (ed. lit.), *Augustinus-Lexikon* I, Schwabe & Co, Basel, 1986-1994.

Lancel, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999.

Madec, Goulven. «Le Communisme spirituel». Em *Homo Spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen, OSA, zu seinem 70. Geburtstag*. Editado por Herausgegeben von Cornelius Mayer e Mitwirkung von Karl Heinz Chelius (colaborador), Band 38: 225-239. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987.

Mangenot, Eugène. «Eschatologie». Em *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Direção de A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann, Tome V, Partie I: 456-457. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1924.

- Markus, Robert A. «Historia». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 649-652. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Marrou, Henri-Irénée. *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*. Paris: Librairie J. Vrin; Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1950.
- . «La théologie de l'histoire». Em *Augustinus Magister III*. Editado por Congrès International Augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954: 193-212. Paris: Études Augustiniennes, 1954.
- . *Saint Augustine et la fin de la culture antique*. Paris: Éditeur E. de Boccard, 1949
- Martin, L'Abbé J. *Doctrine Spirituelle de Saint Augustin*. Paris: Libraire-Éditeur, 1901.
- . «A filosofia da história no De Civitate Dei de Santo Agostinho». Em *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*, Coordenação e Organização de José Maria Silva Rosa, António Bento e José António Domingues: 69-74. Lisboa: Documenta, 2019.
- Martins, Maria Manuela Brito. «Deus como Beatitude e outras felicidades». Em *Santo Agostinho: O Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso 11 a 15 de Novembro de 2004*. Editado pelo Centro de Formação e Cultura: 176-201. Diocese de Leiria-Fátima: Coleção Formação e Cultura – 5, 2005.
- Mayer, Cornelius e Mitwirkung von Karl Heinz Chelius. *Homo Spiritalis: Festgabe für Luc Verheijen, OSA, zu seinem 70. Geburtstag*, Band 38. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1987.
- Méhat, André. «Apocatastase: Origène, Clément d'Alexandrie, Act 3, 21». Em *Vigiliae Christianae X* (1956): 196-214.
- Moriones, Francisco. *Teología de San Agustín*. Madrid: BAC, 2018.
- Nocke, Franz-Josef. *Escatología*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.
- O'daly, Gerard J.P., «Civitate Dei». Em Cornelius Mayer (ed. lit.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe & Co, Basel, 1986-1994, vol. 1, 973-974.
- O'Donnell, C. e S. Pié-Ninot. «Agustí de Hipona, San». Em *Diccionario de Eclesiología*. Editado por C. O'Donnell e S. Pié-Ninot: 37-43. Madrid: San Pablo, 2001.
- Oort, Johannes van. «Civitas dei-terrena civitas: The concept of the two antithetical cities and its sources (Books XI-XIV)». Em *Augustinus: De civitate dei*. Editado por Herausgegeben von Christoph Horn: 157-170. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Pacioni, O.S.A., Virgilio. «Providencia». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 1101-1103. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

- Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.
- Peña, Juan Luis Ruiz de la. *La Pascua de la Creación: Escatología*. Madrid: BAC, 2000.
- Pérez, O.S.A., Balbino Martín. «Introduction». Em *Obras de San Agustín XV: De Genesis ad litteram imperfectus liber*, 494-496. Madrid: BAC, 1957.
- Portalié, Eugène. «Saint Augustin». Em *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Direção de A. Vacant, E. Mangenot, Tome I, Partie II: 2268-2472. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1923.
- Queiruga, Andrés Torres. *Recuperar la creación: Por una religión humanizadora*. Maliaño: Sal Terrae, 1997.
- Quinn, O.S.A., John M. «Eternidad». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 522-526. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- . «Tiempo». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 1264-1272. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Reis, José. *Sobre o Tempo: Aristóteles, Plotino, Sto. Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Conclusões*. Porto: Edições Afrontamento, 2008.
- Rosa, José Maria Silva António Bento e José António Domingues (Coord. e Org.), *De Civitate Dei de Santo Agostinho: «Dois amores, Duas Cidades»*. Lisboa: Documenta, 2019.
- Straw, Carole. «Timor mortis». Em *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Editado por Allan D. Fitzgerald: 1273-1279. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- Teske, Roland S. J. *Paradoxes of time in Saint Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Trapè, Agostino. «Saint Augustin». Em *Initiation aux Pères de l'Église. Les Pères Latins: Du concilie de Nicée au concilie de Chalcedoine (325-451)*. Dirigido por Angelo di Berardino, IV. Traduction de l'italien par Bagot Jean-Pierre: 439-588. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- Urbano, Carlota Miranda. *Santo Agostinho: O «De excidio urbis» e outros sermões sobre a queda de Roma*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- Varanda, Isabel. «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além?». *Theologica*, 2.^a Série, 44, 1 (2009): 29-54.
- Vega, O.S.A., Angel Custodio. «Estructura Literaria de La “Ciudad de Dios”». Em *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*. Dirigido por P. Gabriel del Estal, O.S.A, Tomo II: 13-51. Madrid: Real Manasterio de El Escorial, 1956.

IV. Sites usados

<https://archive.org/>

www.augustinus.de

[Saint Augustine \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#)

www.augustinus.it

<http://www.iep.utm.edu/a/augustin.htm>