

A interpretação teológica da história em Santo Agostinho: uma leitura da obra *A Cidade de Deus*

*Theological interpretation of Saint Augustine history:
a reading of the work *The City of God**

Jefferson Antônio da Silva Monsani

Resumo

Este artigo apresenta a interpretação teológica da história realizada por Santo Agostinho, explicando, a partir do texto da obra *A Cidade de Deus*, a presença divina na história humana e fazendo emergir, do interior da própria história secular, uma outra que é compreensível a partir da fé. Ora, em que implica a inserção da noção linear e cristã de tempo na cultura humana, com suas ideias de Criação, Queda, Redenção e Parusia? Por que a ruína de Roma se revestiu de uma importância ímpar para o mundo de então, especialmente para o pensamento do bispo de Hipona? A alegoria mística das Cidades de Deus e terrena permeia esta meditação, cuja abrangência atinge desde os inícios da humanidade até o fim dos tempos. As relações entre Igreja e Estado e de ambos com as Cidades, bem como o anseio humano por uma felicidade perene são temas, também, abordados. De fato, o pensamento agostiniano sobre a história insere no pensamento humano a ideia do fluir histórico como algo que somente possui sentido quando percebido como história da Salvação, marcada pela providência de Deus e pelo drama dos amores que configuram, também, o seu horizonte.

Palavras-chave: Santo Agostinho. História. Salvação. Cidade de Deus. Cidade terrena.

Abstract

This article presents the theological interpretation of the history carried out by Saint Augustine, explaining, by starting with the text *City of God*, the divine presence in the human history and making it emerge from within its own secular history another one that is comprehensible from faith. Now, what involves the insertion of the linear and Christian of that time in the human culture, with ideas of Creation, Fall, Redemption and Parusia? Why the ruin of Rome assumed a unique importance for that time in the world, especially for the thought of the Bishop of Hippo? The mystical allegory of City of God and terrestrial permeates this meditation, whose range reaches from the beginning of humanity to the end of days. The relation between Church and State and of both with the Cities as well as the eagerness for perennial happiness are also, topics

dealt with. In fact the Augustinian thought about history inserts in human thought the idea of the historical flow like something that only have sense when perceived like the history of Salvation, demarcated by the the Divine Providence and the drama of love that configures, also, its horizon.

Keywords: Saint Augustin. History. Salvation. City of God. Earthly City.

Introdução

“A cada passo, o historiador do pensamento medieval reencontra Santo Agostinho, igualmente como a Aristóteles; toda doutrina medieval invoca-lhes a autoridade para se estabelecer ou para se confirmar”.¹ De fato, a tradição filosófica e teológica pós-agostiniana não permite que tais palavras de Étienne Gilson designem um exagero retórico ou um desvio histórico. O bispo de Hipona, indubitavelmente, legou ao mundo um dos sistemas mais impressionantes e profundos do pensamento ocidental, fecundado pela profundidade da investigação helênica, alicerçado na autoridade das Escrituras, permeado pela inquietude do desejo de encontrar a Verdade.

Fiel ao programa que, após converter-se, impôs a si mesmo – *Deum et animam scire cupio*² – engendrou um poderoso sistema filosófico-teológico, alicerçado na ação do *reclinar-se sobre si*, descobrindo, na própria interioridade, a morada de Deus e da Verdade que tanto almejou. Tal realidade, com efeito, ilumina toda a meditação agostiniana.

Este artigo pretende analisar como a realidade da interpretação da história se apresenta na reflexão do Hiponense, uma meditação de natureza teológica, uma vez que fora cunhada à luz da Revelação, não, somente, da razão. É, pois, uma análise chamada *meta-histórica*, posto que, ultrapassando o nível puramente empírico, almeja encontrar, a partir da fé, uma explicação última da realidade histórica.

Tal reflexão é realizada a partir do conceito de hermenêutica. Conforme explica o próprio bispo de Hipona, o termo grego *hermeneia* significa interpretação:³ na verdade, os fatos, em si, não resguardam nenhum significado concreto e determinado, dependendo de um sujeito que os interprete por meio de critérios pessoais e, também, mediante os critérios estáveis e gerais da própria hermenêutica, o que não permite transformar a história em um mero subjetivismo. O que Santo Agostinho realiza é, de fato, um exame de interpretação, mediante o qual imprime no fluir dos acontecimentos um caráter teológico. É, pois, assentada em Deus e no homem criado à sua imagem que se eleva o edifício da perspectiva agostiniana da história, chamada por Löwith de “interpretação histórico-dogmática do Cristianismo”.⁴

De fato, a reflexão agostiniana sobre a história expressa a ideia do fluir histórico como algo que somente haure sentido quando percebido como história da salvação,

¹ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 11.

² AGOSTINHO., Solilóquios 1, 2.

³ AGOSTINHO. A Cidade de Deus 7, 14.

⁴ LÖWITH, K., O sentido da História, p. 167.

marcada pelo desígnio de Deus e pelo drama dos amores que, em combate no interior do homem, podem configurar, também, o seu horizonte.

1. Noções cíclica e linear do tempo

Para que se compreenda a novidade profunda em relação à interpretação da história trazida à luz pelo cristianismo, é preciso confrontar as noções *cíclica* e *linear* do tempo. Fora da Revelação judaico-cristã, o curso do tempo era interpretado de modo circular, de maneira que as idades históricas sucediam-se, uma após a outra, à guisa de um círculo. Pode-se, pois, fundamentar tal concepção na ausência da noção de Criação e de tudo o que dela advém: se o mundo não fora criado, não teve princípio, então sempre existiu, de modo que tempo e mundo, aqui, são eternos. O tempo, em seu eterno retorno, não admite progresso e tampouco desenvolvimento, engendrando uma visão pessimista da vida e negando ao homem a possibilidade de mudar o curso da história.

Pode-se dizer que a concepção de tempo na tradição judaica diferencia-se das categorias ocidentais modernas por seu caráter predominantemente qualitativo e concreto, em que o tempo não é mera abstração cronológica, mas uma realidade indissociável do acontecimento que o preenche, caracterizando-se por uma “unidade tempo-evento” e por uma “imprecisa determinação temporal”⁵, pelo fato de que não existem termos especiais para as dimensões passado, presente e futuro e os verbos hebraicos expressarem, especialmente, a qualidade da ação e não, somente, a dimensão temporal.

Essa visão de tempo, embora conte com ritmos cílicos ligados ao culto e às festas (Ex 13,3-10; Sl 118,24), projeta-se de forma linear através das manifestações salvíficas de Deus, de modo que a própria história em Israel é compreendida como o lugar da relação dinâmica entre o agir divino e a resposta humana, estruturada sob a polaridade promessa-cumprimento e permanentemente aberta a um futuro que se dirige para uma meta. De fato, “a orientação para o futuro, por conseguinte, pertence à estrutura fundamental da fé israelita”.⁶

À luz do que fora exposto, pode-se afirmar que, por um lado, “se o tempo do mundo é cílico, não há progresso real e autêntico futuro, senão somente repetição dele mesmo e retorno do passado”.⁷ Por outro lado, à luz da Revelação judaico-cristã, pode-se dizer que “a doutrina pagã de ciclos fúteis paralisa a esperança e o próprio amor”.⁸ Para o bispo de Hipona, a felicidade e a salvação do ser humano tornam-se impossíveis em uma realidade atrelada a um ciclo de eterno retorno:

Alguns filósofos deste mundo [...] pensaram em admitir circuitos de tempos, em que na natureza se renovariam e repetiriam sempre as mesmas coisas e, assim, conforme afirmam, se formaria a textura íntima das evoluções dos séculos que vêm e passam. [...]

⁵ LIMA, M., Escatologia profética, p. 56.

⁶ LIMA, M., Escatologia profética, p. 58. Nesse contexto, é importante a noção de escatologia, interpretada não como uma fuga da história ou o fim absoluto do tempo e do cosmos, mas como a sua plenificação e radicalização. O futuro escatológico representa a manifestação definitiva e plena de Deus, podendo significar bênção ou juízo radical dependendo da fidelidade do povo à aliança.

⁷ PEGUEROLES, J., El pensamiento filosófico de San Augustín, p. 103.

⁸ LÖWITH, K., O sentido da História, p. 164.

Como há de ser verdadeira felicidade aquela em cuja eternidade não confiamos, quando a alma é demasiado ignorante no seio da verdade ou demasiado infeliz no seio da felicidade, para ignorar ou recear sua futura miséria? [...] Por que não seguir o caminho reto da sã doutrina, que nos desvia de não sei que falsos circuitos, inventados por falsos e enganadores sábios?⁹

Tem-se, contudo, na perspectiva judaico-cristã, a ideia de que a história não é círculo e repetição, mas um caminho reto, linear, conforme afirmam as Escrituras, que manifestam, do início ao fim, tal concepção do tempo: “*No princípio, Deus criou o céu e a terra*”.¹⁰ Apoiando-se no dado bíblico, Santo Agostinho assevera que tal noção opera uma revolução profunda na percepção da história e da própria temporalidade: o mundo e o tempo não são eternos, posto que há um Deus que é Criador do mundo e Senhor da história. A concepção linear toma a criação como início da história, a qual transcorrerá até o regresso glorioso de Cristo, cuja vinda ao mundo, morte e ressurreição marcaram seu momento fundamental. O tempo é, em síntese, passado que não torna a acontecer, presente determinante e tensão até o futuro, quando Cristo fará a instauração e plena implantação de seu Reino: “Segundo, pois, o caminho reto, que para nós é Cristo, e sendo Ele nosso Guia e Salvador, viremos a senda da fé e da mente em direção contrária ao néscio e vão circuito dos ímpios”,¹¹ afirma o Hiponense.

Afirma-se, efetivamente, que o tempo cristão é um tempo linear. Isso pode ser compreendido em contraste com a concepção grega do tempo, oposta à Revelação cristã. O helenismo concebe o tempo sob uma forma circular: incapaz de escapar a seu próprio movimento, o tempo é prisioneiro dum círculo sem saída. O homem e as coisas se movem nesse tempo sem fim nem significado possível. [...] O cristianismo, ao contrário, atribui ao tempo o máximo de potencialidade.¹²

A divergência entre ambas as noções é bastante evidente, sendo que, conforme explica Löwith, a razão basilar da refutação à teoria pagã, empreendida pelo bispo de Hipona em sua obra *A Cidade de Deus*, alicerça-se em sua deficiência moral, não na própria teoria: “A interrogação de Santo Agostinho não é tanto se o universo é uma criação de Deus ou um cosmos eterno de natureza divina, mas antes se as implicações morais da criação e da consumação são mais satisfatórias do que aquelas do eterno retorno sem princípio nem fim”.¹³

Ora, uma vez que o mundo foi criado, concomitantemente, com o tempo, não se pode conceber um tempo que tenha antecedido a criação, posto que Deus é inalterável e eterno.¹⁴ Como, desse modo, pode-se defender a ideia de um mundo imerso em um movimento de constante retorno, eterno, sem princípio e nem fim? A novidade cristã,

⁹ AGOSTINHO., A Cidade de Deus XII, 13.

¹⁰ Gn 1, 1.

¹¹ AGOSTINHO., A Cidade de Deus XII, 20, 3.

¹² PATTARO, G., A concepção cristã do tempo, p. 201.

¹³ LÖWITH, K., O sentido da História, p. 162.

¹⁴ O tempo, no sistema de Santo Agostinho, recebe a definição de *distentio animi*, podendo ser mensurado, no espírito, enquanto *lembraça* das coisas passadas, *atenção* às presentes e *expectativa* em relação às futuras. Tal reflexão está exposta no livro XI das *Confissões*.

ante a desventura da concepção grega carente de genuína felicidade e beatitude, promete a salvação eterna e a santa bem-aventurança a todos os que amam a Deus. De fato, “se tudo viesse a acontecer sempre de novo com intervalos fixos, de nada serviria a esperança cristã numa nova vida”.¹⁵

2. A *Cidade de Deus* e a teologia agostiniana da história

A enciclopédica obra *A Cidade de Deus*, escrita por Santo Agostinho entre 412 e 427, é reconhecida, com justiça, como o esquema da perspectiva da história que pode ser concretamente chamada cristã. O evento que impulsionou o Hiponense a escrevê-la é o famigerado episódio da tomada de Roma por Alarico e os godos, em 24 de agosto de 410. Segundo os pagãos, a culpa de tal catástrofe recaia sobre os ombros dos cristãos, uma vez que, por eles influenciada, Roma abandonou o culto aos antigos deuses, sua glória e esplendor, para servir a um outro Deus, desconhecido e único. Foi com o desígnio de refutar tal ideia errônea que o bispo de Hipona escreveu essa monumental obra.

Ora, *A Cidade de Deus* está dividida em duas grandes partes. Na primeira, de cunho apologético, composta pelos dez primeiros livros, há uma sólida refutação ao politeísmo, bem como uma resposta àqueles que consideravam ser necessário restaurar o culto aos deuses pagãos. Temas como a razão pela qual bons e maus são atingidos pelas mesmas calamidades, corrupção dos costumes na Roma idólatra e a manifestação de Deus mediante as Escrituras, dentre outros, são examinados nessa primeira parte e revestidos de especial relevância.

A segunda parte, por sua vez, de cunho teológico, pode ser definida como exposição da noção agostiniana de história, apresentando a origem das duas Cidades, a de Deus e a dos homens, seu desenvolvimento e os fins próprios de cada uma. Nos quatro primeiros livros, Santo Agostinho apresenta os dois mistérios que iluminam o início do problema da história: a criação e a queda, ou seja, a origem do homem e do mundo, do mal, do pecado e da morte, bem como a pena do pecado. Nos quatro seguintes, tratando do desenvolvimento das Cidades, escreve acerca da história, desde Caim e Abel até Cristo. Já nos quatro últimos, por fim, discorre a respeito do fim e do destino de ambas as Cidades: a paz, alvo da dinâmica da história universal e do dinamismo espiritual do homem, a qual somente a Cidade de Deus consegue alcançar.

Com efeito, todos os homens, pelo desejo de unidade do Criador, descendem de Adão, a fim de que sejam semelhantes pela natureza e pelos laços de parentesco, de modo que a história do gênero humano pode ser lida à imagem de um homem individual: “Deus fê-lo um e só, não para privá-lo da sociedade humana. E sim para encarecer-lhe sempre mais a unidade social e o vínculo da concórdia, que aumentaria, se os homens não se unissem apenas pela semelhança da natureza, mas também pelos laços de parentesco”.¹⁶ Da mesma maneira que o indivíduo é educado, foi toda a humanidade educada por Deus, o Senhor da história, que, escolhendo um povo e instruindo-o particularmente, quis que ele tivesse um significado especial e universal para todos os povos:

¹⁵ LÖWITH, K., *O sentido da História*, p. 164-165.

¹⁶ AGOSTINHO., *A Cidade de Deus* XII, 21.

Como a educação individual, a educação legítima do gênero humano, representado pelo povo de Deus, passou por certos períodos ou épocas sucessivas, para elevar-se do tempo à eternidade e do visível ao invisível; e, mesmo quando as divinas promessas anunciavam apenas recompensas sensíveis, a adoração de um só Deus lhe era ordenada, a fim de ensinar à alma humana que por esses bens mesmos, frágeis como a vida, não deve dirigir-se senão a seu Criador e Senhor.¹⁷

Descortina-se, desse modo, o significado profundo das seis épocas históricas que, à guisa dos seis dias alegóricos da Criação, serão seguidas de um eterno Sábado. Paralela a tal divisão da história universal, Santo Agostinho efetua outra divisão conforme as idades do homem: *infantia, pueritia, adolescentia, juventus, senior aetas e senectus*.¹⁸

Esse sabatismo tornar-se-á mais evidente, se se computa como outros tantos dias o número de idades, segundo as Escrituras, pois então se verifica ser justamente o sétimo dia. A primeira idade, como o primeiro dia, conta-se de Adão ao dilúvio, a segunda, do dilúvio a Abraão, apesar de não se compreender duração igual à da primeira, e sim igual número de gerações, a saber, dez. De Abraão a Cristo, o evangelista São Mateus conta catorze gerações, abrangidas por três idades: uma, de Abraão a Davi, outra, de Davi ao cativeiro de Babilônia, e a terceira, do cativeiro ao nascimento temporal de Cristo. Já temos cinco. A sexta está transcorrendo agora e não deve limitar-se a número limitado de gerações, em razão destas palavras: *Não vos compete conhecer os tempos que o Pai tem reservados para seu poder*. Depois desta, Deus descansará como no sétimo dia e fará descansar em si mesmo o sétimo dia, que seremos nós. [...] Basta dizer que a sétima será nosso sábado, que não terá tarde e terminará no dia dominical, oitavo dia e dia eterno, consagrado pela ressurreição de Cristo e que figura o descanso eterno não apenas do espírito, mas também do corpo.¹⁹

Já na literatura clássica e na exegese bíblica anteriores ao bispo de Hipona podem ser encontradas análogas periodizações da história. O que confere novidade à meditação do Hiponense é, sem dúvida, a noção das seis idades como representações das seis fases de uma progressiva educação divina, mediante a qual o ser humano, na pessoa de Cristo, alcança sua plenitude e amadurecimento. Tal progresso espiritual se dá por meio da noção de *articuli temporum*, que são, por assim dizer, momentos decisivos, tal como a vocação de Abraão: “Vejamos, agora, o progresso da Cidade de Deus a partir do parêntese aberto no patriarca Abraão. Aqui o conhecimento de tal cidade faz-se luz e têm tintas mais claras as promessas que vemos cumprirem-se em Cristo”.²⁰

Há, com efeito, um processo em que as promessas divinas vão se precisando e pormenorizando através dos tempos, de modo que Adão, Noé, Abraão, Moisés, Davi, os profetas são *figuras* que indicam o acontecimento central da história humana: a Redenção. De fato, a plenitude da Revelação, trazida pelo Cristo, é a realidade mediante a qual se pode esclarecer os acontecimentos do Antigo, vendo-os como prefigurações

¹⁷ AGOSTINHO., A Cidade de Deus X, 14.

¹⁸ AUGUSTIN., Del Génesis contra los maniqueos 1, 23, 42.

¹⁹ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 22, 30, 5.

²⁰ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 16, 12.

alegóricas a apontar os novos tempos. As *figuras* permitem perceber a estreita e misteriosa conexão que há entre os diversos fatos da história sagrada, a fim de que não pareçam avulsos e independentes.

Quanto à glória humana do tempo presente, julgava-se suficientemente digna a vida dos romanos. Do que se infere que os judeus que mataram Cristo, revelando o Novo Testamento o que permaneceu velado no Velho, a saber, que se adore o Deus uno e verdadeiro, não pelos benefícios terrenos e temporais, que a divina Providência concede indiferentemente a bons e maus, mas pela vida eterna, os dons perpétuos e pela sociedade da cidade soberana, justissimamente foram entregues à glória deles, para que eles, que por quaisquer virtudes buscaram e adquiriram a glória terrena, vencessem os que com grandes vícios deram morte e rechaçaram o Dispensador da glória verdadeira e da cidade eterna.²¹

Ora, o tempo presente é o período último da história, cujo término, o eterno Sábado, não se deixa conhecer. Sob o ponto de vista da história sagrada, este é o tempo derradeiro, porque a obra redentora de Cristo já concedeu definitivamente para o homem a salvação outrora prometida. Pode-se dizer que a esperança messiânica dos judeus cumpriu-se na vinda de Jesus, que, como Messias, ao contrário do que esperavam, apareceu na miséria da condição humana: “Reinando Herodes na Judéia, o imperador César Augusto dera paz ao mundo, depois de mudado o regime constitucional da república, quando Cristo, segundo a citada profecia, nasceu em Belém da Judéia, homem visível, nascido humanamente de virgem, e Deus oculto [...].”²² Ele, na verdade, é um Deus escondido, cuja segunda vinda é ansiosamente aguardada. A esperança nele, um Deus crucificado, confunde as vãs esperanças de seus inimigos:

“E as nações esperarão em seu nome”. Que esse fato inegável seja razão poderosa para crer no que só a desvergonha permite negar. Quem esperaria o que até mesmo os que se recusam a crer em Cristo já vêm cumprido e rangem os dentes e morrem de raiva por não poder-lhe negar a incontestável evidência? Quem, repito, esperaria que as nações haveriam de crer no nome de Cristo, quando o rendiam, o amarravam, o esbafeteavam, o insultavam e o crucificavam, quando, enfim, até os próprios discípulos haviam perdido a esperança que começava a brilhar-lhes no coração?²³

De fato, é a manifestação da glória divina o escopo da esperança do homem nesse tempo último, mediante a qual se pode ser feliz já aqui:

Se, por conseguinte, soberano bem da Cidade de Deus é a paz eterna e perfeita, não a que os mortais atravessam entre o nascimento e a morte, mas aquela em que permanecem, uma vez mortais e livres, quem há capaz de negar que essa vida será muito feliz ou de não achar, comparada com ela, misérrima esta, por mais repleta que esteja de bens anímicos, corporais ou externos? Contudo, quem se conduz de tal modo que ao fim daque ardentíssima e fidelíssimamente espera refere o uso pode com razão chamar-se feliz

²¹ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 5, 18, 3.

²² AGOSTINHO., A Cidade de Deus 18, 46.

²³ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 20, 30, 4.

neste mundo, mais, na verdade, pela esperança que pela realidade.²⁴

3. A Cidade de Deus e a Cidade terrena

Pode-se dizer que o uso alegórico do termo *cidade* aparece tanto na literatura clássica como nas Sagradas Escrituras. Platão, na *República*, já falara acerca da *polis* exemplar, da cidade ideal.²⁵ Também os estoicos e Plotino pensaram realidades equivalentes: o Universo como a Grande Cidade e o Reino das coisas eternas e divinas, respectivamente. A fonte, contudo, da qual Santo Agostinho hauriu a inspiração para cunhar tal doutrina é, certamente, a tradição bíblica: “Lê-se na Escritura: *Coisas glorioas se disseram de ti, Cidade de Deus*. Lê-se noutro salmo: *Grande é o Senhor e muito digno de louvor na Cidade de nosso Deus, em seu santo monte que dilata os contentamentos e alegrias de toda a terra [...]*”²⁶ A oposição entre Jerusalém e a Babilônia, símbolos da paz e da desordem, é já encontrada no cristianismo primitivo. Porém, no pensamento de Santo Agostinho, tal reflexão é pormenorizada e aprofundada.

O bispo de Hipona enxergou no vasto e misterioso panorama da história o duelo entre dois impulsos, ou amores, e dois grupos, chamados Cidades, nos quais os homens encontram-se distribuídos. Conforme diz o Hiponense, na celeberrima passagem, “dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial”. “Gloria-se” – continua o Hiponense – “a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência”.²⁷ “Dividi” – prossegue ele – “a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem; o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades [...]. Uma delas está predestinada a reinar eternamente com Deus; a outra, a sofrer eterno suplício com o diabo”.²⁸

O que são exatamente estas duas cidades? Nós o dissemos: são dois povos, cuja natureza se define pelo que amam. A palavra “cidade” os designa já de maneira simbólica, mas podemos dar-lhes nomes ainda mais simbólicos: Jerusalém (visão de paz) e Babilônia (Babel, confusão). Seja qual for o nome que se lhes dê, trata-se sempre, da mesma coisa, isto é, de duas “sociedades humanas”.²⁹

A propósito das características dos cidadãos de uma e outra cidade, pode-se dizer que se definem a partir de uma atitude frente a Deus e frente ao mundo, uma espécie de

²⁴ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 19, 20.

²⁵ PLATÃO., A República IX, 592a-b.

²⁶ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 11, 1. Além destes textos sapienciais, recolhidos por Santo Agostinho no livro dos Salmos, há uma passagem da Carta aos Hebreus que pode, também, tê-lo fundamentado: “Pois nós não temos aqui a nossa pátria definitiva, mas buscamos a pátria futura” (Hb 13, 14). Pode-se encontrar, ainda, na literatura cristã primitiva, o texto da *Carta a Diogneto*, de autor desconhecido, cuja redação costuma-se situar no século II, o qual discorre acerca do fato de os cristãos, embora vivendo em pátrias terrestres, serem, na verdade, moradores da pátria celestial (*Carta a Diogneto*, 5).

²⁷ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 14, 28.

²⁸ AGOSTINHO., A Cidade de Deus 15, 1, 1.

²⁹ GILSON, E., Evolução da Cidade de Deus, p. 54.

modus vivendi: de fato, os que optam por Deus, renunciando a si e entregando-se a Ele, são cidadãos de sua Cidade, ao passo que os que se colocam contra Ele, encerrados em si mesmos e insurgindo-se contra sua vontade, pertencem à Cidade terrena. Há, desse modo, grande oposição na atitude tomada por um e outro grupo, que, substancialmente, se revela no fato de os que vivem configurados à imagem do homem velho, cidadãos terrenos, tomarem os bens terrenos como fins dos quais fruem, enquanto os que vivem conforme o homem novo, cidadãos celestes, os tomarem apenas como meios que os reportam para seu genuíno fim: “Os bons usam do mundo para gozarem de Deus; os maus, ao contrário, querem usar de Deus para gozarem do mundo”.³⁰

Ora, na estrutura da história, a divisão entre ambas as Cidades se deu a partir dos filhos de Adão e Eva, Caim e Abel, e sua inimizade principiou com o fraticídio ocorrido, imitado, posteriormente, por Rômulo que assassinou seu irmão Remo: “O acontecido entre Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma; o sucedido entre Caim e Abel é reflexo das inimizades que existem entre as duas cidades, entre a Cidade de Deus e a dos homens”.³¹ De fato, Abel e Caim representam, desde as origens da história humana, duas categorias de seres humanos. Tendo ambos uma mesma origem, têm, contudo, duas vontades completamente distintas. Na medida em que vão seguindo um ou outro exemplo, os homens vão se dividindo em dois grupos: aqueles que amam o bem, do qual Abel é o princípio, e aqueles que amam o mal, do qual o princípio é Caim.

Na reflexão realizada por Santo Agostinho, Jerusalém assume a função de ser símbolo da Cidade de Deus, enquanto Babilônia o é da Cidade dos homens. A Babilônia, aqui, à luz da passagem bíblica que descreve a confusão oriunda do momento em que a unidade primitiva da língua humana fora fragmentada (Gn 11,1-9), encarna a ausência de autoridade que há na Cidade terrena, responsável, pois, por decidir entre opiniões em conflito. A realidade da Cidade divina é, certamente, outra.

Que povo, que reinado, que autoridade pública da cidade ímpia assentou praça de juiz para definir entre opiniões tão opostas dos filósofos, aprovando umas e repelindo outras? [...] Tanto assim que essa cidade misticamente e não sem motivo se chama Babilônia, quer dizer, como já observamos, Confusão. [...] Por outro lado, essa noção, esse povo, essa cidade, essa república, em uma palavra, os israelitas, a quem se confiou a palavra de Deus, jamais confundiram os pseudoprofetas com os profetas autênticos; pelo contrário, sempre concordes entre si e em nada discordes, reconhecia e retinham os verdadeiros autores as Sagradas Escrituras.³²

Em um primeiro momento, pode-se dizer que a realidade das duas Cidades é um fenômeno místico, não empiricamente observável. Contudo, é certo, também, que, por diversas vezes, o bispo de Hipona identifica a Cidade de Deus à Igreja e a Cidade dos homens à Babilônia e à Roma, considerada uma segunda Babilônia, as quais são, evidentemente, realidades históricas. Em um segundo momento, pode-se perceber que,

³⁰ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 15, 7. Tem-se, aqui, a célebre doutrina de Santo Agostinho do *uti e do frui*, (*usar e gozar*), por ele especialmente desenvolvida em sua obra *A Doutrina Cristã* 1, 20-38.

³¹ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 15, 5.

³² AGOSTINHO, A Cidade de Deus 18, 41, 2-3.

embora sendo uma realidade *meta-histórica*, a Cidade de Deus ao emergir, parcial e tipicamente, na Igreja, torna-se passível de observação histórica. Não sem razão Gilson chama a Igreja de “encarnação da Cidade de Deus”.³³

A missão da Igreja no tempo é, desse modo, preparar e construir a santa Cidade, sendo, no mundo, sua parte peregrina: “Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edifica-se em toda a terra depois do cativeiro, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício”.³⁴ Conforme observou Joseph Ratzinger, citado por Ives Congar, “de um lado a *civitas terrena*, do outro a *civitas secundum spiritum*, que é a *Ecclesia*: duas quantidades históricas que levam consigo, em nosso mundo terrestre, um valor espiritual”.³⁵

A Cidade de Deus, por um lado, não se separa ou identifica pura e simplesmente com a Igreja: uma vez que sua realidade é mais ampla, a Igreja, por assim dizer, é uma parte sua, lembrando que fora dela também houve e há almas justas, como os que viveram antes da vinda do Cristo. Por outro lado, nem todos os que pertencem à Igreja são membros, também, da divina Cidade, já que muitos estão nela, mas dela não fazem parte efetivamente. As imagens parabólicas do campo em que crescem juntos trigo e joio ou da rede que retira das águas peixes bons e ruins podem ilustrar tal situação:³⁶

Neste século perverso, nestes tristes dias, em que pela humilhação presente a Igreja logra a exaltação futura e é exercitada com os aguilhões do terror [...], muitos réprobos se misturam com os bons. Uns e outros são recolhidos na rede evangélica e no mundo, como no mar, presos nas malhas, nadam entremisturados até chegarem à praia, em que os maus serão separados dos bons.³⁷

À Cidade de Deus pertencem os anjos e os justos já glorificados ou que ainda peregrinam por este mundo. Ao Estado, por sua vez, enquanto vivem neste mundo, também pertencem os cidadãos celestes, razão pela qual não se pode identificá-lo com a Cidade terrena, ainda que, em determinado momento, certo Estado particular, impulsionado pela vontade de poder, possa se transformar em seu tipo e instrumento. À Cidade dos homens pertencem os diabos, que, revoltados com Deus, de cidadãos celestes tornaram-se terrestres, bem como os eternamente condenados. Pertencem-lhe, portanto, aqueles que, amando exacerbadamente a si mesmos, absolutizam os bens do mundo, transmutando em fim os meios e em meio o fim. Por tudo o que foi dito, pode-se chegar à conclusão de que ambas as Cidades, enquanto aqui estão, vivem amalgamadas, até serem definitivamente separadas no Juízo Final: “Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e confundem-se no século até que o juízo final as separe”.³⁸

Os cidadãos da cidade celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que

³³ GILSON, E., *Evolução da Cidade de Deus*, p. 63.

³⁴ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 8, 24, 2.

³⁵ CONGAR, Y., “*Civitas Dei*” et “*Ecclesia*” chez saint Augustin, p. 7.

³⁶ Mt 13, 24-30. 37-50.

³⁷ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 18, 49.

³⁸ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 5, 38.

exteriormente realizem os mesmos atos, realizam-nos com um espírito diferente. Para aqueles que vivem a vida do homem velho, os bens da cidade terrestres são fins dos quais eles fruem; para os que, nessa cidade, levam a vida do homem novo, nascido da graça, os mesmos bens são apenas meios que eles usam reportando-os a seu verdadeiro fim.³⁹

A Cidade de Deus aparece, portanto, como luminoso fim e sentido da história, ela que é o *Christus Totus*.⁴⁰ O que ocorre na história, o acontecimento nuclear, em função do qual tudo acontece, é o crescimento do Corpo Místico de Cristo mediante a edificação da divina Cidade. Quando o último justo for incorporado a Cristo, completando seu Corpo, a história chegará a seu termo e o plano de Deus realizado plenamente.⁴¹ O temporal, necessariamente, envelhece e morre, enquanto a Cidade de Deus não envelhece e nem perece, sempre crescendo em direção à sua plenitude, em um movimento de *peregrinatio*.⁴²

A relação entre *pax temporalis* e *pax aeterna*, ou entre o que se chama de concórdia e bem terrenos e felicidade eterna do mundo com Deus, consiste, essencialmente, em perceber a primeira como meio útil e necessário, em virtude de o membro da Cidade celeste somente alcançar a segunda caminhando, como homem, pela terra: “[...] enquanto confundidas ambas as cidades, também usamos da paz de Babilônia. O povo de Deus é livrado pela fé e para ela caminha, enquanto viva. Eis o motivo que leva o Apóstolo a advertir à Igreja que ore pelos reis e pelos constituídos em dignidade [...]”⁴³ A Igreja, por sua vez, parte da Cidade de Deus e, também, peregrina, pode fomentar e favorecer, indireta, mas eficazmente, a *pax temporalis*, cuja responsabilidade repousa nos ombros do Estado.

A cidade terrena, que não vive da fé, apetece também a paz terrena; porém, firma a concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interessados da vida mortal, certo concerto das vontades humanas. Mas a cidade celeste, ou melhor, a parte que peregrina neste vale e vive da fé usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. [...] Enquanto peregrina, a cidade celeste vai chamando cidadãos por todas as nações e formando, de todas as línguas, verdadeira cidade viajora.⁴⁴

Conclusão

Tem-se, aqui, o esquema de uma perspectiva genuinamente cristã da história, caracterizada por três importantes realidades.

A primeira é a *sua ininterrupta condução pela ação da Providência divina*, que tudo abarca, desde os anjos até os homens,⁴⁵ sendo a Cidade de Deus a apoteose de seu governo do mundo: de fato, todos os acontecimentos da história estão em suas mãos e

³⁹ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 334.

⁴⁰ AGOSTINHO, Comentário ao Evangelho de São João 21, 8.

⁴¹ AGOSTINHO, Comentário aos Salmos 30, 1, 4.

⁴² AGOSTINHO, A Cidade de Deus 19, 12, 1.

⁴³ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 19, 26.

⁴⁴ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 19, 17.

⁴⁵ AGOSTINHO, A Cidade de Deus 5, 11.

a ela tudo se deve atribuir. A segunda é *a presença de Cristo no cerne da história*, cuja vinda saciou a ânsia de redenção da humanidade, decáda com Adão, doando-lhe sentido: sem Cristo, a história não é inteligível, posto que Ele, em virtude de sua encarnação, tornou-se o critério para uma reta interpretação dos acontecimentos históricos. A terceira, por fim, são *as energias dos dois amores* que, em debate no interior de todos os seres humanos,⁴⁶ são trasladadas para a história com a finalidade de explicar seus dramas: a dualidade de amores, a luta entre egoísmo e caridade, entre o amor próprio e o amor santo, lançam, pois, os fundamentos da *Civitas terrena* e da *Civitas Dei*. A história humana, portanto, sob a ação da Providência de Deus e centralizada em Cristo, é assim tecida.

Até hoje relevante, a interpretação teológica da história realizada por Santo Agostinho e exposta na magistral obra *A Cidade de Deus*, representa, talvez, a primeira tentativa da razão humana de compor, à luz da Revelação, uma síntese da história universal, esclarecendo a origem e o fim ocultos do homem e do universo. Com toda certeza, na bela expressão de Löwith, “a história é uma eterna competição entre fé e descrença”.⁴⁷

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. **A doutrina cristã**: manual de exegese cristã. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. **Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017. 3v.
- AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. 2v.
- AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**. São Paulo: Paulus, 2014. 3v.
- AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2014.
- AGOSTINHO. **Solilóquios. A vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- AUGUSTIN. **De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- BÍBLIA Sagrada: tradução oficial da CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- CONGAR. Yves M.-J. “Civitas Dei” et “Ecclesia” chez saint Augustin. **Revue des Études Augustiniennes**, v III, p. 3-14, 1957. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27917/27917.PDF>>. Acesso em: 21 jan. 2025.
- GILSON, Étienne. **Evolução da Cidade de Deus**. São Paulo: Editora Herder, 1965.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso

⁴⁶ AGOSTINHO, Confissões 8, 5, 10: “Assim, duas vontades, uma concupiscente, outras dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma”.

⁴⁷ LÖWITH, K., O sentido da História, p. 170.

Editorial / Paulus, 2007.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Escatologia profética:** a perspectiva de Os 14,2-9. Rio de Janeiro: Letra Capital Editora, 2025.

LÖWITH, Karl. **O sentido da História.** Lisboa: Edições 70, 1991.

PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. In: RICOEUR, Paul. et. al. **As culturas e o tempo.** Petrópolis: Vozes; São Paulo: EDUSP, 1975. p. 197-228.

PEGUEROLES, Juan. **El pensamiento filosófico de San Augustín.** Barcelona: Labor, 1972.

PADRES APOLOGISTAS. **Carta a Diogneto. Aristides de Atenas. Taciano, o Sírio. Atenágoras de Atenas. Teófilo de Antioquia. Hermias, o filósofo.** São Paulo: Paulus, 1997.

PLATÃO. **A República.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Jefferson Antônio da Silva Monsani

Mestrando em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Araçatuba / SP – Brasil

E-mail: jeffersonmonsani@gmail.com

Recebido em: 27/01/2025

Aprovado em: 31/12/2025