

DE CIVITATE DEI de Santo Agostinho
«Dois Amores, Duas Cidades»

«Dois amores fizeram duas cidades. O amor de si até ao desprezo de Deus; a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si: a celeste. Aquela glorifica-se em si própria; esta, no Senhor. Aquela busca dos homens a glória; a máxima glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência. Aquela na sua glória levanta a cabeça; esta diz ao seu Deus: *Tu és a minha glória, e levantas a minha cabeça*. Aquela nos seus príncipes e nas nações que subjuga, é dominada pela paixão de dominar (*dominandi libido dominatur*); nesta se servem mutuamente na caridade (*serviunt in caritate*): os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo. Aquela ama a sua própria força nos seus potentados; esta diz ao seu Deus: *Amo-te, Senhor, minha fortaleza.*»

(Santo Agostinho, *A Cidade de Deus* XIV, 28)



9 789899 006034



LABCOM.IFP
COMUNICAÇÃO, FILOSOFIA E HUMANIDADES
UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR



Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO

DE CIVITATE DEI de Santo Agostinho – «Dois Amores, Duas Cidades»

DE CIVITATE DEI
de Santo Agostinho
«Dois Amores, Duas Cidades»

coordenação e organização

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

ANTÓNIO BENTO

JOSÉ ANTÓNIO DOMINGUES

DOCUMENTA

AMÉRICO PEREIRA
ANA RITA FERREIRA
ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ
ANTÓNIO BENTO
ANTÓNIO ROCHA MARTINS
DIOGO MORAIS BARBOSA
FILIPA AFONSO
JAUME AURELL
JOSÉ ANTÓNIO DOMINGUES
JOSÉ MARIA SILVA ROSA
MARIA LEONOR XAVIER
MARIA MANUELA MARTINS
MONTSERRAT HERRERO

DE CIVITATE DEI
de Santo Agostinho
«Dois Amores, Duas Cidades»

DE CIVITATE DEI
de Santo Agostinho
«Dois Amores, Duas Cidades»

coordenação e organização

José Maria Silva Rosa

António Bento

José António Domingues

DOCUMENTA

QUESTIONANDO UMA VISÃO PENAL DA HISTÓRIA

José Maria Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Nota Introdutória

Se, como Santo Agostinho sugere, a concepção poemática de tempo como *distentio animi* que encontramos na célebre passagem do livro XI de *Confissões* («*Vou cantar um cântico que aprendi de cor... / dicturus sum canticum, quod novi*») puder ser amplificada e aplicada a toda a *história dos filhos dos homens*, como o próprio Agostinho nos sugere de imediato — «[...] E o que sucede no cântico na sua totalidade, sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa, da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade, da qual são partes todas as suas acções; isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade, de que são parte todas as vidas dos homens.»¹ — tal mudança e alargamento de escala tem sérias consequências no que tange à constituição de uma Teologia da História.

Com efeito, se somos fiéis ao sentido da analogia, tal como cada um de nós pode cantar um cântico que fixou e sabe de cor, segundo as operações da memória / *memoria*, da atenção / *attentio-contuitus* e da expectativa / *expectatio*, assim também o *Deus Creator omnium*, Poeta absoluto que criara, cantando, o mundo *in Principio*, continua a cantá-lo como História em cada nova etapa desta, de acordo com a sua concepção de *creatio continua*, podendo deste modo a Criação, incluindo nela as peripécias da história humana, ser vista, *secundum nos*, como uma distensão da memória de Deus / *distentio memoriae Dei*.

Importa questionar o sentido e o alcance desta analogia entre *Confissões* XI e os vinte e dois livros de *De Civitate Dei*. Para isso vamos concentrar-nos nos escritos preparatórios onde Agostinho como que ensaiou e esboçou o plano da obra, ou seja, no período que vai

¹ *Confessiones* XI, 28, 38.

de Setembro de 410 até 413, quando Agostinho iniciou efectivamente a redacção d'*A Cidade de Deus*. Podemos dizer que, significativamente, a concepção de tempo que aqui encontramos não é tão poemática como aquela. A visão de História que aqui nos é apresentada já não tem aquela harmonia melodiosa do livro XI de *Confissões*. O que encontramos aqui é uma concepção bastante carregada, não só plena de dissonâncias e de estrondos (que sempre entrariam na ordem, mesmo que *ordo occultus*, segundo o optimismo de *De ordine* e de *De Civitate Dei*), mas uma visão penal da História na qual o Deus-Poeta cedeu o lugar ao Deus-Juiz, e em que Agostinho, à luz das profecias bíblicas, «ardendo em zelo pela casa de Deus»², como que «vê» ou «antevê», ele próprio, a História pelos olhos de Deus, *desmesura* e concepção penal que, em nosso entender, importa questionar na raiz.

«O si taceat de Roma!»

Qualquer leitura histórica, mesmo que privilegie a permanência estrutural (como é o caso da interpretação providencialista de Agostinho a propósito das relações entre Igreja e Império Romano) nunca pode ignorar os factos. Isto é um truísmo, mas basta lermos *La memoire, l'histoire et l'oubli*, de P. Ricoeur, para compreendermos que as leituras nem sempre são lineares e que muitas são as patologias que afectam a memória histórica, tanto a dos vencedores como a dos vencidos, tanto a dos carrascos como a das vítimas (as que não morreram, claro), embora haja entre aqueles e estas uma incomensurável dissimetria. Assim, contra *l'effacement des traits*, os excessos e as faltas de memória, impõe-se, como nos diz Ricoeur, o uso crítico desta.

No plano factual, a circunstância próxima que desencadeou a reflexão de Agostinho foi o saque de Roma, por Alarico e suas hordas, nos dias 24, 25 e 26 de Agosto de 410. Não é que Roma e outras cidades do Império já não tivessem sido assediadas antes. Menos de dez anos antes, o mesmo Alarico saqueara Veneza; cinco anos antes, em 405, o ostrogodo Radagásio sitiara a Urbe, embora tivesse sido derrotado por outro semibárbaro romanizado, Estilício³. Roma, portanto, já andava a ser assediada há algum tempo. Mas após esta punhalada certa no coração — a própria filha do imperador, Galla Placídia, foi raptada — começaram a subir de tom as críticas à *christiana religio* que, no *Codex Theodosianum*, em 391, tinha sido elevada a religião única e oficial do Império, ao mesmo

2 *Retractationes* II, 43; Jo 2, 17; Sl 68, 5.

3 O qual no mesmo ano mandou queimar os *Oráculos Sibílicos*, e cuja morte, três anos depois, em 308, levou São Jerónimo a exagerar: «Onde está a salvação, se Roma perece?» (*Epistula* 123, 16; cf. Serge Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 549).

tempo que os cultos pagãos, tolerados/permitidos no Edito de Milão, de Constantino, em 313, eram agora proscritos sem mais. Mesmo no Capitólio, o culto dos deuses tutelares da Cidade havia sido rigorosamente proibido.

Neste contexto, as murmurações e as críticas que vinham de há muitos anos (recoremos a *revanche* pagã de Juliano, o Apóstata, em 361-363) sobem agora de tom. Ouvem-se *urbi et orbe*, em todas as cidades do Império, como em Cartago e Hipona. A elite pensante do paganismo e os representantes das religiões tradicionais aproveitam a oportunidade para retomar e aprofundar agora as acusações: são os cristãos os culpados, porque proibiram o culto das divindades protectoras; a religião cristã é a causadora da devastação de Roma porque ela enfraqueceu o ânimo dos romanos⁴: «Eis que nos tempos cristãos nada fica de pé!»⁵ Diante desta acusação, quase vemos o frémito de Agostinho, andar cá e lá a esbracejar, a pensar alto e a ditar aos secretários; quase o figuramos a fumegar de indignação, ardendo em zelo, desejoso de pegar ele mesmo na pena e de refutar imediatamente *tão impia* acusação.⁶

Tais incriminações deviam ser insistentes e insidiosas, provocando também a persistente rejeição do labéu por parte dos cristãos, especialmente do seu escol pensante, os bispos, os quais tinham de animar e relembrar os seus fiéis, muitos deles conversos recentemente vindos do paganismo. A certa altura, porém, são os próprios cristãos chegados a África, cansados, fugindo de Roma em cujo saque tinham perdido bens e entes queridos, que pedem tréguas ao excesso de memória, mesmo que para rejeitar a acusação. No *Sermão* 105, pregado em Cartago, em 411, o próprio Agostinho toma consciência ao vivo de que os seus excessos como pregador começavam a incomodar alguns cristãos que ali se tinham vindo refugiar. Tanto que, no sermão registado pelo estenógrafo, nos aparece o comentário de um ouvinte (aparte que Agostinho quis manter) o qual, não se contendo, lhe retorquiu do meio da assembleia: «Se ao menos te calasses sobre Roma e a deixasses em Paz!»⁷

Vale a pena citar o trecho todo. Agostinho está a comentar o lamento de Jesus sobre Jerusalém (Mt 23, 37): «Jerusalém, Jerusalém, quantas vezes quis reunir os teus filhos como a galinha aos seus pintinhos, e tu não quiseste!» E diz depois no seguimento: «Talvez já tenhais visto como a galinha [a sabedoria divina] mata o escorpião. Oxalá a galinha destrua e devore estes blasfemos que rastejam pela terra, que saem das cavernas e picam

4 As máximas cristãs: *se vos baterem numa face, dai-lhe também a outra; amai os vossos inimigos, rezai pelos que vos odeiam e vos perseguem; se nos levarem o manto, dai-lhes também a capa*, etc., bem como a recusa do serviço militar são incompatíveis com o que a conservação do Império exige.

5 *Sermão* 105, 8: «Ecce pereunt omnia christianis temporibus.»

6 Neste debate, continua actual a obra de Edward GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, New York, Washington Square Press, 1962.

7 Cf. *Sermão* 105, 12.

mortalmente! Oxalá ela os coma e converta em ovo. [Neste momento, deve ter havido aqui alguma agitação e vozes na assembleia, entre as quais a que o estenógrafo regista]. Não se irrite! [Non irascantur!] Encontramo-nos agitados, mas não devolvemos as maldições aos malditos. Maldizem-nos, mas nós bendizemos e rogamos pelos que nos injuriam. E dizem-me vocês: “Que eu não fale de Roma! Oh! se deixasses Roma em paz!” [“Sed non dicat de Roma; O si taceat de Roma.”], como se eu insultasse Roma e não pedisse ao Senhor por ela, ao mesmo tempo que vos peço para fazerdes o mesmo. Longe de mim insultar! Deus afaste o insulto do meu coração e da minha atribulada consciência.»⁸

Este trecho é muito elucidativo acerca dos sentimentos desencontrados, as razões e os estados de espírito que se entrecrocavam na comunidade cristã de Hippo Regius. Agostinho, como muitos dos cristãos que o ouvem, entre eles os referidos fugitivos de Roma, os quais à medida que chegavam iam sendo acolhidos pelas comunidades cristãs das cidades ribeirinhas do Norte de África⁹, v.g., Cartago e Hipona, lembra-se muito bem de Roma, cidade que há cerca de trinta anos o fascinara como um íman, para onde, ao contrário deles, fugira de barco, numa noite, a partir de Cartago, deixando para trás os alunos ingratos, a mãe Mónica a chorar na praia, a concubina cujo nome desconhecemos, o filho Adeodato. Roma, essa cidade onde chegou a dar aulas e onde esteve por largos meses, depois do retorno de Milão, em 387-388, antes de regressar a Tagaste.

É certo que esse seu fascínio provinciano e pagão de outrora, pelos retores e teatros de Roma, antes do seu baptismo, foi depois extirpado. Agostinho julga assim muito exageradas as palavras de São Jerónimo: «Caiu a tocha que iluminava a humanidade!»¹⁰ Agostinho, por seu turno, não lamenta a queda das pedras, dos teatros (Sermão 113 A, 13) e dos madeiros de uma Roma que o poeta Virgílio, num arroubo grandiloquente, declarara «eterna», «império sem fim», etc.¹¹ Perante o imenso orgulho de ser Romano, que não podia deixar de continuar a ser partilhado por pagãos convertidos ao cristianismo, Agostinho 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 estremeceis se perecem os reinos terrenos?»¹²

Mas eis que estes fiéis aí, à sua frente, na Basílica da Paz, não querem lembrar nem ser lembrados dos terrores por que passaram. Preferem tentar esquecer o que sofreram e perderam. Talvez tenham interiorizado algumas das acusações de que são alvo, talvez hesitem e se sintam também interiormente culpados. É sabido que a maioria recusava o serviço militar e

8 *Idem.*

9 Cf. Sermão 81, 9.

10 Cf. Epistula 127, a Principia (cf. *In Ezechielem Prophetam* I, praef.).

11 Sermão 105, 121; cf. Virgílio, *Eneida* I, 279.

12 Sermão 81, 9: «Quid mirum si aliquando finis est civitati?»; Sermão 105, 9.

alguns, por entre as medonhas notícias da assolação bárbara, não deixam de sentir pessoalmente a acusação: alguma base poderia haver para que eles, os cristãos, estivessem a ser apontados como ocasionadores do desastre. Que Agostinho, pois, não lhes avive ainda mais as feridas, mesmo que seja para quase amaldiçoar os acusadores. Bom psicólogo das multidões, Agostinho sente que foi longe demais. Dá-se imediatamente conta disso e, acto contínuo, penitencia-se sinceramente, em público, diante deles. É de realçar que, na revisão posterior, Agostinho tenha mantido esse seu *mea culpa* registado pelos estenógrafos.

Alguns meses antes, quando ainda se ouvia o fragor da queda nos relatos das sucessivas vagas de prófugos que iam chegando a Hipona, encontramos o primeiro escrito de Agostinho expressamente dedicado ao problema da queda de Roma e do seu significado frente às ditas acusações. Neste texto ainda está tudo muito vivo; não há recuos, réplicas ou tréplicas. O sermão *De Excidio Urbis Romae* foi pregado na Basílica da Paz, em Hipona, nos finais de Setembro, menos de um mês depois do saque de Alarico, quase «em directo» portanto. Pode considerar-se este sermão uma espécie de texto programático e preparatório onde estão *in nuce* algumas das linhas da futura obra *De Civitate Dei*, ideias que também encontramos presentes em outros *Sermões* desta fase: o Sermão 81, o Sermão 105, o Sermão 113A e o Sermão 296.

Questionando uma visão penal da História

Detenhamo-nos no texto *De Excidio Urbis Romae*. Atendamos ao pressuposto antropológico fundamental que o informa desde a primeira linha. Invocando o profeta Daniel (9, 20) temos a palavra decisiva de Agostinho sobre a condição humana: todos somos pecadores! «Quem poderá dizer-se sem pecado, quando o próprio Daniel confessa o seu?»¹³ Não há ninguém sem pecado, mesmo que não o saiba e não tenha disso consciência pessoal. Tal saber radical (um tipo de *gnose moral* com suporte escriturístico) sobre a natureza humana como tal é o pressuposto para que a devastação de Roma, onde estão os túmulos de Pedro e de Paulo, os túmulos de tantos mártires e santos, onde vivem tantas virgens, tantos cristãos e tantos consagrados, possa ter alguma justificação. Como poderia ser de outro modo?¹⁴

Mas não é apenas a palavra do profeta a única convocada neste autêntico processo penal. Imediatamente a seguir, Agostinho faz comparecer no pleito também Noé e Job. Estas três figuras bíblicas representam três géneros de homens ligados entre si por um

13 *De Excidio Urbis Romae* I, 1.

14 Em *De Civitate Dei* XVI, 27, a afirmação escriturística está compreendida na doutrina do *pecado original* de todas as crianças em Adão (*peccatum naturae*). Mas neste passo a conclusão é retirada por *reductio ad absurdum*.

elemento comum: são aqueles que foram provados e que passaram pela grande tribulação. As figuras de Noé, Job e Daniel colocam-nos de chofre no âmago de uma teologia penal e de uma visão moral do mundo e da História. À luz destes *týpoi* da Escritura, é como se Agostinho os tomasse como motivo de meditação, em termos bíblicos, da essência da tragédia grega patente no *Agamémnon* de Ésquilo: «Aprende-se pelo sofrimento.» Só que na tragédia muitas das vítimas eram pessoalmente inocentes. Aqui, porém, diz-se que não há inocentes. Em Adão «todos pecaram», *ergo...* (Rm 5, 12).

Só na claridade desta gnose antigónica — *saber* que todos estamos contaminados pelo pecado original — é que Agostinho pode estranhar a estranheza dos que se interrogam; aqueles para quem é um escândalo que Deus (ao contrário da parábola do trigo e do joio) castigue já o género humano com flagelos e guerras¹⁵, exercitando a disciplina antes do Juízo Final (*exercens ante iudicium disciplinam*), frequentemente sem seleccionar quem castiga, e parecendo até nem querer descobrir os culpados — castigando ao mesmo tempo justos e injustos (*et plerumque non eligens quem flagellet, nolens invenire quem damnet*¹⁶). Justos?, interroga-nos Agostinho, arqueando uma sobrancelha. *Mas haverá um justo sequer na Cidade?*

Para os pagãos não faz sentido que os cristãos hesitem quando se trata de responder à pergunta se havia justos em Roma. Não são eles próprios, cristãos, que se arrogam de ter santos, mártires, virgens, etc.? *Mas*, insistem, *nem por eles Deus perdoou a cidade*. Donde a disjuntiva ou «Deus encontrou ali justos e perdoou a cidade» ou «Deus não encontrou ali justos e não perdoou a cidade» está resolvida à partida perante a devastação real e efectiva. Ou melhor, mas do ponto de vista pagão, deve dizer-se: os deuses abandonados é que não perdoaram a cidade e a *christiana religio* não passa, afinal, de uma *vana religio*. Agostinho só pode franzir o cenho, agora ainda mais fortemente. É verdade que o que se passou em Roma, segundo lhe dizem, foi uma destruição horripilante: extermínios em massa, assassínios, massacres, torturas, violações, saques, incêndios..., atrocidades que causam calafrios¹⁷. Mas devemos por isso dizer que nem *ao menos dez justos* havia na Cidade (cf. Gn 18, 23-32, o «regateio» entre Abraão e Deus) e que, por essa razão, Deus a não poupou?

Para Agostinho não é imediatamente evidente que Deus não tenha poupado Roma. Porquê? Porque a cidade são os seus cidadãos. Roma são os cidadãos romanos¹⁸ e muitos

15 Cf. *De Civitate Dei*, o final do livro VII, onde nos aparece Deus gestor das guerras.

16 *De Excidio Urbis Romae* II, 1: «et mirantur homines, et utinam mirentur et non etiam blasphemant, quando corripit deus genus humanum et flagellis pie castigationis exagitat, exercens ante iudicium disciplinam et plerumque non eligens quem flagellet, nolens invenire quem damnet. Flagellat enim simul et iustos et iniustos, quamquam quis iustus si Daniel peccata propria confitetur?»

17 *De Excidio Urbis Romae* II, 3: «Horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus, saepe fleuimus, uix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse commissa.»

18 Cf. *Sermão* 81, 9.

deles sobreviveram, uns refugiados nas igrejas de Pedro e Paulo, poupadas pelos godos arianos, outros feitos cativos, outros fugindo da cidade¹⁹. A comparação entre Roma e Sodoma mostra que havia justos em Roma, mesmo que perante a medida da perfeição ninguém possa ser chamado verdadeiramente justo²⁰. A devastação da cidade não foi como a de Sodoma e Gomorra: estas arderam completamente sob o fogo e o enxofre²¹. Nada restou. Nem um homem, nem um animal, nem uma casa; só cinzas. Ora, não foi isto o que se viu em Roma.

Na construção da sua visão penal da História, digamos que Agostinho deu aqui o primeiro passo decisivo: fazer uma contabilização comparativa dos sofrimentos de uns e de outros. Uma lógica cerrada que vai desenvolver em torno da lógica do *crime-castigo*, ou melhor, do *pecado-punição* vai levá-lo a excessos na tentativa de explicação racional do mal sofrido, desmesura que temos de questionar seriamente. Até porque foi o próprio Agostinho quem pediu leitores críticos dos seus textos. Na obra *De Dono Perseverantiae*, 21, 55, diz: «ninguém siga as minhas opiniões, senão quando estiver certo da sua verdade.» Ora estamos convictos de que, na sua essência, esta teologia penal da História é errónea, embora compreendamos bem as razões que a originam e justificam.

Refiramos o exemplo de Job, que Agostinho tanto aduz a este respeito.²² No plano da narrativa, e sem saber as razões daquilo que lhe estava a acontecer, ao receber a visita dos seus amigos Elifaz de Teman, Baldad de Suan e Sofar de Naaman, Job recusa com veemência a visão moral do mundo de que eles se fazem porta-vozes para se tranquilizarem a si próprios. Se rejeita a solução da sua mulher (Job 2, 9: «revolta-te contra Deus e morre»; suicida-te?), recusa também que possa estar a pagar por um pecado cometido pelos seus antepassados, apesar de ele próprio todos os dias oferecer sacrifícios pelos eventuais pecados dos filhos. Job recusa igualmente transportar consigo um qualquer *pecado original* ou pessoal, que desconhece de todo. «Acaso serei eu um monstro?», insurge-se Job (7, 12). Recusa a visão do Deus que premeia e castiga de acordo com a *teologia da retribuição* coeva, exclusivamente temporal, porque no seu caso ela não bate certo. É em nome do testemunho íntimo da sua consciência que Job recusa os conselhos «sensatos» e os consolos de tais *amigos...* «*da onça*», afinal. E na teofania final (42, 7), quando Deus se dirige a Elifaz de Teman, é para dizer-lhe o inesperado: «Estou indignado contra ti e os teus dois amigos, porque não falastes correctamente de mim, como o fez meu servo Job.» Agostinho, exímio conhecedor da Bíblia, não ignora, evidentemente, o desfecho final. Mas sua

19 *De Excidio Urbis Romae* VII, 8.

20 *De Excidio Urbis Romae* V, 5.

21 *De Excidio Urbis Romae* II, 3: «sed responderetur mihi manifestum esse quod deus non pepercerit civitati. Respondeo ego: immo mihi non est manifestum. Perditio enim civitatis ibi facta non est sicut in Sodomis facta est.»

22 Cf. *Sermão* 81, 2; *De Civitate Dei* I, 5.

leitura parece-se aqui muito mais com a dos amigos de Job, apostados em advogar Deus ou a imagem de um Deus que tinham construído para si próprios, do que em atender às suas palavras no término do livro.

Mas há outra questão que este livro levanta que nos parece ser a mais determinante de todas. Diz respeito aos primeiros filhos e filhas de Job, *i.e.*, àqueles que morreram logo de início por causa da aposta entre Deus e Satã, ou, se quisermos alargar o círculo hermenêutico: diz respeito a todas as vítimas inocentes da história que morrem por causa das apostas de outros. A Job tudo lhe foi multiplicado e retribuído, no final: «catorze mil ovelhas, seis mil camelos, mil juntas de bois e mil jumentas. Teve, também, outros sete filhos e três filhas. [...] E morreu velho e cumulado de dias.» (42, 12-17). Mas onde estão os primeiros filhos e filhas de Job? Onde estão aqueles que morreram jovens? E as vítimas inocentes de Roma e de todas as Romas da História? Responde Agostinho, no *Sermão* 296, 7-8, pregado no dia 29 de Junho, de 411, em Cartago: «Lamentas-te e choras por terem caído madeiras e pedras e porque morreram aqueles que tinham de morrer? (*quia mortui sunt morituri?*) Teremos de supor que algum desses mortos estava destinado a viver para sempre? [...] Não te ires contra Deus porque ele o quis (*noli tu deo irasci quia volebat*). [...] Sê paciente; o Senhor o quer. Quer que sofras o que ele quer. Sofre tu o que ele quer que sofras e ele te concederá o que tu queres.» [...] «Oxalá pudéssemos nós ver as almas dos santos que morreram naquela guerra! Veríeis então como Deus poupou a cidade. Milhares de almas santas estão agora no Céu e jubilosas...»²³

Não somos anacrônicos. Compreendemos o contexto de Agostinho. Mas se vamos ao princípio que sustenta este *divinum refrigerium*, há nestas palavras uma desmesura intolerável de alguém que, para que as suas contas batam certas, parece colocar-se do ponto de vista do próprio Deus. A *ratio fidei* propende aqui ao gnosticismo. Podemos compreender inteiramente o género literário e o contexto pastoral do sermão; podemos compreender, no plano pessoal de Agostinho, o que terá sido a experiência da morte da sua mãe Mónica, em Óstia, e depois a do seu queridíssimo filho Adeodato. Para os desastres da sua vida cada um encontra o sentido que pode. Mas há aqui uma intolerável visão penal e judiciária da História que não se pode aceitar, precisamente por causa do filho de Agostinho (Adeodato: «*dado por Deus*», mas fruto do meu pecado») e dos filhos e filhas de todos os Jobs deste mundo.

Poderíamos aplicar aqui o trocadilho bíblico *malum de malo*, *i.e.*, o mal vem do mal neste sentido: uma vez posta em marcha uma certa lógica dedutiva, somos naturalmente levados a retirar outras e outras conclusões que se impõem racionalmente. Assim, e para

23 *De Excidio Urbis Romae* 6, 6: «Utinam uidere possemus animas sanctorum qui in illo bello mortui sunt; tunc uideretis quomodo deus pepercerit ciuitati. Milia enim sanctorum in refrigerio sunt, laetantes.»

compor o quadro em *De Excidio Urbis Romae*, Agostinho prossegue comparando e conferindo os males e os sofrimentos de outras figuras bíblicas, como Abel, os profetas, os apóstolos, etc., e, finalmente, com os sofrimentos de Jesus. «Quem sofreu mais?» Claro que existem pressupostos teológicos nesta pergunta, nomeadamente a crença de que Jesus é o Verbo, o Filho de Deus encarnado, sem pecado, comparando-O acto contínuo com os seres humanos pecadores. Ou seja, tais comparações comparam, afinal, o incomparável. E se é assim, a própria ideia de comparação é inaceitável. Importa, pois, destruir o mito da pena tributário da irresolúvel equação *crime-castigo*²⁴. A contabilidade entre crimes e castigos, entre culpas e punições visando equilibrá-los é, na sua essência, uma arcaica visão jurídica e penal da História herdada das mitologias, da posterior lei de Talião, depois apropriada pela racionalidade dos sistemas jurídicos e penais que prolongam de forma impensada o vínculo mágico-mítico. Como é que, por exemplo, executar legalmente um assassino equilibra e compensa a vítima? Não compensa de modo nenhum. Um *olho por tirar* nunca vale o mesmo que um *olho já tirado*, muito embora isso pese a todos os Taliões.

Ora, em nosso entender, no caso em apreço, a comparação implica assumir, de algum modo, uma visão da história *sub specie aeternitatis*. Por outras palavras: supor ver todo o desenvolvimento dos acontecimentos históricos a partir do olhar do próprio Deus, tal como os amigos de Job assumiam e defendiam a pretensa visão que Deus tinha sobre ele. Como é que Agostinho opera isto? Fá-lo mediante a contínua invocação da Sagrada Escritura, sempre aberta, sempre presente qual «*os Dei*» para nos dizer, a cada momento, a Sua vontade. A Bíblia funciona, afinal, como voz omnipresente de um *Deus ex machina* — ou *Deus ex scriptura* —, pelo que a sua vontade, mediante as profecias, deixa de nos ser desconhecida ou insondável, especialmente em relação ao sentido do que está e vai acontecer. Não haverá aqui uma subtil imanentização do *eschaton* contra a qual Agostinho tanto se insurgirá n'*A Cidade de Deus*? Quem afirma tão concretamente os insondáveis designios da divindade pelo menos já sondou tal insondabilidade... No *Sermão* 296, 10: «Nós mostramos que Deus é veraz (*nos deum nostrum ostendimus veracem*); todas estas coisas, Ele as predisse (*praedixit ista omnia*). Acabastes de o ler; acabastes de o escutar (*legistis, audistis*).» Mediante as Escrituras, Deus intervém, diagnostica, aconselha, preceitua, proíbe, cura, pune, condena. Numa palavra: por elas, «eu sei que Deus providencia tudo». A Bíblia funciona aqui como uma espécie de linha aberta, continuamente à disposição do crente. Mas este tipo de leitura retira uma certa dose de obscuridade necessária para podermos viver como seres humanos. Fará ela justiça à escuridão e à noite do Horto das

24 Cf. Enrico CASTELLI (éditeur), *Le mythe de la peine*, Paris, Aubier, 1967; Paul Ricœur, «Interprétation du mythe de la peine», in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, pp. 348-369.

Oliveiras? Não sem alguma razão, alguns dos mais suspicazes leitores de Agostinho, vindos da Psicanálise, dirão mesmo que tal forma de leitura se assemelha a uma espécie de «SOS criança»²⁵. Só à luz da *desmesura* de tal uso da Bíblia se compreende que Agostinho dê conselhos *sensatos* a todos os Jobs do mundo: «Que ninguém se fixe no que sofre, mas no que faz. O que sofres não está em teu poder. Mas no que fazes é a tua vontade que é culpada ou inocente.»²⁶ Há, porém, uma diferença imensa, abissal entre, por um lado, sofrer na primeira pessoa e encontrar um/o sentido possível para o próprio sofrimento; e, por outro, ter uma doutrina pronta, prévia, sobre o sofrimento dos outros, dar-lhes conselhos, ser até capaz de os justificar com a melhor das intenções. Só que *Raquel pode não querer ser consolada...* (cf. Jr 31, 15).

Não obstante, avancemos um pouco mais e vejamos aonde nos leva a lógica judiciária que Agostinho mobiliza. A comparação com os sofrimentos de Abel, dos profetas, de Job, de Daniel, de Zacarias e dos apóstolos com os padecimentos de Cristo ainda não chega. Não basta olhar para trás, o passado, para os caídos, para o terror na História. Diante do «apocalipse» de Roma, Agostinho precisa de construir um quadro de comparação ainda mais radical e assustador, agora a partir de um futuro escatológico. Deste modo, no capítulo IV de *De Excidio Urbis* compara todos os sofrimentos e penas humanos concebíveis nesta vida com os sofrimentos do Inferno e conclui assim, logicamente, que, quaisquer que sejam os sofrimentos neste mundo, eles serão sempre insignificantes e incomparáveis com aqueles.

«Pensa em qualquer tormento que seja, imagina qualquer suplício humano; compara-o ao Inferno e tudo o que possas sofrer é suave. Aqui tudo é temporal; mas ali é eterno tanto o que faz sofrer [o fogo] como o que sofre [o condenado]. Sofrerão porventura, ainda, aqueles que sofreram no momento em que Roma foi devastada? O homem rico²⁷, porém, ainda sofre no Inferno. Ele ardeu, arde e arderá; há-de chegar ao [dia do] juízo e receberá a sua carne, não para seu benefício, mas para seu suplício.»²⁸

Os sofrimentos de Roma foram enormes, mas passageiros. Os que sofreram quando ela foi devastada já não sofrem; mas os condenados ao Inferno ainda sofrem... Por isso «tenhamos medo das penas eternas, se tememos a Deus. [...] Com este exemplo [Job],

25 Cf. Philippe KAEPELIN, «Saint Augustin. Les mises en scène dans les *Confessions*», in *Dieu* (prés. Jean Greisch), Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 129-147; Franz KAFKA, *Meditações*, Alma Azul, Coimbra/ Castelo Branco, 2007, p. 29: «Todo aquele que crê, [já] não pode experimentar milagres.»

26 *De Excidio Urbis Romae* III, 3: «Non ergo quisquam attendat quid patiatur sed quid faciat.»

27 Lc 16, 19-26.

28 *De Excidio Urbis Romae* IV, 1: «Cogita quoslibet cruciatus, extende animum in quaslibet poenas humanas; compara ad gehennam et leue est omne quod pateris. Hic temporalis, ibi aeternus est, et qui torquet et qui torquetur. Numquid adhuc patiuntur qui illo tempore passi sunt quo Roma uastata est? Diues autem ille adhuc apud inferos patitur. Arsit, ardebit; ueniet ad iudicium, recipiet carnem, non ad beneficium, sed ad supplicium.»

tudo o cristão, quando sofre alguma enfermidade do corpo, que pense no Inferno e veja quão leve é aquilo que padece.»²⁹ Uma única expressão nos acode ao espírito para qualificar tal comparação entre os sofrimentos temporais e as penas eternas num mar de labaredas, para tentar demonstrar racionalmente a mítica equação da queda de Roma: puro terrorismo pastoral. Qualquer crente a sério num Inferno de fogo eternamente ardente vive aterrorizado, apavorado, estarecido, e em comparação só pode minimizar todos os seus sofrimentos nesta vida.

Encontramos aqui, em estado puro, aquela pedagogia da conversão pelo medo, que Jean Delumeau tão bem descreveu e denunciou na magnífica obra *La peur et l'Occident*, apresentando as metamorfoses da mesma no fim da Idade Média e na Modernidade reformada e contra-reformada, até ao século XVIII. O princípio geral é claro: é melhor sofrer e expiar nesta vida, para não experimentar as penas eternas do Inferno. Mas será possível qualquer conversão assente no medo? No rescaldo pascal, Jesus, aparecendo aos discípulos, não lhes disse precisamente: «Não tenhais medo!» (Mt 14, 27)?

Vai no mesmo sentido o exemplo de um acontecimento que, refere Agostinho, se verificou em Constantinopla³⁰ quando Flavius Arcadius era imperador³¹: «Querendo Deus aterrorizar a cidade (*volens Deus terrere civitatem*) revelou a um soldado que fizessem penitência; este disse ao Bispo, o Bispo convidou o povo, etc., e fez-se penitência como em Nínive. No dia indicado, uma nuvem de fogo vinda do oriente pairou ameaçadora sobre a cidade, mas por fim, depois de Deus ter confirmado a veracidade do aviso, a nuvem começou a dissipar-se e desapareceu.» Com este exemplo, «quem vai duvidar de que o Pai da misericórdia quis corrigir e castigar por meio do terror (*patrem misericordissimum corrigere uoullisse, et terrendo*), e não com a destruição?»³²

E todos os exemplos subsequentes vão no mesmo sentido: confirmar uma visão jurídica e penal da história humana. E para finalizar sem desmerecer o quadro sombrio já traçado, eis que Agostinho, bom conhecedor das técnicas da extração do azeite, do vinho e de outras fainas agrícolas, dá-nos aqui algumas imagens famosas e, depois, no *Sermão* 81, o grande fresco do mundo mediante a imagem significativa: a do *torcular*, *i.e.*, a do lagar que mói, que espreme e separa o azeite da borra e do bagaço, imagem também cara ao maniqueísmo (aprofundando «técnicas» adjuvantes da separação entre a Luz e as Trevas, *v.g.*, mediante a digestão no estômago de um eleito) para a qual os inquisidores e os torturadores de ontem e de hoje sempre encontraram e hão-de encontrar as técnicas mais refinadas e perfeitas.

29 *De Excidio Urbis Romae* IV, 4: «illas poenas timeamus, si deum timeamus.»; cf. *De Civitate Dei* XXI.

30 *De Excidio Urbis* VI, 6.

31 Imperador do Oriente entre 395-408.

32 *De Excidio Urbis* VIII, 8.

«Uma só vez, a grade de debulha vai à eira para que a palha seja cortada e o grão dela se liberte; uma só vez, o ouro sofre o fogo na fornalha para que se transforme a palha em cinzas e o ouro fique limpo das impurezas.»³³ «Neste momento, o mundo enfrenta o sofrimento, como que num lagar (*torcular*). Se fores borra vais para o esgoto, se fores azeite ficas na talha. Forçoso é que haja aflições (*pressuræ*). [...] Olhai para o bagaço e olhai para o azeite. 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. [...] Mas se este mundo é como um lagar, dele se pode tirar ainda outra imagem. *Tal como na fornalha se prova a prata e o ouro, também o justo, na provação do sofrimento* (Pr 17, 3). Também da fornalha do ourives se tira outra semelhança. Num pequeno crisol encontram-se três coisas: o fogo, o ouro e a palha. Eis aí a imagem do mundo inteiro: aí está a palha, aí está o ouro, aí está o fogo. A palha faz-se em cinzas, o fogo arde e o ouro sai purificado. Do mesmo modo, no mundo inteiro há justos, há ímpios e há a tribulação. O mundo é como a fornalha do ourives, os justos são como o ouro, os ímpios como a palha e a tribulação como o fogo.»³⁴

Oxalá tais exemplos nos amedrontem, conclui Agostinho, «e que a tribulação dos bons não nos faça vacilar, porque é uma prova, não uma condenação.»³⁵

Nota (in)conclusiva

Num interessante artigo, escrito em 1992, em polémica aberta com Jacques Duquesne (*Le Dieu de Jésus*), interrogava-se G. Madec se Santo Agostinho seria mesmo «le malin génie» da Europa³⁶. E concluía, num texto posterior, «que Agostinho não é responsável por

33 *De Excidio Urbis* VIII, 9: «Unam tribulam sentit area ut stipula concidatur, granum autem mundetur; unum ignem patitur fornax aurificis ut palea in cinerem pergat, aurum sordibus careat.»

34 *Sermo* 113 A; *Sermo* Denis, 24, 13: «Modo mundus sic est quomodo et torcular, in pressuris est: sed, si amurca es, per cloacas uadis; si oleum, in gemellario manes. Nam necesse est pressuræ sint. Attendite amurcam, attendite oleum. Pressura fit aliquando in mundo: uerbi gratia, fames, bellum, inopia, caritas, egestas, mortalitas, rapina, auaritia; pressuræ pauperum, labores ciuitatum sunt: ista uidemus. prædicta sunt futura, et uidemus quia sunt. [...] Tamen quia torcular est totus iste mundus, unde etiam dicitur alia similitudo, "sicut in fornace probatur aurum et argentum", "sic probat iustos temptatio tribulationis", et de fornace aurificis similitudo ponitur. In angusto caccabo tres res sunt: ignis, aurum, et palea. Et ibi uides imaginem totius mundi: est ibi palea, est ibi aurum, est ibi ignis; palea comburitur, ignis ardet, aurum probatur. Sic et in isto toto mundo sunt iusti, sunt impii, est tribulatio: mundus tanquam fornax est aurificis, iusti tanquam aurum, impii tanquam palea, tribulatio sicut ignis.»

35 *De Excidio Urbis Romæ* VIII, 9: «non ergo non moueat labor piorum; exercitatio est, non damnatio.»

36 Goulven MADÉC, «Saint Augustin est-il le malin génie de l'Europe?», in *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique* (sous dir. Peter KOSŁOWSKI), Paris, Cerf, 1992, pp. 279-290.

todos os disparates que lhe atribuíram nem pelos que foram ditos apoiando-se na sua autoridade. Ele tem a sua parte de responsabilidade; os outros têm também as suas».³⁷

No que nos diz respeito, assumimos a responsabilidade pelo que dizemos. Nesta releitura de alguns textos que se situam no período conturbado a seguir ao saque de Roma e até ao início da redacção de *De Civitate Dei*, em 413, procurámos ler, evitar anacronismos e manter-nos próximos dos *Sermões* e de outros opúsculos de Agostinho. Sem dúvida que tais textos se ressentem do género vivo, polémico, improvisado, retórico e mesmo teatralizado próprio dos *Sermões*. No *De Civitate Dei* o estilo muda, mas a visão penal da História, que já se encontra na Bíblia e nos mitos escatológicos de Platão, mantém-se no essencial. Agostinho, evidentemente, não pode ser responsabilizado pela utilização que tanto a Teologia Política como aparelho eclesiástico e inquisitorial depois farão dos seus textos a fim de criar e manter um projecto de poder e até de *poder absoluto* — *plenitudo postestatis* que tanto fascinou certos Papas da Baixa Idade Média, bem como muitos imperadores e príncipes, medievais e modernos. Não há hoje dúvida de que o famigerado *augustinismo político*³⁸ nunca foi de Agostinho. Mas tal doutrina instrumentalizou o medo da condenação eterna e o desejo da salvação da alma, tão vivamente pintados pelo bispo de Hipona, para manter sob o jugo do Papa muitos reis e imperadores, apropriando-se de funções políticas³⁹ e traíndo a declaração de Jesus segundo a qual «o meu reino não é deste mundo» (Jo 18, 36). A coberto da salvação, a Igreja *catholica* fez muitas vezes política apenas, isto é, disputa pelo poder.

Outrossim, assumimos o encargo de reafirmar que também não se pode isentar Santo Agostinho de todas as suas responsabilidades. Nele não há só fenomenologia; da descrição, passa-se demasiado rapidamente à prescrição, à terapia, ao pretense remédio. Amiúde, Agostinho também é um político; nem poderia ser de outro modo. Mas uma coisa é, *ex post facto*, elogiar os sofrimentos dos mártires, a santidade dos santos, a coragem das virgens em ordem ao consolo pastoral. Outra muito diferente é ter, ou pretender ter, uma doutrina justificativa sobre as figuras do mal no mundo, legitimando por antecipação os sofrimentos de terceiros, dos caídos, o que é inaceitável. Isto é mais do que diagnose; é quase-gnose ainda que se pretenda antignostica (como é o caso da doutrina sobre o pecado original). O modo de leitura da Bíblia, a retórica forense, a sermonária e a cerrada racionalidade jurídica levaram Agostinho, algumas vezes, longe demais e a fazer estranhas contas.

Como bem nota um atento leitor de Agostinho, o calvinista P. Ricœur, em *Le scandale du mal* e, sobretudo, em *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, há sempre

37 Goulven MADÉC, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Cerf, 1998, pp. 21-22.

38 Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934.

39 Cf. José Maria SILVA ROSA, «De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal», in IDEM, (Ed.), *Da Autonomia do Político, entre Idade Média e Modernidade*, Documenta, Lisboa, 2012, pp. 7-35.

uma *hybris* em querer pensar o pecado e dar racionalmente conta do mal na história. Acabamos sempre por nos inscrever *volens nolens* sob as interrogações dos gnósticos e dos maniqueus, acabando por lhes dar pertinência justificativa. São sempre as vítimas, os que morreram silenciosos ou não, nos «fornos» e nos «lagares» da História, o eterno problema das visões providencialistas, expiatórias e penais, à maneira do *De Civitate Dei* de Agostinho, da *Teodiceia* de Leibniz ou da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Contra este tipo de discursos exacerbados e totalizantes, levanta-se o lamento, o pranto, o clamor e o sangue de todos os inocentes — sim, porque há inocentes e sem pecado, importa dizê-lo contra a leitura *naturalizante* que Agostinho faz da *Carta aos Romanos* de Paulo —, frente aos quais as justificações e os convites à paciência são um insulto e uma afronta intolerável. Aqui a razão jurídica, calculadora e contabilista tem de calar-se e dar lugar tão-só ao consolo, à compaixão, à *caritas* activa (que Agostinho, aliás, no púlpito, pedia que os seus fiéis tivessem para com os fugitivos de Roma), ao testemunho e ao silêncio de quem não pode nem quer ter uma palavra última sobre a História, mesmo que seja através de um dispositivo *détourné*, como é o de uma insondável providência divina que permite os males para deles retirar o bem.

Tal doutrina e tal lição sobre os males que sofremos, a retirarem-se *a posteriori*, só têm validade no âmbito da auto-interpretação e testemunho de cada um, sempre e só na primeira pessoa; jamais pode valer antecipadamente, *a priori*, como doutrina para compreender e justificar a existência do sofrimento de terceiros e a presença do mal no mundo. Afirmava Abbé Pierre, frase que muito nos impressiona: «Deus nunca aterroriza a consciência humana.» Que se calem, pois, todos os *amigos de Job!*

Muito significativamente, já na *Cidade de Deus* (XII, 7), e defronte ao insondável mistério da iniquidade (*mysterium iniquitatis*), Agostinho será bem mais cauteloso do que nestes *Sermões* proferidos a quente. Aqui, depois de forcejar, reconhece finalmente como o salmista que o mal, o pecado, a *libido dominandi* da vontade orgulhosa e luciferina não podem entrar em qualquer equação racional nem em cálculos tribunícios. Há coisas que o nosso espírito só conhece ignorando-as: «quem pôde compreender o pecado?»; «delicta enim quis intellegit?»⁴⁰

Este Agostinho que se cala interrogativamente por ter muitas coisas para dizer, dubitativo face às suas precárias soluções especulativas é filosoficamente muito mais fecundo e estimulante do que o autor de *De Excidio Urbis Romae*.

40 *De Civitate Dei* XII, 7: «Sic species intellegibiles mens quidem nostra intellegendi conspiciat; sed ubi deficient, nesciendo condiscit. «Delicta enim quis intellegit?» (Sl 18, 13).

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA NO *DE CIVITATE DEI* DE SANTO AGOSTINHO

Maria Manuela Martins

Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia, Porto

Arrasado o jardim, profanados os cálices e os altares, entraram a cavalo os hunos na biblioteca monástica e rasgaram os livros incompreensíveis, e vituperaram-nos e queimaram-nos, com receio de que as letras escondessem blasfêmias contra o seu deus, que era um alforge de ferro. Arderam palimpsestos e códices, mas no coração da fogueira, entre a cinza, ficou quase intacto o livro XII da *Civitas Dei*, que narra que Platão ensinou em Atenas, que, ao longo dos anos, todas as coisas recuperarão o seu estado anterior, e ele, em Atenas, diante do mesmo auditório, ensinará de novo essa doutrina.

(Jorge Luis Borges, *El Aleph*)

A redacção e composição estrutural do *De Civitate Dei*

Um dos livros mais importantes redigidos por Agostinho de Hipona é *A Cidade de Deus*. É uma obra singular e *sui generis*. Ela é também a mais longa obra realizada por Agostinho que, partindo de um argumento relativamente unificado, desenvolve uma das maiores interpretações sobre o percurso da história humana. Por esta razão o *De Civitate Dei*, com duas outras importantes obras, como sejam o *De Trinitate* e o *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, são considerados um dos maiores legados do seu pensamento filosófico-teológico. Quer o *De Trinitate*, obra que inicia em 399, quer o *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, obra que inicia em 393/4, foram acabados de redigir entre 426-27. Com efeito, este método de trabalho, que leva Agostinho a intercalar a redacção de várias obras, acabando por dar termo a cada uma delas por vezes em tempos distintos, ainda que fraccionando a sua composição em momentos simultâneos, é típico do mestre hiponense. De facto, é também por esta razão, que diz respeito à própria vivência existencial de Agostinho, que o podemos considerar «un livre de circonstance». Mas a circuns-