

AGOSTINHO E A AMBIVALÊNCIA DAS “DUAS CIDADES”: ELEMENTOS PARA UMA LEITURA EM PROL DA TOLERÂNCIA

AUGUSTINE AND THE AMBIVALENCE OF THE “TWO CITIES”: ELEMENTS FOR A READING IN FAVOR OF TOLERANCE

Bento Silva Santos¹
Camila Melo Silva²

Resumo

O presente artigo se propõe a analisar a relação estabelecida por Agostinho entre a Cidade de Deus e a Cidade dos homens. Inicialmente, apresenta-se uma breve introdução sobre o realismo político agostiniano. Procede-se uma descrição acerca da origem do Estado e a função da Religião. Em seguida, passa-se a expor sobre o amor, a unidade e a paz entre os integrantes de um povo, além do voluntarismo e da ambivalência das “duas cidades”, a fim de concluir de que modo tais elementos podem contribuir para uma atuação dos cristãos na sociedade, promovendo uma convivência tolerante e pacífica.

Palavras-chave: Agostinho; Estado; amor; paz; tolerância.

Abstract

This article aims to analyze the relationship established by Augustine between the city of God and the City of men. Initially, a brief introduction to Augustinian political realism is presented. A description of the origin of the State and the function of Religion is provided. Then, it goes on to discuss love, unity and peace between the members of a people, in addition to the voluntarism and ambivalence of the “two cities”, in order to conclude how such elements can contribute to the actions of christians in society, promoting tolerant and peaceful coexistence.

Keywords: Augustine; State; love; peace; tolerance.

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-RIO, professor Titular no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo e bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 02, do CNPq. E-mail: benedictus1983@yahoo.com.br

² Bacharel em Direito pela FDV; Licenciada, Mestranda em Filosofia pela UFES e bolsista FAPES. E-mail: camilamelo.philosophy@gmail.com

Introdução

O tratado *De Civitate Dei* (413-427) é descrito como a obra prima (*opus magnum*) do pensamento agostiniano³. No entanto, o tratado revela que Agostinho possui um objetivo mais elevado, pois ao refutar as acusações de seus oponentes pagãos, ele sustenta que há uma antítese fundamental entre os cidadãos da cidade de Deus (*civitas Dei*) e os da cidade dos homens (*terrena civitas*) (cf. Oort, 1997, p. 157). Nos dez primeiros livros (I-X), ele demonstra que o culto aos ídolos não proporciona a felicidade temporal, nem eterna. E na segunda parte da obra, que corresponde a todos os livros restantes (XI-XXII), ele desenvolve a sua famosa teoria das “duas cidades”.

Agostinho define a cidade como o “conjunto de homens que une o amor comum deles por um certo objeto” (Gilson, 2010, p. 327), então, por existirem dois tipos de amores, há também “duas cidades”, às quais abarcam todos os outros agrupamentos humanos. Elas são fundadas em dois amores, os quais sinterizam todas as formas de sociedades: o amor de si mesmo⁴, levado ao desprezo de Deus, o qual funda a cidade terrena; e o amor a Deus que leva ao desprezo de si, e funda a cidade celestial.⁵

No contexto em que Agostinho escreve *De Civitate Dei* o Império Romano não apenas pretendia ser uma instituição de domínio global, com força política e militar claramente expansionista, mas também carregava uma ideologia que a justificava, marcada por um traço divinizador de suas estruturas: a identificação nacionalista entre o homem romano e a grandeza que o seu Estado representava (cf. Vahl, 2023, p. 12). Ora, é contra essa caricatura divinizada de Roma e de seus ídolos que Agostinho se opôs, produzindo – como antídoto – uma reflexão filosófica que enfatiza o seu realismo político e a ambivalência das “duas cidades”, sem negar a irreduzível contradição e conflito decorrentes da própria condição humana.

Embora tenha sido muito influenciado por Platão⁶ e Cícero, Agostinho não apresenta um pensamento político sistemático, um modelo político de sociedade, nem elabora uma teoria política idealizada. O que ele propõe são alguns princípios norteadores para uma reflexão crítica não apenas da relação entre Igreja e Estado, com implicações políticas no pluralismo religioso e moral, mas especialmente acerca do papel dos cristãos, enquanto cidadãos da cidade de Deus,

³ Em latim: *De Civitates Dei, contra paganos*.

⁴ Agostinho já comentava, no Livro X das *Confissões*, na terceira tentação (*ambitio saeculi*) esse “amor de si mesmo” como princípio de amor pelo mundo em detrimento do amor de Deus.

⁵ O conjunto de homens que vivem a vida do homem terrestre e se encontram unidos por seu amor comum a coisas temporais forma a cidade dos homens. O conjunto de homens unidos entre si pelo elo do amor a Deus forma a Cidade de Deus (cf. Gilson, 2010, p. 327 - 328).

⁶ Via figura historiográfica denominada “neoplatonismo”: Plotino e/ou Porfírio.

ao longo do seu percurso de peregrinação terrena. Daí se extraem alguns elementos capazes de promover uma leitura em prol da uma convivência tolerante e pacífica em sociedade.

1 - A origem do Estado e a função moral da religião

Diferente de Platão⁷ e Aristóteles⁸, Agostinho não define qual seria a melhor forma de governo, ele estava mais interessado em analisar como a providência divina atua através da história da humanidade. Por isso, ele não adotou um conceito claro de Estado, enquanto aparelho governamental de uma sociedade; a questão posta não se refere às instituições políticas, mas sim a motivação, aos amores, por detrás de certos relacionamentos humanos no âmbito sócio-político (cf. Weithman, 2020, p. 288).

Agostinho também não identifica a cidade terrena com o Estado, pois ela é mais ampla e diz respeito a maneira como os homens, desde a queda, vem se afastando de Deus na busca incessante por domínio e poder. Ele encontra em Caim e Abel, bem como em Rômulo e Remo, uma espécie de arquétipo do conflito e da contradição que vem marcando todas as cidades ao longo da história (Vahl, 2023, p. 16.)⁹.

O primeiro fundador da cidade terrestre foi um fraticida; vencido pela inveja matou seu irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino nesta Terra. Não é, pois, de admirar que, muito mais tarde, quando da fundação da cidade que viria a ser a cabeça desta cidade terrestre de que falamos e a reinar sobre tantos povos, se tenha produzido uma imagem deste primeiro exemplo, deste arquétipo [...]. Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto por seu irmão Rômulo, como o atesta a história romana [...]. O que surgiu entre Remo e Rômulo mostra, pois, até que ponto a cidade da Terra se divide contra si mesma, mas o que surgiu entre Caim e Abel demonstra as inimizades entre as ‘duas cidades’ – a de Deus e a dos homens (Agostinho, *De civ. Dei*, XV, 5, 2017, p. 1335 - 1336).

Porém, enquanto Rômulo e Remo eram ambos cidadãos da cidade terrena com todas as fraquezas e paixões humanas, como os líderes políticos que são sedentos por glória, em impor e expandir o seu domínio sobre os outros, Caim não odiava Abel como uma ameaça à sua terra ou ao controle da cidade a ser construída. Abel sequer tinha interesse em criar uma cidade, ele estava mais preocupado em usufruir dos bens eternos, do que dos bens temporais (cf. Burt, 1997, p. 200 - 201).

Abel foi o pai espiritual de todos aqueles que viveriam como peregrinos na terra, separados do único lar verdadeiro: a cidade celestial. Caim forma sua cidade a partir do orgulho,

⁷ Vide *A República*, de Platão.

⁸ Vide *A Política*, de Aristóteles.

⁹ Assim como o homicídio de Caim, contra o seu irmão Abel, funda a cidade terrena, o homicídio de Rômulo, contra o seu irmão Remo, funda a cidade de Roma – ambas com derramamento de sangue fraterno.

da ambição e da inveja, gerando como descendentes todos aqueles que, por egoísmo, buscam exercer força violenta e domínio opressor sobre seus semelhantes (cf. *Ibid.*, p. 201-202). Para Agostinho o poder é apenas o sintoma de uma estrutura conflituosa situada de forma mais profunda na condição humana marcada pelo pecado original (cf. Vahl, 2023, p. 16).

Dois amores fizeram as ‘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 solicita dos homens a glória – a maior 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, tu levantas a minha cabeça’; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga e dominada pela paixão de dominar – nesta servem mutuamente na caridade [...] (Agostinho, *De civ. Dei*, XIV, 28, 2017, p. 1319).

A linha que divide as ‘duas cidades’ é invisível, pois implica a capacidade de cada ser humano amar aquilo que ama (cf. Brown, 2005, p. 400). Assim, a própria “força motriz da moralidade é o amor”, ele é a medida e o peso da vontade (cf. Costa, 2009, p. 38; Agostinho, *De civ. Dei*, XI, 28 e *Conf.*, XIII, 9). O amor (*caritas*) é o movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus, de si mesmo e do próximo, por amor de Deus; enquanto o amor (*cupiditas*) é o movimento cujo fim é fruir de si próprio, independente de Deus (cf. Costa, 2009, p. 36; Agostinho, *De doc. christ.*, III, 10). Para Agostinho o princípio da moralidade é o amor a Deus, e do mal o seu afastamento. É o “próprio amor que nos faz amar bem o que deve ser amado, deve ser amado também ordenadamente para que esteja em nós a virtude pela qual se vive bem”. Por isso, esta “breve definição da virtude: *ordo amoris* – a ordem do amor” (Agostinho, *De civ. Dei*, XV, 22, 2017, p. 1399).

Assim, o amor adquire positividade ou negatividade conforme o seu fim (*telos*), tanto para a cidade celeste, moralmente orientada, quanto para a cidade terrena, moralmente desorientada. O aspecto negativo é demarcado na autonomia da política, que reflete o “alargamento do desejo de autonomia do homem em relação a Deus”, plano de fundo histórico comum entre ambas as cidades, mas que somente uma procura dele se apartar, reaproximando-se de Deus. A política com fim em si mesma é o que caracteriza a cidade terrena, sendo criticada a partir do seu desejo de dominação (*libido dominandi*)¹⁰ Agostinho concebe a origem do Estado sob o prisma do pecado original, ou seja, da presença do mal no mundo e nas estruturas humanas.

¹⁰ A *libido* também está presente nos cidadãos celestes, embora neles não seja tirana, mas combatida, por vezes, instrumentos de correção e disciplina. A positividade da política parece residir aí: em vez de ser fim, ela é utilizada como meio para finalidades morais (cf. Silva Filho, 2020, p. 329 - 330).

Nesse sentido, a teoria maniqueísta entendia que no *cosmos* haviam duas divindades supremas a governar o universo: o princípio do Bem e o princípio do Mal, sendo esta último o único responsável por toda maldade (cf. Costa, 2002, p. 66-68). Porém, após a sua conversão ao Cristianismo, Agostinho rompe com os maniqueus, e passa a defender que o mal não é outra substância (oposta ao bem), mas sim uma ação no interior da própria substância: uma corrupção do bem que se tornou mal. Então, o mal é ausência ou privação do bem (*privatio boni*). Ora, o conceito de mal é o pressuposto ontológico e ético que norteia toda a análise agostiniana sobre o dilema moral da humanidade e, conseqüentemente, a dinâmica da própria relação entre a cidade de Deus e a cidade dos homens.

Para Agostinho o Estado é uma estrutura política de caráter formal e independente da moralidade que compete à Religião. Uma sociedade pode ser justa ou injusta, mas nunca totalmente neutra; ela sempre penderá para onde o peso do amor (*caritas* ou *cupiditas*) a conduzir, o que depende mais de seus cidadãos do que propriamente de suas estruturas legais (cf. Vahl, 2023, p. 13 - 14). A Religião tem sim uma função moral a cumprir em relação ao Estado, mas ela não diz respeito a se evitar, ou combater as estruturas humanas, empreendendo-se numa espécie de “guerra cultura” dualista (Bem x Mal). O papel a ser desempenhado pelos cristãos é a manifestação do bem, cujo mal está dele ausente, na esfera social e política; ou seja, a *caritas*, enquanto amor a Deus e ao próximo.

Portanto, como a Religião pretende influenciar a realidade do Estado, as estruturas políticas não devem ser abandonadas, mas transformadas pela ação dos cidadãos da *civitate Dei*, redirecionando o *telos* à verdadeira justiça (cf. Vahl, 2023, p. 15). Isso deve ser feito não apenas por uma atuação individual, mas com uma educação capaz de formar bons filhos, bons homens, e a partir deles, também bons cidadãos (cf. Costa, 2009, p. 135). Ao Estado compete a responsabilidade de promover o bem comum, mediante leis justas, para que, através delas, ele também contribua para a boa educação dos cidadãos na virtude (*ordo amoris*).

2 - A tolerância na sociedade civil

Em artigo recém publicado, Christoph Horn defende que Agostinho não apenas discute os limites da tolerância, mas que sua filosofia política ainda apresenta um rico quadro de razões em prol da tolerância no âmbito da sociedade civil, inclusive, mais detalhado do que qualquer outro filósofo antes da modernidade, cujas contribuições são comparáveis apenas as de nomes como Bayle, Hobbes¹¹, Locke e Voltaire (cf. Horn, 2023, p. 266). Christoph Horn indica essas

¹¹ Ao analisar a relação entre os conceitos de justiça em Cícero e Agostinho, Horn também aponta semelhanças e diferenças entre o pensamento político agostiniano e o contratualismo hobbesiano (cf. Horn, 2008, p. 182 - 200).

quatro principais razões para uma leitura de Agostinho em prol da tolerância, as quais passam a ser elencadas e desenvolvidas a seguir.

2.1 O amor e a dupla igualdade

Christoph Horn entende que a primeira razão para a tolerância está sustentada no amor e numa espécie de verdadeiro humanismo. O amor cristão implica a disposição interior de aceitar respeitosamente as fraquezas e dificuldades do outro, porque ele também é alvo do amor divino e isso deve ser praticado em obediência a Deus. Além disso, essa disposição interna avança para o âmbito externo das relações humanas, com ações efetivas que demonstrem amor ao próximo e promovam o bem comum. A tolerância na sociedade deve ser exercida pacientemente, sem imposição ou coação, pois o orgulho aflora o sentimento de que um indivíduo seria superior ao outro, logo, aparentemente estaria autorizado a se impor sobre ele, enquanto o amor cristão faz brotar a humildade que nega qualquer sentimento de superioridade (cf. Horn, 2023, p. 266) e também não permite que o semelhante seja inferiorizado.

O humanismo consiste na ideia de que, para Agostinho, todos os seres humanos são igualmente criados por Deus – e portadores da *imago Dei* –, o que significa que possuem valor ontológico e dignidade, sendo assim, devem ser considerados como membros da uma única comunidade, pois gozam da mesma condição de humanidade. Se todos os seres humanos são criados por Deus, fonte de todo amor e bondade, o dever cristão de amar ao próximo decorre da própria vontade divina (mandamento do amor, dupla caridade) (cf. Horn, 2023, p. 266).

Deus, nosso mestre, ensinou-nos dois mandamentos principais: o amor de Deus e o amor do próximo. Neles encontrou o homem três objetos para amar – Deus, ele próprio e o próximo [...]. Por conseguinte, deve ajudar o seu próximo a amar a Deus, esse próximo a quem, segundo o mandamento, deve amar como a si próprio (a esposa, os filhos, os familiares, todos os homens que puder) (Agostinho, *De civ. Dei*, IX, 14, 2018, p. 1920).

Ora, a tolerância, fundamentada no amor cristão e no verdadeiro humanismo, caracteriza-se pelo apelo a um ponto de vista mais elevado: “o antagonismo entre o componente de objeção e o componente de aceitação; isso é solucionado pelo recurso à vontade divina”. Como nenhum pecador deve ficar impune, nenhum ser humano deve ser excluído da bondade e da compaixão; é preciso repreender o pecador por causa de seu pecado, mas simultaneamente sentir pena dele, porque trata-se de um igual – semelhante. Portanto, deve-se por um lado,

condenar os pecados de alguém, mas, por outro lado, respeitar a pessoa que comete os pecados em decorrência da sua própria humanidade (cf. Horn, 2023, p. 266)¹².

Hannah Arendt, ao examinar o conceito de amor em Agostinho, esclarece que “no mundo ordenado o próximo tem o seu lugar (de valor e dignidade) ao lado do eu”, ambos se encontram no mesmo nível ontológico. “Daí resulta que eu devo amá-lo como a mim mesmo. O seu lugar de próximo na ordem (divina) decorre do fato dele também poder fruir Deus” (Arendt, 1997, p. 43-44, as palavras entre parênteses são acréscimos nossa autoria). Deste modo, os seres humanos encontram-se todos numa posição de igualdade: uma dupla igualdade. A primeira corresponde à igualdade de situação que provém do parentesco da queda (pecado original) e da consequência que atinge a todos os homens: a mortalidade¹³. A segunda trata-se da igualdade da graça, “enquanto antes da vinda de Cristo o parentesco de todos os homens era adquirido de Adão pelo nascimento”, após o advento, a graça divina, uma vez revelada aos homens, torna todos iguais ao evidenciar o passado comum à humanidade: o pecado (cf. Arendt, 1997, p. 162-163).

Portanto, considerando essa dupla igualdade, para Arendt, assim opera-se a destruição de todas as diferenças, independentemente do número dos Estados e das comunidades; “na verdade existem apenas ‘duas cidades’, a boa e a má, fundadas em Cristo ou em Adão, tal como existem apenas dois amores, o amor ao mundo, ou de si, e o amor a Deus” (Arendt, 1997, p. 157). O que acaba por corroborar o mandamento do amor, ou a dupla caridade: amar a Deus e ao próximo como a si mesmo.

2.2 - A paz na cidade e a unidade do povo

O princípio de tolerância pode também ser extraído dos conceitos de *pax* e *populus* ou, da paz na cidade e da unidade entre os cidadãos que compõem um mesmo povo. Se o mal¹⁴ é privação de bem (não-ser), e se toda a Criação é boa, já que criada por um Deus bom, a bondade é uma qualidade que toda a natureza preserva simplesmente por ser. As criaturas afetadas pelo pecado continuam a viver, aquilo que é conservado de ser nelas manifestam certa paz e

¹² Neste ponto, Christoph Horn faz referência ao Sermão 164 A.3 de Agostinho: [...] porque eles não são apenas pecadores e ímpios, mas também seres humanos, Deus faz nascer o seu sol sobre os bons e maus, e faz chover sobre justos e injustos (Mt. 5,45). Dessa maneira, nenhum ser humano deve ser excluído da bondade e da compaixão, nenhum pecador poder ficar impune.

¹³ A igualdade da situação mantém-se implícita enquanto a morte permanecer um fato natural e não o indicador do estado de pecador, ou seja, enquanto cada um ignorar o sentido verdadeiro da igualdade (cf. Arendt, 1997, p. 156).

¹⁴ “Para Hannah Arendt, o mal é banal; falta profundidade (...) Para pecar é preciso enfrentar a tentação e o deleite, oferecendo algum tipo de consentimento. Há uma luta e finalmente um consentimento da vontade. Mas o mal é um absurdo. Isso significa nada” (Elshtain, 2018, 76).

bondade, logo, inevitavelmente tem-se aí o conflito entre o ser e o que se inseriu de corrupção por causa da falta (cf. Silva Filho, 2022, p. 243).

A guerra, a miséria e o não-ser são, respectivamente, privação de paz, de felicidade e de ser; então, a inteira privação desses bens significa a inexistência, e como não é possível buscar positivamente o nada, ninguém procura a guerra pela guerra, mas, se combate, assim procede pelo desejo de paz, ainda que não seja capaz de percorrer suas vias adequadas (Silva Filho, 2022, p. 323).

Para Agostinho, mesmo aqueles que perturbam a paz e a ordem social (criminosos, por exemplo) agem assim não porque odeiem a paz, mas porque querem restabelecê-la conforme o próprio arbítrio. A paz dos ímpios é a paz daqueles que não possuem a virtude da justiça. Deste modo, os homens maus buscam injustamente a paz, mas ao odiarem a justa paz divina e amarem a relativa paz iníqua, ainda assim, amam a paz, seja qual for, porque a ausência absoluta de paz equivale à ausência plena de ser (nada) (cf. Silva Filho, 2022, p. 326).

As definições de paz propostas por Agostinho no Livro XIX, 13¹⁵ se classificam em dois grupos. As cinco primeiras consideram a paz individual, numa sequência que se eleva do corpo até ao espírito em relação a Deus. As cinco últimas, referem-se a paz coletiva, isto é, ao aspecto social, domínio próprio da paz (cf. Silva Filho, 2022, p. 239 - 240). Assim, a comunidade tem primazia diante do indivíduo, “de tal modo que a vida humana por excelência é social e partilhada” (Silva Filho, 2022, p. 245). Portanto, a paz na cidade, ou a concórdia bem ordenada entre os homens, consiste em a ninguém prejudicar e a tomar-se útil a quem puder (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 14, 2018, p. 1920).

Segundo Agostinho, nenhum homem seria escravo de outro homem ou do pecado, pois foi criado por Deus para exercer domínio apenas sobre os seres irracionais (animais), não sobre um semelhante. Porém, como consequência da queda, a atual condição social dos homens implica em uma série de desigualdades e de hierarquias (entre senhor e servo, marido e esposa, pais e filhos, governante e governados), com a maioria estando numa posição de submissão e alguns poucos de autoridade (cf. Silva Filho, 2022, p. 250-252).

¹⁵ “A paz do corpo é a composição ordenada das suas partes; a paz da alma irracional é a tranquilidade ordenada dos seus apetites; a paz da alma racional é o consenso ordenado da cognição e da ação [...] a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei; a paz dos homens é a concórdia ordenada; a paz da casa é a ordenada concórdia dos seus habitantes no mando e na obediência; a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência; a paz da Cidade Celeste é a comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo de Deus [...] a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem” (Agostinho, XIX, 13, 2018, p. 1915).

Com efeito, a paz dos homens entre si, ou a ordenada concórdia, reaparece na paz da família, da cidade terrena e da cidade celestial. Então, a paz depende do modo de vida como os indivíduos usam ou fruem¹⁶ dos bens pelos quais é possível estabelecer alguma paz nesta realidade terrena; a distinção é compatível com aquela que se dá entre cidade terrena e cidade celeste. Assim, também na cidade terrena existe certa paz, embora muito inferior à da celeste, cuja definição é construída no grau superlativo (cf. Silva filho, 2022, p. 240).

No Livro XIX, 21, Agostinho percorre as definições de Cícero sobre república (coisa pública) e povo. O conceito ciceroniano de povo é uma multidão de homens, reunidos em sociedade, por um consenso jurídico (*consensus iuris*) e interesses em comum (cf. Silva filho, 2022, p. 265). A partir daí, ele afirma que Roma não seria república, pois não atende às exigências de Cícero para ser identificada como povo. Isso porque, o consentimento de direito deve ser compreendido como realização da justiça, e onde não há verdadeira justiça, não pode haver direito. “O que se faz conforme o direito faz-se com justiça; o que se faz injustamente não se pode fazer conforme o direito” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 21, 2018, p. 1941). Se a justiça e a interesse comum são condições para um conjunto de homens ser considerado um povo e para uma república ser “coisa do povo”, só a cidade de Deus possui um povo capaz de exercer a virtude da justiça e orientar-se na promoção do bem comum e universal. Nas palavras do bispo de Hipona: “tal como um justo sozinho vive da fé, assim também uma comunidade inteira e um povo de justos vivam da fé que se pratica por amor – por um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado e ao próximo como a si mesmo” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 23, 2018, p. 1954-1955).

Ora, antes mesmo de apresentar sua definição de povo, Agostinho reduz o conceito de justiça ao amor cristão, sendo assim, “o amor (*caritas*), não mais a justiça, torna-se o liame fundamental para um conjunto de homens constituir um povo (*populus*)” (Silva Filho, 2022, p. 272). Desta feita, agir com justiça nada mais é do que o cumprimento do mandamento de amar ao próximo como a si mesmo. Quem requer que a justiça seja observada, assim procede não por orgulho de reinar sobre o outro, ou por desejo de dominar, mas por exercer a misericórdia quer auxiliar ao próximo (cf. Silva Filho, 2022, p. 249).

Esta redefinição de povo se distancia da concepção naturalista e intelectualista de Cícero, tornando-se voluntarista. Para Agostinho, o povo consiste na “união de uma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 24, 2018, p. 1957), logo, para se saber o que é cada povo, deve-se levar em

¹⁶ Agostinho desenvolve os conceitos de *uti-frui* como princípio da moralidade, através do qual, o homem distingue as coisas a serem gozadas daquelas a seres usadas (cf. Costa, 2009, p 30; Weithman, 2016, p. 284 - 287).

consideração o objeto do seu amor comum. Deste modo, ser racional é condição porque somente os homens podem constituir um povo, apenas eles são capazes de amar, de voltar livremente a vontade ao objeto que quiserem (cf. Silva Filho, 2022, p. 273).

Ademais, para Horn a segunda razão para uma tolerância em Agostinho decorre da intenção de preservar a unidade. Partindo da unidade da própria Religião institucional (Igreja), o que obviamente também se aplica ao Estado, a união entre os membros de uma mesma sociedade e a manutenção da paz na esfera pública, é necessário esperar pacientemente por uma solução sem impor, de imediato, o que é considerado o ponto de vista correto. Então, é preciso praticar o diálogo maduro e saudável sobre diferentes perspectivas (cf. Horn, 2023, p. 266-267). O bispo de Hipona está ciente do fato de que as passagens bíblicas podem ser entendidas de formas divergentes sem que nenhuma delas aparentemente se engane. A maneira adequada de compreender uma dogmática só pode ser encontrada com base na paciência, na abertura e na disposição ao diálogo. “Aqui tolerância equivale a uma espécie de prudência institucional” (Horn, 2023, p. 266-267).

Portanto, considerando a definição de povo, bem como a importância da paz, e da unidade entre os integrantes de uma mesma sociedade, não convém às ‘duas cidades’ estarem em conflito no que diz respeito à paz terrena, da qual ambas precisam para sobrevivência individual e boa convivência coletiva a fim de usufruírem de uma vida ordenada e harmoniosa em sociedade; essa paz, inclusive, pode e deve ser assegurada pelas leis civis (cf. Silva Filho, 2022, p. 254).

2.3 - O voluntarismo e a livre consciência

Para além das possíveis críticas a definição de povo oferecida por Agostinho, ela possui um caráter universal, pois uma concepção de povo baseada apenas na justiça diz respeito a um caso particular: um povo que possui o amor submetido a Deus. Não parece ser por acaso que a análise central do Livro XIX, do *De Civitate Dei*, é sobre cada uma das virtudes cardeais e sobre o amor, porque todas as virtudes, inclusive a justiça, são modalidades do amor (cf. Silva Filho, 2022, p. 291).

No Livro XIV da *Cidade de Deus* Agostinho se ocupa em estabelecer à vontade como “instância fundante da dinâmica da vida humana na história” (Silva Filho, 2022, p. 189), o que não se aplica apenas à vida individual, mas a todas as relações no âmbito da sociedade e da política. A vontade, como potência ou faculdade da alma, é o que impele o ser humano em certa direção “o querer é uma faculdade interior, a qual existe independentemente de toda e qualquer manifestação no mundo externo” (Djuth, 2019, p. 972), logo, ela que não precisa se expressar

para possuir essência; é possível obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la (cf. Bignotto, 1992, p. 333-335).

Ora, à medida que tanto a política, quanto a história, são concebidas a partir da ambivalência entre ‘duas cidades’, as quais representam *modus vivendi*, ou amores distintos, elas não encontram mais o seu fundamento na natureza, nem na razão, mas no amor (cf. Silva Filho, (2022, p. 190), enquanto movimento volitivo em direção aos bens eternos e ao próprio Sumo Bem, no caso dos cidadãos da *civitate Dei*, ou aos bens temporais, no caso dos cidadãos da *terrena civitates*.

Destaca-se que, antes de Agostinho não se tem notícia de uma filosofia moral entendida a partir do livre arbítrio de uma vontade autônoma, ou de uma perspectiva política voluntarista, o que é distinto da tradição platônica, aristotélica ou ciceroniana. Essa nova descoberta, indica que “há algo no homem que pode dizer sim ou não aos preceitos da razão, de modo que ceder ao desejo não é um ato incitado pela ignorância, nem pela fraqueza” (Arendt, *apud* Silva Filho, 2022, p. 292), mas pela vontade do agente.

Ademais, para Horn o princípio da tolerância está fundamentado na livre consciência. Ele extrai da célebre frase agostiniana: “*Credere non potest homo nisi volens*”¹⁷, a ideia de que a consciência livre requer ausência de imposição de quaisquer forças externas, isto é, a fé só pode ser aceita livremente. Segundo Horn, para Agostinho aqueles que não creem, não estão entre os eleitos para a salvação. Deste modo, ao respeitar a sua liberdade de consciência, deixa-se o julgamento sobre eles inteiramente nas mãos de Deus o que, novamente, é um apelo para uma perspectiva mais elevada (cf. Horn, 2023, p. 267).

Ora, a resposta maniqueísta ao problema do mal, enquanto dualismo (Bem x Mal), dispensava Agostinho de sondar o seu coração e desviava os olhos do estado de tormento da própria alma, dando-lhe a opção de compartimentar o pensamento, negando em seu íntimo tudo aquilo que lhe afligia a consciência moral (cf. Evans, 1995, p. 33). Assim, se o próprio bispo de Hipona teve sua consciência obscurecida, ele sabe que para entender é necessário crer (*crede ut intelligas*)¹⁸.

Nesse sentido, Forst percebe que a justificção mais relevante e abrangente da tolerância é o referido princípio (*credere non potest nisi volens*), o qual defende que só a fé

¹⁷ Esta frase se encontra no *Comentário ao Evangelho de João 26.2*. Contexto e tradução livre: “Qualquer um pode entrar; ele pode ir à Igreja sem querer, pode aproximar-se do altar sem querer, ele pode receber o sacramento sem querer: não acreditar, só pode quem está disposto [...]. Mas a confissão com a boca isso é feito para a salvação. Esta confissão surge da raiz do coração” (Augustín, 1955, p. 656).

¹⁸ O que significa dizer, que a fé precede o entendimento racional. “*Nisi credideritis, non intelligetis*” (Is. 7:9). Se não entendeste, eu digo, Crê! Pois a compreensão é a recompensa da fé” [...] “Portanto, não busques entender o que podes crer, mas crer no que podes entender” (Matthews, 2007, p. 138 - 139).

baseada na convicção interior é agradável a Deus; a fé tem de se desenvolver a partir de dentro, sem constrangimento externo (cf. Forst, 2017). Portanto, a consciência humana não pode e nem deve ser forçada a adotar a fé cristã, mesmo que ela seja a verdadeira.

2.4 - A ambivalência das “duas cidades”

Por fim, Horn conclui que o principal argumento em favor de um princípio de tolerância em Agostinho consiste exatamente na ‘teoria das duas cidades’, sendo este o elemento mais interessante do pensamento político do hiponense. Assim, cada ser humano pertence, de acordo com seus próprios conflitos internos, à cidade eterna, ou à temporal. Enquanto os membros do primeiro grupo são movidos pelo amor a Deus (*caritas*), os membros do segundo grupo são dominados pelo amor próprio (*cupiditas*). Essas cidades são invisíveis, à medida em que não se pode saber com certeza quem pertence a qual delas, nem mesmo por intensa introspecção em relação a nós mesmos (cf. Horn, 2023, p. 267-268).

Embora Agostinho, algumas vezes, identifique a cidade de Deus com a Igreja (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, VIII, 24; XIII, 16; XVI, 2), com base em outros trechos (cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XI, 1; XVIII, 49; XX, 9), é possível concluir que nem todo membro da Igreja institucional faz necessariamente parte da *Civitate Dei*, pois a igreja invisível (espiritual e eterna) reúne todos aqueles que gozam da união mística com Cristo, e muitos daqueles que ainda não professam a fé em Cristo são membros da cidade celestial, ainda que não estejam vinculados à igreja visível (institucional).

É bom que ela não esqueça que até entre os seus inimigos se ocultam alguns dos seus futuros concidadãos – para que não julgue ter sido improficuo esperar por eles, suportando-os como inimigos, até ao dia em que ela os acolherá como crentes. Do mesmo modo sucede que a cidade de Deus, durante a sua peregrinação pelo mundo, conta no seu seio com pessoas a si unidas pela comunhão dos sacramentos que não partilham com ela a herança eterna dos santos (Agostinho, *De civ. Dei*, I, 35, 2016, p. 191).

Assim, toda tentativa de fazer distinção entre as ‘duas cidades’, ainda que meramente formal, é destinada ao fracasso, pois é impossível saber com certeza se um homem é verdadeiramente virtuoso, ou não; o que é passível de observação são suas ações, mas não as disposições interiores das quais elas procedem. E mesmo o agente que pratica a boa ação não está absolutamente seguro de agir por virtude, já que pode enganar-se quanto à pureza de suas intenções. Por isso, Fortin esclarece que nesta vida terrena “as ‘duas cidades’ são inextricavelmente misturadas, tal como o trigo e o joio da parábola”, então, deve-se esperar o

tempo da colheita para finalmente poder separá-los (cf. Fortin, 2019, p. 236 - 237)¹⁹, o que corresponde ao julgamento final, sendo Deus o único apto a realizar tal separação.

Ao estabelecer o amor como conexão fundamental para um conjunto de seres racionais constituir um povo, Agostinho redefine o que seja *res pública* (coisa pública) como possibilidade de “coisa do povo”, a qual não possui existência espacial e territorial específica, mas trata-se de uma cidade espiritual e interior, ou seja, mística, como efetivamente é a *Civitate Dei*. Esta é a maior e mais importante consequência da política voluntarista de Agostinho (cf. Silva Filho, 2022, p. 293)²⁰. Nesse sentido, a interiorização da liberdade e sua articulação à vontade humana, mudou o significado de cidadania, o que evidentemente produziu efeitos na vida social e política. O cristão se tornou um cidadão do mundo, em caráter universal, e não mais de uma *polis* particular. Assim, ele deve obediência às leis civis, tais como os cidadãos atenienses ou romanos, mas a sua pátria não tem mais as mesmas fronteiras, limitadas a um espaço-tempo determinado (cf. Bignotto, 1992, p. 336).

Quando a cidade terrena viola as suas próprias leis e a justiça, os cidadãos da cidade celestial, que compõem a sociedade, permanecem observando as leis civis. O que eles podem corrigir ao seu redor, eles corrigem; o que não podem alterar suportam com paciência, sendo assim, persistentes na observância da lei que os outros optaram por menosprezar. Se a sociedade civil obedece às leis que ela deu a si mesma, os cidadãos da cidade de Deus, que são parte integrante dela, parecem igualmente obedecê-las. Contudo, o modo de observar as leis é muito diferente, pois enquanto os cidadãos da cidade dos homens a consideram como um fim, os justos trabalham para mantê-la como um simples meio para alcançar a *Civitate Dei* (cf. Gilson, 2010, p. 339-340). Portanto, “o cristão é o mais certo observador das leis da cidade, precisamente porque ele só as observa em prol de fins superiores aos da cidade” (Gilson, 2010, p. 340).

Ademais, Cristo parece ter indicado o princípio de separação entre os poderes do Estado e da Religião, ao declarar: “dê a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”²¹. Assim, quando César pede o que lhe é devido (imposto, por exemplo), o cristão lhe dá, não por amor a César, mas por amor a Deus. Mas, quando César requer para si o que é devido somente a Deus (culto, adoração), o cristão recusa, não por ódio a César, mas por amor a Deus (cf. Gilson, 2010, p. 340). Portanto, a cidade terrena não tem qualquer motivo para temer o cristão, pois como

¹⁹ A parábola do joio e do trigo encontra-se no Evangelho de Mateus (Mt.13, 24 - 30). Cf. Agostinho, *De civ. Dei*, XX, 9, 2018, p. 2013 - 2020.

²⁰ “[...] com esse livre arbítrio da vontade se fez uma mistura e como que uma certa confusão das cidades na participação da iniquidade” (Agostinho, 2017, p. 1397)

²¹ A questão do tributo encontra-se no Evangelho de Mateus (Mt. 22,17 - 21).

cidadão submisso, “ele amará mais sofrer a injustiça do que se armar de violência, e mais suportar os castigos desmerecidos do que se esquecer da lei divina da caridade” (Gilson, 2010, p. 340 - 241).

Conclusão

Portanto, a cidade de Deus é a mais estrangeira a todas as nações e a todos os Estados, ela recruta por toda partes os seus cidadãos, peregrinos²² nas respectivas cidades terrenas que povoam, independente de diversidade das línguas, dos usos e costumes, nada atacando, nada impondo, nada destruindo do que é bom e útil, ao contrário, através dos seus cidadãos, ela trabalha para consolidar nas mais diferentes nações o que cada uma delas coloca à serviço da paz terrena, assegurando que nada se oponha ao estabelecimento final da paz de Deus – gozo da vida eterna (cf. Gilson, 2010, p. 346 - 347).

A mística cidade santa identifica-se com a eterna igreja invisível, a qual é feita mais de mortos e de seres viventes, ou que ainda virão a nascer. É a sociedade perfeita e a única plenamente digna deste nome, como ela é edificada no amor de Deus e no mandamento do amar ao próximo, só ela é capaz de realizar o ideal social e político da paz na cidade e da justiça entre os homens. Ela é a cidade fim – o *telos* para o qual apontam os seus concidadãos – e da qual todas as outras cidades são apenas meios, mas isso não permite o uso instrumental de qualquer ser humano, nem mesmo dos ímpios, já que todos são igualmente dignos e portadores de valor ontológico, decorrente da própria *imago Dei*.

²² *Peregrinatio* é a palavra usada por Agostinho para resumir essa situação. Essa categoria dos estrangeiros residentes era bem conhecida pelos homens da Antiguidade (cf. Brown, 2005, p. 400).

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. 9ª edição. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. Tradução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *A cidade de Deus*. Vol I (Livro I a VIII). 5ª edição. Tradução de Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

_____. *A cidade de Deus*. Vol. II (Livro IX a XV). 5ª edição. Tradução de Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. *A cidade de Deus*. Vol. III (Livro XVI a XXII). 5ª edição. Tradução de Pereira, J. D. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. In: *Obras completas de San Agustín*. XIII. Traducción de Teófilo Pietro. Madrid, BAC, 1955.

ARENDDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução de Alberto Pereira Diniz, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

BIGNOTTO, Newton. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 327 - 359, 1992.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURT, Donald. Cain's City: Augustine's reflections on the origins of the Civil Society. In: HORN, Christoph (ed.), *Augustinus: De civitate Dei*. Akademie Verlag. 1997.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao pensamento ético político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre/Recife: EDIPUCRS/UNICAP, 2002.

DJUTH, Marianne. *Voluntas*. In: FITZGERALD, Allan (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019. p. 970-973.

ELSHTAIN, Jean B. *Augustine and the limits of politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.

EVANS, Gillian. R. *Agostinho sobre o mal*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

FORST Rainer, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2017 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>. Acesso em: 10 jul. 2024.

FORTIN, Ernest. *De Civitate Dei*. In: FITZGERALD, Allan (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2019. p. 234-239.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. 2. ed. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010.

HORN, Christoph. Religion Toleration in Augustine? In: GIORGINI, Giovanni; IRRERA, Elena. *God, religion and society in ancient thought: from early greek philosophy to Augustine*. Baden-Baden: Academia, 2023.

_____. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Tradução de Roberto H. Pich. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.

OORT, Johannes. *Civitas Dei - terrena civitas: the concept of the two antithetical cities and its sources*. In: HORN, Christoph (ed.). *Augustinus: De civitate Dei*. Akademie Verlag. 1997.

SILVA FILHO, L. M. *Filosofia Política em Agostinho: estudos sobre a Cidade de Deus*. São Paulo: Almedina/Edições 70, 2022.

VAHL, Matheus J. Estado e Religião em Santo Agostinho: uma reflexão a partir da querela donatista. *Basiliade: Revista de Filosofia*. Curitiba, v. 5, n. 9, p. 9-25, 2023.

WEITHMAN, Paul. Filosofia Política de Agostinho. In: MECONI, David; STUMP, Eleonore. *Agostinho*. 3ª edição. São Paulo: Ideias & Letras, 2020.

Recebido em: 05/08/2024.

Aprovado em: 17/11/2024.