

SÍLVIA BENTO¹

**AGOSTINHO DE HIPONA PERANTE *TEMOR E TREMOR* DE
KIERKEGAARD:
EM TORNO DA QUESTÃO AGOSTINIANA DAS DUAS
CIDADES APRESENTADA EM *A CIDADE DE DEUS*.**

Resumo: Ao longo do presente artigo pretendemos compreender a conceção política de Agostinho de Hipona delineada em *A Cidade de Deus* - nomeadamente distinção agostiniana entre «a cidade de Deus» e «a cidade dos homens». De forma a desenvolver tal propósito, decidiremos ler e analisar *A Cidade de Deus* partindo de premissas e perspetivas kierkegaardianas retiradas de *Temor e Tremor*. Existirá uma antinomia ou uma continuidade de sentido entre o domínio ético/político (a cidade terrestre) e o domínio religioso (a cidade celeste) em *A Cidade de Deus*? Qual a posição de Agostinho perante figura kierkegaardiana “o cavaleiro da fé”, o indivíduo que inicia uma rotura entre a fé em Deus e a ética civil? Tentaremos discutir tais questões através da delimitação de tensões/conflitos ou continuidades/confluências entre a esfera civil e a fé religiosa no interior do pensamento agostiniano.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, Søren Kierkegaard, a cidade de Deus, a cidade terrestre, política, fé.

Abstract: In this paper we aim at understanding the political conception of Augustine of Hippo delineated in *The City of God* - mainly the Augustinian distinction between «the city of God» and «the city of Man». In order to develop such purpose, we decided to read and analyse *The City of God* with Kierkegaardian premises and perspectives extracted from *Fear and Trembling*: Is there an antinomy or is there a continuity of sense between the ethical/political

¹ Doutoranda em Filosofia (Filosofia Contemporânea) na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

domain (the earthly city) and the religious domain (the heavenly city) in *The City of God*? What could Augustine think about the Kierkegaardian figure «the knight of faith», the individual who initiates a rupture between faith to God and civil ethics? We will attempt to discuss those questions by delineating tensions/conflicts or continuities/confluences between the civil sphere and religious faith in the context of the Augustinian thought.

Keywords: Augustine of Hippo, Søren Kierkegaard, the city of God, the earthly city, politics, faith.

Na obra intitulada *Temor e Tremor*, Kierkegaard faz o elogio de Abraão, indivíduo que personifica o cavaleiro da fé, figura kierkegaardiana que inaugura a ruptura para com a moral civil que a envolve, e inicia, através da sua fé e obediência a Deus, um novo estágio existencial de relação absoluta com o Absoluto. Segundo os termos kierkegaardianos, o cavaleiro da fé, indivíduo sozinho perante os homens, obedece a Deus pela sua extrema fé, em detrimento de normas civis, comunitárias ou políticas, saltando para um novo domínio onde se cruzam o paradoxo, o escândalo, o absurdo, a loucura do seu gesto de fé. Pois perante o mundo dos homens, o gesto de Abraão é compreendido enquanto assassinio: no interior da esfera da moral e do direito civis, não há possibilidade de uma compreensão plena do gesto de fé de Abraão. Ninguém compreenderá Abraão.

Kierkegaard diferencia Abraão de heróis clássicos que encarnaram situação semelhante: por exemplo, Agamémnon, que sacrifica a filha Ifigénia aos deuses para alcançar benefícios militares em situação de guerra. Mas Abraão está muito longe deste tipo de herói trágico: Abraão não sacrificará o seu filho para o bem da comunidade nem para salvar o seu povo, Abraão está para lá do reconhecimento de heroicidade ou de glória por parte da

comunidade (algo de que Agamémnon desfruta). A fé Abraão está para lá do racional, do compreensível e, como tal, não pode ser perspectivada de acordo com virtudes morais ou cívicas enquadradas num contexto de ética clássica. O que está em causa neste cenário bíblico é, segundo Kierkegaard, a rotura entre um domínio ético (a moral dos homens) e um domínio religioso (a relação do indivíduo singular com o Absoluto sem a mediação da moral dos homens). Escreve o filósofo:

A expressão ética para o que Abraão fez é: ele quis assassinar Isaac, a expressão religiosa é: ele quis sacrificar Isaac².

Abraão encontra-se sozinho perante a ordem de Deus – qual o sentido da ordem divina que obriga o sacrifício de seu filho, depois de lho ter sido concedido já na velhice, negando as leis naturais e as expectativas humanas? Deus quer colocar à prova a fé de Abraão, ordenando-lhe o acto mais vil: assassinar o ser que lhe é mais querido, que lhe foi concedido por Deus, cujo poder «transforma o irrazoável em realidade»³.

Mas Abraão, enquanto cavaleiro da fé, obedece à voz divina e acredita que Deus não permitirá o sacrifício de Isaac. O que salva Isaac é a força do absurdo divino, da qual se aproxima Abraão pela sua fé: Abraão acredita que reaverá Isaac justamente por acreditar no absurdo. Pois o poder divino transforma o impossível em possível e em realidade. Citemos Kierkegaard:

Não foi por via da fé que Abraão abdicou de Isaac, mas foi por via da fé que Abraão recebeu Isaac.⁴ [...] a fé é um paradoxo monstruoso, um paradoxo capaz de transformar um assassínio num acto santo e agradável a Deus, um

² SØREN KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*. Introdução, tradução e notas de Elisabete M. de Sousa, Relógio d' Água, Lisboa, 2009, p. 83.

³ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p.70.

⁴ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p.105.

paradoxo que devolve Isaac a Abraão, um paradoxo do qual nenhum pensamento pode apropriar-se, porque a fé começa precisamente onde o pensamento acaba⁵.

Segundo o pensador dinamarquês, Abraão abandonou o entendimento e a sabedoria terrenos e move-se no interior da fé verdadeira, afim da loucura, da insânia e da fraqueza⁶. O cavaleiro da fé é aquele que inicia o salto para o domínio existencial religioso, que consiste no iniciar de uma rotura para com o mundo dos homens (sustentado no entendimento e na razão humanos) e inaugura uma relação singularizada com Deus, desprovida da mediação do universal e assente na impossibilidade de linguagem e de compreensão humanas. Mas o cavaleiro da fé não é aquele que se resigna perante a ordem divina: pelo contrário, o cavaleiro da fé possui a paixão e a alegria de quem crê no absurdo, no impossível, transpondo-se para lá do entendimento terreno e vivendo em si a loucura do cristianismo (nas palavras de Paulo): Abraão crê no absurdo de que reaverá o seu filho apesar de ter decidido cumprir a ordem divina, crê no impossível de que voltará a ter aquilo que Deus lhe ordena a que renuncie, pois ele sabe que a fé é do domínio do absurdo, do escândalo, do paradoxo, do frágil e que não tem lugar no âmbito da razão dos homens ou na maior das sabedorias terrenas. Escreve Kierkegaard:

Houve um que se tornou grande por esperar o possível; outro por esperar o eterno; mas quem esperou o impossível tornou-se maior do que todos. [...] Houve quem fosse grande pela sua força e quem fosse grande pela sua sabedoria, e houve quem fosse grande pela sua esperança e quem fosse grande pelo seu amor; mas Abraão foi maior do que todos, grande pela sua fortaleza cuja força é fraqueza, grande pela sua sabedoria cujo segredo é loucura, grande

⁵ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p.110.

⁶ Conferir a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, texto bíblico que acompanha e sustenta o motivo principal desta obra kierkegaardiana.

pela esperança cuja forma é insânia, grande pelo amor que é ódio para consigo próprio⁷.

É de notar que este salto para o domínio existencial religioso não se configura em termos de uma existência ascética; o cavaleiro da fé não salta para fora do mundo. Por conseguinte, segundo Kierkegaard, a fé de Abraão é a maior de todas, justamente por ser uma fé que crê para esta vida – Abraão crê que, obedecendo a Deus, reaverá nesta vida, na finitude (e não numa vida futura, após a morte) o seu filho, e que Deus não permitirá o sacrifício da criança mesmo depois de o ter ordenado. O que se pretende mostrar é que Abraão nunca se furtará à moral terrena, nunca iniciando uma relação exclusiva para com Deus no sentido de uma beatitude própria da vida eterna que o exime da finitude do temporal e que o colocaria fora do mundo dos homens. Como tal, a fé de Abraão é a maior de todas. Escreve Kierkegaard:

Abraão, contudo, acreditava e acreditava para esta vida. Sim, tivesse a sua fé apenas residido no que está por vir, e ter-se-ia despojado de tudo mais facilmente para se precipitar para fora de um mundo a que não pertencia. Mas a fé de Abraão não era dessas [...] Abraão acreditava precisamente para esta vida; acreditava que haveria de envelhecer na terra, honrado entre o povo, abençoado entre as gerações vindouras [...] Mas Abraão acreditava e não duvidava, acreditava no irrazoável⁸.

O cavaleiro da fé representa o singular enquanto moralmente superior face ao universal. O singular enquanto singular é superior ao universal, tal como «o número ímpar é mais perfeito que o número par»⁹. E o interior é superior ao exterior – ou antes, o interior é incomensurável face ao exterior. Só o indivíduo singular no seu interior pode inaugurar uma relação absoluta com o

⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p. 66s.

⁸ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p. 71s.

⁹ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p.121.

Absoluto. A fé não se coaduna com a dimensão universal ou exterior de uma comunidade temporal. O cavaleiro da fé renuncia ao universal para exprimir o singular e o interior na relação com o Absoluto, vivendo o silêncio da obediência a Deus, incompreensível aos outros homens. Escreve Kierkegaard:

O cavaleiro da fé tem-se unicamente a si próprio e aí reside o terrível. [...] O verdadeiro cavaleiro da fé encontra-se sempre em isolamento absoluto. [...] O silêncio é o espírito que a divindade tem em comum com o singular¹⁰.

Através do gesto do cavaleiro da fé, não é apenas o entendimento racional ou discursivo que é interrompido, mas também a moral dos homens; o ético – segundo os termos kierkegaardianos – encontra-se teleologicamente suspenso. Contra a defesa por parte de Hegel da eticidade (*Sittlichkeit*) e das instituições históricas e contra a sustentação kantiana de que o imperativo categórico deve ser mais forte e fiel ao dever e assim desobedecer à voz divina que escapa à razão¹¹, Kierkegaard afirma uma suspensão do ético realizada pelo gesto do cavaleiro da fé, o

¹⁰ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op cit, p. 138s; e p.151.

¹¹ Conferir a obra *O Conflito das Faculdades* de KANT, onde é referido o acontecimento bíblico relativo a Abraão. Kant escreve em tal obra: «Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é realmente Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-los dos seres sensíveis e reconhecê-lo em qualquer coisa. – Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que não pode ser Deus aquilo cuja voz julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve tê-lo por ilusão.» KANT adianta ainda uma nota ao que foi dito anteriormente: «Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina, Abraão deveria responder: «É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível).» IMMANUEL KANT, *O Conflito das Faculdades*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1993, p.76.

único que executa o salto para o domínio do religioso, para lá da dimensão universal e exterior em que assenta a moral civil em que se insere. Segundo Kierkegaard, o gesto de Abraão institui uma suspensão teleológica do ético, o que permite uma abertura para com o divino possibilitada por uma relação singularizada e direta entre o cavaleiro da fé e o Absoluto, desprovida da mediação do universal¹². Neste sentido, esta suspensão teleológica do ético configura-se enquanto impossibilidade humana de compreensão do gesto de Abraão. O domínio do ético, ou a moral dos homens, não permite uma compreensão do gesto de Abraão enquanto um gesto santo – mas enquanto crime. Por conseguinte, se não acontecesse uma suspensão do ético no contexto de tal cenário bíblico, Abraão nunca seria o pai da fé. E, tal suspensão do ético é definida

¹² «Kierkegaard concibe contradictoriamente el sentido como algo que recae radicalmente en el yo, la pura immanencia del sujeto, y a la vez como transcendencia perdida, inalcanzable. – La subjectividad libre, activa, es para Kierkegaard sustrato de toda realidad. [...] Los momentos contradictorios en la concepción kierkegaardiana del sentido, del sujeto y del objeto no aparecen separados unos de otros. Se hallan entrelazados unos con otros. Su figura se llama interioridad. [...] Si el idealismo de Fichte brota del centro de la espontaneidad subjetiva, en Kierkegaard el yo es reenviado a sí mismo por las fuerzas de la alteridad. Kierkegaard ni es un filósofo de la identidad ni reconoce un ser positivo transcendente a la conciencia. Para él, el mundo de las cosas no es ni propio del sujeto ni independiente de éste. Mejor dicho: queda suprimido. Solamente ofrece al sujeto la mera «ocasión» para la acción, la mera resistencia para el acto de la fe. En sí mismo es algo accidental y de todo punto indeterminado. No le cabe participar del «sentido». No hay en Kierkegaard un sujeto-objeto hegeliano, como tampoco objetos que tengan un ser; sólo hay subjectividad aislada, cercada por la obscura alteridad. [...] Para Kierkegaard, la situación no puede ser, como para Hegel la historia objetiva, conceptualmente captable por medio de una construcción, sino sólo por medio de la decisión espontánea del hombre autónomo. Hablando en términos idealistas, Kierkegaard busca en ella la indiferenciación de sujeto y objeto. Puede prescindir de ella mientras la interioridad permanezca encerrada en sí como interioridad sin objeto. La interioridad se convierte en refugio del sujeto cuando éste se siente agobiado por la objetividad.» THEODOR W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, Obra Completa vol.2, trad. Joaquín Chamorro, Mielke, Akal, Madrid 2006, pp.40-50.

enquanto uma suspensão teleológica justamente por possuir como propósito ou fim a abertura para uma outra dimensão que não se deixa permeiar pela razão ou pelo entendimento humanos e, como tal, não encontra lugar no seio da moral dos homens.

Esta suspensão teleológica do ético afirma a impossibilidade de se pensar o universal enquanto efetivo ponto de mediação entre o homem e o Absoluto. A suspensão do ético revela a impotência da moral civil enquanto tal em compreender o gesto de Abraão, tal como expõe a debilidade do universal para inaugurar uma relação direta com o Absoluto. Isto porque, segundo Kierkegaard, o ético e o universal são idênticos e movem-se no interior de uma esfera onde a fé verdadeira não encontra lugar, justamente porque ético e universal definem-se enquanto mediadores – e a fé verdadeira exclui a mediação. Citemos Kierkegaard:

A própria fé não pode estar sujeita à mediação no universal, pois seria anulada através dele. A fé é este paradoxo e o singular não pode fazer-se entender seja por quem for¹³.

A fé, enquanto motivo iniciador de uma relação absoluta do singular para com o Absoluto, consiste na exclusão do universal enquanto elemento objetivo e mediador entre indivíduo e o Absoluto e, deste modo, é precisamente o iniciar do silêncio e da incompreensão humana tal como esta se configura no interior de uma moral comunitária. Daí a angústia do cavaleiro de fé. Escreve Kierkegaard:

Mas esta é a desdita e a angústia do paradoxo, dito humanamente, não consegue fazer-se entender de maneira nenhuma.¹⁴ [...] A fé é este paradoxo e o singular não pode fazer-se entender seja por quem for. Pode até imaginar-se que o singular é capaz de ser entendido por outro singular que se encontre no mesmo caso. [Mas] nem há sequer um

¹³ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.131.

¹⁴ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.132.

único e só cavaleiro da fé que possa auxiliar outro. Nestas paragens o companheirismo é de todo impensável.¹⁵ [...] O seu silêncio não teria fundamento no facto de, na qualidade de singular, haver entrado em relação absoluta com o universal, mas no facto de, na qualidade de singular, estabelecer uma relação absoluta com o absoluto.¹⁶ [...] Não é capaz de falar, não fala em linguagem humana, seja ela qual for. Entendessem ele todas as línguas da terra, entendessem-nas também os que o amavam, e Abraão continuaria contudo sem falar – ele fala na língua divina, ele fala em línguas.¹⁷ [...] a adversidade e a angústia no paradoxo residem precisamente no silêncio – Abraão não pode falar¹⁸.

Na obra intitulada *Post-Scriptum Final Não-Científico*, Kierkegaard teoriza algumas considerações respeitantes à relação entre cristianismo e subjetividade, delineando dois domínios concetuais opostos que podem ser definidos do seguinte modo: o domínio do ético/do objetivo/do exterior/do universal e o domínio do religioso/do subjetivo/do interior/do singular. De acordo com o pensamento kierkegaardiano, toda a valorização ontológica recai sobre o segundo domínio, que é também o domínio da fé enquanto paixão máxima subjetiva. É de ressaltar que entre os dois domínios apresentados não existe uma lógica de continuidade mas de rotura, de salto. Notemos ainda que, não obstante a postura kierkegaardiana de valorização ontológica da dimensão interior e subjetiva do indivíduo, tal salto, que é sempre individual, é possibilitado apenas pela presença de um outro sujeito, Deus. A rotura para com o mundo ético, exterior e objetivo, efectua-se a partir de uma subjetividade interior preenchida por uma relação com Deus. Subjetividade e salto devem ser perspetivados como dois termos afins no interior do pensamento kierkegaardiano.

¹⁵ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.131.

¹⁶ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.156.

¹⁷ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.180.

¹⁸ KIERKEGAARD, *Temor e Tremor*, op. cit., p.184.

It is subjectivity that Christianity is concerned with, and it is only in subjectivity that its truth exists, if it exists at all; objectively, Christianity has absolutely no existence.[...] Christianity teaches that the way is to become subjective, i.e., to become a subject in truth.[...] Christianity wishes to intensify passion to the highest pitch; but passion is subjectivity, and does not exist objectively. [...] Faith is the highest passion in the sphere of human subjectivity.[...] That the individual must become an observer, is the ethical answer to the problem of life.¹⁹ [...] the question of immortality is essentially not a learned question, rather it is a question of inwardness, which the subject by becoming subjective must put to himself. Objectively the question cannot be answered, because objectively it cannot be put, since immortality precisely is the potentiation and highest development of the developed subjectivity. Only by really willing to become subjective can the question properly emerge [...] the consciousness of my immortality belongs to me alone, precisely at the moment when I am conscious of my immortality I am absolutely subjective [...] Immortality is the most passionate interest of subjectivity.²⁰ [...] God is a subject, and therefore exists only for subjectivity in inwardness.²¹ [...] Objectively, the interest is focused merely on the thought-content, subjectively on the inwardness [...] the passion of the infinite is precisely subjectivity, and thus subjectivity becomes the truth²².

Uma vez expostos os dois domínios opostos concebidos por Kierkegaard – o domínio do ético/do objetivo/do exterior/do universal e o domínio do religioso/do subjetivo/do interior/do singular – surge-nos como pertinente realizar uma transposição

¹⁹ SØREN KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. David F. Swenson e Walter Lowrie, Princeton University Press, Princeton 1971, pp.116-119.

²⁰ KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, op. cit., p.154s.

²¹ KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, op. cit., p.178.

²² KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, op. cit., p.181.

entre estes dois grupos conceituais e o par agostiniano interior/exterior, tal como este se encontra presente na obra *Confissões* e problematizado, em termos políticos, em *A Cidade de Deus*.

Tomando em consideração a teoria agostiniana da vontade e a sua interseção com a tese ontológica da substancialidade do bem, parece-nos legítimo afirmar que, segundo o pensamento de Agostinho de Hipona, a vontade constitui-se como a faculdade da alma a partir da qual o homem pode escolher Deus ou os bens superiores, escolha essa possibilitada pela graça divina (num momento posterior ao pecado original e à queda adâmica). A vontade livre, apoiada pela graça divina, constitui-se como a faculdade que singulariza o indivíduo face ao mundo exterior, uma vez que a escolha por Deus, que não pode ser compreendida senão enquanto impregnada de fé e de amor, apenas se efetua através de um retorno ao interior de si mesmo – ao voltar para o interior de si, o indivíduo singulariza-se perante o mundo exterior, encontrando assim o Absoluto. Voltar a si é voltar a Deus – escolher o interior de si é escolher Deus. Ocorre assim, no interior do pensamento agostiniano, uma importante interseção entre antropologia e ontologia, a partir da qual se sustenta a conceção do homem interior enquanto lugar ontologicamente privilegiado de relação com e de revelação da verdade.

E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo²³.

E em nenhuma destas coisas, que percorro consultando-te, encontro um lugar seguro para a minha alma senão em ti,

²³ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2004, livro X, XXVII, 38.

em quem se possam reunir todas as minhas dispersões, e nada de mim se afaste de ti²⁴.

E, admoestado a voltar para dentro daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mais outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela²⁵.

Repare-se, não obstante, que este retorno ao interior de si deve ser concebido não de enquanto um repouso em si, mas enquanto repouso em Deus possibilitado pela presença da graça - como tal, este retorno ao interior de si encontra-se nos antípodas de uma eventual valorização de si ou de comprazimento em si que, segundo o pensamento agostiniano, se encontra muito próxima do amor de si egoísta, da vanglória, da soberba. Neste caso, obviamente, não existe a presença divina, pelo contrário.²⁶ Ora, é precisamente este amor de si, enquanto soberba ou orgulho, completamente afastado de Deus, que define a cidade dos homens, tal como Agostinho escreve em *A Cidade de Deus*. O amor de si,

²⁴ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., livro X, XXXIX, 65.

²⁵ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., livro VII, X, 16.

²⁶ «Também dentro, dentro de nós, existe, no mesmo género de tentação, outro mal que torna vãos aqueles que se comprazem em si e a si mesmo se agradam, ainda que não agradem aos outros, ou lhes desagradem, e nem procurem agradar-lhes. Mas, agradando a si mesmos, desagradam-te muito a ti, não só quando se gloriam de coisas não boas como se fossem boas, mas também dos teus bens como se fossem seus, ou até como se fossem teus, mas obtidos por méritos seus, ou ainda como se fossem obtidos pela graça, todavia não a partilhando com outros, mas privando-os dela». SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, op. cit., livro X, XXXIX, 64.

que se relaciona com o amor pelos bens inferiores e mundanos, é o eixo definidor do mundo civil, onde os homens se encontram sozinhos em si mesmos e com os outros, atendo-se à vida terrena e encontrando nesta os fins da sua existência enquanto seres humanos e políticos. Esta cidade temporal ilustra o paradigma da *polis* grega ou da *res publica* romana. Ora, segundo Agostinho, esta cidade não pode ser identificada com uma verdadeira comunidade. Tendo presente a definição de *res publica* de Cícero²⁷, Agostinho argumenta que a verdadeira *res publica* apenas irrompe pelo amor a Deus e encontra-se fundada por Ele e não pelos homens.

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.²⁸ [...] sabemos que há uma Cidade de Deus da qual aspiramos a ser cidadãos movidos pelo amor que o seu fundador infundiu em nós²⁹.

A cidade de Deus apenas poderá surgir do amor a Deus – segundo Agostinho, aquilo que deve definir um povo é precisamente o objecto de seu amor e, quanto mais elevado e sublime for o seu objecto de amor, mais elevado e sublime será esse povo ou comunidade. É o amor a Deus que unifica os homens e define a Cidade de Deus.

²⁷ Cf. *O Tratado da República* de Cícero, no qual Marco Túlio apresenta a sua definição de *res publica* pela voz (ficcional) de Cipião, o Africano: «Portanto, *res publica* ‘Coisa Pública’ é a *res populi* ‘Coisa do Povo’. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens agregado de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico e por uma comunidade de interesses. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma como que tendência natural dos homens para se congregarem.» CÍCERO, *Tratado de República*. Introdução, tradução e notas de Francisco Oliveira, Círculo de Leitores/Temas e Debates, Lisboa 2008, p.98.

²⁸ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991-2000, XIV, 28.

²⁹ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XI, 1.

Mas, se povo se definir, não desta, mas de outra maneira, por exemplo: Povo é a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam, então com certeza que, para se saber o que é cada povo, necessário se torna tomar em consideração o objecto do seu amor. Seja o que for que ame, se é uma união de uma multidão, não de animais mais de criaturas racionais, pela participação concorde nos bens que amam, não é desrazoável que se lhe chame povo – povo tanto melhor quanto mais está de acordo nas coisas melhores e tanto pior quanto mais o seu acordo está nas coisas piores³⁰.

E, derivando-o do amor a Deus, Agostinho advoga o amor ao próximo enquanto mandamento divino e laço que une, em concórdia, os membros da cidade de Deus, algo muito distinto da mera amizade terrena, a qual pode tornar-se imensamente instável e eventualmente desaparecer³¹. Se é o amor a Deus que define a cidade celeste e o amor ao próximo o que a unifica, é a obediência a Deus que promoverá e salvaguardará a justiça nesta comunidade. Assim, no interior da mundividência cristã, a justiça não poderá ser entendida enquanto medida de pendor equitativo que regularia a vida civil dos homens - esta terá de ser concebida enquanto «dádiva do Deus criador e ordenador de tudo o que existe»³². Tal como

³⁰ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 24.

³¹ «Deus, nosso mestre, ensinou-nos dois mandamentos principais: o amor de Deus e o amor ao próximo. Neles encontrou o homem três objectos para amar – Deus, ele próprio e o próximo. Não se engana ao amar-se a si próprio aquele que ama a Deus. Por conseguinte, deve ajudar o seu próximo a amar a Deus, esse próximo a quem, segundo o mandamento, deve amar como a si próprio [...] ele estará com todo o homem na paz, que é a concórdia bem ordenada dos homens.» SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 14.

³² «Lo implicado en las indicadas mutaciones de la manera de pensar supone una concepción nueva tanto de la naturaleza como de la historia. Asimismo una radical modificación de la escala de los valores. Por escoger un ejemplo de esa novedad, sea el que ofrece la noción de justicia. Es el valor en funciones de centro e eje del canon e vida por el que se rige toda sociedad. Pues bien, no se reducirá la justicia, para Agustín, a ser medida de trato equitativo en los intercambios de bienes e servicios entre los humanos. Salvada esta función ordenadora de los intereses en la esfera de lo mundano, y con alcance que podría

escreve Agostinho, «para chegar a ser amada e a deleitar, a verdadeira justiça precisa da graça divina³³.»

Ainda tendo presente Cícero, Agostinho afirma que a justiça apenas se realizará não através de uma implantação de um direito coletivo e que a todos abrange no interior da comunidade, mas apenas se cada indivíduo se tornar justo, i.e., se cada indivíduo obedecer a Deus, o justo Juiz, tal como o seu corpo obedece ao comando da alma, tal como os seus vícios obedecem à autoridade da razão. A existência ou não existência de indivíduos justos – i.e., de indivíduos que obedecem a Deus – é a condição que possibilita a existência da justiça na cidade. Também a verdadeira justiça se funda em Deus.

A alma que se submete a Deus domina correctamente o corpo – e, nesta alma, a razão, submissa a Deus como Senhor, domina correctamente a paixão e demais vícios. Por isso, quando o homem não serve a Deus, que aparência de justiça haverá nele, se de maneira nenhuma a alma, que na realidade não serve a Deus, não pode correctamente comandar o corpo, nem a razão comandar os vícios? Se em semelhante homem nenhuma justiça pode haver, é fora de dúvida que também não haverá justiça num aglomerado formado de semelhantes homens. Não se encontra aqui, portanto, aquela submissão ao direito que dum multidão de homens faz um povo, a cuja empresa (res) se chama Estado (res publica)³⁴.

llamarse jurídico, la verdadera justicia es de otra naturaleza. Equivaldrá a justificación, a justamiento a la vontade de Dios. Por tanto, a cifra de ka santidad; o sea, a suma de todas las virtudes entendidas a sua vez éstas como manifestaciones el ordo amoris, regulador universal. Una justicia entonces dádiva de Dios mismo creador y ordenador de todo lo existente.» S. Á. TURIENZO, «El Pensamiento Político de San Agustín en su Contexto Histórico-Religioso» in P. R. ARNAS (ed.), *El Pensamiento Político en la Edad Media*, 2010, 45. Disponível em:

www.fundacionareces.es/fundacionareces/portal.do?TR=A&IDR=1&identificador=675 (Consultado em: 15.01.2012).

³³ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIII, V.

³⁴ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 21.

Aqui na Terra, portanto, a justiça para cada um é o império de Deus sobre o homem que obedece, da alma, sobre o corpo, da razão sobre os vícios mesmo que estes se rebellem, quer submetendo-os quer resistindo-lhes; é ainda pedir a Deus a graça para ter méritos, o perdão dos pecados e dar graças pelos benefícios recebidos³⁵.

Impõe-se como óbvio que a concepção política de Agostinho se delinea segundo uma outra lógica que não a do pensamento clássico. Agostinho não faz partir as suas reflexões políticas de nenhuma dimensão coletiva que envolveria os indivíduos num todo universal assente em relações exteriores, nem de uma concepção naturalista que delinearía o homem como ser destinado à vida pública ou comunitária. A antropologia agostiniana assenta, como é sabido, na relação entre criatura e Criador. Encontra-se descartada a hipótese de se definir cada indivíduo pela sua natureza e, de acordo com esta, inclui-lo numa das cidades – a integração do indivíduo numa das cidades acontecerá não por traços de natureza, mas apenas por decisões de pendor moral ou religioso determinadas pela vontade de cada um³⁶ bem como por aquilo que se constitui como o objecto de amor de cada homem. Como tal, facilmente se conclui que a cidade de Deus agostiniana deve possuir o seu motivo de origem na união de indivíduos que amam Deus e a Ele obedecem – mesmo o amor ao próximo é já um amor mediado e ordenado pelo amor a Deus. O pendor público e comunitário do homem clássico é assim substituído por uma nova

³⁵ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 27.

³⁶ «Es característica, aunque no exclusiva, su división de todas las criaturas racionales en dos ciudades, definidas, no por trazos de naturaleza, sino por decisiones moral-religiosas de voluntad. Son las formada, de una parte, por los justos; de outra, por los impíos.» S. Á. TURIENZO, «El Pensamiento Político de San Agustín en su Contexto Histórico-Religioso». In: op.cit., 2010, 50. Disponível em:

www.fundacionareces.es/fundacionareces/portal.do?TR=A&IDR=1&identificador=675 (Consultado em: 15.01.2012).

conceção antropológica que se caracteriza por um novo tipo de relação entre o interior do indivíduo e o Deus Único. A relação que está em causa na definição da cidade de Deus não é uma relação de carácter exterior que une os homens entre si mas uma relação entre indivíduo e Deus. Parece-nos legítimo afirmar que a distinção agostiniana das duas cidades se sustenta principalmente nesta conceção cristã que afirma, contrariamente à mundividência clássica, a independência da fé religiosa face à esfera civil³⁷. Daí os fins diferentes das cidades e a possibilidade de a cidade de Deus ser composta por indivíduos oriundos de diversas partes do mundo que partilham apenas o amor ao Deus Único, independentemente da variedade de línguas, costumes, leis – pois a cidade de Deus é o Povo Cristão e este não se define por um lugar, por um tempo, ou por interesses estritamente civis ou políticos.³⁸ No entanto, Agostinho não afirma uma separação perfeita entre as duas cidades – o povo cristão deve usufruir dos bens terrenos (tais como a paz, por exemplo) e obedecer às leis civis, mas tais procedimentos temporais não devem possuir o seu fim em si mesmos enquanto tais, mas ser sempre referidos e orientados de acordo com a fé e com a esperança na vida futura³⁹. Repare-se que, segundo o

³⁷ «Mas a Cidade Celeste, essa sabe que um só Deus deve ser adorado e crê, na sua piedade cheia de fé, que só a ele deve ser prestado culto [...]. O facto é que não pode ter com a Cidade Terrestre leis de religião comum. Daí ter que dele discordar necessariamente». SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 17.

³⁸ «Esta Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas, sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis e instituições com que se conquista ou se conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo e único fim – a paz terrena – contanto que tudo isso não impeça a religião que nos ensina a adorar o único e supremo Deus verdadeiro». SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 17.

³⁹ «A família dos homens que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal; mas a família dos homens que vivem da fé

Hiponense, o Estado não é capaz de assegurar ao homem o bem supremo (o *summum bonum*), mas somente Deus, «autor e dispensador da felicidade»⁴⁰: «por conseguinte, a vida eterna, isto é, que não tem fim, só a pode conceder aquele que concede a felicidade»⁴¹.

Ainda que possamos compreender uma continuidade de sentido entre a designada “cidade terrestre” e a designada “cidade celeste”, de modo que a primeira deva ser vivida, referida e orientada na sua relação para com a segunda, parece-nos importante salientar que Agostinho não concebe uma justaposição entre a cidade dos homens no seu todo e a cidade de Deus, i.e., irremediavelmente, a segunda há-de sempre ser menor em número

espera os bens eternos prometidos para a vida futura e utiliza-se, como peregrina, dos bens terrenos e temporais, não para se deixar prender por eles nem se desviar do que para Deus tende, mas para sobre eles se apoiar e tornar mais suportável, e nunca para aumentar o peso do corpo corruptível. Por este motivo é comum a estes dois grupos de homens e de famílias, mas o fim com que cada um o uso é próprio de cada um e muito diferente em casa um. Assim, a Cidade Terrena, que não vive em conformidade com a fé, mesmo ela aspira à paz terrena e a harmonia bem ordenado do mando e da obediência de seus cidadãos fá-la assentar num certo equilíbrio das vontades humanas a respeito das questões relacionadas com a vida mortal. Mas também a Cidade Celeste, ou antes esta parte que peregrina nesta vida mortal, e vive da fé, tem necessidade desta paz e usa-a até passar a vida mortal a que essa paz é necessária; e por tal razão, enquanto decorre, no meio da Cidade Terrena, a sua como que cativa vida de peregrinação, mas já com a promessa de redenção e com o dom espiritual como que em garantia, ela não hesita em obedecer às leis da Cidade Terrestre, promulgadas para a boa administração – de maneira que, visto a vida mortal lhes ser comum, para tudo o que lhes respeita, a concórdia, das duas Cidades se mantenha. [...] Nesta sua peregrinação, a Cidade Celeste também se serve, portanto, da paz terrena, protege e deseja a composição das vontades humanas em tudo o que respeita à natureza mortal dos homens – até onde lho permita a piedade e a religião – refere essa paz terrena à paz celeste, que, essa sim, é a verdadeira paz que, pelo menos para o ser racional, deve ser reconhecida e chamada com o nome de paz, ou seja: a comunidade que em perfeita ordem e harmonia goza de Deus e da mútua companhia em Deus». SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 17.

⁴⁰ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., IV, 23.

⁴¹ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., VII, 12.

que a primeira, ainda que seja eminentemente superior em termos ontológicos. Ainda que a cidade de Deus seja contígua à cidade dos homens e os cristãos cooperem e partilhem interesses mundanos com outros homens durante a vida mortal, a cidade de Deus não deriva da terrena, nem possui o seu fundamento ontológico nesta, nem se constitui enquanto um desfecho teleológico para o qual caminha a cidade terrena como um todo. A cidade de Deus nasce a partir do momento em que indivíduos iniciam uma relação com Deus a partir da fé, da obediência e do amor, e não a partir de interesses comuns referidos a um tipo de agregação humana civil – é o indivíduo no seu interior que escolhe Deus, dirigindo-lhe o seu amor e a sua fé, motivos fundadores da cidade de Deus. Esta não possui a sua origem em determinações coletivas que definiriam as relações humanas, mas na relação entre Deus e criaturas, entre Deus e indivíduos. A cidade de Deus ou o povo cristão não se delinea por interesses políticos ou sociais de teor temporal, nem por determinações de natureza agregadora que poderiam definir o homem, e nem a cidade de Deus pode ser compreendida como o lugar onde as ânsias civis ou políticas do homem se realizam em sentido pleno. A cidade de Deus é irreduzível à cidade dos homens precisamente porque os seus fundamentos ontológicos são outros – os seus princípios e os seus fins possuem um pendor não civil, não político, mas teológico; a cidade de Deus pertence a Deus, procede de Deus e para Deus caminha.

Apesar de a relação primeira e fundamental que define a cidade de Deus consistir numa relação entre criatura e Criador, tenha-se presente que, segundo Agostinho, o indivíduo cristão que escolheu viver segundo os princípios e os fins da cidade de Deus não se encontra completamente isolado na sua interioridade nem distante dos homens. E, neste ponto, poderíamos distanciar a antropologia agostiniana e a sua valorização da *caritas* enquanto elemento unificador da concórdia civil e da própria comunidade, da

conceção kierkegaardiana do cavaleiro da fé cuja pedra de toque assenta preferencialmente na delineação da angústia existencial, silenciosa e patética do indivíduo religioso. Não podemos, no entanto, deixar de ter presente a situação eclesial do homem Agostinho, defensor do carácter mediador da Igreja e dos sacramentos, nem a posição protestante kierkegaardiana que pretende afirmar exacerbadamente a dimensão individual do homem de fé.

Não obstante, e debruçando-nos apenas sobre as obras referidas dos dois autores cristãos, parece-nos legítimo concluir que, em Agostinho, o indivíduo que decidiu viver de acordo com a fé e o amor em Deus não inaugura uma completa rotura (na linguagem kierkegaardiana: um salto) entre um domínio ético-civil e um domínio religioso – isto porque Agostinho não concebe de forma tão acérrima um corte ontológico entre as duas cidades e, principalmente, porque a cidade de Deus é ainda uma comunidade, unida no amor a Deus e no amor ao próximo. Para Agostinho, não fará sentido um rompimento ou um abandono perfeitos empreendidos pelo cristão para com o mundo dos homens nem para com a ética civil – e, como duas razões para tal, poderíamos evocar o mandamento do amor ao próximo, mas também a ordenação social fundamentada nas «leis do supremo Criador e Ordenador que regula a paz do Universo»⁴² à qual os homens não devem furtar-se nem contra a qual devem rebelar-se (muito menos aqueles que vivem segundo a fé em Deus que é também Providência) – de outra forma, não faria sentido viver o temporal enquanto referido e orientado ao eterno. Além disso, o propósito teórico da obra *A Cidade de Deus* é justamente a delineação de uma outra e nova comunidade. Por conseguinte, entendemos que no contexto do pensamento agostiniano não faz sentido pensar no radicalismo de

⁴² SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XIX, 12.

uma rotura entre indivíduo religioso e comunidade – de facto, o indivíduo religioso, pelo seu amor a Deus, inicia uma nova comunidade. O cristão é também comunitário. Neste sentido, segundo o pensamento final de Agostinho que atravessa a obra *A Cidade de Deus*, a relação entre Criador e criatura (tal como delineada em *Confissões*), não supõe nem define um fechamento total do indivíduo no interior de si preenchido pela presença de Deus – a relação entre indivíduo e Deus complexifica-se enquanto abertura que funda as relações humanas (tal como o amor a Deus funda o amor ao próximo).

Por conseguinte, poderíamos afirmar que, segundo Agostinho, é como se o amor ao Deus Único (ou o amor do Deus Único) instaurasse um novo múltiplo, assente na mediação do amor. Este novo múltiplo, fundado e mediado pelo amor, é a nova comunidade ou o povo cristão. É um múltiplo que, uma vez unido no amor, é uno – e, como tal, livre do carácter dispersivo, errante, fragmentário e ontologicamente débil que percorre a multiplicidade mundana. Ou, em outra linguagem: é como se o domínio do religioso instaurasse e legitimasse um novo domínio ético – o domínio religioso prolonga-se para além de uma esfera circunscrita à relação Criador-criatura, fundando o ético. Assim, segundo Agostinho, faz todo o sentido que o cristão seja ativo no interior desse novo domínio ético – pois os domínios religioso e ético não se opõem, mas são indestrinçáveis; não há corte ou salto ontológico entre os dois.

Será precisamente neste ponto que Kierkegaard se afasta de Agostinho, uma vez que aquilo que interessa ao dinamarquês no elogio de Abraão é justamente salientar a dimensão eminentemente singular do homem de fé que se traduz em impossibilidade de linguagem e de compreensão por parte dos que o rodeiam e que é concebida, por sua vez, enquanto fonte de angústia. O que está em jogo para Kierkegaard é apresentar a fé como algo que não se deixa

mediar pela linguagem e, por conseguinte, nem pela companhia do semelhante – como se a fé fosse algo para lá do humano, situada num limite do mundo⁴³. Neste sentido, Kierkegaard não está particularmente interessado em Abraão enquanto pai de um povo ou comunidade divinos, mas em Abraão enquanto cavaleiro da fé rompendo com mundo civil que o envolve e vivendo em si a angústia silenciosa da fé.

No entanto, se atentarmos na obra *Temor e Tremor*, o Abraão kierkegaardiano não pode ser acusado de um abandono total para com os homens – note-se que Kierkegaard descreve Abraão como aquele que acreditou no impossível para esta vida (e não para uma vida futura), gesto que não o transforma num indivíduo que resigna ou que se coloca fora do mundo, mas sim num dos patriarcas, cuja fé, obediência e amor a Deus iniciaram uma suspensão do ético para se constituírem enquanto motivos fundadores de uma nova comunidade, ou como nos diz Agostinho, Abraão «não é o pai apenas do povo israelita, mas de todos os povos que seguem as suas passadas na fé»⁴⁴.

⁴³ A título de curiosidade, a influência kierkegaardiana nas últimas proposições da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

⁴⁴ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op.cit., XVI, 16. Santo Agostinho comenta do seguinte modo a fé de Abraão: «Certamente que Abraão jamais acreditaria que Deus se compraz com vítimas humanas. Todavia, perante uma peremptória ordem divina, há que obedecer e não discutir. Mas a verdade é que Abraão deve ser louvado por ter imediatamente acreditado que seu filho havia de ressuscitar depois de ter sido imolado. [...] Este piedoso pai, agarrando-se fielmente à promessa que se havia de cumprir precisamente naquele que Deus mandava imolar, não duvidou de que o imolado lhe poderia ser restituído por quem pôde dar-lho quando não era esperado». SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, op. cit., XVI, 32.