

# ONTOLOGIA, LINGUAGEM E HISTÓRIA EM AGOSTINHO: CONTRADIÇÃO E SEXUALIDADE N' *A CIDADE DE DEUS*\*

*Luiz Marcos da Silva Filho*

**Pontifícia Universidade Católica – SP**

**Resumo:** Neste artigo, proponho-me investigar a sexualidade e a contradição a partir da análise do “início” da história n' *A cidade de Deus*, XIV, de Agostinho, onde a “vontade”, sob a figura privilegiada da “libido”, é disposta como princípio e fundamento da história por meio da elucidação de vários planos de contradições constitutivas da condição humana. Mais precisamente, se o pecado inaugura um regime de existência humana em ruptura com a essência, trata-se da passagem ou queda do ser humano da natureza para uma condição. A passagem de um estado a outro inaugural da história é examinada por Agostinho a partir do confronto mesmo entre natureza e condição ou entre identidade e contradição. No livro XIV, a análise da sexualidade é o expediente privilegiado por Agostinho para confrontar o que a realidade humana é por essência e o que ela é existencialmente, na medida em que a excitação dos órgãos sexuais é o primeiro efeito da ruptura do homem com a natureza, conforme relato bíblico, e é um dado da condição humana universal e incondicionado de contradição manifesta pela libido. Agostinho, desse modo, não pode por óbvio mobilizar nenhum dado histórico sobre a vida dos homens com a natureza íntegra, de modo que seu único recurso é a revelação, já em relação à condição, o autor mobiliza toda sorte de fatos históricos. Por consequente, o recurso à fé como condição de inteligência do histórico ampara-se numa consideração da contradição e do erro não exclusivamente como um problema de pregação, mas como problemas reais e constitutivos da história.

**Palavras-chave:** Natureza, Condição, Vontade, Sexualidade, Pregação, História.

**Abstract:** In this paper, I propose to investigate the sexuality and the contradiction from the analysis of history's “beginning” in Augustine's *The City of God*, XIV, where the “will” under the privileged figure of the “libido” is disposed as the principle and foundation of history through the elucidation of various planes of constitutional contradictions of the human condition. More precisely, if sin inaugurates a regime of human existence in rupture with the essence, it is the passage or fall of the human being from the nature to a condition. The passage from one inaugural state to another in history is examined by Augustine from the confrontation between nature and condition or between identity and contradiction. In Book XIV, the analysis of sexuality is the expedient privileged by Augustine to confront what human reality is by essence and what it is existentially, insofar as the excitement of the sexual organs is the first effect of the rupture of man with nature, according to biblical account, and is a data of the universal and unconditioned human condition of contradiction manifested by the libido. In this way Augustine can not, of course, mobilize any historical data on the life of men with their untouched nature, so that their only recourse is

---

\* Este artigo é resultado de pesquisa de pós-doutorado realizada durante o ano de 2018 no Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFSCar (PPGFIL), sob supervisão do Prof. Dr. Carlos Eduardo de Oliveira.

revelation, and in relation to the condition, the author mobilizes all sorts of historical facts. Consequently, recourse to faith as a condition of historical intelligence is based on a consideration of contradiction and falsehood not exclusively as a problem of predication, but as real and constitutive problems of history.

**Keywords:** Nature, Condition, Will, Sexuality, Predication, History.

## Introdução

No prólogo d'*A cidade de Deus*, Agostinho apresenta concepção desnaturalizada da história<sup>1</sup>. Em função de ausência de identidade e presença de contradição na cidade celeste peregrina e na cidade terrena, não mais se trata de pensar as *res gestae* e a *res publica* como a realização da *ratio* e da *natura*, como em Cícero<sup>2</sup>. Mais precisamente, a cidade celeste guarda dois modos de existência, um de plena identidade, na eternidade, outro, como peregrina, de processo de aquisição de identidade, ou de libertação de contradição, na temporalidade<sup>3</sup>. A cidade terrena, por sua vez, guarda um único modo de

<sup>1</sup> Sobre o tema, elaborei o artigo: SILVA FILHO, L. M. "Ambivalência da política no prólogo d'*A cidade de Deus*, de Agostinho", seguido de um ensaio de tradução e diagrama sintático-estilístico do prólogo, publicado nos *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 31, v. 2, p. 49-62, 2017.

<sup>2</sup> Cf. meu artigo sobre o fundamento naturalista e intelectualista da definição ciceroniana de *populus*: SILVA FILHO, L. M. "A conjunção *et* na definição ciceroniana de *populus*". *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21, jan.-jun. 2013, pp. 85-96. Sobre a reflexão política agostiniana em ruptura com Cícero, cf. SILVA FILHO, L. M. *A definição de *populus* na cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008. SILVA FILHO, L. M. *Desnaturalização da política na cidade de Deus, de Agostinho*. Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 2012.

<sup>3</sup> "A gloriosíssima cidade de Deus, *tanto no curso dos tempos*, enquanto peregrina entre os ímpios vivendo da fé, *como na estabilidade da morada eterna*, que agora espera com paciência, *até que a justiça se converta em juízo* (SI 94 [93], 15), e que depois será alcançada pela excelência na vitória final e paz perfeita, é a cidade que eu, na feitura desta obra, dívida de promessa que te fiz, caríssimo filho Marcelino, encarreguei-me de defender contra aqueles que preferem seus deuses ao Fundador dela: grande e árdua tarefa, mas *Deus é nosso auxílio* (SI 62 [61], 9)". "Gloriosissimam civitatem Dei *sive in hoc temporum cursu*, cum inter ímpios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc exspectat per patientiam, quoadusque iustitia convertatur in iudicium, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta, hoc opere instituto et mea ad te promissione debito defendere adversus eos, qui conditori eius deos suos praeferunt, filii carissime Marcelline, suscepi, magnum opus et arduum, sed Deus adiutor noster est.". AUGUSTINUS. *De civitate dei*, Praefatio. Na ausência de menção, todas as traduções são de minha responsabilidade. Grifos meus.

existência, de progressiva aquisição de contradição, no tempo histórico<sup>4</sup>. Ambas, assim, guardam um conflito constitutivo no interior da história. Poderíamos, por consequência, afirmar que o fundamento da história é a contradição?<sup>5</sup> Em um comentário clássico, Marrou afirma que “o pecado é o motor da história”<sup>6</sup>. Em seu sentido lógico, ontológico e moral, a contradição ou a falta originária apresenta, todavia, consideráveis problemas de predicação, pois muito diferentemente da filosofia da história do século XIX que Marrou está parafraseando, em Agostinho não encontramos, por óbvio, uma lógica dialética. Por consequente, afirmar a contradição como “motor da história” implica em autorrefutação, impossibilidade de pensar e dizer, impossibilidade de discurso sobre a historicidade.

Não à toa, o expediente agostiniano para empreender discurso sobre uma realidade contraditória é o recurso à fé como instrumento de inteligência e de tratamento da contradição. Afinal, “o ponto de partida de Agostinho” para investigar o histórico é “a revelação que, conferindo à história a universalidade que nosso empirismo fragmentário não pode alcançar, desvelando-lhe notadamente sua origem e seu fim, torna possível a teologia da história e confere ao universo uma inteligibilidade na ordem do tempo”<sup>7</sup>. Assim, a procura do sentido da história e a possibilidade da narração de uma história universal somente poderão ocorrer amparadas pela fé<sup>8</sup>, que impulsiona a razão

---

<sup>4</sup> “Por isso também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação –, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.”. *Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>5</sup> Sobre a vontade e a contradição como fundamento da política em Agostinho a partir d’*A cidade de Deus*, XIX, xxi-xxiv, elaborei o artigo: SILVA FILHO, L. M. “A vontade como fundamento da política em Agostinho”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 45, nº 142, 2018, p. 271-282.

<sup>6</sup> “[...] le péché est le moteur de l’histoire”. MARROU, H.-I., *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950, p. 64.

<sup>7</sup> “Le point de départ d’Augustin est [...] la révélation qui, en conférant à l’histoire l’universalité que notre empirisme fragmentaire ne peut atteindre, en lui dévoilant notamment son origine et sa fin, rend possible la théologie de l’histoire et confère à l’univers une intelligibilité dans l’ordre du temps.” GILSON, É. *Introduction à l’étude de saint Augustin*, p. 242.

<sup>8</sup> Sobre a dimensão epistemológico da fé na filosofia de Agostinho, cf. DU ROY, O. *L’intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin – genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*; GOLDSCHMIDT, V. “Exégèse et axiomatique chez saint Augustin”; LIGOTA, C. “La foi historique”. *Revue des Études agostiniennes*, 43 (1997), p. 111-171; KOCH, I. “Sobre a definição agostiniana de crença”. *Síntese –*

ao ordenar eventos que em sua ausência seriam fragmentos incognoscíveis, o que não quer dizer que a revelação revele que a contradição seja ilusória. Ao contrário, a exigência da revelação para a inteligibilidade da história atesta a contradição como irredutível no estado de vida presente. Nosso propósito, assim, é analisar o problema entre ontologia, linguagem e história n' *A cidade de Deus*, de Agostinho, por meio da investigação de sua estratégia de pregação acerca de uma realidade constitutivamente contraditória, como a história.

Para tanto, realizaremos uma análise de alguns capítulos dos livros XI, XIII e, sobretudo, XIV d' *A cidade de Deus*, onde a vontade ou o amor é investigado a partir da elucidação de vários planos de contradições reais. O livro XIV guarda a fortuna crítica de ser considerado momento exemplar da reflexão agostiniana sobre as paixões, a apatia e o estoicismo<sup>9</sup>. Não se trata, todavia, de um livro cujo tema central seja a discussão com a doutrina estoica, que nomeadamente se localiza em não mais do que oito capítulos, em alguns dispersamente em cotejo com o platonismo e o maniqueísmo (cf. XIV, ii-ix), de um total de vinte e oito orientados para a investigação da vontade como princípio e fundamento da história<sup>10</sup>. Aliás, o livro XIV é o último do

*Revista de Filosofia*, v. 42, nº 132 (2015), p. 15-24; MOMMSEN, TH. "St. Augustine and the Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, XII (1951), p. 346-374; NOVAES, M. "Fé e razão". In: \_\_\_\_\_. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009; PULSIANO, P. "Language Theory and Narrative Patterning". In: DONNELLY, D. F. *The City of God – A Collection of Critical Essays*. New York: PETER LANG, 1995, p. 241-252.

<sup>9</sup> Cf. BRACHTENDORF, J. "Cicero and Augustine on the Passions". *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), p. 289-308; CASIDAY, M. "Apathia and Sexuality in the Thought of Augustine and Cassian". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 45, 4 (2001), p. 359-394; COLISH, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1985; GREGORY, E. "Love as Political Virtue: 'Stoics' and the Problem of Passion". In: \_\_\_\_\_. *"Politics and the order of love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008, p. 241-318; O'DALY, G. *Augustine's City of God: a reader's guide*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 154; SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind*. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002, p. 10; VERBEKE, G. "Augustin et le stoicism", *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), p. 67-89; WETZEL, J. "The discipline of virtue – The disenfranchisement of the affections", "Wisdom's grief – The rehabilitation of the affections". In: \_\_\_\_\_. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 68-76, 98-111.

<sup>10</sup> "This book concludes the third major section of The City of God, which is devoted to the origins of the earthly and the heavenly cities. Augustine now sets forth his famous teaching on the human will, explaining that love is the most fundamental principle of human action.". FORTIN, E. L. "Book XIV – Introduction". In: AUGUSTINE. *Political writings*, 1994, p. 95.

conjunto de livros (XI-XIV) que investigam o “exórdio”<sup>11</sup> das cidades terrestre e celeste, ou seja, o *initium*<sup>12</sup> da história.

Dessa maneira, a investigação do problema da relação entre ontologia, linguagem e história será realizada primordialmente a partir da análise do “início” da história no livro XIV, *d’A cidade de Deus*. Afinal, se o pecado inaugura um regime de existência<sup>13</sup> humana em ruptura com a essência<sup>14</sup>, trata-se da passagem ou queda da natureza para uma condição. A passagem de um estado a outro inaugural da história é o grande tema do livro XIV, examinada por Agostinho a partir do confronto mesmo entre natureza e condição ou entre identidade e contradição. Por óbvio, Agostinho não pode mobilizar nenhum dado histórico sobre a vida dos primeiros homens com a natureza íntegra, pois o tempo no paraíso não era “tempo histórico”, mas um “tempo cósmico”<sup>15</sup>, já em relação à condição, o autor mobiliza toda sorte de fatos históricos, não só os grandes eventos consagrados como “estilo elevado” ou “sublime” pelas *res gestae*, mas também dados e conteúdos da vida cotidiana, tradicionalmente, na Antiguidade, relegados ao “estilo simples” ou “baixo” próprio, por exemplo, da literatura, do vitupério, da comédia<sup>16</sup>.

Portanto, para empreender exame da passagem entre natureza e condição, ou para buscar alguma inteligência do início da história, Agostinho confronta a revelação de uma realidade transcendente, estruturada por categorias de razão, como a identidade, necessidade, unidade e essência, com dados da realidade histórica e social, em que a contradição, contingência, multiplicidade e existência são constitutivas. No tocante à transição da

<sup>11</sup> “[...] primumque dicam, quem ad modum exordia duarum istarum civitatum in angelorum diversitate praecesserint”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, i.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, XII, vi.

<sup>13</sup> “L’état de la créature dispersée dans le temps, avec le mélange d’être et de néant qui le caractérise, correspond à peu près à ce que l’on a nommé plus tard l’existence”. GILSON, É. “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”, *Recherches Augustinienne II. Études Augustiniennes*, Paris, 1962, p. 210.

<sup>14</sup> Cf. meu capítulo de livro: SILVA FILHO, L. M. “Sobre o ser e a essência em Agostinho”. In: CARVALHO, M; PICH, R. H.; SILVA, M. A. O. da; OLIVEIRA, C. E.. *Filosofia medieval*. São Paulo: ANPOF, 2015, v. I, p. 50-58.

<sup>15</sup> “[...] le temps historique, le temps d’après la Chute, [...] n’est qu’un aspect de la temporalité. Il faille concevoir ce qu’on pourrait appeler un temps cosmique, le temps dans lequel se déploie l’oeuvre de la Création divine”. MARROU, H-I. *L’ambivalence du temps de l’histoire chez saint Augustin*, p. 65, 66. Cf. CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*, p. 65.

<sup>16</sup> Cf. AUERBACH, E. “Sermo humilis”. In: \_\_\_\_\_. *Ensaíos de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. Arriguaci Jr., D.; Titan Jr., S. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2007.

natureza para a condição n'*A cidade de Deus*, XIV, a sexualidade é o expediente privilegiado de confrontação entre as duas dimensões, entre o que a realidade humana é por essência e o que ela é existencialmente, na medida em que a excitação dos órgãos sexuais é o primeiro efeito ou exteriorização da ruptura do homem com a natureza, conforme relato bíblico, e é um dado da condição humana universal e incondicionado de contradição manifesta por uma contravontade ou libido<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> "É com razão que nos envergonhamos em grau máximo desta libido; são também com razão que se dizem 'vergonhosos', o que antes do pecado do homem não eram, os próprios membros que esta libido excita ou não, por assim dizer, segundo as suas leis e não inteiramente segundo nosso arbítrio. Pois a Escritura diz: Estavam nus e não estavam confusos. Não é que a sua nudez fosse desconhecida, mas a nudez não era ainda vergonhosa: porque a libido ainda não excitava os membros contra o arbítrio e a desobediência da carne ainda não apresentava alguma forma de testemunho contra a desobediência do homem para a confrontar.". "Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: 'Nudi erant, et non confundebantur' (Gn., 2, 25), non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat." AUGUSTINUS. De civitate dei, XIV, xvii. Minha tradução. A teoria da sexualidade disposta n'*A cidade de Deus*, XIV, é herança do paradoxo da morte e da libido examinados no livro XIII: "Logo após a transgressão do preceito, a graça divina abandonou os primeiros homens, que ficaram envergonhados da nudez dos seus corpos. Por isso cobriram as regiões pudendas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio de sua perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, então, um novo movimento em sua carne desobediente, como pena recíproca à sua desobediência. Logo a alma, deleitando-se no uso pervertido da sua própria liberdade e desdenhando servir a Deus, viu-se despojada da antiga sujeição de seu corpo e, por haver voluntariamente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso ao seu arbítrio o servo inferior, nem mantinha inteiramente submissa a carne, como teria podido manter sempre, se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a conspirar contra o espírito e é neste combate que nascemos, herdando um princípio de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a luta ou a vitória da primeira prevaricação." "Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo

## O problema da contradição real

A investigação do princípio e fundamento voluntarista da história por meio da passagem entre natureza e condição n<sup>o</sup> *A cidade de Deus*, XIV, é momento privilegiado no *corpus* agostiniano para a explicitação do problema entre ontologia, linguagem e história, porque é onde o autor examina mais vagarosamente ordens diversas de contradição na realidade humana, com destaque para a contradição maior, enunciada logo na abertura da obra, como traço constitutivo da cidade terrena e de seus cidadãos:

Por isso, também a respeito da cidade terrena –, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria *libido de dominação* –, não deixarei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.<sup>18</sup>

A cidade terrena e seus cidadãos, assim, atravessam a história em contradição consigo mesmos, em função de certo desejo desordenado ou “libido”. Segundo Jean-Claude Guy, a contradição consequente da “libido de dominação” consiste na “heterogeneidade entre o que é *projetado* e o que é *realizado*”<sup>19</sup>, na medida em que, por meio do projeto de dominação do outro, do mundo e de toda a criação, a cidade “não só não realiza o que se propõe a realizar; mas *realiza o contrário mesmo do que acredita realizar*”<sup>20</sup>: torna-se escrava da própria libido em sua expressão política. Aliás, o livro XIV d<sup>a</sup> *A cidade de Deus* guarda ao menos dez capítulos (xvi-xxvi) consagrados à noção de libido, sobretudo em seu sentido sexual primordial, de que todas as demais variações de libido decorrem, como a “libido de dominação”<sup>21</sup>.

subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris viliataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIII, xiii. Minha tradução em cotejo com as de Oscar Paes Leme e J. Dias Pereira.

<sup>18</sup> “Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei *dominandi libido* dominatur, non est praeterendum silentio quiddam dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.”. *Ibid.*, praefatio. Minha tradução. Grifo meu. Embora *ipsa libido* desempenhe função de sujeito e o verbo *dominari* seja depoente, traduzimos *ipsa libido* como adjunto adverbial e *dominatur* na voz passiva por nos parecer expressar melhor o espírito do texto.

<sup>19</sup> GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961, p. 30. Grifo do autor.

<sup>20</sup> GUY, J-C. *Op. cit.*, *loc. cit.* Grifo do autor.

<sup>21</sup> “As libidos são, portanto, de muitas classes. Mas quando se diz simplesmente ‘libido’, sem acrescentar de que coisa é libido, quase sempre entende-se exclusivamente a que excita as partes obscenas do corpo.” “Cum igitur sint multarum libidines rerum, tamen, cum libido dicitur neque cuius rei libido sit

A contradição, todavia, não é exclusividade da cidade terrena, pois a cidade celeste também guarda contradição em seu modo de existência histórico, em peregrinação, conforme observamos na introdução. A diferença consiste no critério ontológico e moral de juízo sobre as diversas ordens de contradição ou conflito. A contradição da cidade terrena é ontológica e moralmente mais negativa porque seu fim é o não-ser e o mal, ao passo que a contradição da cidade celeste peregrina é menos negativa porque o fim da cidade é o Ser e o Bem, sua dinâmica é de progressiva aquisição de identidade e de virtude e de libertação da contradição e do vício.

De todo modo, a contradição como traço constitutivo universal da condição humana não é um axioma ou artigo de fé, mas um dado histórico elucidado ao longo da obra *A cidade de Deus*, somente iluminado pela revelação após longa elaboração e problematização, sobretudo da história de Roma e do cristianismo. Assim, a justificativa do problema entre ontologia, linguagem e história a partir da investigação da sexualidade humana como expediente privilegiado de confrontação entre natureza e condição, exige, primeiramente, observações sobre a elaboração ao longo da obra do problema que culmina no livro XIV d'*A cidade de Deus*. Para tanto, realizaremos algumas observações (i) sobre o livro XI, nos quais Agostinho trata da ruptura entre essência e existência no homem e (ii) sobre o livro XIII, onde a morte é examinada como um *factum* absurdo, contradição real e predicativa, universalmente partilhada pelo gênero humano. Por fim, (iii) analisaremos alguns capítulos do livro XIV d'*A cidade de Deus* sobre a sexualidade, com o propósito de explicitar a estratégia de pregação de Agostinho para apresentar contradições reais como problemas tratáveis pelo discurso e pela filosofia.

### **Essência e existência**

N'*A cidade de Deus*, não se trata de considerar o artigo de fé da queda do gênero humano não problemático, auto-intuitivo ou evidente. Ao contrário, talvez seja o artigo de fé mais problematizado por Agostinho na obra e não à toa a exegese sobre os versículos do Gênesis acerca da queda apenas tem emergência no livro XIII. Antes, notadamente na primeira parte da obra, até o livro X, o propósito geral de Agostinho é verificar historicamente traços de conflito e contradição nos romanos. É apenas na segunda parte da obra, a partir do livro XI, que a análise dos traços de conflito e contradição ultrapassa um povo em particular e atinge a universalidade do gênero.

---

additur, non fere assolet animo occurrere nisi illa, qua obscenae partes corporis excitantur." *Ibid.*, XIV, xvi. Minha tradução.

Um dos momentos centrais para a transição da análise histórica da contradição dos romanos para a contradição do ser humano em geral encontra-se no capítulo xxvi, do livro XI, onde se dá uma das aparições do chamado cogito agostiniano. Em uma discussão que tem como alvo os céticos acadêmicos, Agostinho diz que guarda a certeza de que existe, de que conhece e de que ama, isto é, deseja. Em linhas gerais, tenho a certeza de que existo porque para me enganar ou duvidar, preciso existir, com tal certeza guardo também a certeza de que conheço, assim como de que desejo ser e conhecer, porque desejo perseverar em minha existência e nesse conhecimento<sup>22</sup>.

Assim, a evidência de que existo contraditoriamente, pois existo em erro, em engano (*ego fallor*), somente é certeza de composição ou participação fraturada entre essência e existência se não houver no existente racional dinâmica de progressiva aquisição de ser ou de essência<sup>23</sup>. Afinal, do fato de

---

<sup>22</sup> Segundo Jean-Luc Marion, a principal diferença entre o *cogito* agostiniano e o cartesiano é que, no primeiro, a certeza de minha existência não se confunde com o conhecimento de minha essência. Mais precisamente, para Agostinho, a certeza de minha existência é a um só tempo certeza de que estou apartado de minha essência ou identidade, ou, para usar um vocabulário cartesiano, em Agostinho o *cogito* não é a descoberta da primeira ideia ou realidade formal com realidade objetiva. "Ao passo que Descartes pretenderá atingir, com a performance da *cogitatio*, a existência do *ego*, mas também o conhecimento de sua essência, santo Agostinho experimenta que a performance da *cogitatio* atinge apenas a certeza da existência, mas testemunha sobretudo a inacessibilidade da essência. Ele substitui portanto o fato indiscutível do desejo incondicionado e universal da *vita beata*, perfeitamente conhecido (como uma essência), mas cuja possessão efetiva (existência) resta perfeitamente problemática." "Au lieu que Descartes prétendra atteindre, avec la performance de la *cogitatio*, l'existence de l'ego, mais aussi la connaissance de son essence, saint Augustin expérimente que la performance de la *cogitatio* n'atteint que la certitude de l'existence, mais atteste surtout l'inaccessibilité de l'essence. Il lui substitue donc le fait indiscutable du désir inconditionné et universel de la *vita beata*, parfaitement connu (comme une essence), mais dont la possession effective (existence) reste parfaitement problématique." MARION, J.-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008, p. 138-139. Grifo do autor.

<sup>23</sup> Em Agostinho, há certa equivocidade da noção de *essentia*, que guarda tanto o significado superlativo referente ao Ser do criador, como o significado relativo ao ser das criaturas, porquanto cada criatura guarda sua essência conforme o grau de participação na Suma essência. "Ora, como Deus é a suma essência, isto é, o sumo ser e, por isso, imutável, deu ser às coisas, que criou *ex nihilo*, mas não o sumo ser, como Ele mesmo é. A umas, deu mais ser, a outras, menos, e assim ordenou por graus as naturezas das essências (assim como de *sapere* se derivou *sapientia*, do mesmo modo de *esse* se derivou *essentia*, por certo novo nome, não usado pelos autores antigos da língua latina, mas já usual em nossos tempos, para que nossa língua não carecesse do que os gregos chamam de *ousia*, palavra que, traduzida à letra, quer dizer *essentia*). Por consequente, à natureza que é o sumo ser, pela qual é

que o homem não encontra em si mesmo a razão suficiente de sua existência não se segue que esteja em condição desnaturalizada, pois o escândalo não é haver composição, a rigor toda criatura é composta de substância e acidentes. O problema é a criatura se tornar um subjacente ou continente não mais capaz de conter o conteúdo que deveria conter por natureza<sup>24</sup>. Trata-se, então, de saber em que sentido a alma humana por essência ou natureza contém a imagem e semelhança de Deus e por que a fratura dela mesma pode ser compreendida como cisão entre essência e existência<sup>25</sup>.

“Reconhecemos em nós uma imagem de Deus – mesmo que ela não seja igual, mas pelo contrário, demasiado e longinquamente distante, nem coeterna e, para tudo dizer numa palavra, não da mesma substância que Deus, não obstante nenhuma das coisas por Ele criada esteja mais perto Dele do que ela, em natureza –, isto é, uma imagem da Sua suma Trindade, que ainda deve ser

---

feito tudo que é, natureza alguma é contrária, senão a que não é. Eis por que nenhuma essência é contrária a Deus, isto é, à soma essência e ao autor de todas e quaisquer essências.” (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação minha). “Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo inmutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit (sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia, novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod Graeci appellant *ousian*; hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia); ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. Ei quippe, quod est, non esse contrarium est. Et propterea Deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum, essentia nulla contraria est.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XII, ii. A reflexão agostiniana sobre a tradução de *ousia* no latim por *essentia*, em sua época estabelecida ao menos desde o Concílio de Niceia para traduzir a *ousia* uma das três pessoas ou *hypostaseis* divinas, pode ainda ser conferida em: *De trinitate*, V, viii, 9-10; VII, iv, 7-8; *De moribus ecclesiae catholicae et manichaeorum*, II, ii, 2; bem como na célebre *Epistola* 166 (ii, 4) a Jerônimo.

<sup>24</sup> Cf. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, x, 2.

<sup>25</sup> Com relação à ausência da palavra e à presença da noção de “existência” em Agostinho, é verdade que a aglutinação entre o prefixo *ex-* e o verbo *sisto* resultando no termo *existentia* não se deu no latim clássico de Agostinho, porém, como nos indica Gilson em seu texto “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, ainda que a palavra *existentia* não pertença ao vocabulário agostiniano, nem por isso sua noção está ausente em sua obra, nem por isso podemos dizer que Agostinho não emprega por vezes o verbo *esse* em um sentido existencial e não essencial. Eis o que nos parece acontecer no denominado *cogito* agostiniano.

aperfeiçoada por uma re formação, para que seja a mais próxima Dele, também em semelhança.”<sup>26</sup>

Analisemos a citação acima ressaltando inicialmente a distinção agostiniana entre “imagem” e “semelhança”. Antes de mais nada, há no ser humano em sua condição fraturada uma inadequação entre a “imagem” e a “semelhança” que ele guarda com o divino. Afinal, a natureza humana ainda é certa “imagem” da Trindade, mas fraturada deixou de ser a mais próxima dele em “semelhança”, razão por que precisa de emenda ou *reformatio*. A expressão “*reformatione perficiendam*”, de difícil tradução, parece não só significar que a alma humana “ainda deve ser aperfeiçoada por uma re formação”, como se após a *reformatio* a natureza já tivesse alcançado a perfeição, deixando de ser perfectível, isto é, não se caracterizando como dinâmica permanente em direção à perfeição. Diferentemente, a alma necessita de uma *reformatio* para que volte a ser novamente perfectível e recobre sua dinâmica natural. Assim, a conjugação entre “imagem” e “semelhança” dá a entender também que a substância do homem, em estado de integridade, é ser “imagem” infinitamente mais “semelhante” à substância divina, de tal modo que a natureza humana deva ser compreendida, não a partir de um estatismo, mas segundo um dinamismo em direção ao ser, dinamismo a ser recobrado pela *reformatio*.

Dessa forma, o dinamismo que a imagem do divino no homem deve guardar somente se dá com a progressiva conquista de semelhança que a tornará infinitamente mais semelhante. “Infinitamente” porque, se Deus é infinitude de ser<sup>27</sup>, então a dinâmica da vida humana é tendência a Deus, mas sem nunca atingi-Lo completamente, dada sua infinitude. Por conseguinte, a criatura racional é a mais próxima de Deus em semelhança por também ser imagem Dele, porém com a cisão da imagem, ela deixa de ser a criatura mais semelhante. Qual é, porém, a imagem da substância divina que o homem guarda e que por natureza é dinâmica cada vez mais semelhante ao original? Entre as várias formulações agostinianas, uma privilegiada é apresentada por meio da tríade constituída por *esse, nosse* e *amare*, “pois somos, conhecemos que

---

<sup>26</sup> “Et nos [quidem] in nobis, tametsi non aequalem, immo valde longeque distantem, neque coaeternam et, quo brevius totum dicitur, non eiusdem substantiae, cuius Deus est, tamen qua Deo nihil sit in rebus ab eo factis natura propinquius, imaginem Dei, hoc est illius summae Trinitatis, agnoscimus, adhuc reformatione perficiendam, ut sit etiam similitudine proxima.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XI, xxvi. Tradução minha e de Moacyr Novaes.

<sup>27</sup> “[...] vidi te infinitum aliter”. *Id. Confessionum*, VII, xiv, 20.

somos e amamos esse ser e esse conhecer”<sup>28</sup>; trata-se de imagem porque Deus é unidade formada por *Esse, Nosse e Amare*, n’Ele existentes em grau absoluto e correspondentes a cada uma das pessoas da Trindade.

Somos, conhecemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer. Nas três verdades apontadas não nos perturba falsidade nem verossimilhança alguma. Não o tocamos, como as coisas externas, com os sentidos do corpo, como sentimos as cores, vendo, os sons, ouvindo, os odores, cheirando, os sabores, degustando, a dureza ou a moleza dos corpos, apalpando, nem como na *cogitatio* damos voltas às imagens de coisas sensíveis, tão semelhantes a elas, porém, não corpóreas, as retemos na memória e, graças a elas, nascem em nós os desejos, mas, pelo contrário, sem nenhuma imaginação enganosa de fantasias ou fantasmas, estamos certíssimos de sermos, de conhecermos e de amarmos nosso ser.<sup>29</sup>

Assim, na medida em que as verdades de que sou, conheço e amo são três certezas, três evidências em relação às quais nenhuma dúvida pode incidir, não se trata de verdades apreendidas a partir de coisas exteriores, das quais as fantasias provêm e podem ser enganosas, como os céticos acadêmicos consideravam. Mais precisamente, tudo aquilo de que preciso formar uma fantasia para apreender encontra-se no espírito ou no interior segundo uma *simulata praesentia*, por meio de fantasias ou representações, ao passo que as coisas verdadeiras com grau de evidência dispensam representação sensível, porque estão presentes no interior como realidades puramente inteligíveis, daí serem *vera praesentia*, não *simulata praesentia*<sup>30</sup>. Nisso, o que mais interessa explicitar é uma concepção de verdade em Agostinho que é pensada segundo o critério de certeza, de evidência, em contraposição ao modelo estoico de intelecção, a partir do qual a fé será fundamentada pelo autor.

Agostinho, desse modo, está pensando a intelecção em quatro etapas, a saber, (i) “percepção”, (ii) “fantasia” (*phantasma*) ou “representação” (*visum, cogitatio*), (iii) “assentimento” (*assentio*) e (iv) “fantasia kataléptica” (*phantasia*

<sup>28</sup> “Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.” *Id. De civitate dei*, XI, xxvi.

<sup>29</sup> “Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non enim ea sicut illa, quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, saporos gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilibus etiam imagines eis simillimas nec iam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamus; sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est.” *Ibid.*, XI, xxvi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação minha.

<sup>30</sup> Cf. *Id. De trinitate*, X, x, 16.

*kaleptikê*) ou “representação compreensiva” (*visum comprehendî*). Observemos que esse processo de intelecção não é exclusivo à minha experiência, não é exclusivo do que foi ou é objeto de minha percepção, porque ele também se dá em relação ao que é ensinado pelo testemunho de outrem, cujas percepções podem substituir as minhas. Nesse caso, elaboro fantasias, e a elas concedo ou não assentimento, das coisas ou acontecimentos cuja apreensão sensível eu não tive, mas que aprendi pelo testemunho dos outros, como, por exemplo, que a conjuração de Catilina ocorreu durante o consulado de Cícero, que existem outros países em que nunca estive, bem como dou assentimento ao testemunho de que meus parentes são meus parentes<sup>31</sup>. Em todos esses casos, Agostinho entende o “assentimento” (*assentio*) como “fê” (*fides*), para explicitar que a fé é condição da existência humana.

Portanto, todas as coisas de que preciso formar uma fantasia para apreender encontram-se no espírito segundo uma *simulata praesentia*, por meio de fantasias ou representações, ao passo que as coisas verdadeiras com grau de evidência dispensam representação sensível, porque estão presentes no interior como realidades puramente inteligíveis, daí serem *vera praesentia*, não *simulata praesentia*. Por isso, se a natureza de minha alma fosse de fogo, quando eu enunciasse “eu sou de fogo”, eu teria a certeza de minha natureza ígnea, o que não ocorre, mas se ocorresse seria como uma presença verdadeira em meu interior, do mesmo modo que o pensamento, do mesmo modo que eu sei que eu penso, que eu lembro, que eu quero, que eu percebo, que eu sonho, que eu duvido, que eu me engano. Eis por que com relação à certeza de que existo, conheço e desejo, o que se passa na alma não se confunde com aquele modo indireto de conhecer a exterioridade, por meio de fantasias ou representações. Com efeito, as três certezas são indubitáveis porque é uma evidência que eu existo, conheço e desejo. Finalmente, leiamos a enunciação completa do que se convencionou chamar de *cogito* agostiniano n<sup>o</sup> *A cidade de Deus*.

“Com essas três verdades [de que sou, conheço e amo], não receio quaisquer argumentos dos acadêmicos, que dizem: Quê? E se te enganas? Ora, se me engano, existo (*Si enim fallor, sum*). Pois quem não existe certamente não mais pode enganar-se; por isso, existo, se me engano. Portanto, se existo, se me engano, de que modo me engano de que existo, quando é certo que eu

---

<sup>31</sup> Cf. AUGUSTINUS. *De utilitate credendi*, §25. Cf. também artigo que traduzi junto com Moacyr Novaes: KOCH, I. “Sobre a definição agostiniana de crença”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 42, nº 132 (2015), p. 15-24.

existo, se me engano? Embora eu me engane, sou eu que me engano, sem nenhuma dúvida de que não me engano no que conheço que existo. Por consequente, também no que conheço que me conheço, não me engano. Pois tal como conheço que existo, assim conheço que me conheço. E quando amo essas duas coisas, acrescento-lhes o próprio amor como um terceiro que não é de menor valor do que aquelas coisas que conheci.”<sup>32</sup>

Empreendida a análise do significado da alma humana como imagem e semelhança de Deus a partir do *cogito* agostiniano, trata-se agora de examinarmos diretamente se a distinção entre natureza – na qual há progressiva adequação entre imagem e similitude – e condição desnaturalizada – na qual há progressiva inadequação entre imagem e similitude – concede discernir no ser humano cisão entre essência e existência, do lado da condição desnaturalizada. A rigor, como vimos, a composição entre essência e existência, bem como entre substância e acidentes, é traço da finitude natural de todos os seres, com exceção de Deus. Como traço natural, não é traço de miséria e de imperfeição. Isso quer dizer que a imperfeição ou a miséria ou o mal apenas têm emergência quando uma criatura, em recusa à própria natureza de criatura, ousa romper com seu Criador e supõe-se capaz de ordenar-se a si mesma e ao mundo conforme a sua vontade. Daí a exigência de uma *reformatio*.

Diante disso, porém, é preciso agora enfrentar o seguinte problema: se por natureza há composição e mutabilidade nas criaturas, como é possível haver identidade nelas? Como pode haver identidade em uma criatura cuja natureza é dinâmica? A reflexão agostiniana sobre o desejo no livro XIV d’*A cidade de Deus* parece ser expediente privilegiado para a explicitação de que o homem, por natureza, guarda identidade, não obstante a composição entre essência e existência ser constitutiva nele. Mais precisamente, pode haver identidade mesmo em uma criatura carente de plenitude de ser e marcada por uma dinâmica de aquisição de ser porque a natureza da criatura racional, na medida em que é *voluntas*, guarda identidade em função da adequação entre

---

<sup>32</sup> “Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo, quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo.” *Ibid.*, XI, xxvi. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação minha.

aquilo que quer e aquilo que pode querer. Dada a natureza dinâmica da criatura racional, precisamos considerar sem paradoxos uma progressiva aquisição de identidade, sem considerar, não obstante, que ela tenha sido criada sem identidade, o que significaria atribuir o mal a Deus.

Ou melhor, como tendência ou processo em direção ao Ser, a progressiva aquisição de identidade ou de ser ou de semelhança da imagem divina não se realiza pela obtenção de identidade continuamente maior entre querer e poder e pela diminuição de qualquer alteridade entre ambos, como se se tratasse de duas jurisdições ou conjuntos que não se recobrem. É possível defender, por consequente, que haja processo de ruptura entre essência e existência na criatura racional a partir da paralisação da dinâmica de permanente conquista da essência pelo existente, ou, inversamente, a partir da progressiva perda de ser por parte da criatura, quando se torna, em condição fraturada, imagem cada vez mais dessemelhante ao original. Na dimensão do querer, a rixa se manifesta como o conflito paulino, relido filosoficamente por Agostinho, entre querer e não-querer, entre querer e poder, entre querer o que não se pode/faz e poder/fazer o que não se quer, o contrário da unidade e inseparabilidade entre querer e poder que existia ou existiria por natureza. A desobediência de si mesmo contra si mesmo, dessa forma, é a consequência contraproducente do desejo do homem de ordenar-se a si mesmo no cosmo.

Toda essa reflexão sobre a progressiva aquisição de identidade por natureza e progressiva aquisição de contradição na condição está pressuposta no investigação do livro XIV d' *A cidade de Deus* sobre o fundamento da história e a contradição na sexualidade instituída na passagem de uma ordem a outra. Antes, porém, de abordarmos mais detidamente este livro, é importante explicitar que Agostinho, nesse momento da obra de investigação da contradição como um traço constitutivo da história, realiza considerações sobre a condição humana mobilizando em seu discurso paradoxos de forma orientada.

### **O paradoxo da morte**

Embora não haja em Agostinho uma reflexão estritamente lógica sobre o princípio de não-contradição, ele problematiza a contradição da condição humana de maneira recorrente em sua obra. Dessa forma, na ausência de uma teorização estritamente lógica do princípio, as diferentes figuras de oposição, como a contrariedade, contraditoriedade e subcontrariedade, encontram-se na obra agostiniana sob a rubrica da rixa, do conflito, da luta e da guerra. De modo algum, porém, isso quer dizer que o filósofo não tratava de problemas de predicação inerentes à contradição de

forma orientada. Um dos momentos mais exemplares de investigação orientada do autor sobre limites de predicação da contradição e do falso apresenta-se na investigação sobre o que é a morte.

N<sup>o</sup> *A cidade de Deus*, XIII, a morte é apresentada como um *factum* contraditório privilegiado para explicitar a destituição de identidade do homem e de impossibilidade de dizer. O problema em torno da morte tem como ponto de partida a dificuldade de dizer se a morte se dá logo quando a alma se separa do corpo ou não, porque o momento em que a alma acabou de separar-se do corpo também pode ser chamado de “depois da morte” (*post mortem*). Se, todavia, é tempo “depois da morte”, então não mais há morte, mas há vida da alma. Permanecemos, assim, no problema de dizer quando se dá a morte, porque se nos primeiros capítulos do livro XIII foi dito que a morte é um mal, e um mal do qual os bons tiram proveito, a morte era um mal para os vivos, e esse mal é mal na medida em que causa dores e angústias àqueles que estão morrendo, aos moribundos ou morrentes (*morientes*), mas que ainda estão vivos. Não se pode dizer, por consequência, que as dores e angústias dos “morrentes” ou “moribundos” sejam a morte. Com efeito, só sente dores e angústias quem ainda está vivo. Se é um ser morrente, trata-se, no entanto, de um ser que se afasta da vida e aproxima-se da morte, de tal forma que a expressão desse estado de ser um só tempo “vivente” e “morrente” não pode dar-se senão como paradoxo, contradição. “Se devemos dizer que é morrente, aquele que já sente em seu corpo a ação da morte, e se ninguém pode ser simultaneamente vivente e morrente, não sei quando se é vivente”<sup>33</sup>.

A questão sobre o momento exato da morte torna-se, desse modo, ainda mais problemática e passa a implicar um problema inverso, em relação ao momento em que o homem é verdadeiramente vivo. Ora, o momento em que o homem é “morrente”, em que se aproxima da morte e afasta-se da vida, é “antes da morte” (*ante mortem*), e logo que a alma se separa do corpo, já é tempo “depois da morte” (*post mortem*). Disso, a partir da consideração de que o homem seja um ser “vivente” e “morrente”, Agostinho examina se o homem já não está na morte (*in mortē*) desde o nascimento, pois ele se encontra cada vez mais próximo da morte a partir do momento que nasce, pela subtração da vida a cada instante. Com isso, no momento em que o homem é caracterizado como um ser que “tende para a morte”<sup>34</sup>, como “ser-para-a-morte”<sup>35</sup>, há

<sup>33</sup> “Aut si moriens potius dicendus est, in cuius iam corpore agitur ut moriatur, nec simul quisquam potest esse vivens et moriens: nescio quando sit vivens.” *Ibid.*, loc. cit.

<sup>34</sup> “[...] mors veniat”. *Ibid.*, XIII, x.

<sup>35</sup> GUY, J.-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*, p. 102.

tentativa de ultrapassar a aporia de dizer o absurdo de que o ser humano seja “vivente” e “morrente”. Tal esforço, entretanto, reiterará a situação aporética e contraditória. Afinal, tender para a morte significa não já estar “na morte” (*in morte*), mas aproximar-se dela pela subtração contínua de vida, de modo que quem tende para a morte está necessariamente “em vida” (*in vita*).

Mais uma vez, a investigação do momento exato em que o homem está “na morte” é fracassada. Diante disso, desvela-se que as expressões “antes da morte” (*ante mortem*) e “depois da morte” (*post mortem*) carecem de sentido, na medida em que elas não mais têm o “estar na morte” (*in morte*) como referência. Ora, se disséssemos que o homem “em vida” já “está na morte”, então teríamos de predicar o absurdo e nada diríamos, teríamos de dizer “vida é não-vida”, “A é não-A”, e, assim, o caminhar e a meta, isto é, a vida e a morte, não seriam coisas distintas, bem como a expressão “antes da morte” seria destituída de sentido. Portanto, qualquer discurso sobre a morte é contraditório.

“Se é, porém, absurdo dizer que antes de a morte chegar o homem já está na morte (de que meta o aproxima o caminhar de sua vida, se já está nela?), seria extremo atrevimento ainda dizer que é a um só tempo vivente e morrente, pois não se pode estar a um só tempo acordado e dormindo: é preciso, então, perguntar quando será morrente. Ora, antes de a morte chegar, não é morrente, mas vivente; chegada a morte, já será morto, não morrente. Aquele ainda está antes da morte [*ante mortem*], este já está depois da morte [*post mortem*]. Quando, portanto, está na morte [*in morte*]?”<sup>36</sup>

Antes de retomar a investigação sobre quando o homem será *moriens*, observemos que somente a expressão *in morte* é construída por *in* seguido de *mors* no ablativo, isto é, *morte*, diferentemente das expressões *ante mortem* e *post mortem*, construídas por *in* seguido de acusativo, *mortem*, precisamente para

---

<sup>36</sup> “Si autem absurdum est, ut hominem, antequam ad mortem perveniat, iam esse dicamus in morte (cui enim propinquat peragendo vitae suae tempora, si iam in illa est?), maxime quia nimis est insolens, ut simul et vivens esse dicatur et moriens, cum vigilans et dormiens simul esse non possit: quaerendum est quando erit moriens. Etenim antequam mors veniat, non est moriens, sed vivens; cum vero mors venerit, mortuus erit, non moriens. Illud ergo est adhuc ante mortem, hoc iam post mortem. Quando ergo in morte?” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIII, xi, 1. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação minha.

demarcar o movimento de aproximação ou de distanciamento da morte, o que no caso de *in morte* não se dá, porque se refere à permanência na morte.

Assim, a impossibilidade de demarcar quando o homem está *in morte* é também a impossibilidade de dizer quando o homem está *in vita* e é *moriens*, pois para ser “morrente” (*moriens*), é preciso estar “na morte” (*in morte*), assim como para alguém ser “dormente” (*dormiens*), precisa estar “em sono” (*in somno*), para ser “dolente” (*dolens*), “em dor” (*in dolore*), para ser “doente” (*languens*), “em doença”, “em enfermidade” (*in languore*), e assim por diante conforme se dá com todos os participios presentes, que apenas sucedem quando há o estado de permanência do substantivo que realizam. Eis a contradição do participio presente *moriens*: nele não há identidade entre o participio e a realização do substantivo.

Com efeito, o homem não pode estar *in morte* para ser *moriens*, pois se estivesse não haveria vida a subtrair a cada instante, de modo que para o participio presente *moriens* suceder, é preciso, contraditoriamente, que o homem esteja *in vita*, é preciso afirmar o absurdo de que a “vida é não-vida”, o que seria o mesmo que afirmar que para ser “dormente” (*dormiens*), o homem precisa estar “em vigília”, para ser “dolente” (*dolens*), “sem dor”, para ser doente (*languens*), “são”. Diante desse escândalo, Agostinho explicita com todas as letras que sua filosofia aborda a aporia em torno da pregação de contradições reais de maneira orientada. “Agora, porém, a morte não somente existe, mas ainda é tão embaraçosa, que não pode explicar-se com o discurso, nem evitar com argumentos”<sup>37</sup>.

A investigação sobre a morte descortina certa inadequação entre realidade e pensamento, entre ontologia e linguagem. A contradição, assim, dá-se no âmbito predicativo e existencial, a pregação espelhando o existencial, a contradição real. A realidade, então, é inapreensível, impensável e impronunciável? Se esse fosse o caso, Agostinho nunca teria ultrapassado o ceticismo do anos de juventude em direção a uma filosofia da libertação do homem, precisamente da contradição. Dessa forma, a identidade é inapreensível na realidade humana, o que é bem diferente de dizer que a realidade é absolutamente inapreensível, com a consequência de nada pensar, nada dizer e nada conhecer. É verdade que o conhecimento possível da realidade passa a ser então antes de tudo negativo, mas isso é certo conhecimento considerável e preparação para o caminho da fé, a partir da qual

---

<sup>37</sup> “Nunc autem non solum est, verum etiam tam molesta est, ut nec ulla explicari locutione possit nec ulla ratione vitari.” *Ibid.*, XIII, xi, 1.

o homem pode buscar a inteligência da revelação do fundamento transcendente do devir.

### **Teoria da sexualidade agostiniana em *DCD*, XIV**

As observações precedentes cumprem o papel de uma antessala preparatória para a entrada no livro XIV, d'*A cidade de Deus*, pois a investigação de ordens diversas de contradições reais relativas à “vontade”, notadamente sob a figura da “libido”, pressupõe o quadro conceitual disposto anteriormente sobre a dinâmica da contradição na história e os seus limites de predicação. Por razões de economia, o livro XIV<sup>38</sup> será examinado neste artigo a partir de alguns capítulos sobre a teoria agostiniana da sexualidade, que consideramos centrais para a investigação da passagem entre natureza e condição, com a disposição da sexualidade humana, para retomar, como ponto de confrontação entre as duas dimensões, entre o que a realidade humana é por essência e o que ela é existencialmente.

Segundo Senellart, “é na dramaturgia do pecado original, e na grandiosa encenação agostiniana da sedução, do sexo e da morte, que devemos buscar os fundamentos de sua teologia política”<sup>39</sup>. A despeito de considerarmos que a reflexão agostiniana realista sobre a política é mais do que uma “teologia política”, a reflexão do autor sobre a sedução, o sexo e a morte

---

<sup>38</sup> O livro XIV d'*A cidade de Deus* pode ser estruturado da seguinte forma: (XIV, i) prólogo; (XIV, ii-iv) identidade e contradição dos modos de vida segundo o espírito/verdade/Deus e segundo a carne/mentira/si mesmo; (XIV, v) concepções de corpo, alma e paixões no platonismo e no maniqueísmo; (XIV, vi-vii) definição voluntarista das paixões conforme a Escritura; (XIV, viii-ix) paixões, apatia e eupatia no estoicismo e na doutrina cristã; (XIV, x-xv) exegese e análise histórica das paixões e apatia antes da e após a queda; (XIV, xvi-xx) análise histórica: libido, gozo e pudor; (XIV, xxi-xxvi) exegese e análise histórica sobre a geração com e sem libido; (XIV, xxvii-xxviii) conclusão: fundamento voluntarista da história. O primeiro capítulo do livro XIV, por sua vez, cumpre função de prólogo, apresentando momentos fundamentais do conjunto dos vinte e oito capítulos do livro. O primeiro capítulo/prólogo, de um único parágrafo, pode ser estruturado em oito passos argumentativos: (1) Unidade essencial do gênero a partir de um único homem; (2) Ruptura da unidade essencial transmitida para todo o gênero; (3) Cisão da natureza humana e transmissão do pecado e da necessidade da morte; (4) Dominação do império da morte e libertação da graça; (5) Divisão do gênero em duas sociedades/cidades; (6) Dois modos de vida: viver segundo a carne e viver segundo o espírito; (7) Paz de cada sociedade estabelecida pelo modo de vida em comum; (8) Definição de paz: ver realizados os desejos em comum.

<sup>39</sup> SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 73.

encontra-se sobretudo no livro XIV d'*A cidade de Deus*, mas também em alguns capítulos do livro XIII, conforme examinamos. Por exemplo, n'*A cidade de Deus*, XIII, xiii e em XIV, xvii, Agostinho examina diretamente a primeira contradição exterior que sucedeu ao homem após a falta original de Adão e Eva e que foi motivo de vergonha. Logo após a primeira falta, os primeiros homens se envergonharam de estar nus, mas a vergonha não foi da nudez em si, porquanto antes da queda Adão e Eva já estavam nus e não se envergonhavam de si mesmos. A vergonha, quando surge, refere-se ao que a nudez passa a revelar, a saber, um desacordo do homem consigo mesmo. “A vergonha (*pudor*) suscitada pelo despertar no homem da *libido* indica, não a descoberta de sua nudez, mas a perda de seu poder sobre seus órgãos sexuais.”<sup>40</sup>.

Trata-se, assim, de uma vergonha consequente do novo movimento carnal que surge nos homens, com a natureza cindida. Antes de pecarem, Adão e Eva viviam nus e tinham os órgãos genitais, mas não se envergonhavam de si mesmos e do movimento deles porque não havia a *libido*. O que Agostinho quer dizer é que antes do pecado, com a natureza íntegra, os órgãos genitais eram submissos, obedeciam à vontade e não se rebelavam contra a castidade. Apenas se movimentavam se o homem quisesse que se movimentassem, como qualquer outra parte do corpo, e a geração poderia unir homem e mulher corporalmente sem *libido*<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 88.

<sup>41</sup> “Eis por que os filósofos que mais se aproximaram da verdade confessaram que a ira e a *libido* são partes viciadas da alma, pois se movimentam turbulenta e desordenadamente às coisas que a sabedoria interdita perpetrar. Por isso, a moderação da razão e da mente é necessária. Apresentam esta terceira parte da alma disposta em uma espécie de fortaleza comandando as demais, para que, com a razão imperando e as demais obedecendo, a justiça de todas as partes da alma possa ser conservada no homem. Eles, portanto, admitem que aquelas partes são viciadas mesmo no homem sábio e temperante, que a mente as refreia contendo e coibindo, e as reconduz das coisas para as quais se movem injustamente, enviando-as àquelas permitidas pela lei da sabedoria (tanto a ira, ao exercício da justa coerção, quanto a *libido*, ao dever [officium] da propagação da prole). Mas essas partes, digo, não eram viciadas no paraíso antes do pecado. Afinal, não se moviam em direção a nada contrário à vontade reta. Ali, não era necessário abster-se delas pelo comando do freio da razão. Agora, de fato, porque se movem assim, são reguladas, ainda que coibindo e combatendo, às vezes mais fácil, às vezes mais difícilmente, por aqueles que vivem temperada, justa e piamente. Seja como for, isso não é saúde natural [*sanitas ex natura*], mas doença culpável [*langor ex culpa*].” (Minha tradução). “Hinc est quod et illi philosophi, qui veritati propius accesserunt, iram atque libidinem vitiosas animi partes esse confessi sunt, eo quod turbide atque inordinate moverentur ad ea etiam, quae sapientia perpetrari vetat, ac per

A “libido”, assim, faz com que o homem se envergonhe do que se tornou porque, em contradição e conflito consigo mesmo, expressa perda de identidade, expressa “uma doença da alma” (*Confissões*, VIII, ix, 21) cujo sintoma geral, que ele [Agostinho] descreve com uma precisão clínica, consiste na insubmissão dos órgãos sexuais<sup>42</sup>. Mais precisamente, a insubmissão dos membros expressa, como tratamos acima, o divórcio entre o *querer* e o *poder*. Assim, por natureza os homens seriam capazes de procriar sem libido. Antes, porém, de começar a tratar diretamente sobre essa modalidade de sexualidade destituída de libido ou contravontade, Agostinho apresenta argumentos em favor da exegese literal, não só alegórica, do mandamento divino “crescei e multiplicai-vos e povoai a terra”, para afirmar que, embora o crescimento e a multiplicação possam ser alegoricamente compreendidos, como o crescimento e multiplicação da virtude, que deve povoar a alma, antes de tudo se trata literalmente da geração consequente do “laço conjugal, que une entre si os dois sexos”<sup>43</sup>.

A análise de Agostinho da libido, dessa maneira, é de um dado incondicional e universalmente experimentado pelo gênero humano por meio da excitação dos órgãos sexuais. Outro dado que Agostinho observa é que todos os membros do corpo obedecem ao arbítrio da vontade, com exceção daqueles destinados à geração. Ao mesmo tempo, o argumento, principalmente em XIV, xxii-xxiii, sustenta por indução que assim como os demais membros são obedientes à vontade, no paraíso o mesmo acontecia com os órgãos genitais. Assim, o caráter incontinente, insubmisso, desses órgãos é expressão de desordem e doença da alma, que, embora superior, não mais manda integralmente no corpo, de natureza inferior.

---

hoc opus habere moderatrice mente atque ratione. Quam partem animi tertiam velut in arce quadam ad istas regendas perhibent collocatam, ut illa imperante, istis servientibus possit in homine iustitia ex omni animi parte servari. Hae igitur partes, quas et in homine sapiente ac temperante fatentur esse vitiosas, ut eas ab his rebus, ad quas iniuste moventur, mens compescendo et cohibendo refrenet ac revocet atque ad ea permittat, quae sapientiae lege concessa sunt (sicut iram ad exerendam iustam coercitionem, sicut libidinem ad propagandae prolis officium): hae, inquam, partes in paradiso ante peccatum vitiosae non erant. Non enim contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas rationis tamquam frenis regentibus abstinere. Nam quod nunc ita moventur et ab eis, qui temperanter et iuste et pie vivunt, alias facilius, alias difficiliter, tamen cohibendo et repugnando modificantur, non est utique sanitas ex natura, sed langor ex culpa.” AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, xix.

<sup>42</sup> SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>43</sup> “[...] vinculo coniugali, quo invicem sibi uterque sexus obstringitur”. *Ibid.*, XIV, xxii. Tradução de Oscar Paes Leme.

Agostinho, então, explica de que modo seria possível ao homem depositar seu sêmen na mulher sem a libido. O autor realiza isso como uma hipótese resultante da indução da enumeração de casos de comando da vontade sobre o corpo, não só sobre os membros do corpo, como mãos, pés, braços, pernas, cabeça, mas também sobre alguns órgãos como o pulmão, com o propósito de respirar, aspirar, emitir ou modificar a voz, falar, gritar, cantar, ao ponto de alguns imitarem perfeitamente o canto das aves, vozes de animais e de outras pessoas. O exemplo, porém, mais significativo de império da vontade sobre o corpo é o caso de um presbítero contemporâneo de Agostinho, chamado Restituto, que era famoso pela capacidade de, por vontade própria, perder os sentidos e toda a sensibilidade do corpo, semelhante a um cadáver, sem dar sinal algum de respiração e sem sentir toques, picadas e mesmo feridas, como queimaduras por fogo. Por tudo isso, por todos esses argumentos que cumprem função de dados e fatos, Agostinho conclui que muito mais fácil seria o poder da vontade sobre os órgãos destinados à reprodução<sup>44</sup>.

Esse argumento por indução, todavia, não é suficiente para a afirmação de que por natureza a vontade teria império sobre os órgãos genitais. O argumento suficiente se refere à necessária ausência de contradição no homem com a natureza íntegra. Ora, a contradição expressa ausência de identidade, verdade e felicidade, ausência de verdade, porque a contradição é acompanhada da falsidade, e ausência de felicidade, porque a contradição é acompanhada de conflito e dor. O homem, contudo, bem como qualquer criatura, foi criado perfeito nos limites de sua natureza. Não sem razão, em XIV, xxv, Agostinho trata da condição de identidade e de ausência de contradição da vida feliz.

No início de XIV, xxv, o autor nos diz que só é feliz quem vive como quer e que somente o justo é feliz, o que significa que o justo vive como quer. Ora, o justo vive como quer porque tudo o que ele quer, ele pode. Assim, ele não quer a injustiça, porque sabe que não pode ser injusto. Ele sabe que não pode ser injusto porque sabe que ser injusto significa infringir a natureza, segundo a qual é justo que o superior tenha império sobre o inferior. Por consequência, o justo só vive como quer e é feliz se realmente pode viver a felicidade sem o temor da morte, pois ser um vivente e morrente, no caso da criatura racional, é antinatural, logo uma contradição. O desejo de felicidade confunde-se, assim, com o desejo de imortalidade. Ademais, a vida feliz somente é possuída se amada. E se se ama a vida feliz, ama-se que ela seja eterna.

---

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, XIV, xxiv.

“Pois bem, que homem pode viver como quer, se o próprio viver não está em suas mãos? Quer viver e vê-se constrangido a morrer. Como, pois, viverá como quer quem não vive enquanto quer? E, se quiser morrer, como pode viver como quer quem não quer viver? E, se quer morrer, não porque não queira viver, mas para viver melhor depois da morte, também não vive como quer. Viverá assim quando chegar, morrendo, ao que quer. Suponhamos que vive como quer, porque se violentou e se obrigou a não querer o que não pode e a querer o que pode, seguindo o conselho de Terêncio: ‘Porque não podes fazer o que queres, queres o que pode’. Pergunto: É acaso feliz, por ser pacientemente infeliz? Se realmente não amamos a vida feliz, não a possuímos. Portanto, se a amamos e a possuímos, necessariamente a amamos mais que a todas as demais coisas, pois tudo que se ama deve ser amado por causa dela. Por conseguinte, se a amamos o quanto é digna de ser amada (e não é feliz quem não ama a vida feliz o quanto é digna de ser amada), é impossível que quem a ama não deseje seja eterna. Logo, será feliz quando for eterna.”<sup>45</sup>

A partir disso, Agostinho referencia a identidade e ausência de contradição no homem, quando estava no paraíso. Lá, “o homem vivia como queria, porque apenas queria o que Deus mandara”<sup>46</sup>. Se o homem vivia como queria, nada sucedia contra a sua vontade, não havia contravontade ou libido,

---

<sup>45</sup> “Nunc vero quis hominum potest ut vult vivere, quando ipsum vivere non est in potestate? Vivere enim vult, mori cogitur. Quomodo ergo vivit ut vult, qui non vivit quamdiu vult? Quod si mori voluerit, quomodo potest ut vult vivere, qui non vult vivere? Et si ideo mori velit, non quo nolit vivere, sed ut post mortem melius vivat: nondum ergo ut vult vivit, sed cum ad id quod vult moriendo pervenerit. Verum ecce vivat ut vult, quoniam sibi extorsit sibi que imperavit non velle quod non potest, atque hoc velle quod potest; sicut ait Terentius: ‘Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possis’: num ideo beatus est, quia patienter miser est? Beata quippe vita si non amatur, non habetur. Porro si amatur et habetur, ceteris omnibus rebus excellentius necesse est ametur, quoniam propter hanc amandum est quicquid aliud amatur. Porro si tantum amatur, quantum amari digna est (non enim beatus est, a quo ipsa beata vita non amatur ut digna est): fieri non potest, ut eam, qui sic amat, non aeternam velit. Tunc igitur beata erit, quando aeterna erit.” *Ibid.*, XIV, xxv. Tradução de Oscar Paes Leme com modificação minha.

<sup>46</sup> “Vivebat itaque homo in paradiso sicut volebat, quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat”. *Ibid.*, XIV, xxv. Tradução de Oscar Paes Leme.

bem como inexistiam a corrupção, a velhice, fadiga, enfermidades, calor, frio, temor e tristeza. Estabelecido esse plano de identidade, necessidade, verdade, paz e felicidade da vida humana por natureza, Agostinho considera razoável sua hipótese sobre como a geração poderia ocorrer sem libido, bem como sobre como o parto se daria sem dor, já que no paraíso não poderia haver a paixão da tristeza, isto é, a dor ou o sofrimento.

“Estamos muito longe de pensar que, em tão grande abundância de bens e em tal felicidade dos homens, a prole se não podia gerar sem doença da libido. Pelo contrário, os membros genitais obedeceriam ao arbítrio da vontade tal como os demais, e o marido ter-se-ia introduzido nas entranhas da esposa sem o aguilhão arrebatador da libido, na tranquilidade da alma e sem corrupção alguma da integridade do corpo. Embora isto se não possa demonstrar pela experiência, não é caso para se não crer, pois estas partes do corpo não seriam excitadas por um alvoroçado ardor, mas utilizadas, conforme as necessidades, por um poder que a si mesmo se domina (*spontanea potestas*). E assim poderia o sémen viril penetrar no útero da esposa mantendo-se a integridade do órgão genital feminino, — tal como presentemente o fluxo do sangue menstrual pode sair do útero de uma virgem sem prejuízo para a sua integridade. De fato, é pela mesma via que um se introduz e o outro sai. No parto as entranhas da mulher dilatar-se-iam, não com os gemidos da dor, mas com o impulso da maturidade. Do mesmo modo, para fecundar e para conceber não seria o apetite libidinoso, mas o uso voluntário que uniria as duas naturezas.”<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> “In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu moverentur membra illa quo cetera, et sine ardoris illecebrosi stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Neque enim quia experientia probari non potest, ideo credendum non est, quando illas corporis partes non ageret turbidus calor, sed spontanea potestas, sicut opus esset, adhiberet, ita tunc potuisse utero coniugis salva integritate femineæ genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Eadem quippe via posset illud inici, qua hoc potest eici. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret, sic ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret.” *Ibid.*, XIV, xxvi. Tradução de J. Dias Pereira com modificação minha.

\*

Em suma, a investigação da passagem entre natureza e condição humanas, coincidente com o início da história, dispõe a sexualidade como ponto privilegiado de confrontação entre as duas dimensões, entre o que a realidade humana deveria ser de direito e o que ela é de fato, na medida em que a excitação dos órgãos sexuais é o primeiro efeito da ruptura entre o homem e a natureza, conforme a revelação, e é um dado histórico universal e incondicionado da condição humana. Desse modo, a teoria da sexualidade agostiniana concilia exegese bíblica e análise histórica. Em outras palavras, para empreender exame da passagem entre natureza e condição, Agostinho confronta a revelação de uma realidade transcendente – estruturada por categorias de razão, como identidade, necessidade, unidade, finalidade, essência – com dados da realidade histórica e social, em que a contradição, a contingência, a multiplicidade e a existência são constitutivas. A análise da morte, da existência e da sexualidade resulta, então, em um conhecimento aporético, porquanto a contradição é descoberta não exclusivamente um problema de predicação, mas problema real.

Assim, a estratégia de predicação de Agostinho para apresentar contradições reais como problemas tratáveis pelo discurso consiste no recurso à fé como instância de racionalidade anterior e independente da experiência para pensar, julgar e transcender a realidade fática, em si mesma ininteligível. Portanto, a consideração do estatuto real e existencial da contradição em Agostinho concede reelaborar o significado do recurso à fé como salvação (*salus*) do discurso, como condição para um refinamento da razão, condição para a inteligência de realidades transcendentais que só podem ser representadas indiretamente por meio da crença, segundo *simulata praesentia* e *phantasmata*. Afinal, a estratégia agostiniana para apresentar contradições reais como problemas tratáveis pela filosofia é uma consideração da fé como assentimento (*assentio*) a representações indiretas (*phantasmata*) como único recurso para tornar realidades transcendentais de algum modo presentes no espírito e possibilitar o juízo sobre a facticidade<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Num trabalho ulterior, procurarei mostrar que não só o recurso à fé como instância de racionalidade anterior à realidade fática explica por que Agostinho pode empreender narração sobre a história e dar forma para a historicidade, mas que também desempenha papel para a inteligência de uma história universal uma interioridade capaz de dar forma temporal ao devir por meio da memória, que presentifica o passado, da atenção, que retém o presente, e a expectação, que presentifica o futuro, conforme atividade da alma (de *distentio*, *intentio* e *extentio*) apresentada por Agostinho em *Confissões*, XI, e na

## Referências

### *Fontes primárias:*

AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.

\_\_\_\_\_. *De civitate dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols, 1955.

\_\_\_\_\_. *De civitate dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.

\_\_\_\_\_. *De Trinitate libri quindecim*. Patrologia Latina Tomus 42. Turnhout: Brepols, 1992.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus. (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Volume I (livro I a VIII). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Volume II (livro IX a XV). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *A cidade de Deus*. Volume III (livro XVI a XXII). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

### *Fontes secundárias:*

AUERBACH, E. *Ensaios de literatura ocidental: filologia e crítica*. Trad. Arrigucci Jr., D.; Titan Jr., S.. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2007.

BAGUETTE, Ch. “*Une période stoïcienne dans l’évolution de la pensée de saint Augustin*”. *Revue des Etudes Augustiniennes*, 1970, Vol. XVI, N° 1-2, p. 47-77.

BRACHTENDORF, J. “Cicero and Augustine on the Passions”. *Revue des Études Augustiniennes*, 43 (1997), p. 289-308.

CASIDAY, M. “*Apatheia and Sexuality in the Thought of Augustine and Cassian*”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 45, 4 (2001), p. 359-394.

CHAX-RUY, J. *Saint Augustin – Temps et Histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956.

---

segunda parte de *A cidade de Deus*, no contexto de investigação sobre a eternidade, o tempo e a história, com destaque para o livro XII. Além do mais, buscarei mostrar melhor que a fé como antecipação do que se espera e das realidades que ainda não se veem (Cf. Hb, 11, 1) em Agostinho é um ato da vontade ou assentimento fundante da jurisdição humana no cosmo.

- COLISH, M. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- DU ROY, O. *L'intelligence de la foi em la Trinité selon saint Augustin*: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966.
- GILSON, E. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1943.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Trad. Ayoub, C. N. A. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin”, *Recherches Augustinienne II*, p. 205-223. Études Augustiniennes, Paris, 1962.
- GOLDSCHMIDT, V. “Exégèse et axiomatique chez saint Augustin”. In *Écrits – tome 1, Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
- GREGORY, E. *Politics and the order of love: an Augustinian ethic of democratic citizenship*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2008.
- GUY, J.-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1961.
- HEYKING, John von. *Augustine and politics as longing in the world*. Columbia: University of Missouri Press, 2001.
- KOCH, I. “Sobre a definição agostiniana de crença”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 42, nº 132, 2015, p. 15-24.
- LIGOTA, C. “La foi historique”. *Revue des Études augustiniennes*, 43 (1997), p. 111-171.
- MARION, J.-L. *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008.
- MARKUS, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. New York: Cambridge University Press, 1970.
- MARROU, H.-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montréal-Paris: Vrin, 1950.
- MOMMSEN, TH. “St. Augustine and the Christian Idea of Progress”, *Journal of the History of Ideas* XII (1951) p. 346-374. Também publicado em: DONNELLY, D. F. *The City of God - A Collection of Critical Essays*. New York: PETER LANG, 1995, p. 353-372.
- MOHRMANN, C. *Études sur le latin des Chrétiens, Tome II – Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.
- NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009.
- PULSIANO, P. “Language Theory and Narrative Patterning”. In DONNELLY, D. F. *The City of God – A Collection of Critical Essays*. New York: PETER LANG, 1995, p. 241-252.

- SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Neves, P. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- SILVA FILHO, L. M. “Ambivalência da política no prólogo d’*A cidade de Deus*, de Agostinho”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 31, v. 2, p. 49-62, 2017.
- \_\_\_\_\_. “A conjunção *et* na definição ciceroniana de *populus*”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 21, jan.-jun. 2013, pp. 85-96.
- \_\_\_\_\_. *A definição de populus n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008.
- \_\_\_\_\_. “A vontade como fundamento da política em Agostinho”. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 45, nº 142, 2018, p. 271-282.
- \_\_\_\_\_. “Crítica à autonomia do poder político em Agostinho”. *Revista Olhar*, 28, jan.-jun. 2013, pp. 13-24.
- \_\_\_\_\_. *Desnaturalização da política n’A cidade de Deus, de Agostinho*. Tese de Doutorado em Filosofia, São Paulo, USP, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a ambivalência da política n’*A cidade de Deus*, de Agostinho”. In: CARVALHO, Marcelo; FIGUEIREDO, Vinicius. *Filosofia antiga e medieval*. São Paulo: ANPOF, 2013, v.1, p. 343-348.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o ser e a essência em Agostinho”. In: CARVALHO, M.; PICH, R. H.; SILVA, M. A. O. da Oliveira; OLIVEIRA, C. E. *Filosofia medieval*. São Paulo: ANPOF, 2015, v. I, p. 50-58.
- SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind*. From Stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.
- VERBEKE, G. “Augustin et le stoicism”, *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), p. 67-89.
- WETZEL, J. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.