

A Cidade Terrena à luz da noção de Peregrinação em Agostinho de Hipona

(Uma análise do *De ciuitate dei*
e do *Enarrationes in Psalmos, CXXXVI*)

Angelo Zanoni Ramos*

Resumo: Este texto aborda a idéia de peregrinação inserida no modelo das duas cidades na obra de Agostinho. Pretendemos salientar que o conjunto dos eleitos da cidade celeste encontra-se de passagem no interior da cidade terrena, sem que sua origem especial obstrua a ação das instituições nela existentes.

Palavras-chave: peregrinação – cidade terrena – cidade celeste – paz – temporalidade – eternidade

*“Eu não sou da sua rua
Eu não falo a sua língua
Minha vida é diferente da sua
Estou aqui de passagem
Esse mundo não é meu”*
(Branco Mello e Arnaldo Antunes)

Na leitura da obra de Agostinho, sobretudo do *De ciuitate dei*, o leitor constantemente depara com a explícita relação anta-

* Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista da FAPESP. E-mail: angelozanoni@hotmail.com

gônica entre o que o autor denomina cidade de Deus e cidade terrena. De fato, o contexto no qual a extensa obra apologética começou a ser redigida é nitidamente assinalado pelo conflito verbal entre cristãos e pagãos na ocasião da debilitação do império romano em razão dos constantes ataques bárbaros, dos quais destacamos o saque de Roma pelas tropas do rei visigodo Alarico, no ano de 410⁽¹⁾.

Quase um século após o édito de Constantino, a fragilidade do império soava para os pagãos como uma conseqüência da conversão de Roma ao cristianismo, cuja doutrina, embora ainda em fase de composição, parecia arrefecer o espírito guerreiro, sobretudo pelo duplo mandamento do amor ao próximo, a rejeição à violência, ou outras máximas de difícil digestão para o cidadão romano, saudosista daquele império que, nos tempos da religião pagã, anexava os reinos vizinhos ao seu território, combatendo gloriosamente os exércitos que lhe impunham resistência.

Dos pagãos ressoavam inúmeras acusações contra o cristianismo. Ao que parece, estava latente o conflito entre os pagãos e os cristãos mais doutrinados que se empenhavam na defesa de sua religião, de tal modo que se compunham dois extremos no interior da sociedade romana, os quais, conseqüentemente, inspiraram em Agostinho o modelo das duas cidades: a cidade terrena, de um lado, recebendo a penalidade pelos seus atos injustos; do extremo oposto, a cidade de Deus (Jerusalém celeste, ou o conjunto do povo destinado à salvação), viajante na sociedade e sofrendo os mesmos açoites.

É nesse contexto que o bispo Agostinho, com o intuito de tomar a defesa da cidade de Deus, ou celeste, desenvolve sua apologia numa volumosa obra escrita, intitulada *De ciuitate dei*⁽²⁾. No prefácio da obra, a cidade divina é definida como o conjunto dos homens que vivem no século (*temporum cursus*) pela fé e esperam a firmeza da morada eterna; a cidade do diabo, ao contrário, é o conjunto dos povos escravos, dominados pelo próprio desejo de domínio (*dominandi libido dominatur*).

De fato, as duas entidades antagônicas encontram-se inseridas no mesmo espaço físico no qual elementos das duas cidades se encontram misturados naquilo que denominamos sociedade. Em outras palavras, pode-se dizer que ambas as cidades estão presentes em Roma, como em qualquer espaço habitado por homens. Por isso, a cidade de Deus e a cidade terrena, Jerusalém e Babilônia, estão misturadas corporalmente, enquanto situadas num mesmo espaço físico. Entretanto, são bem distintas e se mantêm separadas espiritualmente, pois diferem nos seus fins, uma vez que uma espera a morada eterna, no desfecho da história da salvação, e a outra se volta para seu desejo de domínio, limitando seus anseios aos resultados que não ultrapassam o plano temporal. Cada uma tem, como motor de suas expectativas, um desejo que a impele para se empenhar em atingir sua meta: “*Dois amores fizeram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si (amor sui) até o desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus (amor dei) até o desprezo de si, a celeste*” (Agostinho 1, p. 451)⁽³⁾. A partir de duas espécies de amor, dois grupos de homens são identificados na vida social: o dos que amam a si mesmos em detrimento de Deus, e por isso vivem segundo o homem, e o dos que se dedicam sobretudo ao amor de Deus, e conseqüentemente vivem segundo esse amor. Desse modo, há duas sociedades de homens (*societas hominum*), cada qual unificada por um desejo comum aos seus componentes. A cidade celeste ama aquilo que é prometido para a eternidade e se manifesta, já no presente, como algo do qual será possível gozar no futuro, e que, sendo eterno, não estará sujeito a uma perda fortuita. A cidade do diabo, por sua vez, em detrimento da esperança no eterno, concentra sua expectativa no gozo das coisas que já são dadas na vida temporal, sendo estas submetidas às vicissitudes da vida terrena, passageira e mortal.

Por outro lado, a cidade celeste, embora deposite seu amor naquilo que é eterno, isto é, fora do tempo, encontra-se inserida no tempo e, como tal, relaciona-se com aquilo que é temporal. Aos eleitos da cidade de Deus é prometida a eternidade. Porém,

eles mesmos, enquanto homens sujeitos à corrupção, tanto física como espiritual, são temporais na medida em que se encontram de passagem nesta vida temporal.

Na sua condição terrena, os homens da cidade celeste não recusam as coisas terrenas, muito embora depositem seu amor num Deus eterno, fora do domínio da temporalidade. Para conciliar duas idéias paradoxais, o amor pela eternidade e a procura pelos bens temporais, Agostinho recorre à distinção entre uso e gozo, ou fruição:

“A família (*domus*) dos homens que não vivem da fé segue a paz terrena a partir das coisas e comodidades desta vida temporal. Ora, a família dos homens que vivem da fé espera as coisas que são eternas, prometidas para o futuro. Usa das coisas terrenas e temporais enquanto peregrina” (Agostinho 1, p. 683-4)⁽⁴⁾.

Os homens terrenos dirigem seu amor para os bens temporais, fazendo destes sua finalidade. Ao buscar a comodidade dos bens terrenos, o conjunto dos que não vivem da fé espera que a presença desses bens possa satisfazer seu desejo, de tal modo que a fruição que o ata a esses bens encerre a busca pelos bens do qual se pode gozar. Os homens da família celeste, por sua vez, dirigem seu amor para Deus enquanto finalidade, e usam das coisas temporais sem depositar nelas o seu gozo. Distinguem claramente aquilo de que pretendem fruir daquilo que apenas apetezem para tomá-lo dentro do registro do uso.

Fruir (*frui*) é desejar alguma coisa por amor a ela própria. Usar (*uti*), por sua vez, é servir-se de algo como meio para obter aquilo que ama (*idem* 9, p. 54). Os homens da cidade terrena depositam sua fruição nas coisas temporais. Os da cidade celeste, ao contrário, fazem uso das coisas terrenas com vistas a um fim último, o bem supremo, que é Deus, a única coisa da qual querem fruir. Sendo assim, ao tomar vínculo com as coisas temporais, por meio do uso, os eleitos da cidade divina não se mantêm isolados dos demais homens com o qual dividem o mesmo espaço físico.

A cidade, sendo ela Roma, Babilônia, ou qualquer espaço habitável, construído pelo engenho humano e disponível para atender às necessidades da vida temporal, não é algo maléfico para os eleitos. O caráter temporal e terreno desse espaço coletivo não é, em si, um mal. A função que os produtos humanos presentes na cidade poderão cumprir na vida dos eleitos, quer possam auxiliar ou obstruir a relação destes com o Deus digno de culto, será dada pela maneira como esses homens se relacionam com aqueles produtos, de tal modo que a fruição dos mesmos em detrimento das coisas eternas denotará o desdém para com o culto divino, e o uso, por sua vez, subordinado à fruição de Deus, não impedirá que semelhante culto se desenvolva corretamente.

Há, portanto, uma cidade terrena concebida não como aquilo que anteriormente denominamos cidade do diabo, e sim como um espaço comum no qual se misturam os eleitos da cidade divina e os condenados da outra. Sendo assim, a cidade terrena não é, para Agostinho, necessariamente má, desde que os eleitos a tomem como uma instituição passageira de que devem apenas fazer uso, e na qual estão inseridos temporariamente enquanto aguardam, para o desfecho da história da salvação, o desfrute da morada eterna no gozo do seu bem supremo.

Se o conceito de *amor* desdobrado em predileção a partir da fruição nos leva a entrever os sinais da existência desse espaço comum denominado *ciuitas terrena*, uma outra idéia confirma nossa insistência nessa direção: o conceito de *pax*.

Segundo Agostinho, a manutenção da paz é finalidade de toda *societas* (Agostinho 8, Parte II, p. 399-402). Para sustentar semelhante sentença, o autor do *De ciuitate dei* serve-se dos exemplos mais contundentes que poderiam ser apresentados numa eventual objeção: um bandoleiro violento e sanguinário busca a paz ao menos na companhia de seus semelhantes; se esse bandido mata sem piedade, não obstante isso, procura manter-se em paz com aqueles que não se encontram no universo de suas vítimas: sua esposa e seus filhos. No pequeno núcleo familiar, semelhante ho-

mem governa com autoridade semelhante à dos chefes de governo das cidades. E se uma cidade eventualmente quisesse submeter-se a ele, esse homem sanguinário e atroz manteria com ela a mesma paz que mantém em sua casa.

Outro exemplo Agostinho busca entre os personagens lendários: Caco, filho de Vulcano, homem mau, chamado de semi-homem, sem esposa, filhos, e nenhuma companhia com a qual pudesse estabelecer alguma relação de ordem ou comando. Sozinho no seu leito, buscava a paz consigo próprio, a ausência de medo ou incômodo, enquanto caminhava sobre seu chão banhado pelo sangue de suas vítimas. E mesmo que sua atitude cruel pudesse espalhar entre suas vítimas os sentimentos contrário à paz, havia nele uma relação causal entre o desejo de paz e as atrocidades que cometia, pois roubava, matava e devorava com vistas à própria sobrevivência, isto é, a situação de paz com seu próprio corpo mortal (Agostinho 8, Parte II, p. 400-1).

Portanto, é da natureza do homem a busca pela ausência de transtorno, que Agostinho chama de paz. Essa busca pelo equilíbrio não é exclusiva do homem tomado individualmente, mas se estende para a relação entre os homens no interior da cidade e do orbe. Se, de acordo com os fatos incontestáveis, a história do império romano havia sido extremamente marcada pelas guerras contra os reinos vizinhos, na condição ofensiva ou defensiva, tais fatos não invalidam a afirmação da universalidade da paz. Segundo Agostinho, toda guerra tem latente um desejo de instituição ou manutenção da paz.

Os que investem contra os rebeldes pretendem submetê-los a seu domínio, sustentando assim uma paz, a seu ver, já existente de fato. Os que atacam algum reino rival ou um poder instituído no seu reino, fazem-no porque não consideram um estado de paz a situação presente e pretendem conquistar uma paz de acordo com seus próprios moldes (*id., ibid.*, p. 400).

Portanto, a paz naquele espaço comum é finalidade de todos os homens que ali se encontram, sejam eles os eleitos da cidade

celeste ou os condenados do outro grupo. Cada uma das duas espécies de cidadãos se esforça por manter a paz digna da sua condição:

“Uma delas [cidades] certamente é a dos homens que querem viver segundo a carne (*caro*), a outra, a dos que querem viver segundo o espírito (*spiritus*), querendo, cada qual, o seu próprio gênero de paz e vivendo no seu próprio gênero de paz, com a qual conseguem o que pretendem” (Agostinho 1, p. 414)⁽⁵⁾.

A paz puramente terrena, a *pax temporalis*, está sujeita às fragilidades que marcaram a história dos reinos, a qual se assemelha à discórdia, e não obstante, pela razão mencionada acima, não deixa de ser paz, na medida em que, após um eventual conflito, é estabelecida uma concórdia ordenada **entre** os cidadãos que mandam e os que obedecem. A paz da cidade celeste, ao contrário, não se assemelha a controvérsias: supõe uma ordem estabelecida pelo criador por meio da qual os homens gozam do mesmo Deus, num acordo absoluto, mantendo uma ordenadíssima e concordíssima sociedade (*ordinatissima et concordissima societas*) entre seus membros (cf. *idem* 8, Parte II, p. 402).

Portanto, a cidade terrena busca a paz como uma espécie de ordem suficiente para a manutenção das relações de convivência no meio social. A cidade de Deus, por sua vez, busca uma paz superior na qual, segundo a ordem celeste, seus membros gozam de um mesmo Deus. Entretanto, os eleitos, enquanto se encontram inseridos nesse espaço comum, contribuem também para a manutenção da paz terrena, uma vez que também são parte dessa sociedade. A diferença é que buscam essa espécie inferior de paz como um meio para aperfeiçoar a paz celeste. Sua conduta, longe de abalar a estrutura social, representa um papel exemplar para os demais cidadãos, uma vez que os homens da cidade celeste agem nas coisas temporais segundo um modelo que é eterno e incorruptível.

Em suma, parece-nos evidente que Agostinho coloca a paz como a base da coexistência entre as duas cidades misturadas aqui

embaixo. Se os dois conjuntos de homens aspiram a diferentes modalidades de paz, por outro lado, mantém juntos o interesse pela preservação de uma mesma serenidade e tranquilidade nas relações interpessoais. Embora os dois grupos tenham finalidades distintas e opostas, entre eles há uma espécie de denominador comum, que consiste na necessidade da paz.

Se, pelo conceito de amor, os dois conjuntos de homens se põem numa relação divergente no interior do espaço comum, pelo conceito de paz, ao contrário, a relação torna-se convergente, muito embora a paz dos eleitos seja mais perfeita que a dos pagãos, uma vez que é subordinada a uma ordem fundada no bem supremo, que é Deus.

Se aos cristãos apetece uma paz especial, não há razões para crer que isso seja um obstáculo para a manutenção da paz comum. A paz dos cristãos não supõe nenhum isolamento: enquanto se encontram de passagem pela vida temporal, os eleitos da cidade celeste, como seres temporais, procuram satisfazer suas necessidades relacionadas com seu corpo mortal, isto é, a sobrevivência, saúde, segurança, dentre outras. Para satisfazer tais necessidades no interior do espaço comum, zelam pela paz temporal enquanto se encontram na cidade cá embaixo, aguardando a morada eterna.

“Ora, aprovamos amplamente que o sábio queira a vida social. Com efeito, de onde começaria, ou progrediria no seu curso, ou alcançaria seus devidos fins a cidade de Deus, cuja obra já está aqui, e cujo livro dezenove temos em mãos, se não fosse social [*socialis*] a vida dos santos?” (Agostinho 1, p. 669)⁽⁶⁾.

O espaço comum no qual se inserem os integrantes dos dois conjuntos distintos é denominado, por Agostinho, *ciuitas terrena*, embora, em muitas ocorrências, essa expressão tenha outro sentido, significando o que ele denomina cidade do diabo, quando empregada em contraposição à cidade de Deus. Quando não é empregada no interior dessa oposição, a expressão “cidade terrena” denota essa terceira cidade, que se verifica no cruzamento das duas

entidades opostas, composta pela soma dos elementos de ambas as cidades que se contrapõem.

No livro XVIII do *De ciuitate dei*, Agostinho se refere a essa “terceira cidade” pelo nome de sociedade: “*entre muitos reinos terrenos nos quais a utilidade ou a cupidez terrenas dividiram a sociedade (que, com vocábulo universal chamamos cidade deste mundo)...*” (Agostinho 1, p. 593)⁽⁷⁾. A sociedade, ou “*ciuitas mundi huius*”, existe de fato, e não está sujeita à condenação ou à vida eterna, fins últimos da cidade do diabo e da cidade de Deus, respectivamente. Ela é, por assim dizer, ambivalente, pois não está determinada a nenhum dos fins (Ramos 15, p. 250).

No interior desse espaço comum, o conjunto dos eleitos encontra-se de passagem na espera pela morada eterna, no desfecho da história da salvação. A condição pela qual os eleitos dividem o espaço com os infiéis e, apesar disso, mantêm-se fiéis ao propósito salvífico, é narrada nas escrituras e na obra de Agostinho sob a noção de *peregrinatio*.

No *Enarrationes in Psalmos*, Agostinho comenta o Salmo 136 ilustrando a condição dos cristãos no interior da cidade terrena a partir da situação do povo judeu que se encontrava exilado em terra estrangeira.

Segundo o livro dos Reis, o rei Sedecias, de Judá, revoltou-se contra Nabucodonosor, rei da Babilônia. Em consequência, aproximadamente no ano de 589 a.C (cf. BÍBLIA 13, 2º Reis, 25, 1-21, p. 591-2)⁽⁸⁾, Nabucodonosor cercou com trincheiras a cidade de Jerusalém, então capital do reino de Judá, e submeteu a seu jugo toda a população da cidade. Dois anos depois, sob ordens do rei Nabucodonosor, parte da população de Jerusalém foi deportada para a Babilônia, sobretudo a mão-de-obra mais útil para a demanda de trabalho no país vencedor. Do que ficou na cidade, o templo, símbolo da religião e centro do poder judaico, foi incendiado, e os utensílios sagrados, produzidos com material de alto valor monetário, saqueados.

Os exilados na Babilônia, provavelmente condenados a trabalhos forçados e pouco ou nada remunerados, lamentavam a falta da terra de origem, bem como do culto judaico, ofendido e profanado pelo exército vencedor – ofensa que ficou registrada nas ruínas do templo de Jerusalém incendiado. Na terra estrangeira a que foram transportados contra sua vontade, os judeus pronunciavam salmos de lamentação – provavelmente cantados – nos quais registravam seu desagravo contra o exílio forçado, bem como a nostalgia da felicidade aniquilada pela perda da morada de origem.

O Salmo 136 (cf. BÍBLIA 13, Salmo 136, 1-5, p. 1102) é, provavelmente, um dos exemplos de registros de lamentação (cf. *id.*, *ibid.*, nota j), um cântico de exílio que Agostinho reconhece como uma simbolização da condição deplorável em que se encontram os eleitos da cidade santa de passagem pela cidade terrena.

De todo o comentário ao Salmo 136, a parte que mais nos interessa é a seguinte:

“À beira dos canais da Babilônia nos sentamos e choramos com saudades de Sião; nos salgueiros que ali estavam, penduramos nossas harpas [...]. Como poderíamos cantar um canto de Yaweh numa terra estrangeira? Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, que me seque a mão direita” (BÍBLIA 13, *id.*, *ibid.*).

Os deportados que lamentam a situação degradante do exílio, longe de se revoltarem contra a Jerusalém que não impôs sua força suficiente para impedir que fossem de lá arrebatados, são, ao contrário, tomados pela nostalgia da felicidade deixada no passado. A recusa em cantar os cânticos da terra de origem, longe de denotar o ressentimento pela pátria impotente, aponta para a evocação silenciosa da Jerusalém amada, sobretudo quando dela são impedidos a se afastar pela violência do opressor.

Segundo o comentário de Agostinho, o arrependimento é um sentimento que se encontra na base da lamentação dos exilados. Trata-se de um lamento pelos pecados cometidos, devido aos quais

teriam eles recebido de Deus o castigo corretivo para que se convertessem. O abandono de Deus, concretizado nas práticas pecaminosas do povo judeu, desde o êxodo do Egito até o período monárquico, reforçado pela insubmissão de alguns reis judaicos à justiça divina, teria sido a causa do arrefecimento do poder político do reino de Judá. Algo parecido, segundo Agostinho, teria ocorrido com os romanos, recém aderidos ao cristianismo, mas pouco avançados em sua conversão, na ocasião dos ataques estrangeiros que abalaram o império: “*sentam-se junto aos rios da Babilônia e choram junto aos rios da Babilônia, [...] os que mereceram estar na Babilônia*” (Agostinho 3, p. 1966)⁽⁹⁾.

Esse lamento, enraizado no amor pela Jerusalém distante, insere-se na dinâmica dos dois amores, e deve ser contraposto à dileção pelas coisas terrenas, próprias daqueles que aderem às coisas temporais e, conseqüentemente, gozam da vanglória dos babilônios:

“Certamente, muitos choram com o pranto babilônico, pois também se alegram com o gozo babilônico. Os que se alegram com ganhos e os que choram pelos danos, ambos são da Babilônia. Tu deves chorar, mas recordando de Sião” (*id., ibidem*)⁽¹⁰⁾.

O lamento dos eleitos encontra-se vinculado ao amor a Deus e se traduz pela dor da perda da relação harmônica com Deus, estabelecida no paraíso. De fato, na cidade terrena, os infortúnios acometem a todos, dos dois lados antagônicos. Entretanto, o lamento correto dos santos diz respeito unicamente à ausência da terra celeste, e não aos infortúnios propriamente temporais, os quais abalam apenas aqueles que mantêm pelas coisas terrenas um amor acima do mérito destas. Do mesmo modo que os eleitos usam das coisas terrenas necessárias para a vida social, sem fluir delas, suportam as dores temporais sem ser por isso abalados.

O lamento dos cativos, que resulta unicamente da ausência da morada sagrada, se não é ampliado pelos infortúnios terrenos, também não deve ser rechaçado pelos eventuais êxitos que ve-

nam ocorrer na cidade dos homens: “*Se choras recordando de Sião, é preciso que chores também quando estás bem no que se refere à Babilônia*” (Agostinho 3, p. 1966)⁽¹¹⁾. Ainda que a cidade terrena tenha seus êxitos, é preciso considerá-los como temporais, passageiros e, por isso, indignos de ser tomados como motivo de euforia. Se os eleitos amam a cidade ausente, é preciso que não se contaminem com todas as coisas que, na cidade em que se encontram de passagem, podem abalar o amor pela Jerusalém celeste.

Entretanto, o lamento dos eleitos, embora resistente às coisas passageiras, tanto os fracassos como os êxitos, não indica uma total indiferença quanto às realidades temporais. É preciso notar que os eleitos encontram-se inseridos no *saeculum* e, por isso, necessitam das coisas terrenas para sua subsistência. O que Agostinho parece apontar no tocante ao lamento é a fidelidade dos exilados à terra de origem, pela qual se faz possível que a espera da morada celeste não seja abalada pelos sentimentos que tenham sua origem na pátria terrena.

O homem peregrino sabe que os bens terrenos são incomparáveis aos que o aguardam na morada eterna. Por isso, é imprescindível resistir ao efeito fascinante de tais bens, lembrando-se sempre do caráter passageiro e temporal dos males e os bens da cidade temporal. No *Enarrationes*, Agostinho se refere à vida passageira e inconstante na cidade terrena por meio da expressão “rios da Babilônia”, empregada no Salmo 136:

“Os rios da Babilônia são todas as coisas que se amam e que passam. O néscio que amou, por exemplo, exercer a agricultura mesma, ali enriquecer, ali ocupar o espírito, ali perceber o prazer. Repare no êxito e veja que o que amou não é o fundamento de Jerusalém, mas rio da Babilônia” (*id., ibid.*, p. 1965)⁽¹²⁾.

O Salmo 136 é um cântico de lamentação dos cativos na Babilônia, residentes nas proximidades dos rios (cf. BÍBLIA 13, Ezequiel, 3, 15, p. 1607), onde provavelmente trabalhavam. Me-

diante sua interpretação alegórica, Agostinho emprega a expressão “rios da Babilônia” para significar a ignorância daqueles que depositam seu gozo nas coisas terrenas, incapazes de perceber o caráter transitório delas. Ao se recusar a dar às coisas terrenas o reconhecimento acima da sua dignidade, os santos permanecem “sobre aos rios”, evitando que seu corpo seja banhado no “mar da Babilônia” (Agostinho 3, p. 1965 e ss.).

A expressão “sentar-se junto aos rios” denota uma relação de independência para com as coisas passageiras e se contrapõe a “lançar-se no mar”. Em primeiro lugar, porque não se diz “nos rios” e sim “sobre aos rios”, por meio da expressão latina “*super flumina*”, isto é, “acima dos rios”, ou “às margens dos rios” (o que significa o mesmo que a tradução anterior, já que a margem é mais alta que o leito).

Embora possamos traduzir o temo “*super*” por “às margens de”, é preciso notar que essa expressão sugere, mais do que proximidade, um afastamento entre o rio e aqueles que se sentam junto a ele. Ao se pôr sobre os rios, os exilados evitam contaminar-se com as impurezas de sua água, uma vez que não se lançam dentro dele, mas permanecem nas suas margens.

Além disso, no comentário citado logo acima, Agostinho contrapõe à figura do rio a do mar. O rio, segundo o autor, simboliza o caráter transitório das coisas, pois é nele que a água está sempre correndo de um lado para o outro, ao passo que, no mar, ela é sempre constante. É nisso que se encontra a diferença entre os rios e o mar da Babilônia. Os rios simbolizam os males passageiros dos quais os eleitos estarão livres na morada eterna. O mar, ao contrário, simboliza os males que os ímpios sofrerão por toda a eternidade (*id.*, *ibidem*).

Portanto, os eleitos encontram-se inseridos na cidade terrena sem sofrer a contaminação pelas coisas que, na cidade terrena, possam obstruir a sua relação com a pátria celeste. No *De ciuitate*, a menção à idéia de peregrinação vai ao encontro da interpretação do Salmo 136, que Agostinho desenvolve nas *Ennarrationes*.

Uma característica da *peregrinatio* no *De ciuitate* é a condição itinerante pela qual o povo da cidade celeste, descendente espiritual de Abel, encontra-se mesclado com os filhos de Caim. Segundo as escrituras, Abel foi morto pelo irmão invejoso sem ter procriado e sem ter constituído nem sequer um vilarejo no qual pudesse criar sua descendência (cf. Agostinho 8, Parte II, p. 174). A cidade de Caim fora de fato fundada na ocasião do assassinio de Abel. Segundo o Gênesis, o irmão assassino teria fugido do local de origem a fim de se proteger de eventuais vingadores da morte do irmão (Cf. BÍBLIA 13, Gênesis, 4, p. 36-7). Desse modo, a cidade de Abel difere da de Caim pela própria forma pela qual é estabelecida: a descendência do irmão assassinado é puramente espiritual, uma vez que não fora fundada de fato.

Entretanto, o fato de a cidade de Abel não ter sido fundada não é visto por Agostinho como uma deficiência a partir da qual os descendentes de Abel não teriam sua parcela da terra em razão de seu ancestral ter morrido antes mesmo de tê-la fundado. Não é por não ter sido fundada na terra que a cidade de Abel é celeste: ela nunca fora fundada na terra pelo fato de já ser, na sua origem, celeste e, por isso, quando se encontra inserida na terra, é uma cidade peregrina: “*Eis porque está escrito de Caim, que fundou uma cidade. Ora, Abel, como peregrino, não fundou. Porque a cidade dos santos está acima, ainda que aqui gere cidadãos, entre os quais peregrina até que chegue o tempo de seu reino*” (Agostinho 1, p. 454)⁽¹³⁾.

Outra característica da peregrinação, segundo o *De ciuitate dei*, é a finalidade da presença dos eleitos no interior da cidade terrena. A peregrinação da cidade celeste tem um ponto de chegada, e por isso, não se confunde com um movimento errante daqueles que, distantes da sua pátria, viajam sem destino, fixando-se ora aqui ora ali. Os eleitos esperam pacientemente por uma recompensa no futuro, no qual finalmente herdarão sua terra, longe das adversidades com as quais deparam na vida terrena (*idem* 8, Parte I, p. 27; cf. Ramos 14, p. 48).

O movimento dos peregrinos é uma passagem de um estado miserável, na condição temporal, para o gozo da vida feliz na eternidade. Vimos anteriormente que, no Salmo 136, os judeus deportados lamentavam-se pela ausência de Jerusalém. Ora, se o exemplo é bem apropriado, os eleitos da Jerusalém celeste, de passagem pela cidade terrena, vêem sua finalidade também como uma espécie de retorno à origem da qual se afastaram.

Voltar à Jerusalém celeste é, para os peregrinos, recuperar a sua condição original, anterior à introdução do pecado na humanidade: *“foi tão grande o pecado cometido que, depois dele, a natureza humana piorou e são transmitidas aos descendentes a obrigação de pecar e a necessidade da morte”* (Agostinho 1, p. 414)⁽¹⁴⁾.

A natureza humana é boa na sua origem, pois é bom tudo que é criatura divina. Entretanto, com o primeiro pecado, o gênero humano tornou-se corrompido. O homem, tomado pela sua natureza, é bom; tomado pela sua condição, é mau, uma vez que, imerso na temporalidade, carrega consigo a mancha do pecado dos primeiros pais.

Na terra que não considera sua, o homem peregrino aguarda o retorno a Jerusalém, na qual haverá de recuperar-se de sua condição manchada e decaída pelo pecado. Entretanto, semelhante recuperação requer a graça, um auxílio divino, imprescindível para que os eleitos realizem seu intento⁽¹⁵⁾. A graça é o socorro divino em favor da natureza humana, ação pela qual o homem é purificado de sua condição pecadora, recebendo, sem nenhum mérito, o perdão divino.

Lançado na condição pecadora e miserável, o homem seria incapaz, por si mesmo, de se recuperar⁽¹⁶⁾. Por isso, é necessário que Deus opere a recuperação da condição humana por meio de alguém que seja ao mesmo tempo Deus e homem: o mediador.

Cristo é mediador que conduz os eleitos da miséria mortal para a imortalidade feliz, pois é um Deus que se fez homem ao assumir um corpo e se submeter à condição temporal, interpondo-se entre o homem e Deus como o *“mortal e feliz para fazer dos*

mortais imortais, passada a mortalidade, (o que mostrou consigo próprio, ressurgindo), e dos miseráveis, felizes” (Agostinho 1, p. 263)⁽¹⁷⁾.

Como homem, Cristo mostrou sua divindade aos pecadores, dando seu exemplo de morte e ressurreição: prova viva de que é possível a um homem mortal, como ele, enveredar pelo caminho que leva à vida imortal e feliz. Por outro lado, mesmo se fazendo homem, Cristo é exterior aos homens, uma vez que é a manifestação de Deus. Por isso, o mediador é um homem, em sua manifestação temporal, mas originalmente exterior aos homens e refratário à fraqueza humana provocada pelo pecado congênito dos homens, o extremo oposto do primeiro pecador, isto é, o “anti-Adão” pelo qual a condição humana é recuperada da falta original.

Entretanto, embora a graça seja um auxílio divino no interior da temporalidade, na chamada cidade terrena, a recuperação da condição humana é uma promessa para o futuro:

“A gloriosíssima cidade de Deus, seja no curso do tempo, peregrinando e vivendo da fé, entre os ímpios, seja na estabilidade da morada eterna, que agora espera com paciência, até que a justiça seja convertida em juiz, conseguirá depois, por excelência, a vitória final e a paz perfeita” (*id., ibid.*, p. 1)⁽¹⁸⁾.

É no desfecho da história da salvação que os eleitos gozarão da vida feliz, ou beatitude à qual aspiram enquanto estão na temporalidade. Sendo assim, o significado de peregrinação em Agostinho tem uma direção bem precisa: uma passagem pela condição temporal com vistas ao retorno à morada eterna na qual todas as adversidades suportadas na cidade terrena estarão ausentes.

Enquanto não chegam ao ponto de destino, os eleitos vivem sua condição temporal em meio aos conflitos que se estabelecem no interior da cidade terrena. O motivo da redação do *De ciuitate*, apontado no início, mostra o quanto era turbulenta a convivência entre as duas partes antagônicas no império romano já cristianizado.

A idéia de peregrinação parece-nos bem adequada para dar conta da presença dos cristãos em meio aos conflitos durante a segunda metade do século V. Em primeiro lugar, elucida a independência dos eleitos com relação à degradação dos costumes do povo romano. O povo cristão bem orientado não se contamina com os vícios da cidade pagã. Sua pátria é outra, e é segundo os princípios de sua pátria de origem que age no interior da cidade pagã.

Em segundo lugar, a idéia de peregrinação dá conta da inserção do povo eleito no interior do império. Os cristãos não se mantêm isolados: estão imersos na temporalidade. A adesão ao cristianismo não impede que o povo eleito respeite as leis romanas e todas as instituições políticas estabelecidas na cidade terrena, evidentemente dentro do registro do *uti* e não do *frui*.

Movimentando o conceito de peregrinação nos seus dois aspectos, a saber, o despojamento em relação às coisas temporais, na ordem dos fins, e o uso delas na condição presente, Agostinho, sem dúvida, nos manda um recado: o reino dos céus é muito mais do que pode oferecer qualquer cidade existente de fato; mas, uma vez que estamos inevitavelmente nesta sociedade presente, é preciso saber usar – e bem – daquilo de que podemos nos servir.

Em seus discursos mais variados, o bispo de Hipona orientava os cristãos que adquiriam cargos seculares a fim de que administrassem a cidade de acordo com a justiça divina (Agostinho 5; *idem* 6). Em nenhum momento, o autor faz apologia de alguma espécie de poder teocrático. A república celeste não se confunde com as atrocidades que se cometiam – e continuam cometendo – na cidade terrena. O reino celeste é outro, e se encontra muito acima dos reinos temporais. Se, em anos posteriores, o poder religioso confundiu-se com o temporal, como no reino de Carlos Magno, para citar apenas um exemplo, ou interferiu nos governos com a astúcia e a cupidez dos piores déspotas, trata-se, sem dúvida, de uma leitura, se não ingênua, ao menos enviesada do *De ciuitate*, pela qual se esquece que os verdadeiros cristãos não vieram para destruir as instituições existentes: estão apenas de passagem.

Abstract: This paper describes the idea of pilgrimage inserted in the model of the two cities in Augustine works. We purpose to accentuate that the celestial city assemblage of the electeds is temporarily in the terrestrial city, but their special origin doesn't restrict the actions of the terrestrial city institutions.

Key-words: pilgrimage – terrestrial city – celestial city – peace – temporality – eternity

Notas

- (1) Episódio que foi imediatamente repercutido no norte da África, no sermão do bispo Agostinho: “Coisas horríveis nos são anunciadas: estragos cometidos, incêndios, saques, homicídios e torturas dos homens. É verdade, muitas coisas ouvimos, todos gememos, choramos freqüentemente, raras vezes somos consolados (Horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruiationes hominum. Verum est, multa audiuius, omnia genuimus, saepe fleuimus, uix consolati sumus)” (Agostinho 2, p. 252).
- (2) “Por isso, ardendo em zelo pela casa de Deus, adverso às suas blasfêmias e erros, resolvi escrever a Cidade de Deus (Vnde ego exardescens zelo domus dei aduersus eorum blasphemias uel errores libros de ciuitate dei ascribere institui)” (Agostinho 4, p. 124).
- (3) “Facerum itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui” (Agostinho 1, p. 451).
- (4) “domus hominum, qui non uiuunt ex fide, pacem terrenam ex huius temporalis uitae rebus commodisque sectatur; Domus autem hominum ex fide uiuentium exspectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tanquam peregrina utitur” (Agostinho 1, p. 683-4).
- (5) “Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusque generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium” (Agostinho 1, p. 414).

- (6) “Quod autem socialem uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius adprobamus. Nam unde ista Dei ciuitas, de qua huius operis ecce iam undeuicensimum librum uersamus in manibus, uel inchoaretur exortu uel progredieretur excursu uel adprehenderet debitos fines, si non esset socialis uita sanctorum?” (Agostinho 1, p. 669).
- (7) “inter plurima regna terrarum, in quae terrene utilitatis uel cupiditatis est diuisa societas (quam ciuitatem mundi huius uniuersali uocabulo nuncupamus)” (Agostinho 1, p. 593).
- (8) Quanto à data aproximada do cerco de Jerusalém, trata-se de uma informação fornecida pelos tradutores e comentadores da edição da Bíblia consultada (Cf. BÍBLIA 13, p. 591, nota v). Quanto ao episódio do exílio, alguns profetas do Antigo Testamento, sobretudo Jeremias e Ezequiel, fazem referência a esse acontecimento (Cf. BÍBLIA 13, Jeremias 25, 8-13, p. 1523-4; Ezequiel 4, 1-17, p. 1607-8; Lamentações 1, 1-22, p. 1578-80).
- (9) “Sedent super flumina Babylonis, et flent super flumina Babylonis, [...] qui in Babylonia essemuerunt” (Agostinho 3, p. 1966).
- (10) “Multi enim flent fletu Babylonio, quia et gaudent gaudio Babylonio. Qui gaudent lucris et flent damnis, utrumque de Babylonia est. Flere debes, sed recordando Sion” (Agostinho 3, p. 1966).
- (11) “Si recordando Sion fles, et quando tibi secundum Babyloniam bene est oportet ut fleas” (Agostinho 3, p. 1966).
- (12) “Flumina Babylonis, sunt omnia quae hic amantur et transeunt. Nescio quis amauit, uerbi gratia, agriculturam ipsam exercere, inde ditescere, ibi occupare animum, inde percipere uoluptatem; atendant exitum, et uideat illud quod amauit non esse fundamentum Ierusalem, sed fluuium Babylonis” (Agostinho 3, p. 1965).
- (13) “Scriptum est itaque de Cain, quod condiderit ciuitatem (Gn 4, 17); Abel autem tanquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum ciuitas, quamuis hic pariat ciues, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adueniat” (Agostinho 1, p. 454).
- (14) “a quibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati at mortis necessitate transmissa” (Agostinho 1, p. 414).
- (15) “por esse mau uso do livre-arbítrio surgiu verdadeira série dessas calamidades que, em concatenação de misérias, conduziu o gênero humano, de origem depravada, como raiz corrompida, ao abismo da morte segunda, que não tem fim, exceto para aqueles a quem a graça de Deus libertou (ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine deprauata, uelut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per

Dei gratiam liberantur, miseriarum conexione perducit)” (Agostinho 1, p. 395-6).

- (16) “já que aqueles que são mortais e imundos, aqui embaixo, não podem reunir-se com a pureza imortal que está no alto (quoniam immortalis puritati, quae in summo est, ea quae in immo sunt mortalia et immunda conuenire non possunt)” (Agostinho 1, p. 265).
- (17) “mortalis et beatus, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales, quod in se resurgendo monstrauit, et ex miseris beatos” (Agostinho 1, p. 263).
- (18) “Gloriosissimam ciuitatem Dei siue in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide uiuens (Hab 2, 4), siue in illa stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam (Rm 8, 25), quoadusque iustitia conuertatur in iudicium (Sl 93, 15), deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta” (Agostinho 1, p. 1).

Referências Bibliográficas

1. AGOSTINHO. *De Ciuitate Dei*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, (lib. I-IX), vol. XLVII, 1955; (lib. XI-XXII), vol. XLVIII, 1955.
2. _____. *De Excidio Urbis Romae*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XLVI, 1969.
3. _____. *Enarrationes in Psalmos*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XXXVI; vol. XL, 1990.
4. _____. *Retractationes*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. LVII, 1984.
5. _____. *Sermones*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, Brepols, Turnholt, Bélgica, vol. XLI, 1961.

6. _____. *Epistolae*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, in Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT, Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols – 1994, Louvain (edição em CD-ROM), col. 0262.
7. _____. *Sermones*. in: *Corpus Christianorum, Series Latina*, in Cetedoc Library of Christian Latin Texts, CLCLT, Universitas Catholica Lovaniensis, Brepols – 1994, Louvain (edição em CD-ROM), col. 0284.
8. _____. *Cidade de deus (contra os pagãos)*, parte I e II. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis, Vozes, 1991.
9. _____. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulinas, 1991.
10. _____. *La dottrina cristiana*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. VIII. Trad. Vincenzo Tarulli, 1992.
11. _____. *Le ritrattazioni*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. II, Trad. Ubaldo Pizzani.
12. _____. *Le lettere*. in: *OPERE DI SANT'AGOSTINO*, ed. bilíngüe, Città Nuova Editrice, Roma, vol. XXII (parte III) e XXIII (parte III), trad. Luigi Carrozzi, 1996 (vol. XXII) e 1974 (vol. XXIII).
13. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 1996.
14. RAMOS, Angelo Zanoni, *O conceito de justiça na 'Cidade de Deus' de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo, 1998.
15. RAMOS, Francisco M.T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*. São Paulo, Loyola, 1982.

