

A PAZ NO LIVRO XIX DA OBRA AGOSTINIANA *A CIDADE DE DEUS*¹

PEACE IN BOOK XIX OF THE AUGUSTINIAN WORK *THE CITY OF GOD*

Adriano São João²

Resumo: Agostinho é um dos poucos pensadores do mundo tardo-antigo a oferecer uma reflexão profunda e densa sobre a paz. O presente estudo pretende descobrir qual é a concepção que o bispo de Hipona tem sobre esse bem. Para atingir esse objetivo, toma-se como objeto material o livro XIX da obra *A Cidade de Deus*, considerado por muitos estudiosos como um verdadeiro hino em favor da paz. Na visão de Agostinho, a paz é uma aspiração de todo ser humano, de todo povo, de todo ser. Ela consiste na *tranquillitas ordinis*. A ordem é aquela disposição que garante às coisas diferentes e às coisas iguais o lugar que lhes corresponde. Com isso, Agostinho postula uma verdadeira escala da paz: a do corpo é a ordem harmoniosa de suas partes; a da alma irracional é a ordenada quietude de suas apetências; a paz doméstica é a concórdia no bem, que se cumpre no mandar e no obedecer dos que vivem juntos; a paz de uma cidade é a concórdia bem ordenada no governo e na obediência de seus cidadãos; a paz do homem com Deus é a obediência bem ordenada segundo a fé sob a lei eterna. Ao definir a paz como *tranquillitas ordinis*, Agostinho revela uma noção que inspira e domina o seu pensamento moral. Existe um universo hierarquicamente construído, composto de naturezas que se estendem do mais baixo nível de ser corpóreo até ao ápice da criação. Neste horizonte, o homem ocupa um lugar único e singular. A vida moral, neste caso, consiste numa vida bem ordenada, numa escolha correta dos bens criados por Deus. A preservação dessa ordem da paz na sociedade humana depende da obediência às seguintes normas: primeiro não fazer mal a ninguém; segundo, socorrer a todos os que padecem necessidade.

Palavras-chave: Agostinho. Deus. Paz. Tranquilidade. Ordem.

Abstract: Augustine is just one of a few thinkers of the late-old world to offer a profound and dense reflection on peace. The present study aims to discover what conception that the Bishop of Hipone has on the issue of peace. To achieve this objective, the material object is the book XIX of *The City of God*, which many studios consider as a true hymn in favor of peace. The perspective of Augustine is peace as an aspiration of every human, every people and every existence. It consists of the so called *tranquillitas ordinis*. Order is the disposition that guarantees the correspondent place to different things and similar things. Having that in mind, Augustine postulates the true scale of peace: the body peace is the harmonious order of its parts; the irrational peace is the ordered quietness of its cravings; the domestic peace is the concord based on good, which is fulfilled in the ordering and the obeying of those who live together; peace of a city is a well-ordered concord to government and the obedience of its citizens; man's peace with God is the well-ordered obedience according to faith under the eternal law. When defining peace as *tranquillitasordinis*, Augustine reveals the idea that inspires and dominates the moral thinking. There is a universe hierarchically built which is composed of beings extending from the lowest level of the corporeal being to the apex of creation. Based on this horizon, man occupies a unique and particular place. The moral life, on this present case, consists of a well-ordered life and in the right choice of goods created by God. The preservation of the peace order in human society depends on the obedience to the following rules: firstly, don't do any harm to anyone; secondly, help everyone in suffering.

Keywords: Augustine. God. Peace. Tranquility. Order.

¹ Artigo recebido em 31 out. 2023 e aprovado para publicação em 14 dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10694061>.

² Doutor em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma-Itália); mestre e doutorando em Filosofia pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo; docente na Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG); e-mail: asaojoao@yahoo.com.br.

Introdução

Santo Agostinho é um dos poucos pensadores da antiguidade tardia a oferecer uma reflexão profunda e densa sobre a paz. O presente estudo pretende descobrir qual é a concepção do bispo de Hipona sobre esse bem. Para atingir tal objetivo, toma-se como objeto material o livro XIX da obra *A Cidade de Deus*, considerado por muitos estudiosos como um verdadeiro hino em favor da paz. Na visão de Agostinho, a paz é uma aspiração de todo ser humano, de todo povo, de todo ser. Ela consiste na *tranquillitas ordinis*. A ordem, por sua vez, é aquela disposição que garante às coisas diferentes e às coisas iguais o lugar que lhes corresponde.

Com isso, Agostinho postula uma verdadeira escala da paz: a do corpo é a ordem harmoniosa de suas partes; a da alma irracional é a ordenada quietude de suas apetências; a paz doméstica é a concórdia no bem, que se cumpre no mandar e no obedecer dos que vivem juntos; a paz de uma cidade é a concórdia bem ordenada no governo e na obediência de seus cidadãos; a paz do homem com Deus é a obediência bem ordenada segundo a fé sob a lei eterna. Ao definir a paz como *tranquillitas ordinis*, o bispo de Hipona revela uma noção que inspira e domina o seu pensamento moral. A vida moral, neste caso, consiste numa vida bem ordenada, numa escolha correta dos bens criados por Deus.

1 *Tranquillitas ordinis*

A reflexão agostiniana sobre a paz gira em torno da categoria da ordem. Na linguagem de Lima Vaz, a ordem é uma noção ou, mais exatamente, uma ideia que guia a reflexão de Agostinho nos diversos campos em que se exerce sua inteligência da fé, desde os problemas de natureza ética até as mais altas questões especulativas. Por outro lado, a ideia de ordem não só ilumina a experiência interior e a contemplação do mundo exterior, enquanto fonte imediata do pensamento agostiniano, como também procede da tradição da filosofia antiga e da tradição bíblico-cristã³.

A ideia de ordem compreende duas faces fundamentais: a ontológica e a ética. A ontológica se encarrega de articular, seguindo uma pluralidade estruturalmente ordenada, o

³ Cf. Vaz, **Escritos de filosofia IV**, p. 186. Ao tratar do tema da ordem, Agostinho se coloca veementemente contra o maniqueísmo. O seu esforço é mostrar o bem e a harmonia de tudo o que existe. Toda a criação vem das mãos de Deus. O Criador não poderia, de modo algum, criar algo que fosse contrário à sua bondade infinita. Todas as coisas trazem a marca e a bondade do Criador.

múltiplo da experiência humana e da finitude dos seres que se manifesta à inquietação intelectual, referindo-se a um princípio transcendente, do qual a ordem procede. Já a ética impõe como norma ao agir humano essa ordenação ontológica como fundamento de sua racionalidade ou de sua prerrogativa de agir ético⁴.

Em Agostinho, a face ontológica da ordem se manifesta na concepção hierárquica do universo e na multiplicidade dos seres. A ordem do universo agostiniano, sendo de natureza ontológica, prolonga-se também no campo da história. Esse é o sentido profundo do dinamismo da ordem fundado na ação criadora de Deus, e mediado, no decorrer de um tempo finito, com seu início e fim, pela encarnação do *Logos* de Deus⁵.

Dessa categoria primeira da ordem, procedem as linhas da ética agostiniana. A ideia de ordem está intrinsecamente ligada à categoria de fim. Com efeito, a ordem, enquanto ordenação dos elementos no todo, é um fim em si mesmo. Em seu dinamismo, ela orienta o ser que está submetido à sua norma para um fim que transcende a simples ordenação dos seus elementos. Tal fim permite ao ser humano a realização de suas potencialidades⁶.

Fazendo uso de uma concepção ontológica, Agostinho propõe a definição de ordem nestes termos: “A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1). De acordo com E. Gilson, “Para que um conjunto de partes, e não obstante de vontades, concordem quanto à busca simultânea de um mesmo fim, é necessário que cada uma esteja no seu lugar e desempenhe sua função própria exatamente da maneira que deve ser desempenhada” (Gilson, 2010, p. 330). Quando cada coisa ocupa seu lugar, realiza-se a ordem, e da ordem brota a paz.

O *ordo* implica, por conseguinte, um universo hierarquicamente construído, composto de natureza, que se estende do mais baixo nível do ser corpóreo até o ápice da criação, representada pela criação dos anjos. Cada ser precisa ocupar o seu devido lugar e viver subordinado ao seu superior e submisso ao Ser Supremo, o *summum esse*, levando uma vida reta e virtuosa. É assim que se dá a *tranquillitas ordinis*, o sossego da ordem⁷.

Para o ser humano isso significa que somente Deus é o repouso que sacia a inquietude presente no seu coração. Pois tudo o que Deus criou traz a sua marca:

O mundo, ainda que finito e perturbado pelo pecado humano, é ordenado e equivale para os homens a um “recado de Deus”. O mundo está escrito, como um livro, e cabe à razão humana decodificar o seu texto (Novaes Filho, 2007, p. 19).

⁴ Cf. Vaz, **Escritos de filosofia IV**, p. 186.

⁵ Cf. Vaz, **Escritos de filosofia IV**, p. 186-188.

⁶ Cf. Vaz, **Escritos de filosofia IV**, p. 186-188.

⁷ Cf. Ortega, “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”, p. 5-7.

Cumpra, porém, ressaltar que o termo *tranquillitas* não indica, de forma alguma, uma situação de passividade, mas um estado de tensão ordenada e dinâmica, capaz de se opor a toda forma de *perturbatio*. A ordem não é estática e sim relacional. Por isso todo ser humano precisa buscar o seu lugar, encontrar orientação, caminhar em direção a ele através das emoções, e obter certo repouso num fim almejado e encontrado⁸.

Compreendido como convergência harmoniosa de forças diversas, a ordem, a nível social, recebe o nome de concórdia e pode dizer-se “em paz” quando está protegida de qualquer tipo de impulso centrífugo em direção à desordem. Neste sentido, a paz é a promoção “ordenada” da ordem. Numa situação em que a paz se vê perturbada, a ordem ontológica não é repudiada, mas abalada, repercutindo sobretudo na vida moral. Somente Deus é capaz de restabelecer essa desordem⁹.

Na tentativa de oferecer uma síntese da concepção agostiniana de paz, pode-se dizer que ela é um estado de harmonia num marco humano-divino estabelecido por Deus. Disso se depreende que todas as coisas possuem paz e se fundam e giram em torno de um único ponto: o equilíbrio. A *virtus* é o *ordo amoris*; o *ordo*, a *dispositio rerum*; o *amor*, o *pondus*; e a *pax*, a *tranquillitas ordinis*¹⁰.

Todavia, somente a *tranquillitas*, derivada da ordem, pode ser definida como paz. Essa clássica definição agostiniana é, na verdade, um aforismo: reúne, em poucas palavras, uma multiplicidade de significados e faz eco à definição de Cícero: *Pax est tranquilla libertas*, “liberdade na tranquilidade”. A paz ciceroniana é fonte de vida. A própria palavra paz possui um som doce. Por isso entre a paz e a escravidão, existe uma distância abissal. A paz consiste na “liberdade na tranquilidade”¹¹.

Como é possível notar, Agostinho, ao falar da paz como *tranquillitas*, não deixa de inspirar-se em Cícero. Todavia, faz uma alteração no seu conceito de paz: ela deixa de estar articulada com a liberdade, que é uma forma vazia, para estar ligada à realidade da ordem, considerada aqui como estrutura do ser temporal determinada pelo Criador¹².

Além de Cícero, Agostinho também se inspira no pensamento neoplatônico, pelo menos no seu elemento essencial. A ordem é representada essencialmente pela imagem platônica de um demiurgo que ordena a desordem da matéria, criando determinados entes como “figuras”

⁸ Cf. Burt, “Paz”, p. 1009-1018.

⁹ Cf. Burt, “Paz”, p. 1009-1018.

¹⁰ Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 74.

¹¹ Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 74.

¹² Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 74.

e separando cada ente do outro. Deste modo, estabelece, segundo a dignidade que corresponde a cada ente, a complexa hierarquia dos entes. Tal hierarquia equivale à legislação, à ordem e à beleza do mundo. Mas, na visão de Agostinho, não existe nenhum demiurgo. Somente Deus é capaz de criar todas as coisas do nada, doando a cada ente a possibilidade de participar da sua beatitude e viver a paz como “tranquilidade da ordem”¹³.

Para demonstrar o argumento da *tranquillitas ordinis*, o bispo de Hipona relaciona os termos “tranquilidade” e “ordem” com a ideia do peso (*pondus*) do amor: todo corpo, por causa do seu peso, tende a um lugar que lhe é próprio. A alma tem também o seu lugar, o seu centro. Essa densidade é o amor. Por isso a ordem que ajusta a alma ao módulo do bem é um *ordo amoris*¹⁴.

Dessa dinâmica, Agostinho aduz vários tipos de paz: a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a paz da alma irracional consistena ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem-ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos seres humanos entre si é a sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas consiste na tranquilidade da ordem¹⁵.

Um exame atento deste texto agostiniano permite descobrir que sob o vocábulo *pax* o bispo de Hipona compreende o estado de equilíbrio de todo o cosmos e de cada uma de suas partes consigo mesma, numa ordenada relação de hierarquia das ordens inferiores com relação às superiores, até chegar ao cume da pirâmide, onde se encontra Deus, ponto chave para explicar a ordem do conjunto e de cada uma de suas partes. Por isso a paz perfeita somente pode ser alcançada na medida em que o ordenamento dos diversos graus de paz se encontra em conformidade com as normas do Criador¹⁶.

Nos diversos tipos de paz elencados por Agostinho, é notável o fato de que a paz é sempre consequência da ordem. Notam-se igualmente os pressupostos necessários para que haja paz individual e também social. A paz agostiniana não se conclui na fronteira privada dos

¹³ Cf. Beierwaltes, **Agostino e il neoplatonismo cristiano**, p. 155.

¹⁴ Cf. Agostinho de Hipona, **Confissões**, XIII, 9, 10. O “peso” ou a “força de gravidade” significa a intencionalidade ou a direção de sentido que, tanto nos entes sensíveis como no desejo humano, na vontade e no amor, age segundo uma lei imanente, levando-os a um *locus* que lhes compete. Entende-se por *locus* o lugar-essência que um ente assume ou que deve alcançar para poder realizar o seu fim. O amor é o elemento que move o ser humano para a transcendência (cf. Beierwaltes, **Agostino e il neoplatonismo cristiano**, p. 153).

¹⁵ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 13, 1.

¹⁶ Cf. Ortega, “La paz y la guerra en el pensamiento agostiniano”, p. 5-7.

indivíduos. O corpo tem a sua paz, e a alma também, como também a comunhão entre a alma e o corpo¹⁷.

Porém, o ser humano, além de indivíduo, é membro de diversas comunidades e grupos sociais. Ele necessita de equilíbrio interno e de harmonia com as demais pessoas. Ele pertence a um universo compreendido como relação entre sujeitos. Por meio dessa relação, ele atinge a ordenada paz. Mas não é a passividade de lugares assumidos abstratamente que forma tal universo, e sim o *locus* conferido a cada sujeito, em vista da satisfação do seu *moto* no interior do próprio universo¹⁸.

Para que uma pessoa faça realmente a experiência da paz precisa, portanto, gozar de harmonia interna e externa, individual e social. O corpo necessita ter um equilíbrio ordenado entre as suas partes. A alma precisa de uma satisfação ordenada de seus apetites. Os apetites sensuais não podem se entregar nem ao muito nem ao pouco das coisas materiais necessárias para o sustento da vida física. Os apetites intelectuais devem refletir uma correspondência entre o desejo e os valores morais¹⁹.

A paz interna de uma pessoa depende da boa ordem que existe entre o corpo e a alma e a saúde na totalidade do ser vivo. A paz entre os homens se dá através de uma amizade ordenada ou unidade de coração. A paz na família chega quando tal amizade se reflete num arranjo harmonioso entre a autoridade e a obediência entre as pessoas. A paz entre as pessoas que vivem numa comunidade política se baseia numa harmonia entre os governantes e os governados. Finalmente a paz da cidade celeste, a sociedade mais ordenada e harmoniosa, vai se realizar no final dos tempos, quando então os seres humanos e os anjos vão viver eternamente o repouso em Deus e com Deus²⁰.

2 *Perturbatio ordinis*

Segundo Agostinho, toda a realidade maravilhosamente ordenada por Deus, com incomparável beleza e harmonia, é abalada por aquelas pessoas que, devido à sua vontade perversa, não querem conservar o lugar assinalado pelo Criador, sem poderem sair

¹⁷ Cf. Fidelibus, **Pensare de-civitate**: Studi sul *De Civitate Dei*, p. 137-138.

¹⁸ Cf. Fidelibus, **Pensare de-civitate**: Studi sul *De Civitate Dei*, p. 137-138. Na concepção de Agostinho, o homem é, por natureza, um ser social. Isso pode ser atestado através dos três níveis estruturais de sociabilidade: *domus*, *urbs*, *mundus*. O cumprimento desses níveis se dá num nível ulterior: aquele da *societas fruentiDeo et invicem in Deo*. Para poder participar da verdade e do divino, o ser humano foi criado em comunhão com Deus, e por isso precisa viver em sociedade com Ele. Esta é a sociabilidade específica de todas as pessoas (cf. Cotta, “Guerra e pacenella filosofia di S. Agostino”, p. 136).

¹⁹ Cf. Burt, “Paz”, p. 1010.

²⁰ Cf. Burt, “Paz”, p. 1010.

definitivamente desse *ordo*²¹. São aquelas pessoas que trazem a imagem do homem terrestre desde o começo até o fim do mundo. Formam aquela cidade constantemente voltada para a sua organização, seguindo uma ordem que lhe é própria, voltada para a dominação e para a fruição das coisas materiais²².

Os ímpios são aquelas pessoas que carecem da *tranquillitas ordinis* isenta de *perturbatio*. Eles se encontram nessa situação porque se afastaram do lugar que lhes corresponde. Sofrem assim da *perturbatio* perversa, que os move de um lugar a outro, levados por um amor turbulento e rebelde. Tal *perturbatio* se opõe à *tranquillitas*. A sua razão de ser encontra-se na vontade humana. Se a vontade é reta, todas as perturbações também o são, mas se é perversa, as perturbações são então perversas²³.

O fato é que os ímpios livremente abandonaram a Deus, levados pelo espírito de soberba. Por isso Deus os abandonou por justiça. A desgraça dessas pessoas é, por conseguinte, merecida e justa. Devido a essa justiça, eles não podem estar fora de uma ordem, à qual precisam adaptar-se. Neles há, portanto, certa paz, um resto da *tranquillitas ordinis*. Isso não garante que eles estejam unidos aos membros da Cidade de Deus, os bem-aventurados, os beatos, não deixando, todavia, de gozar da mesma paz do *ordo* não perturbado e da *pax animae irrationalis*, que é possível ser possuída sem perturbação e prejuízo da saúde do corpo²⁴.

Apesar desse resto de paz que a vontade perversa possui, os ímpios continuam sendo miseráveis, porque, “[...] embora estejam onde devem estar, não estão onde não se veriam precisados de sofrer” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1). Entre os ímpios, existem aqueles que são ainda mais miseráveis, pois não estão em paz com a lei que rege a ordem natural, o *naturalis ordo*. Na linguagem agostiniana, o *naturalis ordo* designa a reta ordem presente no ser humano e entre os homens, como reta submissão da alma racional a Deus e do corpo à alma. A lei do *ordo* prescreve que o ato de governar deve ser exercido como um serviço e não como dominação. Quem governa precisa agir com misericórdia e não com soberba²⁵.

Os miseráveis não cumprem essa lei, porque são governantes maus e iníquos. Dominam as pessoas pelo desejo de impor-se. Isso vale, sobretudo, para os que governam a cidade terrena. Eles se impõem aos demais contra a vontade de Deus, pervertendo sobremaneira o

²¹ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XII, 9, 1-2.

²² Cf. Gilson, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 330.

²³ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIV, 16.

²⁴ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1.

²⁵ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 14-16.

*naturalis ordo*²⁶. Apesar de tudo, é possível encontrar neles certa paz, já que pode haver vida sem dor, mas não pode haver dor sem vida, e uma paz sem guerra, mas não uma guerra sem paz²⁷.

Assim também “Existe natureza em que não há nenhum mal nem pode haver mal algum. Mas não pode existir natureza alguma em que não se ache algum bem” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2). Isso se torna muito evidente não apenas nos ímpios e naqueles que são ainda mais ímpios, mas especialmente no demônio, o rei e príncipe da *civitas impia*, a quem os miseráveis estão submetidos por causa de sua natureza viciada²⁸.

Deste modo, Agostinho se coloca contra a hipostatização do mal, como se fosse uma potência hostil ao princípio do bem, como afirmavam os maniqueus. Na ordem do ser, a verdadeira diferença não se dá entre o bem e o mal, mas sim entre o Criador e a criatura. A manifestação do mal acontece historicamente em formas sempre negativas: o mal é experimentado como uma desordem que se coloca numa máxima distância do bem. O mal pertence unicamente à esfera moral e não pode fugir à justiça de Deus, o qual restabelece, através da pena, a ordem moral violada. Disso se depreende que não se pode confundir a dimensão constitutiva do ser humano com a condição defeituosa da existência, que nas criaturas racionais assume uma relevância moral²⁹.

O que conta realmente para o bispo de Hipona é a atitude do ser humano que procura viver bem, para obter a vida eterna e se afastar da morte eterna. Mas o homem ferido não é capaz de garantir a si mesmo elevado prêmio. Pelo fato de o justo viver da fé, necessita constantemente do auxílio de Deus³⁰. O demônio, ao contrário, não vive da fé que opera pela caridade, mas de sua própria maldade. Contudo, ele ocupa um lugar no *ordo* como castigo, pena. Essa pena encontra a sua expressão na dor, a qual é um sinal de que resta algum bem na natureza do diabo, mesmo tendo perdido a capacidade de viver livre de sofrimento, de corruptibilidade e de outros bens naturais³¹.

O bem subtraído, por sua vez, mudou a dor em castigo do pecado, sobretudo quando se trata da alegria pelo pecado cometido e se traduz nos restos de paz, mas não no que se refere ao corpo, como acontece com os miseráveis, mas à natureza do diabo. A natureza do demônio

²⁶ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 14-16.

²⁷ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 1.

²⁸ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

²⁹ Cf. Alici, *Il libro della pace*: La Città di Dio, XIX, p. 62.

³⁰ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

³¹ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

só existe a partir dos restos de paz, os quais podem ser entendidos como condição para que a vontade perversa seja eficaz no demônio e a sua natureza seja tranquila³².

Para Agostinho, não existe natureza sem paz. O tema da paz pertence à ordem do ser como supremo valor que unifica toda a ordem da criação, abraçando ser e agir, natureza e história, bem ontológico e vida moral. A paz é um valor que se realiza em diversos planos: ordenando a justiça terrena e finalizand-a no cumprimento escatológico³³.

Deus, “[...] sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento [...]” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2), concedeu aos homens certos bens convenientes a esta vida, do tipo: a *vita*, a *salus*, a *incolumitas*, a *societas*. Os ímpios, por terem perdido tais bens, vivem se lamentando nos extremos suplícios. Esses bens estão relacionados com a *pax temporalis*, que abarca na vida e na salvação a paz entre a alma e o corpo; e na *incolumitas*, a *pax corporis* e a *pax animae irrationalis*. A *pax temporalis* se realiza na *societate sui generis*, ou seja, no mortal gênero humano³⁴.

Neste contexto, o bispo de Hipona afirma que, em consonância com o modelo da vida mortal e com os bens a serviço dessa mortalidade, a paz se realiza nos seus três níveis básicos, em forma independente da vontade, seguindo as leis do Criador. Trata-se da paz temporal, a paz na conservação, integridade e união da espécie, e a paz da imortalidade, acompanhada de honra e glória. Decisivo é o uso dos bens relacionados com a *pax temporalis*³⁵.

Como os cidadãos da cidade terrena, guiados pela vontade perversa, usam mal os dons concedidos por Deus, a *pax temporalis* não consegue avançar, chegando inclusive a perder os mesmos bens. Os cidadãos da Cidade de Deus, ao usarem corretamente esses bens, guiados pela vontade reta, obtém até a *pax immortalis* já presente nessa vida pela fé. Dá-se um verdadeiro aumento da *pax temporalis*³⁶.

Tendo presente essas considerações, pode-se então dizer que a visão de paz em Agostinho é totalmente perpassada por uma razão teológica, filosófica e escatológica. Ela se articula com a realidade da vontade de Deus, tal como se expressa no *ordo*. Existe um plano divino, segundo o qual todo ser participa de uma totalidade estruturada gradualmente, tanto no

³² Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

³³ Cf. Alici, *Il libro della pace*: La Città di Dio, XIX, p. 64-65.

³⁴ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

³⁵ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2.

³⁶ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 13, 2. Agostinho não nega que a paz seja realizável neste mundo. Certa paz pode sim ser conquistada durante esta vida através da esperança da salvação e da vida futura. Se a verdadeira paz só é alcançável depois da morte, todo ser humano que pertence à Cidade de Deus aspira a essa paz na terra. Essa busca se resolve na tentativa de instaurar uma paz instável e precária, mas que não deixa de ser paz.

nível ôntico quanto em sua realização temporal. Consiste naquela *dispositio*, na qual todo ser e movimento se ordenam, desde a sua origem, para Cristo, e a partir dele para a consumação definitiva na vida eterna. Somente Jesus Cristo é a fonte e a garantia de uma vida virtuosa e feliz. É Deus quem concede a força para conservar a paz alcançada e para restaurar a paz perdida³⁷.

A paz constitui, portanto, uma harmonia de elementos diversos e até mesmo opostos dentro da *tranquillitas ordinis*. Ela não é apenas um caminho para resolver os conflitos entre as pessoas, mas um fim em si mesmo. Ela transcende os interesses particulares e coincide com a realização de uma ordem e de uma harmonia na convergência de vontades distintas e na composição de diferentes posições³⁸.

Mas não se trata de uma realidade feita, prefixada definitivamente, e sim dinâmica, uma realidade que está por se fazer. Para isso ocorrer, é necessário querer realmente assumir, na liberdade, o lugar que lhe foi designado pela vontade de Deus. Os que resistem a viver nesse *locus* produzem um corte na paz. Assim buscam um lugar próprio numa perversão culpável do *ordo*, do qual, todavia, não podem escapar. Eles conseguem, por conseguinte, junto com o castigo, experimentar certa paz, graças, sobretudo, às leis do Criador. Tais leis são eficazes na natureza criada como boa³⁹.

O que realmente determina a espécie de paz alcançada é o modo como o ser humano usa os bens criados por Deus. Por isso existe uma paz justa ou boa, e uma paz falsa; uma paz do justo e uma paz dos ímpios. Somente o uso reto das coisas, levado a cabo por aquelas pessoas que foram libertadas do pecado por obra de Cristo, é capaz de conduzir à paz verdadeira, numa total submissão à vontade de Deus⁴⁰.

3 *Uti et frui*

A paz é um bem que se manifesta ao interno das realidades temporais em decorrência do uso correto que o ser humano faz dos bens concedidos por Deus. As realidades temporais assumem assim as seguintes formas: *pax temporalis*, *pax corporis*, *pax animae irrationalis*, *pax corporis et animae*⁴¹.

³⁷ Cf. Turienzo, “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”, p. 51.

³⁸ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 52-53.

³⁹ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 52-53.

⁴⁰ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 52-53.

⁴¹ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 53.

Segundo o parecer de Agostinho, o uso das coisas temporais relaciona-se, na terra, com a obtenção da paz terrena e, na Cidade de Deus, com a obtenção da paz celeste. Por isso se o homem fosse um animal irracional, não apeteceria senão a ordenada complexão das partes do corpo e a quietude das apetências. Nada apeteceria, por conseguinte, fora disso, com o fim de que a paz do corpo redundasse em proveito da paz da alma. A paz da alma irracional é impossível sem a paz do corpo, pois não pode conseguir a quietude de suas apetências. Mas ambos servem à paz que entre si mantém a alma e o corpo, paz de vida ordenada e de saúde⁴².

Do mesmo modo que os animais demonstram amor pela paz do corpo, quando se esquivam da dor, e da paz da alma, quando, para satisfazerem suas necessidades, seguem a voz de suas apetências, assim também, fugindo à morte, indicam às claras quanto amam a paz, que liga a alma e o corpo. Mas o homem, dotado de alma racional, submete à paz da alma tudo o que tem em comum com os irracionais, a fim de contemplar algo com a mente e, segundo esse algo, agir de sorte que nele haja ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, em que consiste, como já dissemos, a paz da alma racional. A isso deve endereçar seu querer, para que a dor não a atormente, nem o desejo a inquiete, nem a morte a separe, para conhecer algo útil e, segundo tal conhecimento, compor sua vida e seus costumes⁴³.

Na compreensão de Agostinho, as formas de paz ganham corpo através do *uti* ou do *frui*. Gozar uma coisa significa amá-la por si mesma. Servir-se de uma coisa significa, ao contrário, empregá-la para alcançar aquilo que deseja. Somente Deus pode ser o deleite e o gozo do coração humano, ao passo que todas as demais coisas devem ser usadas pelo ser humano⁴⁴. A distinção entre a paz dos fiéis e aquela dos infiéis está fundada sobre a oposição entre *uti* e *frui*: os bons utilizam o imperfeito para gozar o perfeito; os maus utilizam o imperfeito e por isso o seu gozo é sempre frustrado⁴⁵.

Na cidade terrena, o uso das coisas aponta para os frutos da paz mundana, enquanto que na Cidade de Deus as coisas são desfrutadas em vista da paz celeste. A paz terrena não tem nada a ver com os frutos da paz celeste. Carece do ponto de referência próprio do *ordo*. Ela se orienta pelas leis dos mortais. A paz celeste, ao invés, refere-se aos frutos da paz do céu, devido à plena submissão a Deus. Isso significa que os membros da cidade terrena somente podem concretizar as formas da paz terrena. Já os membros da Cidade de Deus realizam tanto as formas da *pax terrena* quanto as da *pax caelestis*⁴⁶.

⁴²Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁴³Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁴⁴ Cf. Horn, **Sant'Agostino**, p. 44.

⁴⁵ Cf. Cotta, "Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino", p. 136.

⁴⁶ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

As formas básicas da paz surgem na dimensão corporal psíquica do ser humano⁴⁷. Assim se dá, antes de tudo, a *pax corporis*, como *ordinata temperatura partium*⁴⁸. Esta, por sua vez, favorece a *pax animae irrationalis* como *ordinata requies appetitionum*⁴⁹. Os dois princípios vitais, corpo e alma irracional, promovem entre si a *pax corporis et animae* como *ordinata vita et salus animantis*⁵⁰.

Cada uma dessas três formas se encontra, por conseguinte, ordenada. Nesta situação, o corpo está sem perturbações. O “ordenado” se refere aqui ao *ordo*, o qual é guiado pelas leis do Criador e Ordenador e não pela submissão ao Ordenador, pois se trata de formas de paz que o ser humano tem em comum com a alma irracional. Essa dimensão comum com os animais deve ser submetida à alma racional. Esta também se encontra ordenada em sua paz como *cognitionem actionem que consensus*, mas em relação com o *ordo*, enquanto submissão à vontade de Deus⁵¹.

Os membros da cidade terrena, os ímpios, buscam a paz para a sua alma racional, sem, contudo, alcançá-la. Falta-lhes a submissão a Deus. Os impulsos irracionais regem a vida desses cidadãos. Já os membros da Cidade de Deus seguem outro caminho. Com o auxílio de Deus, eles alcançam a paz. Por isso a *cognitio* e a *actio* estão em harmonia⁵². Ademais, aspiram à paz comum com os animais, com a intenção de colocá-la a serviço da *pax animae rationalis*. Deste modo, as realidades temporais são usadas para o *fructum pacis caelestis*, numa estreita relação com a *pax animae rationalis*, a paz celeste⁵³.

Os cidadãos da Cidade de Deus subordinam os *motus animae irrationalis* à alma racional que, por sua vez, subordina-se a Deus, concedendo à *ordinata vita et salus* um conteúdo novo. O máximo de ordem pertence à Cidade de Deus. Sozinho o ser humano, vivendo em meio às dores e destinado à morte, jamais conseguirá alcançar tal nível de ordem. Por isso necessita de Deus⁵⁴.

Na verdade, o ser humano jamais poderá construir perfeitamente na terra uma paz baseada na ordem, na concórdia e no amor. Mesmo que alcance determinada paz, será sempre

⁴⁷ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁴⁸ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁴⁹ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁵⁰ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁵¹ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁵² Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁵³ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 54.

⁵⁴ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 54. Agostinho apresenta o tema da ordem de uma forma hierárquica, partindo do particular até chegar ao geral. Uma fonte próxima dessa estrutura é provavelmente Cícero. Enquanto a cultura romana valorizava a dimensão pública da família, o pensamento grego, sobretudo Aristóteles, ressaltava a sua dimensão privada. O próprio Cícero entende o matrimônio como uma realidade que está na base da cidade (cf. Alici, **Il libro dellapace**: La Cittadi Dio, XIX, p. 180).

relativa. Por isso precisa constantemente dar conta daquela debilidade que o impede de experimentar a verdadeira paz. Aqui adquire forma a *pax hominis mortalis et Dei* como *ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*. Nesta forma de paz, dá-se a relação *per fidem* com o *per speciem*. Para Agostinho, tal ligação se torna a condição para que essa paz possa se basear no *ordo*, que nada mais é do que a submissão a Deus⁵⁵. Assim, não apenas a *pax hominis mortalis et Dei* como também as quatro formas de paz (*pax temporalis, pax corporis, pax animae irrationalis, pax corporis et animae*) alcançam uma qualificação cristã, já que existem graças ao supremo Criador e Ordenador, aquele que governa, com sabedoria, o universo⁵⁶.

4 *Dilectio Dei e dilectio proximo*

A paz que existe entre o homem mortal e o Deus imortal não é, todavia, a única, já que a partir dessa paz as formas seguintes de paz surgem como *ordinata*, a saber: a *pax hominum*, a *pax domus* e a *pax civitatis*. Agostinho é muito claro quando afirma que a relação do ser humano com Deus determina a relação com os demais. Daí que, uma vez estabelecida a paz entre o ser humano e Deus, surge a *pax hominum* como *ordinata concordia* na *oboedientia in fide sub aeternae lege*⁵⁷.

Tal obediência passa pela observância dos preceitos divinos, a saber: *dilectio Dei* e *dilecti oproximo*. No cumprimento desses dois mandamentos, o ser humano descobre três seres como objetos de seu amor: Deus, ele mesmo e o próximo⁵⁸. Deste modo, o ser humano encontra a regra desse amor em sua própria natureza, no amor que tem por si mesmo, que é caminho para o amor de Deus e a medida para o amor ao próximo⁵⁹.

Na visão de Agostinho, a paz só é possível a partir do momento que o ser humano coloca em prática o preceito do amor a Deus e ao próximo. O ato de amar a Deus como *bene amare* se identifica com o *ordine custodire*. Vale, porém, ressaltar que o mandamento do amor ao próximo não cria a paz com o próximo, já que o outro pode fazer parte da cidade terrena. O amor ao próximo se dá como uma ação capaz de ajudar a outra pessoa a também amar a Deus⁶⁰.

⁵⁵ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁵⁶ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 55.

⁵⁷ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 55.

⁵⁸ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 55.

⁵⁹ Cf. Ortega, “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”, p. 14.

⁶⁰ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 55.

Isso se torna possível quando o próximo aceita trilhar esse caminho, quando se deixa tocar pelos conselhos dos cidadãos da Cidade de Deus. “Assim terá paz com todos em tudo que dele dependa, essa paz dos homens que é a ordenada concórdia” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 14)⁶¹. A preservação dessa ordem da paz na sociedade humana depende da obediência às seguintes normas: primeiro não fazer mal a ninguém; segundo, socorrer a todos os que passam por necessidade⁶².

A ideia de uma “ordenada concórdia” revela e, ao mesmo tempo, acentua a dimensão social da paz. Existe uma unidade de coração, que é a essência da amizade e a fonte da verdadeira paz, possível em qualquer nível da sociedade humana. A concórdia está na base da paz de toda sociedade. Ela é um valor alcançado através do afeto que liga as pessoas entre si. Deseja-se para o outro aquilo que se deseja para si mesmo. O *ordinato ordo* do pensar e do agir jamais prescinde da relação com o outro. É uma realidade pública⁶³.

De fato, se a paz de cada coisa coincide com a “tranquilidade da ordem”, a relação de cada sujeito com o destino do outro tem então um valor normativo. Na tentativa de explicar a razão desse argumento, Agostinho faz referência ao conceito de *ordo naturae* e de *humana societas*, no sentido de que o ser humano possui a ocasião de ajudar o próximo seja na ordem da natureza seja na da sociedade humana. Não existe, portanto, uma alternativa entre esses dois conceitos: socorrer o próximo significa contribuir com aquela paz da qual cada pessoa pode se beneficiar. O gesto de tratar o outro como fonte de benefício encontra a sua própria aplicação no ajudar e no ser ajudado. O contexto da *humana societas* está assim na origem do próprio benefício⁶⁴.

Para expressar a dimensão social da paz e o seu valor universal, o bispo de Hipona se faz valer do caso da *pax domus*, a qual surge da responsabilidade do ser humano pelos seus e se expressa como uma ordenada concórdia entre comandar e obedecer. O significado profundo do dever ajudar o outro a amar a Deus flui assim da *pax hominum*, cujos homens são agora os que habitam num mesmo teto. Neste lugar limitado à família, os cidadãos da Cidade de Deus exercem a autoridade (*imperare*) como *consulere*, e o *consulere* é aceito em nome da obediência⁶⁵.

⁶¹O conceito de paz é mais amplo que o de concórdia: “A paz agostiniana é ‘ordem’ e ‘sossego’, porém, em todo caso, universais. Esse sossego se verifica entre os homens, a modo de ‘concórdia’. Por isso, se a paz de todas as coisas é um ‘ordenado sossego’, a paz dos homens é sua ‘ordenada concórdia’” (Turienzo, 1960, p. 71).

⁶² Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 14.

⁶³ Cf. Burt, “Paz”, p. 1011.

⁶⁴ Cf. Fidelibus, *Pensare de-civitate: Studi sul De civitate Dei*, p. 146-147.

⁶⁵ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 14.

Apenas os cidadãos da Cidade de Deus podem imperar retamente, já que não se deixam arrastar pela soberba nem pela *cupiditas*, mas compreende o seu dever como *officium consulendi*, realizado com misericórdia e compaixão. Eles mandam somente de forma aparente. Os seus trabalhos são um verdadeiro serviço. Os cidadãos da cidade terrena, por sua vez, também aspiram a *pax domus*, mas seu *imperare* carece do *consulere*. É um imperar dominado pelo poder e pela prepotência⁶⁶.

O cuidado recíproco que se dá na família, graças à fé cristã, liberta o poder de todo tipo de autoritarismo e subserviência, possibilitando ao ser humano transcender a rígida hierarquia da sociedade romana. A paz social começa justamente aqui. E quanto mais cresce a consciência da fragilidade moral do ser humano, tanto mais a paz se torna uma tarefa e uma responsabilidade comum. Para Agostinho, a concórdia é o nome dessa árdua e indispensável forma de paz. Ela consiste numa ordenada proporção das partes, da qual depende a paz do corpo, da alma irracional e racional, do ser humano completo, numa ordenada obediência à vontade de Deus⁶⁷.

O *pater familias* é a cabeça da *domus*. Ele é o responsável pela paz familiar. A eles, todos devem respeito, obediência e veneração. O *officium consulendi* precisa ser exercido em benefício de todos da casa. Da paz familiar, todos devem se beneficiar, até mesmo os escravos, os servos, os empregados, salvaguardando a lei que estabelece a ordem natural e proíbe a sua violação. O pai de família é uma figura carismática a serviço das demais pessoas. A sua tarefa é manter a ordem e a paz doméstica⁶⁸.

Como bispo zeloso e paterno, Agostinho propõe uma disciplina moderada para os que causam divisões na casa. Esse é o único capítulo do livro XIX que trata de eventuais castigos, já que o dever de cuidar da família não derroga o direito de o pai castigar os que perturbam a paz. É dever do pai de família lançar mão de castigos adequados, a fim de corrigir os culpados e repreender as demais pessoas. Ademais, a paz doméstica redundando em proveito da paz e da ordem cívicas. Em razão disso, o pai de família deve cuidar que também as leis sejam respeitadas pelos membros de sua casa⁶⁹.

Ao propor o castigo para os que perturbam a paz doméstica, o bispo de Hipona não está, de modo algum, apresentando esse modo de corrigir o infrator como um bem em si mesmo, mas como um mal necessário, um instrumento da justiça, através do qual se aplica o princípio

⁶⁶ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 14.

⁶⁷ Cf. Alici, **Il libro della pace**: La città di Dio, XIX, p. 76.

⁶⁸ Cf. Agostinho de Hipona, **A Cidade de Deus**, XIX, 16.

⁶⁹ Cf. Boehner; Gilson, **História da Filosofia Cristã**, p.197.

de dar a cada um o que lhe pertence⁷⁰. Da mesma forma que é justo que uns mandem e outros obedeçam, é também correto que o infrator seja castigado. Não por pura vingança, mas por vontade e desejo de trazer de volta à ordem a pessoa que errou. Ainda que o castigo cause sofrimento, a ação é uma verdadeira obra de caridade, um dever, um compromisso com a verdade⁷¹.

A relação entre paz doméstica e paz social é muito importante para o pensamento agostiniano. “A casa deve ser o princípio e o fundamento da cidade. Todo princípio relaciona-se com seu fim e toda parte com seu todo” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 16). Tal como Aristóteles, Agostinho aponta a família como início da primeira forma natural de sociedade humana. A família é a mãe de todas as outras formas de sociabilidade, é uma espécie de célula da sociedade, seguida progressivamente pela *civitas* e pela humanidade⁷². Por isso, a paz doméstica deve redundar em proveito da paz cívica. Os que obedecem precisam relacionar-se com a ordenada concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem. Daqui decorre a necessidade de o *pater familias* dirigir sua casa pelas leis da cidade, de tal forma que se acomode à paz da cidade⁷³.

Vale, porém, ressaltar que o sentido e a densidade social da paz agostiniana não implicam, de forma alguma, na negação da dimensão pessoal e interna da paz. Pelo contrário. O equilíbrio interior e a serenidade que o segue são pressupostos irrenunciáveis para quem procura fazer a experiência da paz. Agostinho é fiel ao princípio segundo o qual o inferior deve estar subordinado ao superior. Assim a paz do corpo não deve opor-se a da alma. Por isso, o esforço por querer alcançar a paz deve começar dentro de cada pessoa. Uma sociedade pacífica é uma sociedade de pessoas pacíficas. A paz não é uma questão de estratégias políticas apenas, mas de valores morais. Em outras palavras: não basta existir um aparato institucional a serviço da concórdia. Ocorre que haja também pessoas pacíficas. A paz é uma virtude da pessoa⁷⁴.

Por isso não se pode esperar atrair o outro para a paz se a própria pessoa que a propõe não possui a unidade do coração, a *tranquillitas ordinis*. É vivendo uma vida reta e virtuosa, sob o influxo da graça de Deus, que o ser humano permite que a sua existência seja boa⁷⁵. Tal graça não suprime, de modo algum, a liberdade, mas a fundamenta. Assim, nessa

⁷⁰ Cf. Nunes Costa, **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**, p. 112.

⁷¹ Cf. Nunes Costa, **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**, p. 112.

⁷² Cf. Nunes Costa, **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**, p. 104.

⁷³ Cf. Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 16.

⁷⁴ Cf. Catapano, “La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino di Ippona: Attualità di un Padre della Chiesa”, p. 87.

⁷⁵ Cf. Burt, “Paz”, p. 1010.

peregrinação de exílio, durante a qual o corpo mortal esconde ao homem a visão de Deus, é unicamente a fé que o guia, e porque o gênero humano em sua totalidade não é senão um único homem que caminha para Deus, igualmente é a fé a que assegura a paz ao coração de cada homem, ao seio de cada família, de cada povo e de cada império, assim também e mais evidentemente ainda pode ela assegurar a paz na Cidade de Deus⁷⁶.

Agora, sempre será uma tarefa difícil fazer a experiência da paz. Enquanto o ser humano vive num corpo que vai se desintegrando, deve fazer frente à carne inquieta e à alma debilitada. Somente uma pessoa sem tentações e livre das paixões poderá encontrar completa paz dentro de si mesma. Essa paz só pode encontrada onde não há contradições, nem resistência, nem contrariedades. Mas será que é possível encontrar uma pessoa que preenche essas exigências?⁷⁷.

Não existe nenhum indivíduo que seja capaz de viver cada dia da vida sem fraquezas e angústias. Nem mesmo o justo está isento disso. Mesmo que ele seja uma pessoa de comprovada virtude, em paz consigo mesma e com o mundo, terá de continuar batalhando para manter essa paz, consciente de que Deus vai lhe conceder assistência às fadigas e o coroará ao término de sua jornada na terra⁷⁸. O senhor Deus não é uma realidade a mais na vida do ser humano, mas o fundamento que lhe permite o *recte vivere*. Como providência, Deus ordena todas as coisas ao fim último. Como sumo bem, doa ao ser humano a felicidade final, na qual se conclui a aspiração à serenidade e à concórdia⁷⁹.

5 *Pax ordinatissima*

O coroamento da reflexão de Agostinho sobre a paz é, sem dúvida alguma, escatológica. Trata-se da conclusão, do êxito de um itinerário que passa ao menos através das fases empírico-fenomenológicas, axiológicas e ontológicas, para culminar, de modo coerente, na iluminante visão escatológica. A paz escatológica esclarece a verdade integral da paz nas suas diversas expressões, constituindo, ao mesmo tempo, a medida, o critério do seu juízo⁸⁰.

A escatologia indica que existe uma paz perfeita e plena. Pelo fato de haver duas cidades que dividem a humanidade, desde o começo da história, existem também dois tipos de paz essencialmente diversas: uma é perfeita, já que ordena todas as coisas ao fim último, que

⁷⁶ Cf. Gilson, *A metamorfose da Cidade de Deus*, p. 68.

⁷⁷ Cf. Burt, “Paz”, p. 1011.

⁷⁸ Cf. Burt, “Paz”, p. 1011.

⁷⁹ Cf. Gentili, “Introduzione, traduzione e note”, p. 8.

⁸⁰ Cf. Cotta, “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”, p. 139-140.

é Deus; a outra, ao contrário, coloca no ser humano e nos bens materiais o centro de seus interesses, preocupações e ocupações. A primeira implica numa ordem perfeita e total; a segunda, numa ordem relativa⁸¹. Uma forma de convivência, em nome da paz terrena e da união, pelo menos mínima, de vontade e de ação, é absolutamente necessária. Deste modo, o bispo de Hipona esclarece os elementos de contato e de diversidade de conceitos de paz, ordem e religião nas duas cidades: a terrena, que não vive da fé, e a celeste, que vive de Deus e para Deus⁸².

O uso do bem necessário da paz e do estado que a mantém é comum a todos os homens, aos cidadãos de ambas as cidades. “Materialmente, uma se confunde com a outra, dada a íntima convivência dos seus cidadãos. Contudo, embora façam uso das mesmas coisas, eles não visam a um mesmo fim” (Boehner; Gilson, 2012, p.199). Diferente é o fim da paz. Enquanto que para a cidade terrena, por *amor sui*, essa paz é um fim em si mesmo, e o estado que a realiza é, portanto, um valor absoluto, uma realização da existência do indivíduo, uma *possessio potestas* de que se goza, para a cidade celeste e por *amor Dei* essa paz é um fim relativo, do qual se pode usar. A paz terrena tem, portanto, para o ser humano tocado pela graça de Deus um valor somente material, instrumental, e não último. Ajuda a tolerar os *onera corporis corruptibilis* e diz respeito apenas a *mortalitas* do corpo⁸³.

Não se pode, todavia, esquecer que a paz de Cristo supera infinitamente a paz dos homens, da qual se distingue de forma profunda: a paz dos homens está incluída na paz de Cristo; a paz de Cristo, por sua vez, é superior à dos homens, por causa da dimensão escatológica que a anima. Na Cidade de Deus, a paz terrena é útil e necessária para a realização da concórdia. É inclusive possível uma convivência na paz, que se exprime no respeito recíproco e na lealdade aos governantes das instituições que garantem a convivência com a outra cidade. Mas a paz autêntica é a paz da fé, *pax fidei*. Antes mesmo de ser *exitus* da *peregrinatio*, a paz é o argumento vivificador. Ao lado de uma paz, pleníssima existe uma paz relativa que acompanha a *ecclesia in via* no caminho da fé, exprimindo o *recte vivere*⁸⁴.

A paz reduzida à vida temporal é buscada por aquelas pessoas que colocam toda a sua confiança nos bens e nas vantagens do mundo. Mas os que têm fé alimentam a esperança de desfrutar os bens eternos prometidos por Deus para a vida futura. Essa *pax terrena* consiste na *imperandi oboediendique concórdia civium*. Não é uma paz “ordenada”, pois não se baseia no *ordo*. Ademais, os cidadãos da cidade terrena não creem em Deus e governam as coisas

⁸¹ Cf. Ortega, “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”, p. 15.

⁸² Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 78.

⁸³ Cf. Lettieri, **Il senso della storia in Agostino d’Ippona**, p. 110-111.

⁸⁴ Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 78.

impulsionados pela *cupiditas imperandi*, condicionando, por conseguinte, toda a vida política da cidade⁸⁵.

Os cidadãos da Cidade de Deus também têm necessidade desta paz terrena. Eles receberam a promessa da redenção e como penhor os dons do Espírito Santo, de modo que eles utilizam na cidade terrena aqueles bens de que necessitam para sustentar a vida mortal, não deixando, porém, de obedecer às leis civis e conservando o *ordo*. Daqui resulta a harmonia mútua entre as duas cidades, no que diz respeito aos bens desta vida. A paz é assim um importante ponto de referência e de contato entre as duas cidades, além de ser uma razão radical da comunhão humana⁸⁶.

A tensão entre ambas as cidades entra em jogo no momento em que aparece o *finis bonorum*, isto é, a *pax caelestis civitatis*. A tensão ameaça a destruição da harmonia mútua, especialmente a dimensão do culto, considerado como núcleo central da *polis*. A dimensão política e a religiosa constituem uma unidade indissolúvel e um momento decisivo para a reparação dos dois gêneros, com suas diversas aspirações pela paz⁸⁷.

Não existe por parte dos cidadãos da Cidade de Deus dificuldades em se submeterem às leis civis. Eles têm todo o interesse em manter a paz e a ordem naturais, razão pela qual fazem de tudo para não a perturbar, enquanto não contrariarem a lei eterna. Eles, na verdade, não possuem leis religiosas comuns com os que adoram uma multidão de deuses, como faz a cidade terrena, uma vez que a idolatria sempre foi considerada como um pecado grave que perverte a ordem⁸⁸.

Ao não aceitarem as leis religiosas, os cidadãos da Cidade de Deus se tornam alvo de perseguição por parte dos cidadãos da cidade terrena, impulsionados pela vontade perversa, própria da Babilônia, a cidade da confusão. Os cidadãos da Cidade de Deus conseguem sobreviver graças ao auxílio divino e graças ao grande número de fiéis que conseguem conter a força da perseguição⁸⁹.

Com o socorro de Deus, a cidade celeste amplia o seu horizonte e alarga os seus confins. A vocação da Cidade de Deus não é particular, mas universal. De um lado, a natureza humana leva os homens a buscar e a viver a comunhão e a estabelecer acordos de paz; por

⁸⁵Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 57.

⁸⁶ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 57. Ao tratar daquilo que difere as duas cidades, Agostinho não perde de vista a distinção entre uso (*uti*) e gozo (*frui*). Daqui decorre também a distinção que existe entre *dominium* e *usufructus* (cf. Alici, **Il libro dellapace**: La città di Dio, XIX, p. 187, nota 99).

⁸⁷ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 57.

⁸⁸Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 58.

⁸⁹ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 58.

outro lado, vivem as relações humanas não através da luta e da violência, mas por meio da lei do amor, ou seja, a orientação de toda a personalidade, os seus mais profundos desejos, a sua basilar capacidade de amar⁹⁰.

Neste horizonte, a Cidade de Deus não assume uma posição de conflitualidade institucional, mas de relação positiva com a cidade terrena. A primeira reconhece e aceita as leis, as instituições e os costumes da segunda, sem nenhuma pretensão de destruir nada daquilo que existe. A única condição que Agostinho apresenta, na relação entre as duas cidades, é o respeito à competência jurídica, à alteridade jurídica em força da qual cada uma é instituída⁹¹.

O determinante é o *locus* jurídico, no qual são instituídas as duas cidades, os seus respectivos fins e os seus próprios ordenamentos. Assim, se de uma parte a instituição estatal, não se intrometendo nas coisas religiosas, cumpre uma função jurídica, por outro lado essa instituição presta um significativo serviço a outra cidade colocando em prática os escopos que lhe são próprios⁹².

A mútua harmonia entre a Cidade de Deus e a cidade terrena, no nível da *pax terrena*, vai se consolidando a ponto de a dimensão escatológica se manifestar, por força sempre maior, naquela sociedade em estado de exílio, composta por todas as raças e línguas⁹³. Os que pertencem à Cidade de Deus não se preocupam com a diversidade de costumes, leis ou estruturas que encontram para conquistar ou manter a paz terrena. Conservam e favorecem tudo aquilo que, diverso nos diferentes países, ordena-se ao único e comum fim da paz na terra⁹⁴.

Todavia, deve ficar claro que na opinião de Agostinho essa sociedade, a Cidade de Deus, na medida em que peregrina, procura honrar, sem obstáculos, apenas o único, supremo e verdadeiro Deus. Nenhum obstáculo deve impedir que os cristãos pratiquem a verdadeira religião. Deste modo, a Cidade de Deus se serve da paz terrena, protege-a e inclusive deseja, até onde a religião permite, ordenando-as assim à paz celestial. Esta é a paz verdadeira e perfeita. Toda paz, baseada no *ordo*, encontra nela o seu acabamento. É o *finis bonorum*⁹⁵.

Para os cidadãos da cidade terrena a perfeição da paz, se é que isso é possível, se dá unicamente no tempo; para os cidadãos da cidade celeste, a paz procede agora da esperança. Mas é uma esperança segura para os que têm fé em Cristo. Sua ressurreição e promessa de

⁹⁰ Cf. Ceriotti, “Libro XIX: Il libro della pace”, p. 79.

⁹¹ Cf. Fidelibus, **Pensare de-civitate**. Studi sul *De civitate Dei*, p. 180-181.

⁹² Cf. Fidelibus, **Pensare de-civitate**: Studi sul *De civitate Dei*, p. 180-181.

⁹³ Cf. Meis, A. “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 58.

⁹⁴ Cf. Burt, “Paz”, p. 1012.

⁹⁵ Cf. Burt, “Paz”, p. 1012.

vida eterna dão a segurança de que a paz perfeita pode ser alcançada. Como resultado, os fiéis podem ser felizes nesta vida e podem estar seguros de seu destino na vida futura, enquanto aguardam o cumprimento da promessa de Jesus de dar paz eterna aos que amam o bem⁹⁶.

Na espera da paz perfeita e da felicidade completa, os cidadãos da Cidade de Deus vivem no mundo sem serem do mundo. São peregrinos. A cidade dos homens precisa dar espaço a um grupo de homens que devem permanecer conscientes de serem diferentes, a uma *civitas peregrina*, aos residentes estrangeiros. *Peregrinatio* é a palavra que Agostinho usa para expressar essa situação. Ele mesmo passou por essa situação em Milão. A sua tumultuada temporada nada mais foi do que uma *peregrinatio*. O cristão é um forasteiro, um paroquiano, um peregrino, um estrangeiro de passagem na vida cômoda e estabelecida ao seu redor⁹⁷.

O reconhecimento de Deus como Criador e fonte da vida é uma das características dos cidadãos da Cidade de Deus. A subordinação a Deus, a realização do *ordo*, a concórdia entre os homens... tudo isso é perfeito, porque a *pax caelestis civitatis* é, na linguagem de Agostinho, a *ordinatissima et concordissima societas Dei et invicem in Deo*. Na terra, os cidadãos da Cidade de Deus participam *per fidem* desta *pax ordinatissima*, quando vivem a justiça⁹⁸. “Aqui, a justiça consiste em que Deus mande no homem obediente, a alma no corpo e a razão nos vícios, embora se rebelem, quer vencendo-os, quer oferecendo-lhes resistência, e em que se peça a Deus a graça do merecimento e o perdão dos pecados e se deem graças pelos favores recebidos” (Agostinho de Hipona, *A Cidade de Deus*, XIX, 27).

Conclusão

A paz é para Agostinho um bem escatológico. É inclusive o bem por excelência. Na eternidade, haverá uma paz tão perfeita, que nenhuma outra paz poderá ser melhor; existirá uma paz tão grande, que será difícil pensar numa paz maior. Enquanto se espera a realização desse grandioso bem, o ser humano faz a experiência da paz terrena, que é sempre relativa, frágil, vulnerável, carente de projeção escatológica e por isso incapaz de oferecer ao ser humano a completa felicidade.

Mas o fato de ser chamada de terrena não significa que deva ser negligenciada. Pelo contrário. Ela é um bem aproveitável. É um valioso resto do naufrágio da paz universal

⁹⁶ Cf. Burt, “Paz”, p. 1012.

⁹⁷ Cf. Brown, *Santo Agostinho: Uma biografia*, p. 400.

⁹⁸ Cf. Meis, “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”, p. 58.

sucumbida no pecado dos primeiros pais e que ficou para ser usada de forma comum pelos cidadãos da cidade terrena e os da Cidade de Deus.

A paz é assim frágil e insegura na condição humana. Somente na vida eterna a paz será plena e perfeita. A paz escatológica, de natureza transcendente, constitui o parâmetro constante do juízo agostiniano sobre a verdade do ser da paz e do seu valor. De fato, é essa paz final e perfeita que esclarece a verdade integral da paz na variedade das suas expressões e medidas, constituindo assim no critério do seu juízo.

Em decorrência disso, Agostinho observa que a paz é um bem nobre e universal. Mas para explicar o desejo desse bem, o bispo de Hipona também recorre a uma espécie de fenomenologia, considerando os casos extremos em que, à primeira vista, não se esperaria encontrar um desejo ardente de paz. O caso mais evidente é o da guerra, particularmente o dos homens que têm uma inclinação pela guerra. Suas batalhas não são outra coisa que meios para se chegar à glória e à paz.

Para Agostinho, a paz é o fim perseguido por todos os seres, até mesmo por aqueles que buscam colocar à prova a força de guerreiro, promovendo a guerra com a finalidade de imperar e lutar. É um fato incontestável que, quando o homem promove a guerra, está, na verdade, buscando a paz. Mas a recíproca não vale, já que ninguém deseja a guerra quando promove a paz. Os que perturbam a paz não odeiam a paz, mas procuram instrumentalizá-la. Não querem negar a paz e sim submetê-la ao seu bel prazer. Agostinho igualmente observa que pode haver vida sem dor, mas não pode haver dor sem certa vida. Da mesma forma, a paz pode existir sem nenhum tipo de guerra, mas de nenhum modo existe uma guerra que não pressuponha alguma espécie de paz. Isso não significa que a guerra, enquanto tal, implica na paz, mas que a guerra, na medida em que os seus promotores são seres organizados, pressupõe a paz pela simples razão de que estar organizado significa estar ordenado e, por conseguinte, significa estar, num certo sentido, em paz.

Esse apelo universal à paz também está presente nos que sentem ter perdido a paz de sua natureza por causa de certos restos de paz que fazem que ame sua natureza, por que, em primeiro lugar, não pode haver uma natureza totalmente desprovida de bem e, mais especificamente, se não existisse o bem ninguém poderia lamentar-se do bem que perdeu. Em outras palavras: sentir que alguém não está na paz somente é possível por oposição e graças ao que existe desta ordem: a paz. Logo, a paz é o elemento constitutivo de todas as coisas. Portanto, dizer que algo não tem paz significa afirmar que não existe. Tudo o que existe e é permanece na paz. Toda sociedade, boa ou má, busca a paz. Todos os seres humanos aspiram

à paz. Ninguém pode ser tão perverso que não queira fazer a experiência da paz. A paz é um dos bens mais desejáveis da vida humana.

A busca da paz é, portanto, uma lei universal da natureza, aplicável tanto aos animais selvagens que coabitam, engendram, alimentam os seus filhotes, quanto à união da alma e do corpo, união esta que não se desintegrará mesmo que o corpo não esteja numa posição natural. Essa é uma desordem que perturba a paz do corpo e por isso produz dor. O desejo de paz também se aplica ao corpo inanimado, já que a ordem de sua paz pede, de certo modo, com a voz do seu peso, o lugar do seu repouso. A união da humanidade na paz deve ser considerada como um efeito desta mesma lei natural. Por essas mesmas leis, o ser humano parece, por assim dizer, forçado à amizade e, na medida em que se encontra nela, vê-se também forçado à paz com os homens.

Mais que ausência de guerra, a paz agostiniana é harmonia, tranquilidade e beleza, plenitude de vida que emerge das dimensões do ser existente, no nível corporal-cósmico, anímico-racional, social, político e religioso. No seu aspecto teológico, a paz é a adequação de tudo o que existe ao plano de Deus. Nada do que existe é capaz de se subtrair às leis do supremo Criador, aquele que governa a paz do universo. Neste sentido, pode-se dizer que a paz, para Agostinho, é também um dom de Deus vivido, porém, de forma precária por causa da condição vulnerável do ser humano.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. **A Cidade de Deus**: Parte I. Petrópolis: Vozes, 2016.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **A Cidade de Deus**: Parte II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2013.
- AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos**. Vol. IX/1, IX/2 e IX/3. São Paulo: Paulus, 2008, 2008, 2011.
- ALICI, Luigi. **Il libro della pace**: La città di Dio, XIX. Brescia: Morcelliana, 2018.
- BEIERWALTES, Werner. **Agostino e il neoplatonismo cristiano**. Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2015.

BURT, Donald X. “Paz”. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 1009-1018.

CAPANAGA, Victorino. **Agustín de Hipona: Maestro de la conversión cristiana**. Madrid: BAC, 1974.

CATAPANO, Giovanni. “La giustizia nella sfera pubblica secondo Agostino di Ippona: Attualità di un Padre della Chiesa”. **Atti dell’Accademia “San Marco” di Pordenone**, 20 (2018), p. 83-98.

CERIOTTI, Giancarlo. “Libro XIX: Il libro della pace”. In: INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (org.). **Lettura del De Civitate Dei: Libri XVII-XXII**. Roma: Patristicum, 2012. p. 61-84.

COTTA, Sergio. “La pace tra interiorità e intenzionalità. La posizione agostiniana”. In: PICCOLOMINI, Remo (org.). **Interiorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant’Agostino: Atti del III Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani de Perugia**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991. p. 43-54.

COTTA, Sergio. “Guerra e pace nella filosofia di S. Agostino”. In: FABRIS, Matteo (org.). **L’umanesimo di Sant’Agostino: Atti del Congresso Internazionale, Bari 28-30 ottobre 1986**. Bari: Levante, 1988. p. 119-140.

FIDELIBUS, Giuseppe. **Pensare de-civitate: Studi sul De civitate Dei**. Roma: Città Nuova, 2012.

GENTILI, Domenico. “Introduzione, traduzione e note”. In: SANT’AGOSTINO. **La Città di Dio III (Libri XIX-XXII)**. Roma: Città Nuova, 1989, p. 7-12.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2010.

GILSON, Étienne. **A metamorfose da Cidade de Deus: Filosofia social no cristianismo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

HORN, Christoph. **Sant’Agostino**. Bologna: Il Mulino, 2005.

LETTIERE, Gaetano. **Il senso della storia in Agostino d’Ippona: Il “saeculum” e la gloria nel “De Civitate Dei”**. Roma: Borla, 1988.

MEIS, Anneliese. “Paz y violencia según san Agustín: De civitate Dei, XIX, 10-17”. **Teología y Vida**, 25 (1985), p. 39-62.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2007.

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

ORTEGA, Juan Fernando. “La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano”. **Revista Española de Derecho Canónico**, 58 (1965), p. 5-35.

TURIENZO, Saturnino Alvarez. “Hacia la determinacion de la idea agustiniana de paz”. **Revista de Estudios Políticos**, 112 (1960), p. 49-90.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de filosofia IV**: Introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.