

A Cidade Celeste e a Cidade Terrena das Origens ao Dilúvio: *De Civitate Dei* XV, 17-27

Ao longo dos livros XI a XIV do *De Civitate Dei*, Agostinho reflecte sobre a origem das cidades celeste e terrena, sublinhando o papel de Deus nesse acto criador¹. Situou-as na esfera da transcendência, num estádio anterior à sucessão temporal dos factos. Já aí veio ao de cima a relação entre bem e mal inerente ao destino humano.

Com o livro XV, presumivelmente escrito por volta do ano 421, inicia-se uma nova secção da obra, que se prolonga até ao XVIII². A reflexão agostiniana deambula sobre o desenvolvimento histórico das duas cidades, procurando mostrar no Antigo Testamento a prefiguração do Novo e nas suas figuras a prefiguração de Cristo e da Igreja. Agostinho decide colocar «na história, na imanência e na série dos eventos, o infinito conteúdo do acto criador e do desígnio transcendente da providência de Deus»³. Passa da ordem ontológica à ordem histórica, na qual as duas

¹ Recorreremos às seguintes siglas para identificar as edições das fontes utilizadas: BA – Bibliothèque Augustinienne, Paris; CCL – Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout; CSCL – Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum, Viena; NBA – Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma; PL – Patrologia Cursus Completus. Series Latina, dir. por J.-P. Migne, Paris; PG – Patrologia Cursus Completus. Series Graeca, dir. por J.-P. Migne, Paris.

² Cf. PIERETTI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio* (= Biblioteca Grandi Autori), Roma: Città Nuova, 1997, XXXIII.

³ «In questa quarta parte dell'opera (libri XV-XVIII) la trattazione agostiniana svolge l'assunto del porsi nella storia, nell'immanenza e nella serie degli eventi, l'infinito contenuto dell'atto

idades se entrecruzam e confundem. Esta osmose histórica das duas cidades, distintas na ordem ideal, conduziu alguns a quererem, na senda duma influência platónica, atribuir a Agostinho uma terceira cidade, resultante do encontro histórico das duas primeiras na ordem real ⁴. Sem querermos trazer para aqui este debate, apenas colhemos dele a reconhecida fusão das duas cidades no seu progresso histórico.

Abordada a génese das cidades, impõe-se o acompanhamento do seu devir histórico em etapas sucessivas, tal como o próprio autor manifesta na abertura da secção em causa ⁵. A periodização das cidades supera a cadência de um tempo meramente cronológico e decorre dos acontecimentos históricos que preenchem e enriquecem cada fase. O percurso é feito em sete etapas, cifra que corresponde aos dias da criação e às idades da pessoa humana ao longo da vida ⁶.

creativo e del trascendente disegno della provvidenza di Dio» - Domenico GENTILE, *Introduzione. Libri XV-XVIII*: NBA 5/2, 365. Cf. Jean-Claude GUY, *Unité et Structure Logique de la "Cité de Dieu" de Saint Augustin*, Paris: Études augustiniennes, 1961, 111; Émilien LAMIRANDE, *L'Église Celeste selon Saint Augustin*, Paris: Études augustiniennes, 1963, 45-46.103-105; Lillo LA PIANA, *L'Unité Structurale del "De Civitate Dei" di Sant'Agostino*, in *Salesianum* 2 (1988) 360-363.

⁴ Cf. Charles JOURNET, *Les Trois Cités: Celle de Dieu, Celle de l'Homme, Celle du Diable*, in *Nova et Vetera* 38 (1958) 25-48; Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, Paris: Desclée de Brouwer, 1961, 83; H.-I. MARROU, *Civitas Dei, Civitas Terrena: Num Tertium Quid?* in *Studia Patristica* 64 (1957) 342-351; GUY, *Unité*, 114-122; S. FOLGADO FLÓREZ, *Sentido Eclesial Católico de la "Civitas Dei"*. *Puntos de Eclesiología Agustiniiana*, in *Augustinianum* 14 (1974) 91-146; Peter S. HAWKING, *Polemical Counterpoint in "De Civitate Dei"*, in *Augustinian Studies* 6 (1975) 97-106; Francisco Manfredo TOMÁS RAMOS, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-política de Santo Agostinho. Um Estudo do Epistolário Comparado com o "De Civitate Dei" (= Fé e Realidade 14)*, São Paulo: PUG-Loyola, 1984, 259-265; Pedro LANGA, *La "Ciudad de Dios" y la "Ciudad del Hombre": Convergencias y Tensiones*, in *Estudio Augustiniano* 25 (1990) 512-513.

⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 1, 1: NBA 5/2, 376-377. Citamos sempre o *De Civitate Dei* na edição bilingue latina e italiana da NBA. Nas citações textuais em português socorremo-nos da tradução portuguesa de J. Dias Pereira, indicando as páginas entre parêntesis rectos: SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, 3 vol., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996-2000.

⁶ A periodização da história, a partir das cesuras do Antigo Testamento e centrada no acontecimento de Jesus Cristo, era habitual na antiguidade cristã, nomeadamente no âmbito da cronografia. A delimitação agora utilizada, com os correspondentes paralelismos com a criação e o corpo humano tinha sido já apresentada por Agostinho no *Contra Faustum*, XII, 8: CSEL 25, 336; *De Genesi contra Manichaeos*, I, 23,35-41: NBA 9/1, 106-115. Agostinho também elenca esta divisão no termo do *De Civitate Dei*, XXII, 30, 5: NBA 5/3, 420-421. Cf. GUY, *Unité*, 108-109; Pierre PIRET, *La Destinée de l'Homme: la Cité de Dieu. Un Commentaire du "De Civitate Dei" d'Augustin*, (= CITET 12), Bruxelles: Editions de l'Institut d'Études Théologiques, 1991, 229-230; Pierre PIRET, *La Cité de Dieu*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 89 (1988) 130-131; Agostino TRAPÈ, *Introduzione Generale. Teologia*: NBA 5/1, LXIX-LXX; Georges SIMAR, *Les Quatre Livres Historiques de la Seconde Partie du "De Civitate Dei" (XV-XVIII)*, in *Revue de l'Université d'Ottawa* 7 (1937) 69*; Paul TOINET, *Le "De Civitate Dei" comme Introduction à la Théologie de l'Histoire*, in *Doctor Communis* 39 (1986) 427-428; Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, *On a Dit de Toi des Choses Glorieuses, Cité de Dieu* (= Bible

A secção constituída pelos livros XV a XVIII encontra-se estruturada a partir desta periodização agostiniana. A primeira etapa, a da primeira infância, toma o período que vai das origens, mais precisamente de Caim e Abel, até Noé e o dilúvio e preenche a totalidade do livro XV. A segunda etapa, a da segunda infância (puerícia), decorre de Noé até Abraão (XVI, 1-11). Segue-se-lhe a fase da adolescência, que começa com Abraão e acaba em David (XVI, 12-43). A juventude refere-se à fase do reinado de David à deportação babilónica (XVII-XVIII, 24-44). A quinta etapa, a da maturidade, vai do regresso da Babilónia e da reconstrução do templo à vinda de Jesus Cristo (XVIII, 45-48). Segue-se-lhe o tempo da Igreja, compreendido entre a encarnação de Cristo e a parusia (XVIII, 49-54). O julgamento final, que já não faz parte desta secção, introduz o derradeiro período, o do repouso em Deus.

O desenvolvimento das duas cidades desde o início até ao dilúvio apresenta uma estrutura tripartida. A primeira parte (XV, 1-8) aborda as características das duas cidades a partir da história contraposta de Caim e Abel. A cidade terrena encontra a sua origem em Caim, que funda uma cidade a que dá o nome do filho Henoque. Com a morte de Abel, a cidade de Deus encontra o seu elemento de partida em Set, o outro filho de Adão.

A segunda parte (XV, 8-21) versa já concretamente sobre a sucessão de gerações que configuram as duas cidades de Caim e Set até Noé. Agostinho detém-se numa longa e minuciosa análise das linhagens dos patriarcas, tal como o livro do *Génesis* as veicula. Com Jean-Claude Guy e Pierre Piret, julgamos possível discernir nela uma subdivisão, delimitada pelos capítulos 16 e 17 ⁷. Na primeira (XV, 9-16), Agostinho, observando as genealogias de Set e Caim a Noé, preocupa-se em resolver algumas questões históricas colocadas pelo texto bíblico: a existência de gigantes, a longevidade dos patriarcas, a idade avançada em que tinham filhos e as divergências entre o texto hebraico e a *Versão dos Setenta*. Na segunda (XV, 17-21), descreve as duas cidades na sucessão das gerações que fazem o período em causa.

A terceira parte (XV, 22-27) examina a narração bíblica do dilúvio. O sentido mais profundo deste passo reside quer na manifestação de que os homens, fazendo uso da sua liberdade, confirmam e intensificam o

de Tous les Temps 3), in *Saint Augustin et la Bible*, dir. por A.-M. La Bonnardière, Paris: Beauchesnes, 1986, 365; Waldemar VALLE MARTINS, *A "Cidade de Deus" de Santo Agostinho ou os Caminhos da História*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 56 (1996) 395.

⁷ Cf. GUY, *Unité*, 23; PIRET, *Destinée*, 244.

pecado de Adão, quer na afirmação de que só a graça divina, prefigurada no chamamento de Noé e oferecida em Cristo, pode salvar a humanidade.

A nossa abordagem, condicionada pela necessidade de divisão equitativa do livro XV, inicia-se no capítulo 17 e prescinde da origem das duas cidades e das questões históricas preliminares à sucessão das gerações.

A bibliografia sobre Santo Agostinho e sobre o *De Civitate Dei* é imensa. Não abundam, todavia, estudos específicos e detalhados sobre o livro XV. Aparecem algumas páginas nos comentários à obra, mas sem grandes delongas. Concentrámo-nos, por isso, prioritariamente no próprio texto agostiniano, não renunciando, todavia, a recolher os elementos dispersos nos estudos encontrados.

O nosso texto encontra-se estruturado em dois momentos. Num primeiro ocupa-nos o conteúdo dos capítulos. Percorremos o texto e sublinhamos os seus momentos fundamentais: as descendências de Caim e Set, o dilúvio e a decisão divina de preservar a humanidade e demais espécies através de Noé e da arca. Num segundo momento, detemo-nos nas fontes usadas por Agostinho, procurando perceber o papel que desempenham no texto.

1. As duas cidades das origens ao dilúvio

Partindo da estrutura indicada atermo-nos primeiramente à descendência de Caim e Set e num segundo momento ao dilúvio na sua historicidade e no seu sentido alegórico.

1.1. As duas cidades nas descendências de Caim e Set (XV, 17-21)

O modo como Agostinho aborda a genealogia das duas cidades das origens até Noé permite uma distinção: a definição das duas cidades a partir da etimologia dos nomes e do número e relato das gerações.

1.1.1. As duas cidades na etimologia dos nomes

No limiar da descendência das cidades terrena e celeste encontra-se a figura de Adão. Ele é o tronco donde dimanam os dois ramos principais. Dele nascem Abel e Caim. A morte de Abel às mãos de Caim não permite, todavia, que daquele se inicie a cidade de Deus. É nesta missão substituído por Set, também ele filho de Adão, descendente do mesmo tronco. A cidade terrena parte, portanto, de Caim e do seu filho Henoch, enquanto a cidade

de Deus encontra a sua origem em Set: «Nos seus filhos [...] começaram a aparecer com mais evidência os caracteres das duas cidades»⁸.

Para definir as duas cidades, Agostinho considera primeiramente o significado etimológico dos nomes: Caim significa *posse*; Henoch *dedicação*; Abel *luto*; Set *ressurreição*; e o filho de Set, Enós, significa *homem*, não no sentido de género humano, mas apenas no sentido masculino, não atribuível à mulher⁹. O hiponense sintoniza, por isso, com a mentalidade bíblica, segundo a qual os nomes não são um atributo meramente formal, mas revestem-se de um conteúdo que expressa identidade.

Partindo da etimologia onomástica, Agostinho trata de definir as duas cidades. A *posse* e a *dedicação*, relativas a Caim e a Henoch, caracterizam a cidade terrena. O próprio Caim, aliás, inaugurou uma cidade a que pôs o nome do filho. *Dedicação* diz a identidade duma cidade que não extravasava as fronteiras do mundo terreno, na sua origem e no seu destino. Foi nele fundada e nele encontra o seu fim. Os nomes *ressurreição* e *homem*, atribuídos a Set e a Enós, atingem já um horizonte ultraterrestre. *Ressurreição*, porque rompendo as categorias de espaço e de tempo, abre-se ao mundo celeste. O termo *homem* é vinculado por Agostinho à cidade de Deus, através da sua filiação e duma justificação mais elaborada. Este *homem*, sendo filho da *ressurreição*, exclui a geração e evoca o tempo em que os filhos da *ressurreição* não se casam nem serão dados em casamento, segundo *Lc* 30, 35. Confirma esta constatação o facto de não ser nomeada nenhuma mulher na descendência de Set, contrariamente ao que acontece na de Caim. As mulheres da descendência de Caim concebem os cidadãos da cidade terrena. A sua omissão na cidade de Deus quer mostrar que aí não há já união corporal nem geração.

O significado das duas cidades aparece claramente, se bem que em modo refigurado, logo no início do seu desenvolvimento histórico através dos seus primeiros representantes. As conclusões do bispo de Hipona sobre estas análises etimológicas resultam numa dupla leitura simbólica. Em primeiro lugar, Caim e Henoch, respectivamente o fundador e aquele de quem a cidade terrena tomou o nome, «indicam que essa cidade tem um princípio e um fim terreno onde não é de esperar nada mais do que neste

⁸ «In quorum filiis, quos commemorari oportebat, duarum istarum civitatum in genere mortalium evidentius indicia clarere coeperunt» – *De Civitate Dei*, XV, 17: NBA 5/2, 422-423, [1377].

⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 17-18: NBA 5/2, 422-426. Cf. María Ángeles NAVARRO GIRÓN, «La Ciudad de Dios» de San Agustín. *Materiales para el Estudio*, in *Revista Agustiniana* 40 (1999) 219.

século se pode ver»¹⁰. Também Lamech, no fim da descendência de Caim, revela a corrupção da cidade, rompendo o preceito do matrimónio monogâmico e ripostando com a morte do agressor que só lhe provocara uma ferida¹¹. Em segundo lugar,

«Estes dois homens – Abel que significa *luto* e Set, seu irmão, que significa *ressurreição* – são a figura da morte de Cristo e da sua vida ao sair de entre os mortos. Desta fé nasce a cidade de Deus, isto é, o homem que pôs a sua esperança em invocar o nome do Senhor Deus»¹².

O contraste é óbvio: a cidade terrena não vislumbra início nem fim que dê ao homem um sentido metatemporal; a cidade de Deus «vive na esperança [...] gerada que é da fé na ressurreição de Cristo»¹³.

A interpretação que Agostinho faz de *Gn* 4, 26 permite-lhe ver em Enós a prefiguração dum povo que põe a sua esperança, não em si mesmo, mas em invocar o nome do Senhor¹⁴. Para Agostinho o versículo não significa apenas que Enós esperou no Senhor ou o invocou, mas que pôs a sua esperança em invocá-lo, qual anúncio profético do povo ou da cidade que prefigura. Desta forma, através da análise etimológica dos nomes e do seu contexto bíblico, o bispo de Hipona estabelece relações figurativas de Abel, Set e Enós com a cidade que vive com a esperança depositada em Cristo e de Caim e Henoch com quantos só esperam o que podem obter no tempo.

A análise etimológica dos nomes exige um esclarecimento acrescido, pelo facto de entre os descendentes de Set também se encontrar, na sétima geração de Adão, um Henoch, nome que sabemos significar *dedicação* e

¹⁰ «Sicut autem Cain, quod interpretatur possessio, terrenae conditor civitatis, et filius eius, in cuius nomine condita est, Enoch, quod interpretatur dedicatio, indicat istam civitatem et initium et finem habere terrenum, ubi nihil speratur amplius, quam in hoc saeculo cerni potest» – *De Civitate Dei*, XV, 17: NBA 5/2, 424-425, [1379].

¹¹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 21: NBA 5/2, 434-435.

¹² «Ex duobus namque illis hominibus, Abel, quod interpretatur luctus, et eius fratre Seth, quod interpretatur resurrectio, mors Christi et vita eius ex mortuis figuratur. Ex qua fide gignitur hic civitas Dei, id est homo, qui speravit invocare nomen Domini Dei» – *De Civitate Dei*, XV, 18: NBA 5/2, 424-425, [1381].

¹³ «In spe vivit, quamdiu peregrinatur hic, civitas Dei, quae gignitur ex fide resurrectionis Christi» – *De Civitate Dei*, XV, 18: NBA 5/2, 424-425, [1381].

¹⁴ Agostinho parte da tradução latina da *Versão dos Setenta*, segundo a qual Enós esperou invocar o nome do Senhor. Segundo a *Vulgata*, Enós começou a invocar o nome do Senhor. A tradução mais próxima do texto hebraico é: «Então começou-se a invocar o nome do Senhor». Cf. GENTILE, nota 22: NBA 5/2, 427; G. BARDY, nota 2: BA 36, 1960, 116-117.

que, segundo a leitura até agora feita, seria inconciliável com a cidade celeste¹⁵. O nosso autor indica, porém, as diferenças entre este Henoch e aquele que inaugura a cidade terrena: este pertence à descendência de Set e não à de Caim; situa-se na sétima geração de Adão, número que corresponde ao sábado, o dia consagrado ao Senhor; encontra-se, além disso, na sexta geração de Set, número que corresponde ao dia em que Deus criou o homem e com ele coroou a sua obra. Este Henoch, que segundo a Sagrada Escritura foi elevado ao Céu (*Gn* 5, 24) porque fez a vontade de Deus,

«Prefigurou um retardar na nossa dedicação. Foi já cumprida, na verdade, em Cristo, nossa cabeça, que ressuscitou para não voltar a morrer e que também foi ele mesmo arrebatado. Resta, porém, uma outra dedicação, a da casa toda de que Cristo é o fundamento»¹⁶.

Esta casa é a casa de Deus que Agostinho identifica com a cidade de Deus. A elevação de Henoch é, por conseguinte, prefiguração da ressurreição de Cristo e a sua relação com a criação do homem e com o repouso sabático aponta também para outra *dedicação*, a da nossa ressurreição em Cristo. Esta *dedicação* pela ressurreição é, todavia, bem diversa da expressa pelo outro Henoch, marcada pela auto-suficiência humana e por uma existência exclusivamente temporal.

1.1.2. As duas cidades no número e na narração das gerações

Agostinho pergunta-se pelo objectivo da apresentação bíblica da genealogia de Caim¹⁷. A de Set une as origens ao dilúvio e depois o dilúvio a Abraão, garantindo a continuidade entre as origens e a história da salvação. Mateus retomará, aliás, a genealogia para a trazer de Abraão a Cristo, nas mesmas três etapas que Agostinho considerou na sua periodização. A justificação da genealogia de Caim até ao dilúvio resulta da necessidade de fazer ressurgir a cidade terrena com os filhos de Noé e assim revelar a convivência indistinta das duas cidades no mundo. Gerar e ser gerado são aspectos característicos de ambas no mundo, da mesma forma que lhes são comuns também nalguns casos a abstenção da geração.

¹⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, 426-427.

¹⁶ «Sed huius Enoch translatio nostrae dedicationis est praefigurata dilatio. Quae quidem iam facta est in Christo capite nostro, qui sic resurrexit, ut non moriatur ulterius, sed etiam ipse translatus est; restat autem altera dedicatio universae domus, cuius ipse Christus est fundamentum» – *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, 426-427, [1385]. Cf. NAVARRO GIRÓN, *Ciudad*, 752.

¹⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 1: NBA 5/2, 428-429.

A genealogia de Caim encerra, porém, uma dificuldade: o número restrito de descendentes para preencher tamanho espaço de tempo¹⁸. Para perfazer um total de dois mil e duzentos e sessenta e dois ou de mil seiscentos e cinquenta e seis anos, segundo se considere o texto grego ou hebraico, o ramo de Set é constituído de Adão ao dilúvio por dez gerações, enquanto o de Caim apenas por sete. Para resolver o enigma, Santo Agostinho levanta duas hipóteses: a puberdade tardia correspondente à vida longa ou a genealogia não ter considerado os primogénitos, mas outros sucessivos descendentes. Qualquer das soluções lhe levanta problemas. Por um lado, não crê que a puberdade fosse tão tardia que os homens durante mais de cem anos não tivessem filhos. Por outro, a omissão dos primogénitos poder-se-ia compreender se o autor sagrado tivesse um descendente a que quisesse chegar. Contudo, enquanto na descendência de Set havia a intenção de chegar a Noé, na de Caim não, visto que no dilúvio todos os seus descendentes seriam destruídos. Poderia, todavia, acontecer que a genealogia tivesse em conta o descendente que exercia o poder sobre a cidade e tal poder não fosse conferido na base da progeneração, mas de qualquer benemerência ou predileção. Além disso, os vários filhos de Lamech, referenciados no termo da descendência de Caim, podem acusar a incerteza sobre quem devia suceder-lhe.

Da tentativa pormenorizada de compreensão das duas genealogias sob o ponto de vista histórico, Agostinho passa à análise simbólica do número de descendentes contabilizados em cada uma: onze no caso da descendência de Caim (as sete gerações mais os três filhos e a filha de Lamech); dez no caso dos descendentes de Set¹⁹. Correspondendo o número dez ao decálogo, a cidade terrena está ligada à transgressão da lei, enquanto a cidade celeste se refere precisamente ao seu cumprimento. O facto de ser uma mulher (Noema) a exceder a dezena mostra que «este sexo é a origem do pecado por que todos nós morremos»²⁰. A engenhosa simbologia dos números faz também com que o autor relacione a cidade de Deus com o número doze, relativo aos patriarcas e aos apóstolos. Aos dez descendentes referidos acrescentam-se os dois filhos de Noé que gozaram da bênção do pai e excluí-se aquele que incorreu na culpa (Gn 9,18-28).

¹⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 2-3: NBA 5/2, 428-433.

¹⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 4: NBA 5/2, 432-435.

²⁰ «Ipse numerus femina clauditur, a quo sexu initium factum est peccati, per quod omnes morimur» - *De Civitate Dei*, XV, 20, 4: NBA 5/2, 432-433, [1391].

O progresso das duas gerações é narrado de modo diferente²¹. A de Caim é enumerada continuamente desde Henoch até Lamech (Gn 4, 17-22). A de Set ao chegar a Enós dá um passo atrás, dado que o autor sagrado, valorizando-a, retorna a Adão (Gn 4,25-5,32). Esta diferença é também interpretada simbolicamente. A genealogia da cidade terrena, marcada pelo pecado, vai continuamente de homicida em homicida: Caim matou Abel; Lamech confessa também ter matado um homem (Gn 4, 23). Na genealogia da cidade celeste é sublinhado Enós, o *homem* nascido da *ressurreição*, que põe a sua esperança em invocar o nome do Senhor. As duas cidades nascem da comum sujeição à morte iniciada com Adão. A cidade terrena confia, porém, unicamente em si mesma e no seu livre arbítrio, enquanto a cidade de Deus se projecta para fora de si, invocando em esperança o nome do Senhor. O desenvolvimento das duas genealogias vai, no fundo, ao encontro dos amores originários de cada uma das cidades, mencionados no livro anterior: o amor de si até ao desprezo de Deus e o amor a Deus até ao desprezo de si²². Vai de encontro ao que caracteriza as duas categorias em que Agostinho dividiu a humanidade: a dos que vivem segundo o homem e a dos que vivem segundo Deus²³.

1.2. O dilúvio e a arca e Noé (XV, 22-27)

A parte dedicada ao dilúvio surge sem rupturas. Na transição está o tema do livre arbítrio. A análise agostiniana do *Génesis* deixou, porém, já as genealogias para incidir na corrupção da humanidade que conduziu ao dilúvio. O livre arbítrio que possibilitara a corrupção não é, porém, mau em si mesmo. Brota da vontade humana, que é boa, mas também mutável. Pode, por isso, preferir o mal ao bem ou o bem ao mal com o auxílio da graça²⁴.

²¹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 21: NBA 5/2, 434-437.

²² Cf. *De Civitate Dei*, XIV, 28: NBA 5/2, 360-361. Cf. Enrique RIVERA DE VENTOSA, *La Estructura de la Ciudad de Dios, a la Luz de las Formas Fundamentales del Amor*, in *Augustinus 12* (1967) 355-374; TOINET, *Civitate*, 428-429.

²³ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 1, 1: NBA 5/2, 376-377.

²⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 21: NBA 5/2, 436-437. Cf. NAVARRO GIRÓN, *Ciudad*, 220; Giuseppe RUOTOLO, *La Filosofia della Storia e la Città di Dio*, Roma: Dott. Cesare Zuffi, 1950, 52.

1.2.1. O livre arbítrio e a corrupção pré-diluviana

A continuidade discursiva entre a apresentação das descendências e o dilúvio é garantida pelo livre arbítrio. Ele situa-se no âmbito da confusão das duas cidades e provoca a imoralidade. A raiz dessa confusão é transmitida por Gn 6, 2 para justificar o dilúvio: «Os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e escolheram esposas entre elas». Os filhos de Deus são para Agostinho os cidadãos da cidade de Deus peregrina no tempo. Sendo filhos dos homens por natureza, são pela graça filhos de Deus. As mulheres representam a cidade terrena e, como no relato da criação, por elas se inicia a decadência moral. Agora, porém, não são provocação nem causa. Constituem apenas, pela sua beleza, a ocasião. A beleza não é, todavia, entendida como má em si mesma. Mau pode ser o modo como é amada: «A beleza do corpo, obra de Deus sem dúvida, mas bem ínfimo, carnal e temporal, é mal amada quando Deus, bem eterno, interior e sempiterno é posto em segundo plano»²⁵.

Em seguida, Agostinho rebate a opinião, segundo a qual os filhos de Deus antes mencionados não são homens mas anjos, reflectindo sobre a hipótese destes se unirem sexualmente a mulheres²⁶. Não admite, porém, tal decadência dos anjos. Os filhos de Deus são por natureza apenas homens, elevados àquela dignidade pela graça divina.

Da união dos filhos de Deus com as filhas dos homens nasceram gigantes, como se depreende de Gn 6, 4²⁷. Eles causaram por vezes algum embaraço à credibilidade do texto bíblico, devido à sua extinção em tempos posteriores e à não extensão dos frutos da corrupção a outras eras. Agostinho, todavia, baseado no mesmo passo, constata que os gigantes se anteciparam já à união dos filhos de Deus com as filhas dos homens, e existiram, mesmo se com raridade, em tempos posteriores. Logo a sua existência não está necessariamente ligada à corrupção. Não estamos, portanto, diante duma questão de ausência ou de presença, mas apenas duma maior quantidade então do que posteriormente. Não há, por isso, um problema histórico levantado contra o texto. Antes um sentido simbólico

²⁵ «Sic enim corporis pulchritudo, a Deo quidem factum, sed temporale carnale infimum bonum, male amatur postposito Deo, aeterno interno sempiterno bono, quemadmodum iustitia deserta et aurum amatur ab avaris, nullo peccato auri, sed hominis» – *De Civitate Dei*, XV, 22: NBA 5/2, 436-437, [1397]. Cf. Olegario GARCÍA DE LA FUENTE, *Interpretación Exegética del Génesis en la "Ciudad de Dios"*. *Apreciaciones Críticas*, in *La Ciudad de Dios* 47/1 (1954) 368.

²⁶ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 1.3: NBA 5/2, 438-443.

²⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 2.4: NBA 5/2, 440-445.

a extrair dele, que permite a Agostinho incluir a grandeza e a força física juntamente com a beleza entre os bens que não devem ser tidos em grande conta pelo sábio. São terrenos e precários e não depende deles a verdadeira e definitiva felicidade. Um mau uso destes bens trouxe consigo a corrupção e com ela o extermínio.

A explicação relativa aos cento e vinte anos da vida do homem (Gn 6, 3) enquadra-se ainda na origem do dilúvio²⁸. Agostinho não entende essa duração como uma barreira posteriormente insuperável para a vida humana em resultado da queda, mas como o espaço de tempo que medeia os quatrocentos e oitenta anos de Noé à data do nascimento dos seus filhos – quinhentos por arredondamento (Gn 5, 32) – e os seus seiscentos anos ao tempo do dilúvio (Gn 7, 11). Este sentido não indica, porém, que os cento e vinte anos sejam apenas uma cifra cronológica, imune a qualquer simbologia ou consequência moral. São o tempo de corrupção que ainda terão aqueles que no dilúvio serão destruídos. Assim se sublinha o nexos entre malícia humana e ira divina, a qual consiste não «na perturbação da sua alma, mas no juízo que inflige uma pena ao pecado»²⁹.

1.2.2. A arca de Noé, símbolo de Cristo e da Igreja

Deus ordena a Noé, homem justo segundo a perfeição da cidade de Deus no mundo, a construção de uma arca para que através dela se salvem da destruição ele, a família e os animais necessários à continuidade das espécies. A preservação da casa de Noé deve-se essencialmente à escolha gratuita da misericórdia de Deus e não tanto ao facto de pertencer à abençoada descendência de Set. Como já vimos, essa descendência também se imiscuiu na perversão. A ordem de construção da arca encontra, portanto, a sua origem na longanimidade de Deus que quer conservar um pequeno resto³⁰.

A arca é, segundo Agostinho, prefiguração de Cristo e da Igreja. «Isto é, sem dúvida, uma figura da cidade de Deus vivendo como peregrina neste século, isto é, da Igreja salva pelo madeiro em que foi suspenso o mediador entre Deus e os homens – o homem Jesus Cristo»³¹. A identificação

²⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 24: NBA 5/2, 444-447.

²⁹ «Ira Dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium quo irrogatur poena peccato» – *De Civitate Dei*, XV, 25: NBA 5/2, 446-447.

³⁰ Cf. G. BARDY, *Introduction aux Livres XV-XVIII*: BA 36, 12.

³¹ «Procul dubio figura est peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est Ecclesiae, quae fit salva per lignum, in quo pependit Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus» – *De Civitate*

entre a cidade de Deus peregrina no tempo e a Igreja não faz coincidir redutoramente a cidade de Deus com a Igreja. Esclarece Étienne Gilson que «se reduziu a cidade de Deus à Igreja que, na perspectiva agostiniana autêntica, é apenas a parte peregrina, que trabalha no tempo para lhe recrutar cidadãos para a eternidade»³². As duas cidades, com efeito, ainda que se manifestem através de instituições visíveis, não se revêem totalmente nelas, como erradamente o pensamento posterior por vezes fez crer³³.

Analisando as medidas da arca (300x50x30 côvados), Agostinho procura provar que se encontram na exacta proporção do corpo humano em posição horizontal; corpo humano em que Cristo quis encarnar. Descobre também na porta lateral da arca o lado aberto de Cristo e na forma quadrada das tábuas a estabilidade da vida dos santos. Em seguida continua a interpretação alegórica da arca em aspectos a que voltaremos a propósito das fontes.

A interpretação alegórica de Agostinho não o faz esquecer a história. Não lhe interessam apenas os factos históricos, porque a história encerra um sentido messiânico e profético. Mas também não se fica unicamente pela alegoria, porque esta precisa da história como suporte³⁴. A sua insistência no sentido figurado das personagens e dos factos é compensada pelas explicações relativas ao carácter histórico do texto, defendidas até aos mais ínfimos detalhes. As palavras de Jean-Claude Guy exprimem bem o equilíbrio do pensamento agostiniano sobre este assunto:

«Os livros sagrados não são uma simples recolha de figuras e de alegorias; dizem antes de mais uma história real que nada perde do seu carácter histórico pelo facto de ser ao mesmo tempo anúncio do que a segue, prefiguração da história religiosa da humanidade inteira e de cada um

Dei, XV, 26, 1: NBA 5/2, 446-447, [1413]. Cf. RIVERA DE VENTOSA, *Estructura*, 366. Cf. NAVARRO GIRON, *Ciudad*, 752-753.

³² «D'une part, oubliant la grande vision apocalypique de la Jérusalem céleste, on a réduit la Cité de Dieu à l'Eglise qui, dans la perspective augustinienne authentique, n'en était que la partie pèlerine, travaillant dans le temps à lui recruter des citoyens pour l'éternité» – Étienne GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris: Publications universitaires-Librairie philosophique J. Vrin, 1952, 74. Cf. Étienne GILSON, *Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire au Moyen Age* 28 (1953) 5-23; BARDY, *Introduction*, 79; LANGA, *Ciudad*, 510-511; ANTONIO PIRETTI, *Attualità della "Città di Dio"*, in *Studium* 80 (1984) 727; TOINET, *Civitate*, 436-437. Charles Journet, por seu lado, identifica a cidade de Deus com a Igreja no seu aspecto peregrino e glorioso: JOURNET, *Trois Cités*, 26. Uma síntese das diversas posições em RAMOS, *Ideia*, 255-259.

³³ Cf. RAMOS, *Ideia*, 266-169.

³⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 1: NBA 5/2, 448-451.

dos indivíduos que compõem esta humanidade. Não é porque é “santa” que a história do Antigo Testamento deixa de ser “histórica”»³⁵.

Agostinho procura então responder àqueles que enveredam pela negação da historicidade do dilúvio, examinando o tamanho da inundação, as dimensões da arca, o agrupamento dos animais pequenos, o tipo de alimento. O argumento habitualmente levantado contra tamanha inundação era a impossibilidade de suplantarem o Olimpo³⁶. Agostinho responde que se a terra se pôde elevar a tão grande altitude por tanto tempo, mais terá podido subir a água por menos tempo, porque dotada de gravidade inferior³⁷. À pequenez da arca para tantas espécies, Agostinho replica multiplicando a área por três em razão dos três andares, multiplicando os côvados por seis segundo a unidade egípcia em que Moisés fora instruído e lembrando que a construção demorou cem anos e não foi precisa nenhuma força motriz para colocar a arca na água³⁸. Relativamente à dificuldade de reunião de alguns animais, nomeadamente os mais pequenos, de tal modo que fossem na quantidade devida, Agostinho argumenta que não faz sentido enveredar por tal minúcia. Muitos não precisariam de entrar na arca porque poderiam sobreviver na água, outros não precisariam de ir macho e fêmea, se a reprodução fosse possível sem união carnal, e os que habitavam nas casas em número indefinido também assim poderiam habitar na arca. Além disso, não foi Noé que teve de capturá-los, mas somente de permitir a sua entrada³⁹. No que concerne às objecções relativas

³⁵ «Les livres sacrés ne sont pas un simple recueil de figures et d'allégories; ils disent d'abord une histoire réelle qui ne perd rien de son caractère historique par le fait qu'elle est en même temps annonce de ce qui la suit, préfiguration de l'histoire religieuse de l'humanité entière et de chacun des individus particuliers composant cette humanité. Ce n'est pas parce qu'elle est "sainte" que l'histoire de l'Ancien Testament cesse d'être "historique"» – Guy, *Unité*, 123. Esta advertência de Agostinho no início do desenvolvimento histórico da cidade de Deus, feita em razão duma situação particular, converte-se num princípio geral de exegese para a análise subsequente do mesmo desenvolvimento histórico.

³⁶ Os poetas clássicos exageraram no tamanho desta montanha da Tessália. Eleva-se a 2373 metros acima da água do mar.

³⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 2: NBA 5/2, 450-451.

³⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 3: NBA 5/2, 450-453. O esforço de Santo Agostinho em salvar o texto histórico leva-o por vezes, diante de dados semelhantes, a optar diversamente conforme o que deseja legitimar. Aqui aprova as medidas egípcias, enquanto em XV, 12, 1 recusara o ano egípcio mais curto. Mas como então não pensara que se pudesse tratar de um sistema artificial de contagem do tempo, também agora se manteve fiel à historicidade das medidas procurando justificá-las. Cf. GARCÍA DE LA FUENTE, *Interpretación*, 364.

³⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 4: NBA 5/2, 452-455.

à alimentação, nomeadamente dos carnívoros, replica com várias hipóteses: Noé teria preparado toda a alimentação; a fome obrigava a comer dos alimentos que houvesse; Deus poderia tornar agradável qualquer nutriente ou permitir até que vivessem sem precisar de nenhum ⁴⁰.

A Agostinho interessa sobretudo que não se negue o significado histórico dos acontecimentos que podem simbolizar a Igreja, nomeadamente o acolhimento universal em contexto de unidade. Ninguém «ousará pensar que estes pormenores foram escritos inutilmente; que nada significam mesmo que se tenham verificado; que só as palavras são significativas e não os factos» ⁴¹. História e alegoria reclamam-se mutuamente. A historicidade dos factos é fundamental para a interpretação alegórica referida à Igreja.

2. O uso das fontes

Uma obra de vulto como o *De Civitate Dei*, que abraça o destino das duas cidades desde as origens até à consumação do tempo, não provém apenas da reflexão pessoal de Santo Agostinho, mesmo sendo esta muito importante. Também ele recorre a um conjunto de escritos de autores pagãos e cristãos para formular o seu pensamento. O nosso extracto encontra-se, por isso, recheado de citações bíblicas, a que se juntam algumas de outros autores de que Agostinho é devedor.

2.1. A Sagrada Escritura

A fonte fundamental dos nossos capítulos, como de todos os livros desta secção, é a Sagrada Escritura. Esses livros resumem e analisam, a par e passo, a história da humanidade de Adão a Abraão e do povo eleito em diante, recorrendo aos textos sagrados que a narram. Agostinho não pretende, todavia, elaborar uma obra de exegese bíblica. Faz exegese apenas porque dela carece para apresentar a sua visão da história das duas cidades. Como refere Olegario García de la Fuente, «as suas explicações limitam-se àqueles pontos que crê necessários para ilustrar o supremo governo de Deus sobre o mundo» ⁴².

⁴⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 5: NBA 5/2, 454-455.

⁴¹ «Quae cum ita sint, si nec inaniter ista esse conscripta putare quisquam vel durus audebit, nec nihil significare cum gesta sint, nec sola dicta esse significativa non facta» – *De Civitate Dei*, XV, 27, 5: NBA 5/2, 454-455, [1421]. A propósito das fontes voltaremos a este assunto.

⁴² «Sus explicaciones se limitan a aquellos puntos que cree necesarios para ilustrar el supremo gobierno de Dios sobre el mundo» – GARCÍA DE LA FUENTE, *Interpretación*, 384.

Depois da reflexão sobre a queda do primeiro homem, o livro XV começa o relato histórico, decalcando-o sobre o *Génesis*. Os nossos capítulos comentam com minúcia os capítulos 4 a 6 do primeiro livro da Bíblia. Glosam e explicam o relato das gerações de Caim a Lamech (*Gn* 4, 17-24) e de Set a Noé (*Gn* 4, 25 – 5, 32), a corrupção da humanidade seguida da decisão divina de a destruir (*Gn* 6, 1-8) e a conservação do homem e das espécies terrestres através da família de Noé e da arca (*Gn* 6, 9-20).

Ao longo do comentário, Agostinho socorre-se também de outros textos do Antigo e do Novo Testamento. O quadro que a seguir apresentamos mostra o uso que o hiponense faz da Sagrada Escritura no passo que comentámos. Consideramos não somente as citações textuais, mas também as referências que transparecem sem citação literal ⁴³.

	Citações do Gn	Referências ao Gn	Outras citações bíblicas	Outras referências bíblicas
n° 17	4,1;5,2;4,18-22		Lc 20,35	
n° 18	4,26;4,25		Rm 8,24-25;Gl 2,32; Rom 10,13;Jr 17,5	
n° 19				Ef 2,22
n° 20 1			Lc 20,34	
2			Rm 9,5	
3	4,17-18			
4		4,22	Sl 50,5	Ex 26,7;Mt 25,33
n° 21	5,1-2	4,26(2x);4,23	Sl 48,12;72,20;51,10;39,5	Rm 9,22-23
n° 22		6,1	Cr 2,4	
n° 23 1			Sl 103,4;2Pe 2,4;Mc 1,2	Mt 2,7
2	6,1-4			Sl 77,7
3	6,3		Sl 81,6	
4			Br 3,26-28	Jd 14
n° 24	6,3;6,5-7	7,11		
n° 25				
n° 26 1		6,9;6,14-21	1Tm 2,5	Lc 20, 36;Jo 19,34
2	6,16			Rm 3,9;1Cor 13,13; Mt 13,4-9
n° 27 1		7,2		
2				
3		4,17		
4	6,20;6,19(7,2-9);6,20			
5				

⁴³ Para a elaboração deste quadro socorremo-nos das edições da NBA e da BA.

A observação do quadro permite-nos tirar algumas conclusões. A primeira concretiza-se na insistência com que Agostinho se socorre da Sagrada Escritura. Com excepção do capítulo 25, todos os outros contêm em maior ou menor número referências bíblicas, que perfazem um total de cinquenta e seis. A segunda consiste na predominância nada surpreendente das citações do *Génesis*, em confronto com as dos demais livros bíblicos.

Mais surpreendente será o facto da quantidade de referências bíblicas extra-*Génesis* (dezanove citações literais e doze referências) ultrapassar as do próprio livro (quinze citações literais e dez referências). Mostra certamente o à vontade com que Agostinho maneja a Sagrada Escritura, permitindo-lhe transpor as fronteiras do texto e estabelecer permanentes relações com outros conservados na memória. Essas relações são estabelecidas habitualmente ao sabor da afinidade entre os temas e as palavras, isolando as citações do seu contexto. cremos, porém, que a observação das referências bíblicas dos nossos capítulos consente o discernimento das funções diversas por elas desempenhadas.

As relações entre textos bíblicos aparecem, por vezes, com um carácter ilustrativo ou de prova, como as de que Agostinho se socorre para representar, através da cifra onze associada à descendência de Caim, a transgressão da lei. Para simbolizar o pecado alude pois às onze cortinas de cabra que serviram de tenda para o tabernáculo no êxodo (*Ex* 26, 7) em ligação com os cabritos colocados à esquerda na narração do juízo final de Mateus (*Mt* 25, 33). Ainda para exprimir o pecado surge a citação penitencial do Salmo 50 (*Sl* 50, 3) ⁴⁴. No mesmo sentido ilustrativo encontramos as citações relativas aos anjos (*Sl* 103, 4; *2Pe* 2, 4; *Mc* 1, 2; *Ml* 2, 7; *Sl* 81, 6) ⁴⁵, à alguma inspiração divina do livro de *Henoch* (*Jd* 14) ⁴⁶, à pouca conta em que deve ser tida a grandeza simbolizada pelos gigantes (*Br* 3, 26-28) ⁴⁷ e à possível descrição da arca de Noé segundo as medidas egípcias conhecidas por Moisés (*Act* 7, 22) ⁴⁸.

As citações extra-*Génesis* e sobretudo as do Novo Testamento mostram, todavia, mais ainda o quanto esta etapa do desenvolvimento das duas cidades não se esgota nas suas próprias vicissitudes e figuras, mas se

⁴⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 4: NBA 5/2, 432-433.

⁴⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 1.3: NBA 5/2, 438-443.

⁴⁶ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 4: NBA 5/2, 442-443.

⁴⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 4: NBA 5/2, 444-445.

⁴⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 3: NBA 5/2, 442-443. Agostinho parte do princípio então inquestionável de que Moisés foi o autor do *Génesis*.

abre ao desenvolvimento sucessivo e aponta particularmente para Cristo e para a Igreja. Em resposta aos maniqueus que contrapunham ao Evangelho a lei e os profetas, o bispo de Hipona sentiu necessidade de afirmar a unidade da revelação e do plano de Deus. A leitura alegórica, que sob uma base histórica entendia os acontecimentos do Antigo Testamento como uma prefiguração do Novo, servia bem esta tarefa ⁴⁹.

Os paralelismos entre o Antigo e o Novo Testamento são várias vezes evidentes. A Enós, filho da *ressurreição* (de Set) e *homem* em sentido masculino, associa Agostinho a passagem de Lucas segundo a qual os filhos da ressurreição não se casam nem são dados em casamento (*Lc* 20, 35) ⁵⁰. A esperança de invocar o nome do Senhor, segundo a interpretação agostiniana de *Gn* 4, 26, é articulada com a esperança dos filhos de Deus que no tempo vivem em tensão escatológica, em virtude de terem sido salvos pela esperança que vem da morte e ressurreição de Jesus Cristo (*Rm* 8, 24-25) ⁵¹. A referência do *Génesis* à esperança, associada ao sentido etimológico de Enós, permite, através dos Profetas (*Jr* 15, 5) e dos Salmos (*Sl* 1), alicerçar bíblicamente o contraste entre os que põem a sua esperança em si mesmos e os que a depositam em Deus. O contraste será retomado no capítulo 21 e ilustrado com duas citações dos Salmos para cada descendência – primeiro a de Caim e depois a de Set (*Sl* 48, 12; 72, 20; 51, 10; 39, 5) – e com as expressões antitéticas *vasos da ira* e *vasos da misericórdia* que evocam o binómio paulino *ira/misericórdia* (*Rm* 9, 22-23) ⁵². A abertura a Cristo é ainda feita através da associação de Henoch, descendente de Set, com Cristo: o primeiro arrebatado e o segundo ressuscitado; o primeiro significando *dedicação* e o segundo sendo o fundamento da cidade dedicada (*Ef* 2, 20). Como conteúdo transmitido fica o não cumprimento total ainda da casa que tem Cristo por fundamento ⁵³. Também a arca de Noé é referida alegoricamente a Cristo através da alusão ilustrativa a *1Tm* 2, 5 – aí Ele é dito mediador entre Deus e os homens – e sobretudo da prefiguração do lado aberto de Cristo (*Jo* 19, 34) na abertura lateral da arca ⁵⁴. Indirectamente é referida também a Cristo através da

⁴⁹ Cf. Alberto COLUNGA, *San Agustín, Expositor de las Profecías en la "Ciudad de Dios"*, in *La Ciudad de Dios* 47/1 (1954) 402.

⁵⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 17: NBA 5/2, 422-423.

⁵¹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 18: NBA 5/2, 424-425.

⁵² Cf. *De Civitate Dei*, XV, 21: NBA 5/2, 436-437.

⁵³ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, 426-427.

⁵⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 26, 1: NBA 5/2, 448-449.

evocação de algumas categorias neotestamentárias: o binómio circuncisos/incircuncisos (judeus e gregos) representado pelos dois compartimentos do segundo piso (Rm 3, 9; 4, 9); as virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) ou os três tipos de castidade (conjugal, vidual e virginal) representados pelos três pisos (1Cor 13, 3; Mt 13, 4-9) ⁵⁵.

A tensão entre o *já* da salvação da cidade de Deus peregrina no tempo e o *ainda não* da sua consumação, assim como a latente entre as duas cidades na sua convivência histórica são, aliás, frequentemente suportadas pelo recurso a textos neotestamentários. Noutros passos do *De Civitate Dei* são sustentadas pelas ressonâncias dos textos proféticos dos dois Testamentos que, segundo Anne-Marie La Bonnardière, «constituem a armação da Bíblia da cidade de Deus» ⁵⁶. Limitando-nos aos nossos capítulos, podemos aferir a tensão entre as duas cidades no contraste entre geração e regeneração, alimentado pelas palavras de Jesus: «os filhos deste mundo casam-se e dão-se em casamento; mas os que serão julgados dignos do século futuro e da ressurreição dos mortos não terão mulher nem marido» (Lc 20, 34-35) ⁵⁷. É também visível na alegoria profética do povo de Israel e da Jerusalém terrestre relativamente à cidade do céu e a Cristo glorioso, nas palavras de Paulo aos Romanos: «Cristo segundo a carne, o qual está sobre todas as coisas, Deus bendito para sempre» (Rm 9, 5) ⁵⁸. Manifesta-se ainda na distância entre a perfeição de Noé e a que «os cidadãos da cidade de Deus hão-de conseguir na imortalidade que os igualará aos anjos de Deus» ⁵⁹, segundo a evocação de Lc 20, 36.

⁵⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 26, 2: NBA 5/2, 448-449. Agostinho chega aos três tipos de castidade através dos três tipos de fertilidade de Mt 13, 8. A explicação dada por Agostinho é já anterior. Podemos encontrá-la no comentário de São Jerónimo ao Evangelho de Mateus. O próprio Agostinho já tinha comentado este versículo em sentido semelhante no *Questiones Evangeliorum*, I, 9: NBA 10/2, 314-315. Aí os três tipos de fertilidade correspondiam respectivamente aos mártires, às virgens e aos cônjuges. A interpretação da compartimentação da arca segundo os graus de perfeição não é, todavia, exclusiva de Agostinho. Já Orígenes a fez também no *In Genesim Homiliae*, II, 3: PG 12, 168, distinguindo os que vivem imersos na ciência racional e são idóneos; os que, tendo menos racionalidade, conservam todavia a simplicidade e a inocência; e finalmente os irracionais a quem a fé não aplacou a crueldade.

⁵⁶ «Ce sont donc les textes prophétiques des deux Testaments qui constituent l'armature de la Bible de la Cité de Dieu» - LA BONNARDIÈRE, *On a Dit*, 368.

⁵⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 17; 20, 1: NBA 5/2, 422-423.428-429.

⁵⁸ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 2: NBA 5/2, 430-431.

⁵⁹ «Iam vero quod Noe homini iusto et, sicut de illo Scriptura veridica loquitur, in sua generatione perfectio (non utique sicut perficiendi sunt cives civitatis Dei in illa immortalitate, qua aequabuntur angelis Dei, sed sicut esse possunt in hac peregrinatione perfecti)» - *De Civitate Dei*, XV, 26, 1: NBA 5/2, 446-447, [1413].

Nota-se, no uso que Santo Agostinho faz da Bíblia, a preocupação de manter o equilíbrio entre história e alegoria ⁶⁰. O contacto de Agostinho com Ambrósio fê-lo provavelmente despertar para a exegese alegórica, que permitia resolver as dificuldades de ordem histórica subjacentes aos textos e simultaneamente responder aos heréticos e pagãos. Os maniqueus faziam uma exegese literal dos textos bíblicos e recusavam o Antigo Testamento pelo seu antropomorfismo e imoralidade. Inicialmente Agostinho contra-argumentou pela via alegórica, compreendendo os acontecimentos veterotestamentários como figuras da revelação realizada em Cristo. Nesta linha escrevera em 389 o seu *De Genesi contra Manichaeos*. As dificuldades colocadas pelo mundo pagão e herético com que depois se confrontou convenceram-no, todavia, de que, para vencer tais resistências, era necessário ter mais em conta os argumentos deles e considerar o sentido literal dos escritos sagrados. Com este objectivo, escreveu posteriormente o *De Genesi ad Litteram Liber Imperfectus* e o *De Genesi ad Litteram* ⁶¹.

Os capítulos do *De Civitate Dei* que agora estudamos mostram uma maturidade exegética no uso da Escritura, não no sentido duma aproximação à exegese actual, mas na opção pela síntese entre história e alegoria. Na verdade, não abdicando da exegese alegórica, o hiponense insiste na urgência de a alicerçar no valor histórico dos textos. A exegese alegórica não surge, portanto, já como forma de resolver as dificuldades de ordem histórica, mas como prolongamento interpretativo da historicidade aceite e defendida. A interpretação alegórica da arca de Noé pode servir de exemplo. Agostinho vê nos seus elementos constitutivos referências a Cristo e à Igreja, partindo exactamente da aceitação e razoabilidade da sua existência histórica. A arca não é explicada alegoricamente por referência a Cristo e à Igreja na tentativa de resolver os problemas históricos levantados pelo relato diluviano.

Quem se habituou a olhar pelo prisma da exegese contemporânea os textos bíblicos, particularmente os onze primeiros capítulos do *Génese*, sente certamente que a leitura de Agostinho soa insuficiente, mesmo forçada. Estranha nomeadamente, no âmbito dos capítulos em análise, as hipóteses levantadas para salvar o carácter histórico dos textos, assim

⁶⁰ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 27, 1: NBA 5/2, 448-451.

⁶¹ Cf. *De Genesi contra Manichaeos*: NBA 9/1, 47-181; *De Genesi ad Litteram Liber Imperfectus*: NBA 9/1, 195-296; *De Genesi ad Litteram*: NBA 9/2, 7-727; GARCÍA DE LA FUENTE, *Interpretación*, 392-393; BARDY, *Introduction Générale*: BA 33, 100-101.

como a associação de citações tão díspares para conduzir a interpretação num determinado sentido. É, porém, importante perceber Agostinho no quadro da utilização que no seu tempo se fazia da Escritura. A citação de memória interligava citações tomadas em absoluto, despidas do seu contexto. Há também que reconhecer que os conhecimentos histórico-cronológicos eram bastante limitados. É preciso, em qualquer caso, destacar o esforço do hiponense na procura da verdade histórica e na consideração do relato bíblico enquanto tal, como patamar que projecta a interpretação exegética e a reflexão teológica.

2.2. As fontes pagãs

Agostinho também sofreu influxo de fontes pagãs⁶². Nos capítulos 17 a 27 do livro XV cita a *Aeneidos* de Virgílio (70-19 a.C.) e evoca provavelmente a *Naturalis Historia* de Plínio o Velho (23-79 d.C.)⁶³. A citação de Virgílio serve para provar que na língua latina o sentido das palavras *casa* e *cidade* pode coincidir. Com este recurso, Agostinho quer identificar a casa de que Cristo é fundamento com a cidade de Deus. Temos uma vez mais as citações, mesmo de um pagão, ao serviço da referência da cidade de Deus a Cristo. Para isso, o bispo de Hipona procura perceber o sentido das expressões em contexto latino, servindo-se de um dos expoentes da língua que mais admirava. A sua admiração é bem visível no modo como o aproximou das Sagradas Escrituras. Usando as expressões *casa de Assaraco* e *casa de Eneas* em sentido de cidade e de povo, «o poeta imitou as Sagradas Escrituras que chamaram “Casa de Jacob” ao povo já tão numeroso dos Hebreus»⁶⁴.

A *Eneida* ajudava a criar pontes entre a cultura clássica pagã e a cultura cristã. São muitas as semelhanças do texto de Virgílio com a obra de Agostinho. Na primeira há uma personagem excepcional. Eneas, filho da divindade e do homem, através do sacrifício e da luta, na obediência à

⁶² Na constatação das influências pagãs e depois cristãs servimo-nos das edições da NBA e da BA.

⁶³ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 19; 20, 1: NBA 5/2, 426-429. Agostinho refere-se a *Aeneidos* I, 283; III, 97 e à *Naturalis Historia* VII, 2, 22. Para conferirmos este influxo, usámos as seguintes edições críticas bilingues: VIRGILE, *Énéide* (= Universités de France), Livres I-VI, ed. prep. Henri Goelzer – André Bellessort, Paris: Les Belles Lettres, s.d., 16.72; PLINIE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle* (= Universités de France), Livre VII, ed. prep. por Robert Schilling, Paris: Les Belles Lettres, 1977, 44. Cf. BARDY, *Introduction Générale*, 107.

⁶⁴ «Imitatus namque est poeta ille Litteras sacras, in quibus dicitur domus Iacob iam ingens populus Hebraeorum» – *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, 428-429, [1385].

vontade dos deuses, funda o povo romano que, cheio de glória e de grandeza, tomará a direcção do mundo. No *De Civitate Dei* o protagonista é Cristo, filho de Deus e filho do homem, em volta do qual giram todos os acontecimentos desde o início da presença do homem sobre a terra. Também ele fundou a cidade de Deus por meio de privações e sacrifícios que culminaram na sua oferta na cruz⁶⁵.

A evocação de Plínio aparece noutro contexto. Agostinho identifica a regeneração com a cidade celeste e a geração com a cidade terrena. Observa porém que, enquanto vivem misturadas na história, é comum a ambas o gerar e o ser gerado, se bem que muitos da cidade terrena também no tempo se abstenham de procriar. Assim não se podem identificar com a cidade de Deus todos os que agora não geram, nomeadamente os heréticos. Para comprovar que há gente que não gera que pertence à cidade terrena, Agostinho apresenta «os Gimnosofistas dos Indus que, diz-se, filosofam nus nas solidões da Índia, são seus cidadãos e se abstêm de gerar»⁶⁶. Este *diz-se* refere-se provavelmente à *Naturalis Historia* de Plínio, obra que contém um vasto repositório de informações curiosas sobre a ciência do mundo antigo, proveniente das numerosas leituras do autor ou das observações pessoais feitas nos locais do Império Romano por onde andou.

Além destas influências mais evidentes, podem indicar-se ainda outras. A notícia da eventual união dos demónios *incúbios* e *dúbios* com mulheres foi recolhida possivelmente de Sérvio o Gramático, comentador de Virgílio, ou então de São Jerónimo⁶⁷. O jogo dos números carregados de simbolismo indicia o interesse pela escola pitagórica já manifestado por Agostinho no *De Ordine*⁶⁸. A eventual influência pitagórica não

⁶⁵ Cf. Filipe MARTÍNEZ MORÁN, *El Espíritu Virgiliano en la “Ciudad de Dios”*, in *La Ciudad de Dios* 167/1 (1954) 444. Este artigo aponta ainda outras semelhanças. No que se refere ao nosso capítulo, interessa apenas o paralelismo entre Eneas e Cristo, entre a casa de Eneas e a casa de que Cristo é o fundamento. Sobre a relação entre Santo Agostinho e Virgílio veja-se também: H. M. CURRIE, *Saint Augustine and Virgil*, in *Proceedings of the Virgil Society* 14 (1974-1975) 6-16. Síntese em Dorothy F. DONNELLY – Mark A. SHERMAN, *Augustine's “De civitate Dei”*. *An Annotated Bibliography of Modern Criticism. 1960-1990*, New York: Peter Lang, 1991, 70.

⁶⁶ «Et Indorum gymnosophistae, qui nudi perhibentur philosophari in solitudinibus Indiae, cives eius sunt, et a generando se cohibent» – *De Civitate Dei*, XV, 20, 1: NBA 5/2, 428-429, [1388].

⁶⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 23, 1: NBA 5/2, 438-439. Agostinho refere-se possivelmente a SERVIUS GRAMATICUS, *Aeneidos Commentarii*, VI, 775, in IDEM, *Qui Feruntur in Vergili Carmina Commentarii*, rec. por Georgius Thilo – Hermannus Hegen, II, Verlagbuchhandlung-Hildesheim: Georg Olms, 1961, 109-110; HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam*, XIII, 21-22: CCL 73, 165-166.

⁶⁸ *De Ordine*, 2, 20, 53: NBA 3/1, 356-359. Para o significado dos números apresentados no parágrafo seguinte servimo-nos de GARCÍA DE LA FUENTE, *Interpretación*, 298-400.

reside, porém, no significado concreto dos números, mas apenas na sua interpretação simbólica e na consideração dos mais perfeitos.

Ao longo dos nossos capítulos, os números assumem várias vezes um carácter simbólico na sua proporcionalidade – lembramos a correspondência das medidas da arca com as do corpo humano –, ou no seu valor absoluto. Nos capítulos em análise aparece com carácter simbólico primeiramente o sete, proveniente das sete gerações de Adão a Henoch. Para Agostinho o sete é um «número notável [...], número que foi santificado pelo sábado»⁶⁹. A perfeição do sete provém do resultado da soma do primeiro número ímpar total (três) com o primeiro número par total (quatro). O seis decorre das seis gerações que vão de Set até Enoch e corresponde ao dia em «que o homem foi feito e que Deus consumou todos os seus trabalhos»⁷⁰. O dez significa o cumprimento da lei, por corresponder ao número dos mandamentos. O onze, por exceder a dezena, simboliza a transgressão. O doze retoma a perfeição por ser o número dos patriarcas e dos apóstolos e ainda o resultado da multiplicação das partes que constituem o sete⁷¹.

Em suma, o conhecimento, a utilização e o interesse de Agostinho por fontes pagãs não põem em causa a sua recusa do paganismo. O seu uso significa que, tendo sido educado na cultura pagã e convertido à fé cristã, procurou fazer a ponte entre paganismo e cristianismo e descobriu entre os pagãos gérmes que remetem para Cristo. Para Agostinho os valores cristãos não têm tanto a missão de substituir os pagãos, quanto a de os reorientar para o seu verdadeiro fim, a plenitude que Cristo veio inaugurar⁷².

2.3. As fontes cristãs

Agostinho vale-se ainda de textos de matriz cristã, quer da sua autoria, quer da pena de outros autores. Cita dois textos seus. Retira três versos dum elogio ao círio pascal que afirmam a bondade de todas as

⁶⁹ «Et insigni numero in ordine generationum, quo sabbatum consecratum est, septimo scilicet ab Adam» – *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, 426-427, [1385].

⁷⁰ «Quoto die factus est homo et consummavit Deus omnia opera sua» – *De Civitate Dei*, XV, 19: NBA 5/2, V/2, 426-427, [1385]. Deste significado atribuído ao seis provém a convicção de que o mundo se concluirá em seis épocas, correspondendo a sexta à plenitude dos tempos em que Cristo veio à terra.

⁷¹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 20, 4: NBA 5/2, 432-435.

⁷² Cf. Mariette CANÉVET, *Culture Païenne et Foi Chrétienne aux Racines de l'Europe: La "Cité de Dieu" d'Augustin*, in *Gregorianum* 74 (1993) 10-11.

coisas, porque criadas por Deus⁷³. Do *Contra Faustum*, recolhe a interpretação alegórica da arca de Noé⁷⁴. Fausto, fiel ao maniqueísmo, negava que o Antigo Testamento contivesse profecias que apontassem para Cristo. Mesmo sem os citar, Agostinho terá tido também presentes os comentários que anteriormente escreveu sobre o *Génesis*.

Entre os outros autores cristãos, São Jerónimo é o mais evocado, em duas das suas obras: *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum et Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*. Agostinho colhe da primeira o significado dos nomes das duas genealogias: Caim, Henoch, Set, Enós, Abel, Noema⁷⁵. O recurso a Jerónimo consente a caracterização das duas cidades pela via etimológica das gerações e possibilita a referência a Cristo e ao futuro da cidade de Deus por meio do significado de Set e Enós. Através de Jerónimo, Agostinho terá sofrido também o influxo de Filão de Alexandria, expoente do judaísmo helenístico. Sob o seu nome circulavam listas com a etimologia dos nomes bíblicos de que Jerónimo se serviu⁷⁶.

A segunda obra pode ter sido usada para a fundamentação da diferença de sentido entre os nomes Adão e Enós e como meio de acesso à tradução da expressão *filhos de Deus* segundo a tradução grega do Antigo Testamento de Áquila⁷⁷. Segundo essa versão, a expressão é traduzida por *filhos dos deuses*. Agostinho, querendo por de parte qualquer possibilidade de identificação dos *filhos de Deus* de Gn 6, 2 com os anjos, trata de

⁷³ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 22: NBA 5/2, 438-439. Este texto levanta problemas de identificação. Apresentamos, por isso, os dados recolhidos, sem adiantar conclusões. O passo citado corresponde, apenas com uma pequena variante, aos primeiros três versos do poema *De Anima* publicado por *Anthologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum* (= Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneri), ed. Franciscus Buecheler – Alexander Riese, V/2, Lipsiae: B. G. Teubneri, 1906, n. 489, 43-45. O dito poema não corresponde, porém, ao elogio do círio pascal de que fala Santo Agostinho no *De Civitate Dei*. Pertence, além disso, às obras cuja autenticidade agostiniana é posta em dúvida. Na PL 46, 817-821, existe um sermão intitulado *De Cereo Paschali* que, contudo, não contém os versos por Agostinho citados. Cf. TRAFÈ, S. *Agostino*, in *Patrologia*, III: *Dal Concilio di Nicea (325) al Concilio di Calcedonia (451)*, dir. por Angelo di Berardino e apres. por Johannes Quasten, s.l.: Marietti, 1978, 380.

⁷⁴ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 26, 2: NBA 5/2, 448-449. Veja-se *Contra Faustum*, XII, 14.16: CSCL 25, 343-346.

⁷⁵ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 17; 18; 20, 4: NBA 5/2, 422.425.432-433. Veja-se *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum*, V, 2; VI, 6: CCL 72, 8-9.

⁷⁶ Cf. Jean GRIBOMONT, *Le Traduzioni, Girolamo e Rufino*, in *Patrologia*, III, 217.

⁷⁷ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 17; 23, 3: NBA 5/2, 422-423.442-443. Veja-se *Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos*, lag. 4, 2-17; 9, 3-4; 10, 12: CCL 72, 60.63.69.71. Áquila foi o autor de uma tradução em grego do Antigo Testamento. Como a *Versão dos Setenta* foi usada pelos cristãos para fins apolégicos e polémicos, no século II d.C. surgiram algumas traduções feitas por judeus com o intuito de a substituírem.

dar uma interpretação pessoal à tradução de Áquila, de tal modo que esta lhe não sirva de fundamento. Eram *filhos dos deuses* «pois tinham sido gerados por deuses com os quais eram eles próprios deuses também, conforme o dito do salmo: *Fui eu quem o disse: todos vós sois deuses e filhos do Altíssimo*»⁷⁸.

Apoiando-nos em Bardy, podem ainda existir alusões a Orígenes e a Ambrósio. É possível que Agostinho quando menciona outras possíveis interpretações da arca de Noé, se refira à segunda homilia do *In Genesim Homiliae* de Orígenes, que nos chegou em fragmentos gregos e na tradução latina de Rufino, e ao *De Noe* de Ambrósio⁷⁹. Não é este o momento para estabelecer uma comparação pormenorizada entre estas obras e os capítulos do *De Civitate Dei* que estudamos. Podemos, de qualquer modo, mencionar que apresentam semelhanças e diferenças interpretativas relativamente à exegese de Agostinho. Não estamos em condições, porém, de afirmar com segurança que Agostinho pensasse nelas quando escreveu que são possíveis outras interpretações legítimas, desde que em conformidade com a regra da fé.

* * *

Analisámos o desenvolvimento histórico da cidade de Deus e da cidade terrena na etapa das origens até Noé e ao dilúvio, numa dupla perspectiva: a do conteúdo e a das fontes.

Quanto ao conteúdo, estes capítulos aludem à convivência histórica das duas cidades, iniciadas nas descendências de Caim e de Set. Tais descendências, consideradas na etimologia dos nomes e no número e narração das gerações, evidenciam o perfil diverso das cidades: uma vive segundo Deus, colocando nele a sua esperança; a outra vive segundo o homem, sem nenhum outro fim que a supere. Essas cidades estão, todavia, misturadas na sua existência histórica, conhecendo por isso ambas o pecado e a decadência resultante do mau uso da liberdade. Só a iniciativa gratuita de Deus torna possível que o castigo não seja a destruição total e que da totalidade se salve um resto para assegurar a descendência.

⁷⁸ «Nam et filii Dei erant, sub quo patre suorum patrum etiam fratres erant; et filii deorum, quoniam diis geniti erant, cum quibus et ipsi dii erant iuxta illud Psalmi: *Ego dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes*» – *De Civitate Dei*, XV, 23, 3: NBA 5/2, 442-443, [1405].

⁷⁹ Cf. *De Civitate Dei*, XV, 26, 2: NBA 5/2, 448-449. Cf. BARDY, nota 2: BA 36, 159. Veja-se AMBROSIO, *De Noe*, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, II/1, Milano-Roma: Biblioteca Ambrosiana, 1984, 346-519; ORIGENES, *In Genesim Homiliae*, II: PG 12, 162-175.

Foi precisamente o livre arbítrio dos homens que originou o dilúvio, qual castigo para a transgressão da lei. E foi, por sua vez, a benevolência divina que, através da arca e da família de Noé, abriu uma possibilidade de salvação para a humanidade. Na arca de Noé, como aliás já na sucessão anterior das gerações, vê Agostinho a prefiguração de Cristo e da Igreja, através duma interpretação alegórica dos mais detalhados pormenores e duma defesa empenhada da sua historicidade.

Uma obra de vulto como o *De Civitate Dei* não podia surgir isoladamente da pena de um só homem. Na sua composição, o bispo de Hipona bebe elementos do pensamento pagão e cristão anterior. Os nossos capítulos podem revelar, no âmbito do paganismo, o recurso a Virgílio e a Plínio o Velho, assim como o reflexo da escola pitagórica na exaustiva interpretação dos números. Da reflexão cristã, nota-se a referência a Jerónimo e talvez a Orígenes, no que diz respeito à etimologia dos nomes e à exegese do *Génesis*.

É, todavia, a Sagrada Escritura a fonte por excelência de que o hiponense se serve, quer porque comenta de perto alguns capítulos do *Génesis*, quer porque com frequência recorre a outras passagens bíblicas que lhe afloram à memória. A Bíblia é a base de reflexão da etapa em causa, manancial de elementos ilustrativos e clarificadores, grelha de construção e leitura das alegorias cristológicas e eclesiológicas, apoio à caracterização histórica das duas cidades e sustentáculo para a tensão entre a cidade de Deus peregrina e a sua consumação. No modo de a interpretar, Agostinho sublinha o equilíbrio entre história e alegoria. Para ele a alegoria não se justifica pela necessidade de resolver dificuldades históricas. É antes a historicidade dos elementos que legitima a alegoria.

O período das origens a Noé é uma etapa que não se encerra totalmente com a conclusão do último capítulo. Não se encerra porque é a história das mesmas duas cidades que continua em etapas sucessivas. Não se encerra sobretudo porque construída na abertura à plenitude do tempo inaugurado em Cristo e à universalidade da cidade de Deus que nele encontra o fundamento.

ADÉLIO FERNANDO ABREU