



O AMOR COMO FUNDAMENTO DA TEOLOGIA DA HISTÓRIA EM AGOSTINHO DE HIPONA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.213.07>

Ronny Dennyson Monteiro Santana

Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Bolsista do Programa Doutorado Sanduíche no Exterior da Capes (2025/2026) - Universidade do Porto- Portugal

ronnydennyson@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0008-5918-471X>

RESUMO:

O presente artigo apresenta uma leitura sobre a teologia da história agostiniana à luz do XXVIII capítulo do livro XIV da obra *De civitate Dei* (A cidade de Deus) no qual o amor enquanto desejo fundamenta a teoria alegórica das *duae civitates* (as duas cidades): a cidade celeste e a cidade terrena. Nessa obra, ainda que reúna diversas temáticas enfrentadas na perspectiva filosófica, como, por exemplo, o problema da vontade, do binômio fé e razão, da temporalidade, da teoria do conhecimento etc., Santo Agostinho aborda o sentido da história a partir dos dados da revelação aceitos mediante a crença no Deus bíblico. Por isso, mesmo que certamente se possa interpretá-la do ponto de vista filosófico, deve-se considerar os últimos dez livros da *De civitate Dei* como um ensaio de escatologia e o primeiro tratado de teologia da história.

PALAVRAS-CHAVE:

Agostinho. Amor. Cidade. História.

THE LOVE AS THE FOUNDATION OF THE THEOLOGY OF HISTORY IN AUGUSTINE OF
HIPONA

ABSTRACT:

This article presents a reading of the theology of Augustinian history in the light of the XXVIII chapter of book XIV of the work *De civitate Dei* (The city of God) in which love as desire underlies the allegorical theory of the *duae civitates* (the two cities): the heavenly city and the earthly city. In this work, although it brings together several themes faced from a philosophical perspective, such as, for example, the problem of will, the binomial faith and reason, temporality, the theory of knowledge, etc., Saint Augustine addresses the meaning of history based on data of revelation accepted through belief in the biblical God. Therefore, even though one can certainly interpret it from a philosophical point of view, one must consider the last ten books of *De civitate Dei* as an essay on eschatology and the first theological treatise in history.

KEYWORDS:

Augustine. Love. City. History.

1 Introdução

Escrita provavelmente entre 413 e 427, no conjunto de vinte e dois livros, *De civitate Dei* constitui a obra agostiniana mais longa e complexa da literatura patrística latina. O episódio do saque de Roma pelos visigodos comandados por Alarico iniciado em 24 de agosto de 410 d. C. contribuiu para que os pagãos romanos acusassem como culpado o cristianismo e o próprio Império Romano que se tornou uma teocracia cristã a partir do Édito de Tessalônica (380). Essa ocasião provocou Agostinho a não somente elaborar uma réplica aos pagãos em defesa do cristianismo como se lê nos dez primeiros livros, mas a construir um verdadeiro tratado de teologia da história nos livros restantes. Tal apologia da fé cristã, por assim dizer, não deve ser confundida com uma história eclesiástica, pois, conforme Ribeiro (2013, p. 193), “a identificação plena da Cidade de Deus com instituições humanas foi claramente refutada pelo pensamento do escritor norte africano”.

Para compreender as nuances do amor enquanto origem das duas cidades, faz-se necessário ter uma breve noção geral sobre a categoria *civitas* para Agostinho. Mais do que um lugar geográfico, ela é compreendida como comunhão de espírito da comunidade de cidadãos baseada na justiça e promulgada pelas leis positivas derivadas da lei natural que emana da lei divina. A partir dessa acepção, o hiponense acredita que, historicamente, as sociedades até então conhecidas não se encaixam nesse modelo uma vez que, profundamente, estruturam-se nas fraudes, roubos e injustiças.

Extremamente aberta e passível de diversas interpretações, a figura das duas cidades revela-se como um tipo de linguagem rica em simbolismo que proporciona, não de maneira óbvia, uma comparação entre elas e a realidade da configuração sócio-histórica da humanidade e da bíblia bem como a sua finalidade escatológica. Para Agostinho, a cidade terrena nascida do amor-próprio, cobiça uma espécie de poder político autodestrutivo, por sua vez, a cidade celeste, nascida do amor a Deus e movida pela

caridade e justiça, encaminha-se para salvação que transcende a esfera desse mundo. Entretanto, para Agostinho “a linha divisória entre as duas cidades era invisível, pois implicava a capacidade de cada homem de amar àquilo que amava” (Brown, 2005, p. 400). Assim, coexistem dois “projetos políticos”, por assim dizer, num mesmo coração enquanto a temporalidade existir, pois duas são as interfaces do amor. Por meio da arte dos contrários, Agostinho pretende ofertar uma orientação para viver a cidadania do amor relacional que espera a realização do fim da história sob o prisma da fé cristã.

2 A teologia agostiniana da história

A teoria agostiniana das *duae civitates* não se enquadra como uma filosofia da história em termos propriamente modernos e contemporâneos, apesar de muitos pesquisadores¹ sustentarem o contrário. Deve-se ter presente que o Doutor da Graça tem por base, de forma predominante, a autoridade bíblica ao escrever a obra *De civitate Dei*, por isso, parece mais apropriado considerá-la como uma teologia da história, centrada, sobretudo, na economia salvífica da revelação cristã. De acordo com os estudos de Löwith (1998), a *De civitate Dei* de Santo Agostinho não é uma filosofia da história, mas tão somente uma interpretação dogmática da fé cristã no âmbito da história universal; essa obra aponta e descreve o fio condutor do processo de salvação revelado na Sagrada Escritura: a providência divina, que em meio as ações do livre arbítrio das escolhas humanas, intervém em favor da humanidade.

Nesse mesmo prisma, Marrou (1989) afirma que, Agostinho, perante a eminente queda do Império Romano do Ocidente, não recorreu à perspectiva filosófica para compreendê-la e explicá-la, mas perseguiu o sentido espiritual da história à luz da fé. Todavia, isso não afasta o interesse da pesquisa filosófica em esquadriñar as contribuições agostinianas que, inclusive, notoriamente influenciaram os filósofos da história². Além disso, as tentativas do bispo de Hipona de investigar o sentido da totalidade dos fatos históricos trazem aspectos filosóficos que unem os anseios antagônicos da interioridade humana com a construção das relações sociais e dos acontecimentos históricos ao colocar o amor como fundamento das duas cidades. Estas duas cidades são, de fato, metáforas de posturas que podem ser adotadas frente à vida, não sendo, por isso, possível atrelá-las a nenhum grupo de pessoas de forma inequívoca.

¹ “Enquanto é possível encontrar, na pesquisa antiga, por exemplo, em Reinkens (1866), Seyrich (1891), Niemann (1895) ou Scholz (1911), um discurso óbvio e acrítico do Agostinho filósofo da história, na maioria dos casos, em trabalhos posteriores, a caracterização “filosofia da história” para a concepção de história de *De civitate Dei* é abandonada, claramente em Troeltsch (1915), Kamlah (1951), Löwith (1955), Markus (1970) e Schmidt (1985)” (Horn, 2008, p. 209).

² “A distinção que existiu entre Teologia da História, de Bossuet, para a Filosofia da História, de Voltaire, foi o fato que marcou a transição entre a história religiosa, guiada pela providência, para a história secular, guiada pelo progresso” (Neri, 2019, p. 50).

Em *De civitate Dei*, não se encontra explicações exaustivas sobre a lógica das relações das entidades políticas. O interesse de Agostinho, em boa parte do tratado, repousa na interpretação dos elementos prefigurativos e proféticos do Antigo Testamento que predisseram a aparição de Cristo e a inauguração da Nova Aliança. Embora apresente a vitória definitiva dos humildes nos fins dos tempos, Agostinho também não projetou discursos panegíricos a respeito de um certo triunfalismo cristão com o término das grandes perseguições nos períodos dos mártires, como por exemplo, promulgado pelo Imperador romano Constantino por meio do Édito de Milão (313) nem fez uma catequese do valor da teocracia cristã³. Além disso, tão pouco se deteve propriamente nas narrativas da história profana para argumentar ascensão e decadência dos impérios e das sociedades antigas por meio das leis intrínsecas dos comportamentos sociais e culturais. O “fazer história” para Agostinho “já não é um simples registro de fatos, e sim, interpretação deles, na perspectiva de uma luz superior” (Boehner, 2004, p. 202). Ele portou-se apenas como intérprete despretensioso evitando cálculos, prognoses e determinismos históricos distanciando-se dos milenaristas⁴.

O principal interesse de Agostinho de Hipona se fixa na projeção do contraste das duas cidades que representam, alegoricamente, a marcha motriz da história numa perspectiva dual dos valores religiosos e éticos que não estão diretamente discriminados em pessoas, povos ou instituições facilmente identificadas. Sua preocupação de caráter catequético, mais do que apologético, ao recorrer a eventos históricos e bíblicos sobretudo, acentua-se em comprovar a existência espiritual e a distinção de ambas as cidades no tecido social bem como oferecer, implicitamente, instruções protrépticas para alcançar a cidadania celeste. Os dados bíblicos selecionados por Agostinho para compor a obra *De civitate Dei* lhes oferece a ocasião para a elaboração de uma teologia da história linear que associam num único movimento criação e escatologia. Para Horn (2008), essa unidade da história do mundo, na visão agostiniana, é expressão da ordem, da providência e da assistência divina ao mundo.

A fim de evidenciar o caráter teleológico-salvífico da história, Agostinho se declara abertamente contra a visão cíclica da filosofia helênico-romana, pois a noção de eterno retorno, além de ser incompatível com a doutrina da criação *ex nihil*, permanece encerrada em si mesma e incapaz de conceber a novidade da encarnação da Palavra eterna (*Λογος*) na temporalidade. Entretanto, apesar de abandonar a

³ Dentro do pensamento ético-político de Santo Agostinho “impõe-se, ainda, ver onde esteja, em última análise, a medida do maior ou menor valor de cada Estado, ou seja, por onde possa ele ser julgado mais ou menos justo. Mostrar ainda que sua abertura àquela ‘*divina caelestisque respublica*’ não implica teocracia, ou seja, na prática, que ele se proponha como fim específico a consecução da beatitude celeste e, ao extremo, seja absorvido pela Igreja. Noutras palavras, definir uma autonomia do Estado, com sua legitimidade e limites” (Ramos, 2015, p. 226).

⁴ “Milenarista – doutrina que anunciava o acontecimento do ‘milênio’, quer dizer do período de mil anos predito no Apocalipse, e durante o qual o princípio do mal se tornaria impotente” (Lalande, 1999, p. 684).

concepção cíclica da história e adotar determinados esquemas de periodização, o bispo de Hipona não engendra uma ideia de progresso histórico, mas sim numa espécie de otimismo realista⁵. A teologia agostiniana da história caracteriza-se pela tensão escatológica da iminente manifestação do Reino de Cristo na Parusia⁶.

A esperança na realização desse evento no futuro qualifica a existência e o tempo atual frente a cisão definitiva das duas cidades, provocando o homem a fazer uma opção fundamental pela vivência da caridade fraterna por amor a Deus. Somente assim, adentra na dinâmica da cidadania celeste lançando- ao futuro aparado pela esperança de salvação. Pois, de acordo com Löwith (1991, p. 19), “a perspectiva cristã e pós-cristã é futurista, adulterando o sentido clássico da *histoirein*, que se relaciona com acontecimentos do presente e do passado”.

3 O amor como fundamento das duas cidades

O esquema de interpretação do sentido da história, visto na obra *De civitate Dei*, considerado o mais importante e predominante frente aos demais esquemas⁷ no pensamento agostiniano, encontra-se estruturado na representatividade das duas cidades, a cidade de Deus e a cidade dos homens. Tal hermenêutica agostiniana da história realiza-se à luz da dualidade do amor que brota da interioridade da alma que originam essas cidades alegóricas, respectivamente, a saber: o amor de Deus até o esquecimento de si e o amor de si até o esquecimento de Deus:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: Sois minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência de

⁵“Se se pode classificar como otimista a visão cristã da história, trata-se de um otimismo trágico, que se afirma pela fé e mantém a esperança malgrado a dura e demasiado sensível realidade do mal que a experiência retrospectiva ou cotidiana registra. Não é pessimismo, mas um realismo saudável que se depreende do que é infelizmente real demais, isto é, a presença constitutiva do mal na história” (Marrou, 1989, p. 40).

⁶“Agostinho representa essas duas sociedade ou cidades de forma ambivalente ou em oposição binária – como na Parábola do Joio e do Trigo (Mateus 13, 24-30.36-43); e a Parábola da Rede (Mateus 13, 47-50). Assim, a realidade temporal para essa autoridade eclesiástica está repleta de pessoas boas e más, de escândalos e de heroísmo, de êxitos e fracassos, de virtudes e vícios, de construções e destruições, de guerras e de períodos de paz, de grandes homens e de míseros mortais; e isso tudo somente terá fim para Agostinho com o advento do juízo final quando os bons serão separados dos maus” (Coelho, 2012, p. 120-131. 120).

⁷Subjacente e sobrepostos aos esquemas das duas cidades Agostinho de Hipona edifica a doutrina das seis idades do mundo, uma das estruturas fundamentais da concepção de história no Ocidente cristão. Conforme Brilli, “a doutrina segundo a qual a história da humanidade, desde a criação ao juízo universal, articula-se em seis idades é considerada corretamente uma invenção original de Agostinho de Hipona” (Brilli, 2011. p. 123).

domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo (Agostinho, 2013, p. 180).

Na mundividência agostiniana, amar consiste em desejar um bem por si mesmo. O amor se manifesta como mediação entre o amante e amado. Em outras palavras, o amor é desejo ou peso⁸ da alma que a move em direção ao objeto do desejo. Ainda que o amor seja, em Agostinho, um conceito plurívoco, pode-se compreendê-lo como inclinação para a posse ou fruição diante do objeto desejado. Para Arendt (1997, p. 17), “é este objeto do desejo que, antes de mais, fez nascer o desejo, estimulou-o, deu-lhe a sua direção”. O desejo, ou ainda mais o amor, é a possibilidade dada ao homem de entrar em posse do seu bem”. Ao apresentar o amor como fundamento das duas cidades, Agostinho pretende evidenciar que o artifício social se construiu a partir do desejo do coração humano envolto no confronto dialético entre a humildade e a soberba, a caridade e a concupiscência, obediência e desobediência, idolatria e adoração, insensatez e piedade, que melhor se definem na perspectiva de oposição binária: amor a Deus e amor-próprio.

Para Agostinho, o amor-próprio, que se encontra desordenado desde a queda de Adão e Eva, encaminha-se para um falso objeto, assim, ilude o homem constantemente na sua aspiração de felicidade e autorrealização e o desloca para a corruptibilidade, oposto de sua vocação celeste. Entendido como sentimento complexo de soberba, o amor-próprio encontra contentamento em si mesmo, confinado nos seus próprios interesses e ambições em primeiro lugar. Ao descuidar de sua relação com Deus e com os semelhantes, o homem absorto no amor-próprio se encerra em sua própria finitude e se torna idólatra de si mesmo. Já o amor a Deus se dirige precisamente para o justo objeto do desejo para o qual o homem foi criado, a eternidade. Ao amar Deus, o homem ama também o que Deus ama, por isso, abre a fraternidade universal e interessa-se pela salvação dos outros.

Conforme Arendt (1997, p. 24-25), “a este falso amor que se prende ao mundo, isto é, e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, caridade (*caritas*).” Por conseguinte, o ser humano, posto na temporalidade como ser intermediário entre o céu e a terra, encontra-se diante de dois objetos amáveis que determinam a sua cidadania. Ora, a caridade e a cobiça são dois tipos de desejo ou de amor que se diferenciam tão somente pelo objeto que é amado, e não pela maneira de amar, portanto, independentemente do tipo de amor, é ele que se constitui como o alicerce do tecido social. A pertença

⁸ “Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. [...] O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar seu próprio posto. Onde há desordem, reina a agitação, e na ordem, reina a paz. Meu peso é o meu amor; por ele sou levado para onde sou levado” (Agostinho, 1997, p. 410 - 411).

dos homens a uma ou a outra é determinada pelo objeto do seu amor: os cidadãos terrenos amam a glória humana e, ao contrário, os cidadãos celestes anseiam pela eternidade.

Significativamente, a real distinção entre dois amores (caridade e cobiça) reside na abertura e no fechamento do coração humano à transcendência e à alteridade, pois a caridade se caracteriza pelo fator relacional e a cobiça encontra em si mesma a sua realização. Em outras palavras, o amor que forma a cidade celeste abre o caminho do encontro intersubjetivo no qual Deus é o ponto de unidade do desejo. O amor de Deus carrega a relacionalidade da comunidade dos cidadãos celestes. Já o amor-próprio implica solidão dos cidadãos terrenos que se reúnem e se compreendem mutuamente como meios para os fins de seus interesses narcisistas, por assim dizer.

Fundadas pelo amor enquanto desejo e distintas pelos objetos diletos, as duas cidades não devem ser entendidas como entidades empíricas, cuja localização geográfica pode ser determinada, mas sim como cidades tipológicas, cuja declaração da cidadania não está definida visivelmente na ordem temporal. Conforme Costa (2009, p. 135), a teoria das duas cidades, “trata-se de uma leitura alegórica da realidade. As ‘duas cidades’ – Cidade de Deus e Cidade terrena continuam a ser de natureza ‘mística’ ou ‘metaempírica’, como outros conceitos metafísicos de bem e mal constantes nas intenções humanas”. Por isso, Agostinho não possui a intencionalidade de delinear uma evidente separação grupal dos bons e dos maus, mas, sem dúvidas, apresenta os critérios de juízo que as distinguem deflagrando assim que nenhuma sociedade humana até então construiu uma estrutura social onde a justiça reinasse soberana semelhante à cidade de Deus.

A cidade de Deus significa a presença de Deus na história que deseja a salvação do gênero humano e coloca em marcha um desígnio de benevolência em favor dos homens formando uma sociedade universal invisível que encontra a salvação plena além da realidade temporal. Por sua vez, a cidade terrena representa a prevaricação a Deus por parte dos homens que embriagados pela soberba constroem “a torre de babel” de toda sorte de injustiças que permeiam todas as instituições sociais e que pode culminar na desolação total e na falta de esperança de uma sociedade mais pacífica. Para Gilson,

As duas cidades distinguem-se e se opõem, como fins aos quais elas se ordenam. Por suas definições, as duas cidades se excluem, mas coexistem na temporalidade. Os habitantes são confundidos. Aqui, mais do que qualquer outra parte do sistema agostiniano, a razão só pode avançar em seguida da fé, uma vez que se trata de organizar o conhecimento daquilo que se vê com o conhecimento daquilo que ainda não é (2010, p. 333).

A partir de sua lógica intrínseca, cujos conflitos sociais emanam das inquietações da alma humana dividida pelos desejos antagônicos da caridade e da cobiça, as duas cidades convivem no transcurso dos tempos na tensão de suas forças opostas de sorte que existe uma espécie de continuidade moral entre o

domínio da interioridade e o domínio social. Em contrapartida, para Vannier (2019, p. 498), “o amor de si e o amor de Deus raramente são unilaterais, eles estão imbricados no coração humano ao longo da história, por isso a evocação do papel constitutivo da conversão até a realização final”. Ora, aqui entra em jogo o papel da liberdade humana e da responsabilidade perante o futuro escatológico proposto pela fé cristã. Essa tensão revela que o sentido da história se abre a inúmeras camadas entre o individualismo da cidade terrena e a comunhão de pessoas na cidade celeste e alumia aspectos antropológicos que entendem o homem como ser-para-o-futuro⁹ e para o “agora”. Nesse sentido, Bruno Forte diz que

Entre a *vanitas* e a *veritas* está a decisão do homem - que determina se ele pertence à *civitas terrena* ou à *civitas Dei* -, fazendo dele criatura de fronteira, socorrida sem dúvida pela graça, mas responsabilizada no mais alto grau perante a seriedade e a ponderação de suas próprias decisões concretas, inexoravelmente carregadas de futuro (Forte, 1995, p. 24-25).

4 Considerações finais

O senso histórico agostiniano e a sua interpretação teológica a partir da alegoria das duas cidades circunscreve a simbologia dos afetos do coração ao colocar o amor como fundamento da malha social. Uma vez que o seu esquema bíblico-escatológico reflete os conflitos e tribulações entre as duas cidades e prevê o destino de cada uma delas, o futuro se apresenta como possibilidade de esperança para quem pratica o amor a Deus e apelo de conversão a quem está fechado no amor-próprio.

Assim, Agostinho acredita na sacralidade ética do amor a Deus que constantemente exige uma resposta diante do “agora”. As responsabilidades temporais do homem são acolhidas em vista de um *telos* salvífico na medida em que esse tipo de amor aponta para além de si mesmo e reconhece no objeto de seu desejo a sua realização. Já o artifício do amor-próprio da cidade terrena impõe a profanação da alteridade pois por definição o objeto de seu deleite é o próprio eu. Para Agostinho, então, a cidade terrena é definida por sua tentativa perpétua reforçar ilusões do egoísmo. Na leitura de Agostinho, a cidade terrena, cria um projeto político corrompido e dessacralizado. Mesmo assim, a base das duas cidades é sempre o amor enquanto desejo o qual engendra a história em sua totalidade, do impulso da interioridade até as mais complexas estruturas sociais, da temporalidade até a eternidade.

⁹O “ser-para-o-futuro”, neologismo nosso, diante da expectativa agostiniana do fim da história e da definição da cidadania na Parusia. “O futuro é o verdadeiro foco da história, desde que a verdade resida na base religiosa do Ocidente Cristão, cuja consciência histórica é, na verdade, determinada por motivação escatológica, de Isaías a Marx, de Santo Agostinho a Hegel e de Joaquim a Schelling. O significado desta visão de um fim derradeiro, como simultaneamente, *finis* e *telos*, é o fato de constituir um esquema de ordem e sentido progressivo, um esquema que tem sido capaz de vencer o medo antigo no fado e na fortuna” (Löwith, 1991, p. 30-31).

Referências

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus: contra os pagãos. Parte I*. Introd. E. C. Leão; trad. O. P. Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *A cidade de Deus: contra os pagãos. Parte II*. Introd. E. C. Leão; trad. O. P. Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Confissões*. Trad. M. L. J. Amarante. 2. ed. Coleção Patrística, 10. São Paulo: Paulus, 1997.
- ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. A. P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BOEHNER, P.; GILSON, É. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. R. Vier. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BRILLI, E. *As formas da história: a doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII*. Revista de História, São Paulo, n. 165, p. 121–149, jul./dez. 2011.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- COELHO, F. de S. *Agostinho e a dialética das duas sociedades: a cidade de Deus e a cidade terrena*. Revista Ágora, Vitória, n. 15, p. 120–131, jan./jun. 2012.
- COSTA, M. R. N. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.
- FORTE, B. *Teologia da história: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. Trad. G. I. Maissiat; rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.
- GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. C. N. A. Ayoub. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. R. H. Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LÖWITH, K. *O sentido da história*. Trad. M. G. Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARROU, H.-I. *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*. Trad. R. L. Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1989.
- NERI, L. B. *O sentido da história em Karl Löwith: escatologia, progresso e secularização na obra O sentido da história*. Dissertação (Pós-graduação em Filosofia) – Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Brasília, 2019.
- RAMOS, F. M. T. *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o De civitate Dei*. 2. ed. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

RIBEIRO, L. A. *Cidade de Deus, teologia da história, teonomia e comunidade espiritual: um diálogo entre Agostinho e Tillich*. Revista Eletrônica Correlatio, v. 12, n. 24, dez. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v12n24p187-213>. Acesso em: 10 nov. 2024.

VANNIER, M.-A. *Filosofia e teologia da história*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Ed. bras. coord. H. D. de O. Freitas; apres. C. N. A. Ayoub. São Paulo: Paulus, 2019.

Recebido em: 21/01/2025

Aceito em: 24/11/2025