

O CONFLITO DAS LIBERDADES: SANTO AGOSTINHO

Newton Bignotto
FAFICH-UFMG

Resumo: O conflito das liberdades: Sto. Agostinho. O artigo trata da questão da liberdade política no pensamento de Santo Agostinho. Tentamos demonstrar que a descoberta do livre-arbítrio abriu novos horizontes para a reflexão sobre alguns problemas fundamentais da filosofia política clássica.

Summary: The conflict of liberties: St. Augustine. This article deals with the problem of political liberty in the thought of St. Augustine. We try to demonstrate that the discovery of "free will" opens a new horizon to the reflexion about some important problems of classical political philosophy.

Talvez pareça-nos hoje mais natural discutir o conflito entre a antiga concepção de liberdade política e o conceito de livre-arbítrio a partir de algum dos autores que estão na raiz do moderno individualismo. Pensadores como Hobbes, Locke ou Rousseau abordam o paradoxo das sociedades que desejam fundar a liberdade política na liberdade dos indivíduos de uma maneira que em muitos aspectos coincide com nossas apreensões nesse final de século marcado por um profundo niilismo ético. Voltar a Santo Agostinho, nesse contexto, é, para muitos, apenas um exercício de historiadores das idéias, sem nenhuma conexão com os problemas éticos atuais. Seria muito longo discutir a interação da tradição com o presente, a natureza das relações que um pensamento do passado pode ter com a formulação de nossos próprios problemas. Acreditamos que as obras de autores como Merleau-Ponty ou Claude Lefort,

dedicadas ao estudo dos limites da hermenêutica de um texto do passado, delimitam um espaço teórico dentro do qual podemos mover-nos sem a preocupação de explicar a cada passo a coerência de nosso caminho. Conscientes de que qualquer “aplicação” de um conceito do passado à nossa realidade destrói a fecundidade de uma relação, que exige uma mediação extremamente complexa, vamos recorrer a Santo Agostinho, por ter sido o primeiro pensador do Ocidente cristão a tratar de maneira sistemática o conflito entre a liberdade em sua dimensão política e a liberdade enquanto definidora da natureza do homem, o que transforma sua obra num ponto de passagem obrigatório para todos os que se interessam pela questão.

Rigorosamente falando, não podemos dizer que Santo Agostinho acreditasse ter descoberto a liberdade. Enquanto característica do ser humano, ela é um dom de Deus. O que coube ao pensador foi conceituar essa liberdade, compreender como ela se relaciona com o pecado original e com o processo escatológico, e estudar as conseqüências de seu exercício para a vida em comum dos homens. O ponto de partida dessa investigação foi a teoria da vontade desenvolvida pelos gregos e sistematizada por Aristóteles. Nesse caso, não podemos falar de influência direta, pois, como sabemos, Santo Agostinho teria tido pouco contato com as doutrinas do Estagirita, mas podemos pensar em continuidade, em conservação de uma análise do problema, que se revelou essencial para os pensadores medievais que trataram a questão. Por isso, vamos começar nosso estudo lembrando alguns pontos da teoria aristotélica da vontade, para em seguida analisar como Santo Agostinho se apropriou das conclusões gregas, para ampliar-lhes radicalmente o significado.

I. Aristóteles e o problema da vontade

Encontramos em Aristóteles uma teoria da vontade extremamente complexa e bem-elaborada. Partindo do fato de que somos capazes de escolher entre alternativas que podem merecer algum qualificativo moral, ele estuda os problemas referentes ao “ato voluntário” como problemas fundamentalmente éticos¹. Assim, é em sua relação com a justiça, ou com a felicidade da cidade, que a vontade adquire seu estatuto de conceito fundamental da teoria da ação². Essa associação, no entanto, entre a questão da ação e o problema da vontade exige de Aristóteles uma série de explicações.

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1110 a 15. Ver D. ALBRECHT, *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley, University of California, 1982.

2. Idem, *ibidem*, 1110 a 15.

Em primeiro lugar, não é suficiente dizer que os homens podem escolher entre alternativas diferentes. A multiplicidade dos caminhos depende muitas vezes da natureza das coisas, do acaso, mas não da intervenção do agente. Uma planta, por exemplo, possui um princípio interno que a guia em sua interação com o meio, sem que possamos dizer que exista em sua conservação a mínima parte de um ato voluntário. Da mesma forma, os animais agem de acordo com o instinto, defendem-se dos ataques e procuram os alimentos em um mundo cheio de possibilidades, sem que isso queira dizer que eles escolham, ou decidam, de maneira consciente. A primeira definição a que chega Aristóteles é de caráter negativo. No lugar de dizer-nos o que é o ato voluntário, ele define o ato "involuntário" como aquele que é praticado sem que o agente conheça a causa externa que o determina³. Disso se segue que o caráter voluntário de uma ação depende de sua origem ou, de sua causa⁴, mas, sobretudo, do conhecimento que o agente tem do princípio interno que a faz acontecer. Como os animais e as plantas não podem conhecer o princípio motor de seus atos, não podemos dizer que eles tenham vontade.

3. Idem, *ibidem*, 1110 b.

4. Idem, *ibidem*, 1110 b 20.

Esse princípio negativo permite-nos uma primeira definição do ato voluntário. Segundo Aristóteles, o ato voluntário seria praticado numa circunstância em que o ator conhece não somente a multiplicidade de possibilidades, que lhe são oferecidas pelo mundo, mas também o princípio motor da escolha que opera⁵. Dito de outra maneira, todo ato voluntário implica certo conhecimento. Essa definição geral da vontade esbarra, no entanto, em algumas dificuldades, quando passamos a analisar as condições concretas de algumas ações. Tomemos, como exemplo, a questão da dor. De maneira geral, não escolhemos praticar uma ação que trará como resultado o sofrimento. Assim, podemos considerar todo ato conduzindo à dor como um ato involuntário, pois, se tivermos o conhecimento de seus resultados, não agiremos. Acontece que em certas circunstâncias, podemos escolher, por heroísmo, sofrer, para alcançar um objetivo que pareça-nos superior à ausência de dor. Neste caso, o momento da escolha determina o caráter voluntário do ato que, visto de uma maneira abstrata, deveria ser considerado um ato involuntário.

5. Idem, *ibidem*, 1110 a 20.

Essa primeira dificuldade levou Aristóteles a diferenciar o ato não-voluntário — praticado por ignorância — do ato involuntário, que provoca dor⁶. Podem ocorrer situações nas quais o ato involuntário é fruto da ignorância, mas, para que possa ser considerado involuntário, é preciso que provoque dor, além de expressar o equívoco do ator. Essa correlação entre ato

6. Idem, *ibidem*, 1110 b 25.

voluntário e felicidade estabelece o ponto de partida da teoria da vontade aristotélica.

Dizer que o ato voluntário visa à felicidade corresponde a afirmar que o exercício da vontade deve ser compreendido dentro dos parâmetros mais gerais da ética, baseados na idéia de “eudaimonia”. Não basta descobrir a natureza da ação voluntária, é necessário saber como ela modifica o corpo político, ao mesmo tempo em que promove o bem-estar do agente. Se é claro que as ações são individuais, que no mais das vezes concernem apenas àqueles que agem, não podemos esquecer que o ator aristotélico é sempre um cidadão que deve desejar, em última instância, o bem de todos. Não entraremos aqui na complexa discussão da questão das virtudes e da justiça, dentro da qual faz sentido, para Aristóteles, perguntar-se pela natureza da vontade. Para nossos propósitos, basta lembrar que muitas das dificuldades que encontraremos em nosso estudo só podem ser corretamente respondidas se levarmos em consideração o conjunto da ética aristotélica, que será para nós um horizonte, mas sobre a qual pouco falaremos.

Depois de termos visto que o ato voluntário pode provocar a dor, defrontamo-nos com outra dificuldade. Na vida normal dos homens, eles agem muitas vezes sob o impulso do ódio ou sob o império de uma paixão. Muitas dessas ações conduzem ao sofrimento e não à felicidade e ainda assim devem ser consideradas voluntárias⁷. Essa nova objeção leva-nos a concluir que, para estudar a questão, não basta estabelecer o caráter voluntário ou não do ato. Descobrimos que o que se passa no momento mesmo em que decidimos agir é de fundamental importância. Este momento, situado numa sociedade concreta, marcado por condições particulares, revela-nos uma dimensão da ação que delimita uma região no interior do vasto continente da vontade. Trata-se de nossa capacidade de escolher. Escolher implica aplicar um princípio racional⁸, que não se confunde nem com o desejo nem com o apetite⁹. O desejo visa a um fim, a escolha não. Podemos desejar a saúde, mas apenas “escolher” os meios para alcançá-la. Da mesma maneira, a escolha não tem nada a ver com a opinião que temos sobre certos temas. A opinião pode concordar ou não com a verdade do objeto, a escolha não se manifesta a esse respeito, embora possa decorrer de um conhecimento prévio, que mostre qual o melhor caminho a seguir.

Esse primeiro esforço, para definir a capacidade de escolher que nos é própria, pode ser resumido em dois pontos. O primeiro refere-se ao fato de que a escolha origina-se sempre num prin-

7. Idem, *ibidem*, 1111 b.

8. Idem, *ibidem*, 1112 a 15.

9. Idem, *ibidem*, 1111 b 30.

10. Idem, *ibidem*, 1111 b 10.

11. Idem, *ibidem*, 1112 b 10.

cípio racional e, portanto, no próprio pensamento¹⁰. O segundo, diz respeito ao fato de que a deliberação tem por objeto os “meios”, nunca os fins¹¹. O universo “real” dentro do qual deliberamos é sempre um conjunto finito de possibilidades, o que dá um tom extremamente “realista” à teoria da deliberação e da escolha em Aristóteles.

Partindo das constatações acima, podemos explorar suas implicações éticas. É preciso recordar que, para Aristóteles, o homem é um ser dotado para a felicidade e capaz de buscá-la, utilizando para tanto todas as suas faculdades. Nessa busca, no entanto, as faculdades humanas têm funções diferentes. Tomemos o exemplo do fim supremo que é o bem. Sendo um fim, ele pode ser desejado, mas não podemos escolhê-lo. Mas se a escolha está restrita ao domínio das decisões particulares, de que maneira se relaciona com a procura dos fins superiores? Dito de outra maneira, como pode um homem vir a ser bom? A resposta aristotélica é relativamente simples. Se não podemos escolher o fim — apenas desejá-lo — está em nosso poder decidir sobre as ações que nos conduzem até ele. Podemos escolher virtuosamente e assim usar de nossa faculdade de escolher para executar ações que nos pareçam compatíveis com o fim almejado¹². Se é necessário um “sexto sentido”¹³ para encontrar o fim correto, podemos, pelo menos, testar nosso caminho através da prática das virtudes¹⁴.

12. Idem, *ibidem*, 1114 b 20.

13. Idem, *ibidem*, 1114 b 5.

14. Idem, *ibidem*, 1114 b 15.

A escolha, que é uma faculdade aplicável a todas as situações da vida prática, só revela sua essência quando transforma-se em escolha das virtudes. Não que nesse momento aja algo de novo em relação às ações mais corriqueiras de nossa existência, mas, se somos seres destinados a buscar a felicidade e o bem, é claro que as ações que conduzem-nos a esses fins são mais importantes do que a escolha da cor de nossas vestes. Ao escolher entre virtudes, encontramos o núcleo da união entre o problema da moral e a questão da vontade. É claro que essa identificação entre a vontade e o exercício das virtudes — e por conseguinte dos vícios — não fornece-nos senão o ponto de partida de uma teoria do ato moral, mas desloca de maneira definitiva nossa interrogação sobre a vontade. Em Aristóteles, o problema não é de psicologia, mas de ética.

Não desenvolveremos aqui todas as implicações do que acabamos de dizer. Isso exigiria que fizéssemos um longo percurso através da ética aristotélica, para desvendarmos o sentido profundo dessa ligação entre a vontade e as virtudes. Duas observações parecem-nos, no entanto, essenciais. Em primeiro lugar, é preciso não esquecer que o pensamento ético de Aristóteles

está todo baseado nos laços que unem o ator à sua cidade. A vontade exerce-se através de ações que se desenrolam na "polis", e o bem visado confunde-se com o bem de todos. Assim, ainda que exista no pensamento aristotélico uma tensão entre o homem virtuoso para a cidade — o prudente — e o sábio, que encontra na contemplação da verdade sua realização, permanece viva a idéia de que todo julgamento moral deve realizar-se tendo por referência os valores da cidade, e não uma verdade transcendente qualquer. Não existe, portanto, associação entre a questão da vontade e o que mais tarde chamaremos de consciência. O Bem só pode ser visado através de ações concretas na cidade, sem que possamos delimitar uma distância entre a ação e a decisão de praticá-la.

A segunda observação diz respeito mais diretamente ao tema central desse artigo. Como observa Gilson: "A teoria aristotélica da escolha, concebida como uma decisão do querer consecutiva à uma deliberação racional, era extremamente elaborada, mas é um fato que Aristóteles não fala nem de liberdade, nem de livre arbítrio"¹⁵. Para o pensador grego a liberdade era fundamentalmente um conceito político, uma descrição do regime democrático¹⁶, que nada tinha a ver com nossas escolhas e ações individuais. Essa será uma questão da qual se ocuparão os pensadores medievais.

15. Ver: E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J.Vrin, 1983, p. 287.

16. ARISTOTE, *La politique*, 1291 b.

II. Os pensadores medievais e o problema da vontade

Os pensadores medievais puderam aceitar sem restrições as principais conclusões da teoria da vontade grega¹⁷. Para Santo Agostinho, por exemplo, as considerações sobre a natureza dos atos voluntários eram quase evidentes para um observador atento do comportamento humano, embora não suficientes para explicar o funcionamento da vontade. A seu ver, faltava afirmar a liberdade da vontade, o que Aristóteles não fizera¹⁸. Para romper com a filosofia grega, foi necessário introduzir uma nova fonte de conhecimentos: as Escrituras. Com efeito, partindo da Bíblia, é possível afirmar que a liberdade é um presente de Deus, que encontra sua morada na vontade¹⁹. O grande passo não foi, portanto, nem a aceitação da teoria aristotélica, nem mesmo a repetição da idéia de que o homem pode escolher seu próprio caminho no mundo, mas a exploração do significado dessa independência. Para Santo Agostinho, a vontade é livre, porque pode querer ou não exercer o direito de escolha, ou seja, antes

17. E. GILSON, op. cit., p. 288.

18. SANTO AGOSTINHO, *De gratia et libero arbitrio*, I, 1 in *Obras de San Agustin*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, 18 vol. Todas as citações de Santo Agostinho foram retiradas desta edição e por nós traduzidas.

19. Mt 23, 37.

de mais nada, ela é livre em relação a si mesma. Isso Aristóteles já sabia, mas não diferenciava a vontade das ações que dela derivam. Santo Agostinho partiu de um ponto de vista oposto. A vontade opera sempre na ausência total da necessidade. O “querer” é uma faculdade interior, que não precisa se expressar para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a querê-la.

Para continuar nossa investigação, é preciso precisar o sentido da “descoberta” agostiniana. Antes de mais nada, devemos ver que a liberdade da vontade recebeu um outro nome: “*liberum arbitrium*”. Esta designação implicava na verdade uma mudança de problemática. Para Aristóteles o exercício da vontade é concretizado nas ações que perfazemos na cidade, de tal forma que não se pode falar em liberdade sem se evocar ao mesmo tempo o mundo político e todas suas determinações. Com Santo Agostinho, o problema muda de terreno. O livre-arbítrio é fundamentalmente uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores. A liberdade do homem é, assim, experimentada, em primeiro lugar, em sua relação consigo mesmo, com seus desejos, com suas limitações. Para que ela possa ser pensada, ou vivida, não é necessário levar em consideração o mundo político. É claro que, num segundo momento, a presença de outros homens, assim como das leis positivas, coloca-se como um dado essencial. Mas isso apenas num segundo momento, pois, a questão ética, que em Aristóteles passa necessariamente pela “polis”, é agora transformada pelo fato de que a referência principal é uma vontade isolada diante de si mesma.

Durante toda a Idade Média, os pensadores não cessaram de desenvolver aspectos da teoria que foi formulada por Santo Agostinho. Nesse sentido, Duns Scoto²⁰ foi particularmente radical ao retirar as conseqüências da afirmação da liberdade da vontade. Partindo da espontaneidade do “querer”, ele opunha a vontade à ordem das coisas naturais, chegando à conclusão de que a indeterminação da vontade é tamanha, que nem mesmo a razão pode ajudá-la ou constrangê-la. Exercida em absoluta liberdade, a escolha é sempre uma instauração de novas determinações, para as quais nenhum dado do passado é realmente fundamental²¹.

Essa posição extrema foi substituída, em Santo Tomás, por uma teoria mais equilibrada. Também para ele a escolha é essencialmente um ato do “querer”, mas o exercício desta faculdade não pode prescindir do concurso da razão. Isso não limita a liberdade da vontade, simplesmente mostra que, no momento em que

20. E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J.Vrin, 1984.

21. *Idem*, *ibidem*, p. 73.

escolhemos, temos necessidade de recorrer aos julgamentos da razão prática que, incapaz de obrigar-nos a escolher entre "a" e "b", ajuda-nos a situar o ato que praticamos sem nenhuma limitação²². Esta interpretação mantém inalterada a idéia da indeterminação da vontade, mas contribui para a compreensão de sua indiferença moral²³. Santo Tomás sintetiza o que séculos de pensamento cristão produziram depois que Santo Agostinho mudou os termos do problema. Por isso, é necessário recorrer ao Bispo de Hipona, para entender a ruptura operada com a filosofia grega, antes de qualquer tentativa de esclarecer as querelas que dividiram os pensadores medievais.

22. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, 5 vols.

23. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 295.

III. Livre-arbítrio: primeira abordagem da liberdade

Segundo Hannah Arendt²⁴, as mudanças introduzidas por Santo Agostinho na análise da liberdade mudaram para sempre os termos do problema. Em Aristóteles, a liberdade só tem significado enquanto conceito que elucida um fenômeno da vida política, mostrando a independência do indivíduo com relação à cidade, e fornecendo uma definição de um dos regimes políticos possíveis. Assim, para definir a democracia, Aristóteles diz: "A primeira espécie de democracia é a que melhor corresponde à idéia de igualdade, pois, se a liberdade, segundo alguns, pode ser encontrada principalmente no seio de uma democracia, e se o mesmo se dá com a igualdade, liberdade e igualdade só podem realizar-se plenamente se todos os cidadãos, sem exceção, participarem sem restrições do governo"²⁵. A democracia não existe, para Aristóteles, em apenas uma forma. Na *Política*, ele enumera quatro espécies, que têm em comum o fato de estarem todas associadas à idéia de liberdade. Não podemos negar que o conceito de liberdade carece por vezes de maior explicitação na obra do filósofo grego, mas tal fato é facilmente explicável se lembrarmos que, no começo da *Ética a Nicômaco*, ele nos previne contra a tentação de darmos aos conceitos políticos e éticos o mesmo tratamento que dispensamos às coisas da natureza. Ora, a liberdade, sendo compreendida essencialmente como conceito da política, deve padecer das mesmas limitações que os conceitos destinados a elucidar o sentido da vida ativa dos homens.

24. H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1972, pp. 188-220.

25. ARISTOTELES, *La Politique*, 1291b 35.

Em Santo Agostinho, o problema é bem diferente. Aristóteles podia dar um tratamento não-sistemático ao conceito, porque a liberdade era apenas a descrição de uma forma coletiva de or-

ganização da vida prática, e não sua essência. Quando Santo Agostinho fez da liberdade a essência da vontade, a questão ganhou uma nova dimensão. A partir de então, foi necessário precisar seu significado, explorar seus limites e suas implicações. Não se podia continuar a pensar como se liberdade e livre-arbítrio fossem a mesma coisa, nem deixar o homem entregue a seu querer livre, como se isso não o tornasse fundamentalmente diferente do cidadão grego, ligado à cidade e às suas leis²⁶.

26. J.-C. FRAISSE, *La subjectivité chez Saint Augustin*, Bordeaux, Société de Philosophie, 1967.

27. SANTO AGOSTINHO, *De Spiritu et littera*, XXXI, 53.

A primeira diferença que tornou-se necessário estabelecer foi entre o "querer" e o "poder"²⁷. Do fato de quisermos uma coisa não podemos deduzir que temos o poder de realizá-la. Isso não muda, no entanto, em nada a atuação da vontade. O querer é uma faculdade interior, que existe independente de toda e qualquer manifestação do mundo "exterior". Nesse sentido, o "poder" pode ocasionalmente participar da vontade e tornar efetiva a decisão que ela tomou, mas não participa de sua essência. O livre-arbítrio revela as condições dentro das quais a escolha é feita, mas nada nos diz sobre a possibilidade de sua realização. Assim, para Santo Agostinho, o exercício da vontade não exige uma ação, como para Aristóteles. A escolha já é por si só um poder, mesmo quando não determina nenhuma transformação ativa do mundo. Essa reviravolta completa da compreensão que os gregos tinham da vontade, como de uma faculdade ligada de forma indissolúvel à ação, só foi possível porque Santo Agostinho desenvolveu, ao mesmo tempo que uma nova teoria da vontade, uma nova concepção da ação. Ele procurou mostrar que o único juiz capaz de ver e julgar corretamente nossos atos é Deus. Ora, a seus olhos nada escapa. O homem que decide fazer alguma coisa, ainda que não dê seqüência a seu "querer", já praticou uma ação, que pelo fato de não ser conhecida dos homens, não deixa de trazer conseqüências para sua vida²⁸. A interiorização da liberdade implicou, assim, a interiorização da ação, que também perdeu o vínculo necessário com a cidade e com a política.

28. A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968.

Nossas considerações anteriores podem induzir-nos a acreditar que os pensadores cristãos se fecharam num "idealismo absoluto", fazendo da "vida interior" a única forma verdadeiramente humana de nosso existir no mundo. O abandono de certos conceitos da filosofia grega corresponderia, na verdade, ao abandono de toda esperança de encontrar algum significado para nossas vivências coletivas. Essa maneira de ver o problema da liberdade falsifica inteiramente o sentido do pensamento agostiniano e, em grande parte, medieval. É preciso não esquecer que os pensadores cristãos partiram efetivamente de um

dado novo que foi a presença do Cristo entre os homens, o que situou a questão da salvação no centro de suas preocupações. Ora, a salvação é algo que deve ser conquistado neste mundo, povoado por homens imperfeitos e organizados em sociedades tumultuadas. Assim, ainda que possamos desejar nos afastar inteiramente do mundo, este desejo é irrealizável. O que Santo Agostinho, assim como outros pensadores medievais, fez, partindo da distinção entre “querer” e “poder”, foi afirmar a supremacia da vida interior e estudar os múltiplos sentidos nos quais o conceito de vontade se desdobra, abrindo assim o campo para uma nova compreensão da liberdade. Em Santo Tomás, como mostra Gilson, encontramos a síntese desse esforço de elaboração conceitual: “Cada vez que queremos determinar completamente as condições da liberdade, somos conduzidos a distinguir, com Santo Tomás, três pontos de vista diferentes: a liberdade com relação ao ato, enquanto a vontade pode agir ou não; a liberdade em relação ao objeto, enquanto a vontade pode querer tal objeto ou seu contrário; a liberdade com relação ao fim, enquanto a vontade pode querer o bem ou o mal”²⁹.

A interiorização da liberdade, sua ancoragem nos domínios da vontade, mudou-lhe a significação, mas trouxe também consequências para a vida social. Hannah Arendt já observou que o primeiro conceito que foi alterado pela reviravolta agostiniana foi o de cidadania³⁰. Isso se deveu ao fato de o cristão ser um cidadão do universo e não mais de uma “polis” particular. Assim, ele deve obediência às leis, como o faziam os cidadãos atenienses ou romanos, mas sua pátria não tem mais as mesmas fronteiras, não se limita a um espaço e a um tempo determinados. As leis por sua vez não são mais as constituições escritas pelos homens, mas a própria lei divina, que os homens devem se esforçar para conhecer. Essa expansão do conceito de cidadania foi, na verdade, preparada pelos estóicos que, sem abandonar totalmente o universo da filosofia grega, pensaram o homem como um ser submetido a uma lei universal do cosmos. Subsistiu, no entanto, no pensamento estóico, uma tensão entre o indivíduo que deve buscar a submissão às leis maiores da natureza e o cidadão que deve obedecer aos ditames da lei positiva. Desejando uma lei válida para todos, os estóicos muitas vezes não fizeram mais do que expandir as fronteiras das leis romanas.

Em Santo Agostinho, essa tensão não desaparece, mas passa a ser pensada de um ponto de vista totalmente diferente. A separação entre “querer” e “poder” certamente rompe com a teoria da ação aristotélica, mas não com a necessidade de elucidação do sentido de nossa presença no mundo. A questão da vontade traz consigo a exigência de uma nova ética. Santo Anselmo foi

29. E. GILSON, op. cit., p. 300. Ver: M. CORBIN, “Du libre arbitre selon St. Thomas d’Aquin” in *Archives de philosophie*, pp. 177-212, avril-juin, 1991.

30. H. ARENDT, op. cit., cap. 4.

31. I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque*, Fribourg, Librairie de l'Université, 1940.

32. E. GILSON, op. cit., p. 299.

33. G. COMBES, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, L. Plon, 1927, p. 282.

particularmente atento a esse aspecto do problema, quando declarou que uma vontade sem poder é uma vontade diminuída³¹. Se não há como negar que a vontade é fundamentalmente uma faculdade interior, também não podemos desprezar a análise dos efeitos de seu exercício. Na medida em que a ação reflete um movimento que começou no mais íntimo de nossa alma, ela é uma fonte para o conhecimento de nosso ser³². Disso decorre que a ética cristã tem como um de seus pontos de partida a liberdade da vontade, da qual se originam nossos atos e nossa queda. Ora, ainda que o essencial não seja a ação concreta dos homens e suas relações sociais, é inegável que elas são frutos da liberdade e influenciam a vida de todos; mesmo a dos sábios que desejam fugir da corrupção do mundo. Por essa via, a reflexão sobre a política se impõe ao pensamento cristão, ainda que despida da importância que tinha para os gregos e romanos³³.

IV. A vida contemplativa e a vida ativa

Antes de analisar a especificidade da concepção agostiniana da política, parece-nos importante aprofundar nosso estudo da questão da ação, que até aqui foi tratada de maneira superficial. Para resumir nosso percurso, devemos lembrar que para Santo Agostinho o objetivo da vida humana é a verdade, ou seja, Deus. Para se atingir esse objetivo, no entanto, os caminhos são múltiplos e complexos. Vamos estudar apenas as etapas do que é percorrido pela vontade.

A primeira distinção que nos é necessário estabelecer é entre o "homem exterior" — ligado ao mundo sensível — e o "homem interior" — que realiza na esfera do pensamento a "essência da natureza humana"³⁴. Se podemos dizer que é através de nossa atividade mental que afirmamos plenamente nossa natureza, é preciso buscar a forma perfeita dessa vida, que nos leva ao encontro da verdade e, conseqüentemente, de Deus³⁵. A essa forma de vida, Santo Agostinho dá o nome de contemplação. A distinção que apontamos teria, portanto, um valor axiomático, se o "homem interior" pudesse se desligar inteiramente do "homem exterior" e existir nesse mundo de pecado voltado unicamente para a procura da verdade. Mas não é assim que as coisas se passam. Enquanto buscamos a verdade, somos compelidos a aceitar a presença de nosso corpo e de suas necessida-

34. SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, XII, 1 e 2.

35. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1969, p. 150.

des. Não é possível, mesmo ao mais sábio dos homens, escapar dos desejos e paixões que caracterizam a vida na terra. Dito de outra maneira, podemos afirmar que a vida contemplativa só existe ao lado da forma de vida que a ela parece se opor: a vida ativa.

Essa tensão entre vida contemplativa e vida ativa já aparecera na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles procurara definir as condições de possibilidade da vida contemplativa própria aos sábios. No caso do pensamento cristão, no entanto, o problema se coloca de maneira diferente, uma vez que o bem procurado pelo sábio se confunde com Deus. De um lado, devemos resistir às tentações do corpo, para atingir um estado de calma absoluta, a beatitude; de outro, entretanto, somos forçados a reconhecer que a corporeidade não é mero 'acidente' em nossas vidas. Para conservar a vida é preciso agir, e a isso somos levados tanto por razões externas como por razões internas. A diferença entre o homem exterior e o homem interior é, desse ponto de vista, meramente analítica, pois a ação é uma condição fundamental da contemplação³⁶.

Esta última afirmação obriga-nos a buscar uma solução para duas questões. Em primeiro lugar, devemos descobrir qual é a vida que um cristão deve escolher e por que razões. Em segundo lugar, independente da resposta que dermos à primeira questão, é-nos necessário compreender as consequências do que dissemos a respeito da ação, a saber, que ela é parte essencial de toda existência humana.

A resposta à primeira questão já foi dada. Os cristãos devem escolher a contemplação como forma de vida, para fugir da maldade do mundo e alcançar a plena "visão de Deus". Mas a simplicidade dessa escolha esconde problemas muito complexos. Se "sabemos" qual a forma de vida correta, nada indica que possamos alcançá-la efetivamente apenas por uma decisão da vontade. As *Confissões* de Santo Agostinho são a prova eloqüente das dificuldades que enfrentam os que se lançam na busca da verdade. Muitas vezes, desejando ardorosamente o bem, e tendo decidido praticá-lo, cometemos os piores erros e mergulhamos no mal. Se existe clareza quanto à escolha, nada garante, *a priori*, a limpidez do caminho³⁷.

A resposta à nossa segunda questão depende da elucidação do sentido da relação da vida ativa com a exigência da contemplação. De maneira geral, podemos dizer que a vida ativa deve se submeter às exigências da vida contemplativa. Mas que mediações podem garantir essa subordinação? As ciências que se ocupam do mundo sensível certamente não realizam a ponte

36. "La pensée ne vague à l'action qu'afin de rendre possible l'exercice de la contemplation", E. GILSON, op. cit, p. 153. Ver Santo Agostinho, *De Trinitate*, XII, 3.

37. E. GILSON, op. cit, p. 155.

38. Idem, *ibidem*, p. 158.

39. Idem, *ibidem*, p. 168.

40. Idem, *ibidem*, p. 168.

41. SANTO AGOSTINHO, *Confessions*, Paris, Editions Pierre Horay, 1982, VIII, 5. Ver: D. DE CELLIES, "Divine prescience and human freedom" in *Augustinian Studies*, 8, 1977, pp. 151-160.

entre nossos atos e a vontade de Deus³⁸. Mas, ao mesmo tempo, não podemos simplesmente contentar-nos com a constatação de nosso fracasso, pois é preciso reconhecer que o que atingimos através da contemplação é a verdade que deve guiar nossas ações³⁹. Podemos formular essa afirmação de outra maneira, dizendo que os frutos da contemplação são leis naturais, que para além do sábio que as descobre, constituem as regras a partir das quais devemos guiar nossa conduta prática, uma vez que "tudo que existe de legítimo no indivíduo e na cidade é derivado da lei natural", que é a verdadeira lei das leis⁴⁰.

O que acabamos de dizer, no entanto, serve apenas como indicação abstrata do que devemos fazer para alcançar o acordo entre nossa existência mundana e as leis divinas, pois, como mostra Santo Agostinho⁴¹, o que nos torna homens é nossa vontade, que pode escolher, contra a lei, retirar-se no gozo e no prazer, mesmo ao preço da perda da salvação. A lei moral é essencial para nossa vida na cidade, mas não tem o poder de constranger-nos a agir sempre de acordo com a vontade de Deus. Devemos, assim, reformular nossas questões e tentar descobrir não mais os modos de subordinação da vida ativa à vida contemplativa, mas o que faz com que a vontade escolha, entre as muitas possibilidades que lhe são oferecidas pelo mundo dos homens, a via de obediência à lei divina. A pergunta sobre as formas de vida é, portanto, uma questão sobre as formas de ação.

V. O agir e a moral: segunda abordagem da liberdade

Aristóteles considerava o estudo do caráter voluntário de certos atos humanos o ponto de partida necessário para qualquer análise do problema da ação e de suas conseqüências morais. Santo Tomás aceitou plenamente essa afirmação, mas mudou sua significação⁴². Para Aristóteles a ação desenrola-se nos limites da cidade e busca, na relação dos homens, a fonte para o cumprimento do objetivo maior de nossa existência, que é a felicidade. O pensamento cristão subverteu a teoria aristotélica, não por abandonar a idéia de que a felicidade é o objetivo da existência, mas por identificá-la com a beatitude que, em última instância, não depende das instituições políticas. Aristóteles também faz o elogio do sábio contemplativo, ou do homem que se dedica fundamentalmente à pesquisa teórica, mas o pensador

42. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia IIae, 15.

grego não concebe para ele uma forma da ação que possa desprezar os vínculos que o unem aos outros homens na cidade, como acontece com os cristãos, que vêem na cidade um obstáculo à realização plena da vida contemplativa.

Sem cair num puro idealismo, os pensadores cristãos compreenderam que é preciso estudar a vontade a partir de dois pontos de vista diferentes. Em primeiro lugar, devemos considerá-la enquanto escolhe entre as diversas possibilidades e objetos que lhe são oferecidos pela vida prática. A esse primeiro movimento corresponde, no entanto, um segundo, que a compele a buscar o Bem Universal⁴³. Essa atração pelo Bem não é, entretanto, capaz de constrangê-la a agir sempre de acordo com suas exigências, pois não lhe é possível discernir no campo dos possíveis, que constituem o presente, quais são as escolhas particulares que estão em perfeito acordo com o Bem⁴⁴. Ora, se a vontade não é capaz de reconhecer o Bem em suas formas particulares, isso quer dizer que ela guarda intacta sua liberdade, no momento em que nos determina a agir.

Mas se a vontade não é guiada de maneira absoluta pelo Bem, como podemos estar certos de que ela é atraída por sua força? Não podemos buscar a causa dessa inclinação na própria vontade, pois assim teríamos de admitir que ela pode escolher sem conhecer as causas de sua eleição, ou dito de outra maneira, que ela não é radicalmente livre. É preciso, portanto, descobrir uma causa exterior à vontade, que atraindo-a para o Bem não introduza com isso nenhuma necessidade ao guiá-la. Essa causa, como lembra Santo Tomás, só pode ser algo superior à própria vontade: Deus. Isso corresponde a dizer que, do ponto de vista do sujeito, não descobrimos nenhuma determinação necessária no seio da vontade⁴⁵; do ponto de vista do objeto, não há nenhum que seja capaz de "mover necessariamente" a vontade. Deus guia a vontade sem introduzir nessa relação nenhum caráter necessário.

A estrutura do querer é, pois, sempre a mesma e independe dos objetos do mundo, que se relacionam com a vontade apenas pela "intenção"⁴⁶. "Quando ela faz um ato de intenção, a vontade se volta para o fim como para o término de seu movimento. Uma vez que ao querer o fim ela quer necessariamente os meios, disso resulta que a intenção do fim e a vontade dos meios constituem um único e mesmo ato"⁴⁷.

Mas a vontade não pode saber sempre quais os meios necessários para se atingir um fim determinado e, por isso, é obrigada a recorrer à razão, em sua dimensão prática, para poder se orientar, o que não quer dizer que aja submissão de uma à outra.

43. "Concluons donc: la volonté veut nécessairement le bien en général; cette nécessité ne signifie pas autre chose, sinon que la volonté ne peut pas être elle-même, et cette adhésion immuable au bien comme tel constitue le principe premier de toutes ses opérations". E. GILSON, *Le thomisme*, Paris, J. Vrin, 1942, p. 335.

44. Idem, *ibidem*, p. 336. Ver: M. DOLBY, "El problema del mal en San Agustín y la racionalidad de lo real" in *Revista Agustiniana*, setembro, 1989, pp. 437-454.

45. Idem, *ibidem*, p. 340.

46. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia IIae, 17.

47. E. GILSON, *Le Thomisme*, p. 347.

O ato é sempre dirigido pela vontade, mesmo quando as opções são apreendidas pela razão⁴⁸. Santo Tomás tentou elucidar essa relação através da análise dos aspectos formais da ação⁴⁹. Segundo ele, todo ato é influenciado por dois fatores: os hábitos e as virtudes. Os hábitos são uma espécie de memória do corpo e da alma, uma qualidade que se junta à natureza original do homem e determina a maneira pela qual ele realiza sua própria definição⁵⁰. Nesse sentido, eles podem ser classificados em bons ou ruins de acordo com sua capacidade de ajudar os homens a se aproximar de seu fim ou de dele se distanciar⁵¹.

Quando os hábitos levam os homens a praticar boas ações, devemos chamá-los virtudes. Mas, para que saibamos quais são as boas ações, é preciso primeiro conhecê-las. Santo Tomás se lançou na busca do significado da boas ações classificando-as em quatro gêneros: as que são boas por realizar a natureza intrínseca de um ser, as que se dirigem a um objeto adequado, as que se realizam em circunstâncias corretas e as que são boas por causa de seu próprio fim⁵². A essa classificação se segue a divisão do próprio ato em dois momentos distintos: a decisão interna da vontade, que se dirige ao fim, e o ato exterior que visa ao objeto. "É por isso que se quisermos descobrir o princípio que diferencia os atos em bons e maus, devemos dizer que os atos humanos são classificados formalmente a partir do fim ao qual tende o ato interior da vontade, e, materialmente, a partir do objeto ao qual se aplica o ato exterior"⁵³.

As distinções enunciadas não resolvem, no entanto, um problema fundamental que fora apontado por Santo Agostinho. Se definimos o caráter de uma ação pelo fim a que ela visa, é preciso não esquecer que a vontade não efetua suas escolhas num mundo transparente em que lhe é possível conhecer plenamente o Bem. Mas se a consciência não pode ter uma visão clara do Bem, como pode visá-lo? A resposta que a filosofia medieval elaborou, a partir de Santo Agostinho, a essa questão, e que foi exposta de maneira sistemática por Santo Tomás, implicou uma teoria da racionalidade que transforma seus conteúdos práticos em exigências a serem cumpridas pela vontade⁵⁴. A razão não invade com suas determinações a liberdade da vontade, mas serve de mediação entre a particularidade das escolhas isoladas e o Bem. Ela pode fazer isso, porque possui um caráter prático que transforma em leis o conhecimento que é capaz de ter da lei divina⁵⁵. É preciso dizer que essa capacidade da razão está ligada ao fato de que a lei divina está inscrita em nós, e pode servir de referência para a criação das leis particulares, cuja função é lançar uma ponte entre a infinidade de atos individuais, que compõem nossas vidas em comum, e a lei di-

48. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia IIae, 17.

49. Idem, *ibidem*, Ia IIae, 49, 1.

50. Idem, *ibidem*, Ia IIae, 49, 4.

51. Idem, *ibidem*, Ia IIae, 49, 2.

52. Idem, *ibidem*, Ia IIae, 18, 4.

53. E. GILSON, *op. cit.*, p. 357.

54. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Ia IIae, 18, 5.

55. Idem, *ibidem*, Ia IIae, 91, 1.

vina. É preciso observar, no entanto, que a criação das leis particulares não é o fruto exclusivo do esforço de um homem, pois, se todos pudessemos atingir a verdade através do uso da razão, não haveria necessidade alguma de criarmos leis. É porque cada um de nós, tomado em sua particularidade, não pode ser considerado a fonte de um saber absoluto da lei divina, que recorreremos às leis humanas, produto da prudência associada dos homens e do tempo.

Para compreendermos, portanto, o agir é preciso levar em conta a estrutura que acabamos de descrever e, sobretudo, considerá-lo do ponto de vista moral. Para os gregos, uma pessoa só podia ser julgada a partir do conjunto de seus atos, ou seja, por aquilo que fizera durante toda sua vida⁵⁶. Com o cristianismo tudo muda, pois cada ato resulta de uma decisão da vontade, cujo núcleo é a intenção é não o "fazer". Como resume muito bem Gilson: "Dentre as muitas conseqüências, para a filosofia, da leitura da Bíblia e dos Evangelhos, não existe nenhuma mais importante do que a que podemos chamar de interiorização da moralidade"⁵⁷. Esta conclusão, de que uma parte fundamental da moral é o estudo das determinações da vontade, leva-nos a questionar as conseqüências dessa reviravolta para a compreensão da política. Do que dissemos até aqui podemos deduzir que, para tentar responder à nossa questão, devemos partir do estudo do significado da intenção para a vida em comum dos homens.

Podemos resumir o problema da intenção da seguinte maneira: se ela é boa, mas nos enganamos no momento de agir, o ato é bom, pois a vontade escolheu corretamente entre as opções oferecidas pela razão; se, ao contrário, nos enganamos no momento de escolher, mas por um acidente qualquer praticamos uma boa ação, ainda assim o ato é ruim, pois a intenção o era. Dado que a Deus nada escapa, Ele é o único juiz de nossas ações. A moral é uma moral da intenção, suas fontes são interiores e suas leis, transcendentais. A conseqüência desse deslocamento da moral para o interior da vontade é a submissão da política à ética⁵⁸.

A política passa a ser vista como a expressão mais acabada da queda e do pecado. Fruto do erro, domínio da contingência, nada nela lembra o mundo do espírito. De maneira geral, no entanto, ela tem uma função positiva, pois é só através de leis que se pode evitar a irrupção da barbárie entre os homens. Suas referências são assim as ações concretas, suas leis visam punir

56. Ver: H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Editions de Boccard, 1938.

57. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 325.

58. Idem, *ibidem*, p. 328.

aqueles que atentam contra a ordem e a paz. Não desaparece, portanto, da esfera do pensamento cristão a preocupação com os destinos terrenos do homem, apenas muda-se o significado de suas ações. Se a ação deve ser, como mostra-nos Santo Agostinho, compreendida a partir de dois momentos distintos: a intenção e o ato, é evidente que a importância atribuída à intenção diminui a do segundo momento. Para os gregos, os vínculos que uniam os homens à "polis" eram essenciais, porque a cidade era vista como o lugar do pleno desenvolvimento do ser humano. Pelo menos como ideal regulador, o bom cidadão deveria coincidir com o homem bom. Para Santo Agostinho, devemos obedecer em primeiro lugar à nossa própria consciência e, quando houver conflito entre as leis positivas e as ditadas pela razão, devemos escolher a razão⁵⁹.

59. E. GILSON, op. cit., pp. 331-334.

Não devemos, no entanto, ceder às facilidades de uma interpretação que, partindo da idéia de submissão da política à ética, termina por esvaziar o pensamento político agostiniano de todo significado. O que acaba com Santo Agostinho não é nem a preocupação com os negócios humanos, nem a interação da ética com a política (ainda que pensada em moldes totalmente diversos), mas o ideal da "polis" que considerava os homens, antes de tudo, enquanto eram cidadãos. A partir da descoberta da interioridade da moral, passamos a ser membros, em primeiro lugar, de uma comunidade racional, que se constrói a partir de princípios derivados da lei divina, expressos pela dimensão prática da razão, e não mais de uma cidade terrestre, contendo todas as determinações de nossa existência em comum. A própria submissão não deve ser pensada de forma mecânica como significando total perda de autonomia, da esfera política. Se a política deve ser estudada de maneira diferente, isso se deve ao fato de que nossa presença no mundo é vista como o resultado de um pecado original, que condiciona toda a nossa existência, e não somente nossa vida social.

VI. A graça: terceira abordagem da liberdade

Como acabamos de ver, os valores cívicos não servem mais, para Santo Agostinho, como referência fundamental para nossa existência. Devemos buscar na consciência e em sua relação com a verdade o caminho para a compreensão de nossa liberdade, embora saibamos que a razão não é capaz de apontar sempre com absoluta limpidez o caminho para a lei divina, pois, se

assim o fizesse, não mais poderíamos falar em liberdade da vontade. Ora, essas conclusões nos mostram que a questão da verdade e da liberdade não pode ser inteiramente elucidada apenas através do estudo dos modos de interação da vontade e da razão. Para tentar encontrar outra via para solucionar nosso problema, vamos recorrer à análise do texto de Santo Agostinho, *De Libero Arbitrio*.

Santo Agostinho começa se perguntando se a origem do mal estaria em Deus⁶⁰. Sua resposta não comporta nenhuma ambigüidade: Deus não está na origem do mal, pois Ele é bom por essência. Atribuir-lhe a paternidade do mal seria negar-lhe a própria divindade. Devemos, portanto, voltar-nos para os homens e buscar na particularidade de seus atos a causa da maldade. A primeira hipótese que podemos avançar é que o mal é algo que os homens aprendem ao vir ao mundo como pecadores. Mas Santo Agostinho não aceita a facilidade desta primeira formulação e a descarta de maneira elegante: "Ora, se ensinamos o mal, ensinamos a evitá-lo e não a fazê-lo, e por conseguinte, quando agimos mal estamos nos distanciando da via do aprendizado"⁶¹.

É preciso recorrer às formas concretas do mal, para tentar apreender sua origem. Santo Agostinho cita o caso do adultério: "Um exemplo para fazer-te compreender que é a paixão que é o mal no adultério: um homem que não encontrou uma maneira de dormir com a mulher de outro, mas que sabemos, de maneira pertinente, de um jeito ou de outro, que o deseja e que o faria se tivesse oportunidade, esse homem não é menos culpado do que se fosse apanhado em flagrante delito"⁶². Do exemplo utilizado, podemos depreender que o mal é um fenômeno que diz respeito ao exercício da vontade, e cuja fonte deve ser buscada na vida interior — o que nada mais faz do que reafirmar a preponderância da intenção sobre o ato. Mas, se sabemos que é no interior do próprio homem que se encontra a raiz, não podemos deduzir do problema do adultério que a paixão é a origem do mal. Se no caso citado, ela parece ser o motor, conhecemos suficientemente o amor para saber que a paixão possui também formas positivas, e que seria um erro imputar-lhe todas as nossas faltas morais.

A consequência desse primeiro movimento do texto é que Santo Agostinho passa a examinar com cuidado as diversas faculdades da alma para alcançar seu objetivo. Ele começa pela razão, faculdade suprema. "É, pois, quando a razão domina os movimentos da alma que podemos dizer que a ordem reina no homem, porque não podemos falar de ordem regular, nem mesmo

60. SANTO AGOSTINHO, *De Libero Arbitrio*, I, 1, 2. Ver: M. HUFTIER, "Libre arbitre, liberté et péché chez Saint Augustin", in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1963, pp. 187-281.

61. Idem, *ibidem*, I, 2, 4.

62. Idem, *ibidem*, I, 3, 8.

de ordem simples, quando as realidades melhores estão submetidas às realidades inferiores”⁶³. Sendo assim, fazer da paixão a origem do mal é reconhecer que uma força inferior pode governar uma força superior. Se é certo que a paixão contribui para o aparecimento de certos males, é na força a qual está submetida que devemos procurar a causa. Santo Agostinho conclui: “Uma vez que tudo o que é superior ou igual ao espírito — mestre de si mesmo e dotado de virtude — não pode torná-lo escravo da paixão por causa da justiça, e que tudo o que lhe é inferior não pode fazê-lo por não possuir força suficiente, como acabamos de ver, deduzimos que a única coisa capaz de tornar o espírito servo do desejo é a vontade própria e o livre-arbítrio”⁶⁴.

Uma conclusão se impõe: o livre-arbítrio é a origem de nossos pecados. O homem recebeu de Deus essa faculdade e por sua causa foi expulso do paraíso. Mas Santo Agostinho mostra que a vontade tem também em suas mãos as chaves de nossa felicidade. Para ele, o homem feliz é o que ama a “vontade boa”⁶⁵, que não é mais do que o desejo de viver corretamente com honestidade⁶⁶. “Segue-se daí que alguém desejando viver corretamente, aspirando a isso mais do que aos bens fugidios, pode adquirir esse bem com tal facilidade que podemos dizer que possui-lo não é nada mais do que querê-lo”⁶⁷. Mas se Santo Agostinho afirma que o homem deseja antes de tudo a felicidade⁶⁸, se acabamos de ver que ela é acessível a todos, o mal é incompreensível. Se todos podem atingir o bem, por que alguns insistem em permanecer no erro? Nosso autor reconhece que por vezes os homens desejam a felicidade e o bem, mas não são capazes de alcançá-los. Eles têm a vontade constituída de tal maneira que, mesmo contra seu impulso em direção ao mais perfeito, a infelicidade acaba vencendo. Isso conduz-nos a formular duas questões. Em primeiro lugar, por que Deus deu aos homens o livre-arbítrio, uma vez que sem ele não poderíamos pecar? Em segundo lugar, existe uma disposição da vontade favorável à felicidade, assim como existe uma favorável à infelicidade?

Santo Agostinho responde a primeira pergunta de maneira direta: “De fato, se o homem é um certo bem, e se ele não pode agir bem senão quando o quer, é preciso que sua vontade seja livre, pois senão ele também não poderia agir corretamente. Não é porque ela dá origem ao pecado que devemos acreditar que Deus no-la tenha dado para isso. Eis uma razão pela qual ela deve ser-nos ofertada: sem ela o homem não pode agir retamente”⁶⁹. Toda a argumentação visa provar que a vontade livre é um presente da bondade divina. O pecado, por seu lado,

deve ser entendido como uma ausência de ser, um erro da vontade, que não possui essência a ser definida⁷⁰. Nesse sentido a vontade deseja apenas o bem se o faz de forma imperfeita, a falta acontece.

70. Idem, *ibidem*, II, 20, 54.

Para responder à segunda questão, Santo Agostinho recorre a uma formulação que ocuparia um lugar de destaque em todo o pensamento cristão. Ele responde de forma afirmativa à pergunta mostrando que existe uma vontade que é sempre capaz de visar ao Bem e de atingi-lo. A esse estado da alma o Bispo de Hipona chama de graça. Tal como ele a concebeu, ela é um presente de Deus, que dando aos escolhidos a possibilidade de cumprir sempre a lei divina, permite-lhes alcançar a salvação. O que há de extraordinário na graça é que não podemos saber por que Deus a concede a alguns e não a outros. Essa polêmica dominou muitas das controvérsias em torno de sua natureza, mas Santo Agostinho nunca hesitou em afirmar seu caráter gratuito. Para ele parecia não haver dúvida de que a graça é o reflexo da vontade divina, que é totalmente impenetrável ao entendimento humano. Aquele que é escolhido passa a ter um acesso direto à lei e, portanto, não pode fazer nada além de a ela obedecer. A consciência, diante da verdade, conhece apenas um caminho: o da submissão.

Diante dessa obrigação, podemos nos perguntar o que resta da liberdade. Uma vontade constrangida a escolher o Bem pode ainda ser considerada livre? A verdadeira reviravolta que a problemática da graça opera no texto agostiniano está em que ele afirma que a graça é a verdadeira liberdade. “Não existe liberdade autêntica senão para os homens felizes que se unem à lei eterna, e não para os que se acreditam livres apenas por não possuir um senhor humano”⁷¹. Agindo sobre a vontade, a graça confere liberdade ao livre-arbítrio, realizando-o plenamente. Para esclarecer um pouco a confusão que essa afirmação pode ter causado, Gilson nos sugere que prestemos atenção à distinção entre a liberdade (*libertas*) e o livre-arbítrio (*liberum arbitrium*)⁷². A liberdade é o estado do que foi “*liberatus*”, que recebeu a confirmação da vontade no Bem, pela graça. O livre-arbítrio é simplesmente a capacidade de escolher e, portanto, de pecar. Podemos talvez dizer que ele é uma forma inferior da liberdade, a que se revela apenas na vontade, mas não na graça. O homem escolhido por Deus é, nessa ótica, o único verdadeiramente livre.

71. Idem, *ibidem*, I, 15, 32.

72. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 212. Ver: M. BELTRAN, “San Agustín: La nocividad moral del ‘*liberum arbitrium*’ en ‘*homo Lapsus*’” in *Revista Agustiniana*, 98, 1991, pp. 579-594.

Somos levados, assim, a formulações ainda mais radicais do que quando afirmávamos o caráter interior da liberdade. Se já sabíamos que ela pouco tinha guardado de seu sentido político

original, com a problemática da graça, ela se distancia até mesmo do mundo corriqueiro dos homens. Na escala dos valores cristãos, os que são associados à vida pública não têm praticamente nenhuma importância, uma vez que em quase nada contribuem para a salvação. Mas se o homem, por possuir o livre-arbítrio, está condenado a pecar, também está condenado a agir na cidade, pois mesmo os sábios devem habitar nosso mundo imperfeito. O espaço público é o extremo oposto da graça, mas é uma de suas condições, porque os escolhidos por Deus são obrigados a buscar a paz e a gozar o Bem no tempo dos outros homens. Ao pensamento cristão não escapou a necessidade de repensar a política a partir dos novos parâmetros que suas descobertas impunham.

VII. Teologia e política

O acontecimento que deu origem à política foi o pecado. Depois da queda, os homens perderam todos os privilégios e passaram a enfrentar o mundo hostil com as armas que possuíam. A política representava, nesse contexto, a esfera da contingência dentro da qual devia-se buscar a salvação. Se ela não pode oferecer-nos o caminho para a vida perfeita, nossa natureza pecadora também não nos permite sonhar com uma via não marcada pela confusão da vida em comum de seres decaídos.

Simplificando um pouco, era assim que os primeiros cristãos enxergavam a cidade dos homens e por isso se negavam muitas vezes, como o próprio Cristo, a obedecer a certas leis positivas, que os impediam de adorar a Deus⁷³. Não é difícil ver que em seus primeiros tempos o cristianismo tinha da política uma visão negativa e concebia o Estado como um instrumento repressivo, produto da própria situação dos homens.

Quando Santo Agostinho começou a escrever, a Igreja estava pela primeira vez diante da questão crucial do poder temporal. O Bispo de Hipona manteve de certa forma a visão negativa do Estado, mas percebeu que as fórmulas anteriores de recusa da vida política não eram adequadas a uma situação na qual a Igreja começava a ser integrada na esfera da vida pública. Sem abandonar inteiramente suas concepções anteriores, Santo Agostinho se lançou à tarefa de elucidar o papel que as estruturas temporais poderiam ter na via da salvação. Rigorosamente falan-

73. Ver: H. A. DEANE, *The political and social ideas of saint Augustine*, New York, Columbia University Press, 1963, p. 7.

do, ele não procurou elaborar uma teoria política à moda dos antigos, mas uma teologia política que, partindo de conceitos teológicos, desse conta do desafio ao qual estava confrontado o pensamento cristão. Para seguir-lhe os passos é preciso, pois, estudar algumas de suas noções fundamentais.

O primeiro problema que surge é o da criação⁷⁴. O universo inteiro é obra divina e por isso terá um fim, assim como teve um começo. A história é a descrição desse intervalo durante o qual os homens habitarão sobre a Terra. Se a criação divina, feita a partir do nada, é boa por natureza, contém também o germe de sua transformação, pois, contrariamente às coisas divinas, o mundo humano, por causa mesmo de sua inferioridade, não é capaz de manter-se inalterado. Não devemos concluir daí que a história seja um amontoado amorfo de acontecimentos. No meio do turbilhão de fatos que dominam nossa vida, alguns são de alta significação, como o nascimento do Cristo, que serviu de baliza para o tempo humano. De qualquer maneira, o intervalo da história deve ser entendido levando-se em consideração que o homem se encontra nessa situação por culpa exclusiva de sua própria liberdade. Podemos resumir, assim, o ponto de partida de toda teologia política na referência ao pecado e ao mal, entendido por Santo Agostinho como privação do Bem, e não como uma essência desdobrada no tempo⁷⁵.

A primeira conseqüência da queda foi a perda da liberdade original, que antes do pecado era idêntica para todos e semelhante à graça. Com a queda, a liberdade humana tornou-se imperfeita e só pode ser readquirida por intervenção divina⁷⁶. É preciso observar, no entanto, que o que foi transformado com o pecado foi a liberdade (*libertas*) e não a vontade que, segundo Santo Agostinho, permaneceu intocada. Alguns intérpretes preferiram pensar que se a vontade foi preservada, ela não o foi em sua boa forma. Assim conclui Deane afirmando que, mesmo quando o homem deseja o bem, ele não é capaz de alcançá-lo⁷⁷. "Agostinho assegura que tudo o que o homem decaído faz por conta própria, ou com seus poderes, é cheio de pecado e errado"⁷⁸.

Mesmo se em sua radicalidade essa tese nos parece contestável, ela nos permite chegar a conclusões interessantes. O mundo da política sendo o da queda, toda liberdade que nele existir será imperfeita, seja porque a política é um produto do pecado, seja porque existe somente num mundo marcado pela queda. Nesse contexto, podemos deduzir que o inverso do homem político é o santo, capaz de conhecer a verdade e de segui-la. Ora, sendo a graça a capacidade de agir em plena liberdade e de acordo

74. Idem, *ibidem*, p. 14.

75. "Sin is man's refusal to accept his status as a creature, superior to all earthly creatures but subordinate to God". Idem, *ibidem*, p. 16.

76. "All we know is there is no injustice with God, and the election of some men to salvation is a purely gratuitous act, which is not the consequence of their good deeds or even of God's foreknowledge of such deeds. In fact, their merits are the result rather than the cause of the grace that have received". Idem, *ibidem*, p. 21.

77. Idem, *ibidem*, p. 25.

78. Idem, *ibidem*, p. 26.

com a verdade, ela é o passaporte para a independência em relação às sociedades humanas. Isso nos leva a pensar que a liberdade é não somente não política, mas permite a libertação do homem das trevas da vida social. Santo Agostinho, no entanto, percebeu o equívoco dessas conclusões, que poderiam ser deduzidas de seu pensamento e afirmou: "... que a vida do sábio seja uma vida social, como eles o querem, nós o aprovamos e bem mais do que eles"⁷⁹. Com isso, ele queria mostrar que ainda que o sábio alcance a virtude perfeita, nada poderá retirá-lo do mundo dos homens. Para que a graça seja real, é preciso que seja desse mundo e manifeste-se em seres que conhecem as agruras de uma vida decaída. De alguma maneira, portanto, a graça exige a política, pois só diz respeito aos homens de carne e osso, que não poderão excluir-se inteiramente do convívio dos outros homens, e não poderão viver sem o concurso das leis humanas.

Tentar, portanto, fazer da liberdade um conceito sem nenhuma importância para a política é desconhecer a riqueza do pensamento agostiniano. Se observarmos, por exemplo, a citação seguinte, veremos que não só ela é um conceito político, mas pode ter conotações positivas. "Naquele tempo — diz nosso autor, referindo-se a Roma — a grandeza estava em morrer corajosamente, ou viver livremente. Mas, quando a liberdade foi conquistada, uma paixão ardente pela glória os invadiu a tal ponto que eles consideraram a liberdade insuficiente sem a companhia da dominação"⁸⁰. É claro que ao dar uma conotação positiva para a liberdade dos romanos, Santo Agostinho não estava mudando o conteúdo de suas afirmações sobre a graça, mas criando as condições para que as questões morais pudessem ser tratadas não só na esfera dos indivíduos, mas também da sociedade. Isso mostra que interpretações como a de Deane contribuem muitas vezes para obscurecer o pensamento agostiniano, sem esclarecer o nexo profundo de seus conceitos.

Que problemas essa abertura do pensamento de Santo Agostinho permite-nos tratar? Em primeiro lugar, devemos abordar a questão da vida moralmente correta na cidade. Se não podemos deixar de viver em sociedade, será que existem valores sociais compatíveis com as exigências da fé cristã? Para responder a essa questão, devemos lembrar que o cristianismo considera o homem um ser capaz de amar os outros e a seu criador. Essa possibilidade indica que, sem ferir nossa liberdade, somos capazes de obedecer à lei moral e atingir a virtude. Mas nosso amor deve escolher seu objeto para se manifestar. Para seguir o caminho da virtude deve-se amar a Deus antes de amar os valores que os antigos consideravam fundamentais para a

79. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIX, 5.

80. *Idem*, *ibidem*, V, 12.

cidade⁸¹. Santo Agostinho escolhe, assim, o terreno da própria filosofia grega para marcar a diferença e responder a nossa questão. Diz ele: "A virtude, pois, e não uma ambição enganadora, eis o meio honesto de se alcançar a honra, a glória, o poder, que são os objetivos comuns do homem de bem e do covarde. Mas o primeiro, o homem de bem, se esforça para seguir o caminho direito. O caminho é a virtude e por ela ele avança para atingir seu objetivo que é de obter a glória, a honra e o poder"⁸².

Para compreender as palavras de Santo Agostinho é preciso lembrar que seus ataques são muitas vezes dirigidos contra Cícero, para quem a virtude é o "honestum", a vida em conformidade com os valores da cidade⁸³. Nosso autor aproveita a formulação ciceroniana, para chegar a conclusões totalmente diferentes. A primeira, e que muda radicalmente o sentido da vida moral, advém do fato de que em sua busca de uma vida moral perfeita, o homem tem Deus como referência e não mais a cidade⁸⁴. Buscando valores que serão reconhecidos fora da cidade, ainda que suas ações se desenrolem dentro de seus limites, o homem bom terá sua própria consciência como juiz. "Mais vale a virtude que se contenta não com uma testemunha humana, mas com a consciência" — dizia Santo Agostinho⁸⁵. A glória, que para os romanos era o objetivo maior de nossas ações, transforma-se num vício a ser evitado. "É melhor, pois, resistir a essa paixão do que ceder a ela, porque cada um é mais semelhante a Deus quanto mais livre está dessa impureza"⁸⁶.

A ruptura que acabamos de mostrar com o pensamento antigo não quer dizer que Santo Agostinho tenha sido insensível à política. A sua maneira, ele considerava que os antigos serviam de exemplo para os cristãos. "Se não praticamos para a gloriosa cidade de Deus as virtudes que praticaram os romanos de forma similar para a glória da cidade da terra, devemos sentir vergonha"⁸⁷. A compreensão do sentido exato desse gênero de afirmação depende de uma análise mais detalhada do contexto no qual ela foi feita. De qualquer maneira, fica claro que a simples exclusão da política não resolve os problemas que o próprio autor suscita. Se seu pensamento progride por vias sinuosas, não perde jamais a referência central: Deus. É em seu caráter teocêntrico que devemos buscar a solução para muitas de suas dificuldades.

Retornando à questão da moral, devemos estar atentos para o fato de que Santo Agostinho, seguindo São Paulo, acreditava na

81. "We have already seen that Augustine follows this Christian view when he insists that the patriotism, self sacrifice, and devotion to the common good shown by heroes of the early Roman Republic were not true virtues, although they can be described as 'civic virtues' which compared to vices of the other men, were at least relatively good". H. A. DEANE, op. cit, p. 80.

82. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, V, 12.

83. CÍCERO, *De finibus Bonorum et Malorum*, II, 14, 45.

84. Para uma visão de conjunto ver: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, 145, 2.

85. SANTO AGOSTINHO, op. cit, V, 12.

86. Idem, *ibidem*, V, 14.

87. Idem, *ibidem*, V, 18.

existência de uma lei natural da consciência, inscrita em nosso coração, e capaz de nos guiar em direção a princípios morais sólidos. Essa lei é bastante simples e pode ser resumida no princípio de que não devemos fazer aos outros o que não desejaríamos que nos fizessem. A eficácia dessa lei está em que ela é anterior aos dez mandamentos e pode ser descoberta com a ajuda da razão⁸⁸. Isso significa que mesmo o pecador pode descobrir a lei e, agindo de acordo com ela, estar em comunhão com alguns princípios divinos⁸⁹. Para Santo Agostinho, esse é o ponto que liga sua doutrina moral à sua teoria do conhecimento, pois fica provado que a vida moral tem as mesmas possibilidades que as ciências, uma vez que também nela podemos recorrer à razão para descobrir alguns aspectos da verdade⁹⁰.

No plano mais imediatamente político, podemos deduzir que a moral pode trazer contribuições bastante práticas para nossa vida em comum. Em primeiro lugar, ela nos autoriza a pensar que as leis humanas podem resultar do exercício da razão, e não simplesmente do acaso ou da necessidade⁹¹. Em segundo lugar, para realizar esse acordo entre a razão e as leis positivas, é possível imaginar um legislador que, fazendo uso de suas faculdades naturais, aproxime a legislação humana das leis divinas⁹². Combés considera que somente as leis promulgadas por esse legislador são válidas, sendo todas as outras o mero reflexo do pecado⁹³. De nossa parte, acreditamos, com Deane, que Santo Agostinho não teria feito todo esse percurso para mostrar que a única lei verdadeira é a divina⁹⁴. Se ele recorre a São Paulo e ao estudo das possibilidades da consciência, a nosso ver, é para mostrar a utilidade de uma política governada por certos princípios morais, ainda que limitados.

Para entender o que acabamos de dizer, basta lembrar a idéia que o Bispo de Hipona tinha da condição humana: "Suprimida a justiça, o que são os reinos senão a reunião de bandos de criminosos? Pois, os bandos não são pequenos reinos? Não se trata de um grupo de homens sob o comando de um chefe, ligados por um pacto social e dividindo o butim de acordo com a lei aceita por todos? Se essa praga crescer com a afluência de vários malfeitores ao ponto de ocupar lugares, de estabelecer postos, de ocupar cidades e de subjugar povos, ela se dará abertamente o título de reino, título que lhe será concedido aos olhos de todos não pela renúncia da cupidez, mas pela garantia da impunidade"⁹⁵. Ora, tal grupamento de homens tem necessidade de pelo menos um pouco de justiça para poder sobreviver. O homem, depois da queda, se encontra em um estado semelhante ao descrito por Hobbes referindo-se ao estado de natureza. Nada o impede de matar seus semelhantes, nem de

88. SANTO AGOSTINHO, *Epist. CLVII*, 15.

89. SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV, 21.

90. SANTO AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 27.

91. Ver: C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1921.

92. SANTO AGOSTINHO, *De Vera Religione*, XXXI, 58.

93. G. COMBÉS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, Librairie Plon, 1927.

94. "In others words, God's law, the basic principles of morality and justice, is eternal and unchanging, but the specific, detailed customs and positive laws that govern men's relationships may differ from time to time and from place to place in accordance with circumstances and needs, and these different laws or customs, may all conform to what is right and just". H. A. DEANE, *op. cit.*, p. 91.

95. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, IV, 4.

desejar tudo o que os outros possuem. Em tal estado, mesmo os santos não poderiam levar uma vida correta. Por isso, Deus, depois da queda, deu-nos o poder de criar instituições que evitem o caos absoluto. A propriedade privada, o sistema de leis, a possibilidade de ser castigado são criações divinas que devem ser respeitadas, pois nos indicam a via para uma vida em paz, em que o amor a Deus pode se desenvolver⁹⁶. Compreendemos agora melhor por que a consciência deve guardar pelo menos vestígios da lei moral, pois, sem eles, não seria possível falar nem em paz, nem em ordem⁹⁷.

O lugar que no pensamento grego era ocupado pelo desejo de glória e pelo amor à cidade passa agora a ser ocupado pelo desejo de paz. Num mundo corrompido pelo pecado e ameaçado pela violência, a paz representa a esperança de uma vida que seja pelo menos razoável⁹⁸. Essa busca desesperada de um mundo menos terrível faz com que a paz seja o único objetivo plausível para nossas ações coletivas, mesmo quando guerrearmos, pois, como diz Santo Agostinho: "Fica claro que a paz é o objetivo perseguido pela guerra, pois todo homem procura a paz, mesmo fazendo a guerra, e ninguém procura a guerra, fazendo a paz"⁹⁹. A paz tem, assim, um papel eminentemente negativo no pensamento agostiniano, pois é compreendida como ausência de conflito e manutenção da ordem pela coerção e pela disciplina. Com isso muda radicalmente o papel da cidade, que deixa de ser o lugar da felicidade, para transformar-se no da disciplina garantidora da ausência de conflito¹⁰⁰.

Duas conclusões se impõem. Primeiro é preciso ver que a política perde a importância que tinha para o pensamento antigo na medida em que deixa de ser busca da felicidade no presente, para transformar-se em procura da paz, que é um bem secundário na escala de valores, imposto pela queda e por nossa condição miserável. Disso decorre que a relação da ética com a política também se modifica, pois a moral cristã desenraíza a ação da praça pública, para submetê-la ao império das virtudes cristãs, que assinalam um lugar inferior para a capacidade de bem agir na cidade. A segunda conclusão decorre da perda de importância da cidade. Com a análise da política submetida à teologia, com o estabelecimento do que mais tarde chamaríamos de teologia política, o homem deixou de ser cidadão de uma cidade particular, para ser cidadão de uma cidade universal. Ainda que não seja nosso propósito estudar aqui as consequências de tal transformação, basta lembrar as cruzadas e a formação de um império cristão, para ver que não se tratava de uma simples operação conceitual, mas de uma mudança que teria grandes repercussões na vida política dos séculos seguintes.

96. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, XXXIX, 58.

97. "These vestiges, semblances, or images of justice, mutual trust, and equity are shadowy, though essential bases of measure of peace, harmony, and order that human society can achieve". H. A. DEANE, *op. cit.*, p. 97.

98. "Eis por que poderíamos dizer da paz, o que havíamos dito da vida eterna: que ela é o fim de nossos bens". SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XIX, 11.

99. *Idem*, *ibidem*, XIX, 12.

100. "The State and peace that it maintains are viewed as instruments which minimize and regulate overt conflict and so allow men to live and work together". H. A. DEANE, *op. cit.*, p. 102.

VIII. A Igreja e o Estado: a teologia das Duas Cidades

Já dissemos que em Santo Agostinho não existe uma teoria política como a de Aristóteles, pois suas reflexões dirigem-se em geral para temas que se definem no campo da teologia e não no da reflexão sobre as questões da "polis". Isso não quer dizer que sua obra não contenha um pensamento político coerente. De muitos de seus postulados teológicos depreende-se uma visão acabada da vida em comum dos homens. É preciso, portanto, continuar a trilhar os caminhos que levam da teologia à política, para elucidar as relações da Igreja com o poder temporal.

Nesse percurso, um conceito destaca-se: o de história, entendido aqui não em seu sentido moderno, mas apenas como delimitação temporal da existência da humanidade decaída¹⁰¹. A história é, para Santo Agostinho, a descrição do percurso da humanidade no tempo, entendido como domínio da contingência e do pecado. Disso resulta que nosso autor não faz propriamente uma teoria universal e abstrata sobre o tempo, pois nenhuma verdade sobre o que é passageiro pode ter o mesmo caráter das ciências sobre as coisas eternas. Mas, se não podemos escrever uma ciência do contingente, podemos perguntar-nos sobre a importância que teria para o processo de salvação. Formulado de outra maneira, devemos pensar em que medida o processo escatológico desenvolve-se no terreno do que aqui denominamos história.

Para pensar essa questão, Santo Agostinho começou mostrando que existe uma história humana em geral e uma história sagrada. A história humana é entendida em um sentido meramente negativo, correspondendo ao vazio de todas as realidades que expressam o pecado. Da mesma forma que o mal é um nada de ser, também a história humana não possui essência. Para descobrir-lhe o significado, é preciso recorrer a uma realidade que lhe é superior: a história sagrada. O Bispo de Hipona afirmou seguidamente que não podemos conhecer a lógica das ações divinas, o que quer dizer que não podemos desvendar os segredos da história sagrada. Mas se o mundo divino é impenetrável para os nossos olhos, como afirmar, para além da fé, que existe um tempo das coisas divinas? Esse é, segundo Santo Agostinho, o papel da palavra profética. Diretamente inspirado por Deus, o profeta instaura no tempo dos homens um sentido que vem

101. Ver: R. A. MARKUS, *Saeculum: History and society in the theology of saint Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 9.

de fora dele e o ilumina¹⁰². Assim, o que conhecemos da história sagrada nos é revelado pelo discurso que, contendo a palavra divina, faz do tempo humano o receptáculo de sua mensagem.

Os argumentos anteriores conduzem-nos à conclusão de que ao lado da comunidade normal dos homens, existe uma comunidade de profetas e santos que participam da vida de todos os dias, mas que habitam também o tempo sagrado. Isso é possível porque a história sagrada nos é dada a conhecer apenas através de seus autores, e não de seus acontecimentos, que escapam à compreensão humana¹⁰³. Se já sabemos que não há teoria do contingente, e conseqüentemente da política, também não podemos negar o poder que a palavra profética tem de nos ensinar alguma coisa sobre nossa condição de seres decaídos, sob pena de negarmos que Deus é capaz de compreender o mundo que Ele mesmo criou. Assim, para que o discurso profético não seja totalmente exterior ao mundo dos homens, é preciso reconhecer que ele instaura um saber sobre a política, ainda que ela seja considerada somente por seus aspectos negativos. De outro lado, no século V, a questão do Estado tinha deixado de ser um problema abstrato, para se converter numa questão prática, para uma Igreja que não podia evitar os desafios do poder temporal. Assim, quando Santo Agostinho elaborou sua teoria das duas cidades — a Cidade de Deus e a Cidade Terrestre — ele construiu, ainda que por vias diferentes da tradição grega, uma teoria destinada a influenciar de maneira decisiva o pensamento político dos séculos seguintes.

Não é nosso intento realizar, no espaço desse artigo, um estudo aprofundado sobre as conseqüências da teologia das duas cidades¹⁰⁴. Importa-nos simplesmente descobrir algumas de suas implicações para a compreensão do papel do Estado na vida dos homens. Antes de mais nada, no entanto, é necessário fazer uma distinção. Contrariamente a Marrou, que acreditava que a cidade de Deus e a Igreja se confundem¹⁰⁵, pensamos que a cidade de Deus é uma comunidade fora do tempo, dedicada ao amor, que nada tem a ver com as instituições humanas. Não possuindo um signo visível, e uma vez que não conhecemos com precisão os julgamentos divinos, resulta daí que não podemos dizer com exatidão quem são seus integrantes. A cidade de Deus existe, portanto, como uma referência fundamental, mas não pode ser estudada como um objeto qualquer. Nossa ciência sobre ela é limitada pelo fato de que a razão humana não pode conhecer inteiramente os desígnios divinos.

A cidade terrestre, ao contrário, tem contornos definidos e pode ser identificada com suas instituições. Porém, como já vimos, não possui um papel positivo no processo de salvação, e deve

102. "The difference between 'sacred' and 'secular' history is therefore to be defined by distinguishing between two different kinds of narrative: the one prophetically inspired, the other not". Idem, *ibidem*, p. 14.

103. SANTO AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, XVI, 2.

104. Ver: J. GUY, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu de Saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1961; J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin, temps et histoire*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1956; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1959.

105. H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1950, p. 38.

ser estudada tendo por referência a cidade de Deus. Ora, o Estado se torna importante exatamente porque pode tornar suportável a vida dos eleitos de Deus em sua passagem pela terra. Nesse sentido, ele tem a mesma dignidade da Igreja visível, em sua missão de espalhar a palavra de Deus. A missão do Estado é de outra natureza, certo, mas não menos fundamental. A ele cabe assegurar a paz, regular a violência coletiva e dar-nos a tranqüilidade mínima para habitarmos no mundo corrompido pelo pecado. Seus instrumentos são a força e a ameaça, mas Santo Agostinho frisa que seu uso não é capaz de mudar a natureza humana, apenas dominá-la. Para ele, além do mais, e contrariamente a Cícero¹⁰⁶, o Estado não é capaz de desenvolver a justiça, nem os valores morais efetivos, apesar de ser essencial para a conservação da vida, que de outra forma seria sempre ameaçada pela tendência destrutiva dos homens¹⁰⁷.

106. Opomo-nos aqui à tese de C. H. MACLWAIN que afirma ter Santo Agostinho aceito a definição ciceroniana da república. A nosso ver trata-se exatamente do contrário, uma vez que na *Cidade de Deus* (XIX, 24), nosso autor mostra que Cícero tinha uma idéia abstrata do regime republicano, por não levar em conta a natureza corrompida dos homens e sua incapacidade de bem agir na cidade.

107. "The state and its instruments of coercion and punishment are, in Augustine's views, divinely ordained institutions designated as remedies as well as punishments for the sinful condition of fallen man". H. A. DEANE, op. cit, p. 143.

108. SANTO AGOSTINHO, *Epist.*, CLIII, VI, 16.

09. R. A. MARKUS, op. cit, p. 133.

10. "This horrible doctrine with all its potentialities for being insidiously and initially generalised, derives from Augustine's notion of 'disciplina'. This was the seed from which his theory of persecution grew". Idem, *ibidem*, p. 42.

A convivência da Igreja com o Estado terminou, no entanto, por levantar problemas diferentes dos que haviam sido enfrentados pelas primeiras comunidades cristãs. Um Estado que não era mais inimigo direto da fé podia ter algum papel em sua difusão, ou em sua conservação? A primeira resposta dada por Santo Agostinho repetiu o que a tradição patrística já havia afirmado: o Estado não tinha nenhuma importância para a fé, limitando-se a garantir as condições mínimas para seu exercício¹⁰⁸. Essa resposta seria, entretanto, modificada na medida em que as atividades religiosas de nosso autor mostraram-lhe que a separação radical entre as duas instituições deixava sem resposta um bom número de questões. Concebido como uma criação divina, o Estado era uma solução da providência para os conflitos eternos entre os homens¹⁰⁹. A partir do momento em que Santo Agostinho começou a interpretar as heresias como uma ameaça à paz, a idéia de que cabia ao Estado dominar essa forma de violência se impôs quase naturalmente. Passou-se então a atribuir às instituições políticas não somente a responsabilidade pela coesão do tecido social, mas também pela coerção religiosa. Chegou-se, assim, à formulação da união sagrada da Igreja com o Estado, com propósitos estritamente religiosos¹¹⁰.

Essa reviravolta do pensamento agostiniano, no entanto, não estava desprovida de riscos. Em primeiro lugar, era preciso conciliar a tradição cristã de tolerância religiosa com a teoria da repressão da diferença religiosa. Em segundo lugar, era necessário se perguntar pela constituição desse Estado misturado com os negócios da Igreja.

No que concerne à tolerância religiosa, Santo Agostinho manteve uma posição bastante radical. Para ele a liberdade de escolha não é incompatível com a coerção religiosa. Diante do "erro", a

Igreja não deve hesitar em usar a força para reprimir os que com seu engano põem em risco a sobrevivência da comunidade cristã¹¹¹. Certa forma de violência não é, assim, incompatível com a liberdade de escolha. Ora, essa afirmação era no mínimo polêmica. Já vimos que para Santo Agostinho a liberdade é essencialmente uma faculdade interior, que não pode ser coagida senão pela verdade divina. Optando pela coerção religiosa, somos obrigados a considerar o signo exterior do exercício da liberdade como a manifestação da própria escolha da vontade, pois não nos é dado saber quais foram os caminhos percorridos pela consciência entre o momento da escolha e o da ação. Além do mais, se não há coincidência entre a Igreja e a cidade de Deus, como pode o poder temporal estar seguro de que age sempre de acordo com os preceitos divinos? Ao aceitar a intervenção dos poderes temporais nas questões religiosas, e, portanto, da consciência, Santo Agostinho caiu em uma armadilha. Se a moral capaz de dar conta da liberdade da vontade é uma moral da intenção, não é incoerente querer regular a repressão pelas manifestações exteriores da fé? Uma vez que a verdade só é conhecida pelos que possuem a graça, a intolerância não é uma forma de negação da interioridade da escolha religiosa? Santo Agostinho teria de conceder uma importância muito maior às ações políticas, para sustentar o bem-fundado da coerção religiosa. Teria de repolitizar o conceito de liberdade, para justificar, pelo uso de parâmetros próprios da vida política, o emprego da violência contra os que por suas convicções ameaçam a paz e a estabilidade da Cidade Terrestre. Esse passo ele não poderia dar, sob pena de destruir toda a coerência de seu sistema de pensamento. Assim, ele sempre insistiu no caráter livre e não político da vontade e negou que a cidade dos homens pudesse servir de referência para o julgamento de nossas decisões pessoais. A estratégia de dissolver todos os problemas em questões individuais não foi suficiente para liberá-lo das contradições que a teoria da coerção religiosa continha. Por isso, a questão da natureza do Estado ficou parcialmente sem solução. Ainda que a idéia de um império cristão estivesse contida no pensamento agostiniano, ele nunca chegou a formulá-la, consciente talvez do perigo que corria de destruir toda a coerência de seu sistema. Pensar a natureza do Estado submetido à Igreja foi obra de seus seguidores¹¹².

111. "To the notion — deeply enough established in Christian tradition, even to the extent of finding an echo in Constantine's edit of toleration — the belief is a matter of free decision not of compulsion, Augustine replied by rejecting the dichotomy. Free choice and compulsion were not incompatible". R. A. MARKUS, op. cit, p 143. Ver: SANTO AGOSTINHO, *Contra Gaudentius*, 421.

112. Santo Agostinho acreditava que o uso do poder pelos imperadores para a maior glória de Deus fariam deles homens felizes. R. A. MARKUS, op. cit, p 148.

IX. Conclusão: do agostinismo político a Santo Tomás

Santo Agostinho nunca se libertou de uma visão pessimista do Estado. Mesmo quando atribui um papel importante à política,

o faz de um ponto de vista em que o que conta é a queda do homem e, portanto, o caráter imperfeito de seus atos. É compreensível, assim, que a influência de suas posições teóricas se deveu muitas vezes a interpretações parciais de sua obra. Às sucessivas adaptações de seu pensamento aos problemas políticos que viriam a preocupar a Igreja nos séculos que se seguiram à sua morte, Arquillière chamou de "agostinismo político"¹¹³. Se no tempo do Bispo de Hipona a relação do Estado com a Igreja ainda era marcada por uma forte tensão, ela tornou-se cada vez mais estreita à medida que a Igreja passou a ocupar o lugar que antes cabia a outras instituições. O que era excepcional na época de Santo Agostinho — o uso da força para resolver problemas da esfera religiosa — tornou-se corriqueiro num mundo em que o poder temporal não guardava mais a mesma liberdade em relação ao poder espiritual. Foi necessário, assim, para conservar a herança agostiniana, reinterpretar muitos de seus conceitos.

Com Gregório (590-604), a linha rígida que havia sido traçada entre o Estado e a Igreja começa a desaparecer. A nova realidade da Igreja obrigava-a a tentar conciliar o respeito ao Imperador com a obediência devida ao papado¹¹⁴. Se no tempo de Gregório essa aproximação era ainda tímida, tornar-se-ia com o tempo uma necessidade. Ele mesmo dizia: "Ser rei não é nada de extraordinário, o que importa é ser um rei católico"¹¹⁵.

Do ponto de vista teórico, assistimos à submissão dos poderes temporais aos princípios da moral cristã. Se a política tinha apenas uma dimensão prática, necessitava de algo para guiá-la os passos. Esse algo era a ética, que podia ser deduzida dos princípios eternos, passíveis de serem conhecidos pelos homens. Jonas de Orleans, em seu livro *De Institutione regia* dizia: "Todos os fiéis devem saber que a Igreja Universal é o corpo do Cristo, sua cabeça é o Cristo, e que, nessa Igreja, existem dois personagens principais: o que representa o sacerdote e o que representa a realeza". Mais à frente, ele conclui: "O rei tem por obrigação defender as igrejas e os servidores de Deus. Seu ofício consiste em garantir a integridade dos padres e o exercício de seu ministério, e proteger pelas armas a Igreja de Deus"¹¹⁶.

O princípio da submissão da política à moral podia ser deduzido das considerações sobre a liberdade que estudamos anteriormente, mas nos enganaríamos pensando que o processo de absorção das funções do Estado foi acompanhado por um longo debate teórico. Como mostra com muita pertinência Arquillière: "O direito real foi absorvido pelo direito da Igreja. A realeza não é mais uma instituição de direito natural, independente e

113. H. X. ARQUILLIÈRE, *L'agostinisme politique*, Paris, J. Vrin, 1955.

14. Idem, *ibidem*, p. 125.

15. Citado por H. X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, p. 137.

6. Citado por H. X. ARQUILLIÈRE, *op. cit.*, pp. 147-8.

soberana. Não é mais o pensamento rico e nuançado de Santo Agostinho, mas o que chamamos de agostinismo político. A tendência agostiniana a absorver o direito natural do Estado no direito eclesiástico transformou-se em uma doutrina”¹¹⁷.

117. H. X. ARQUILLIÈRE, op. cit, p. 152.

Não é nosso propósito neste artigo analisar o processo de conversão do agostinismo em doutrina política. Isso demandaria um outro trabalho e, sobretudo, um estudo detalhado das longas discussões teóricas que a absorção do direito político pelo direito eclesiástico terminou por provocar. Para concluir, gostaríamos apenas de lembrar o papel fundamental que teria Santo Tomás na síntese desse processo alguns séculos mais tarde. Com efeito, Santo Tomás, influenciado por Aristóteles, tinha da política uma visão diferente da de Santo Agostinho¹¹⁸. Menos preocupado com o caráter repressivo das instituições políticas, ele pode reformular o pensamento agostiniano sem ser obrigado a abandonar, por exemplo, o pressuposto da moral da intenção¹¹⁹. Não tendo a queda a mesma importância em seu pensamento, ele fez disso o seu ponto de partida para uma verdadeira revolução teórica. Baseado na nova realidade da Igreja, Santo Tomás deduziu que era possível pensar uma forma de governo que, mesmo não sendo a melhor possível, não deixava de se constituir numa ajuda aos homens em sua caminhada em direção à salvação.

118. H. A. DEANE, op. cit, p. 234.

119. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, cap 7.

Para descobrir qual o melhor regime possível, Santo Tomás tomou como parâmetro, seguindo Aristóteles, a justiça e o bem dos homens. Nesse processo, a primeira forma excluída foi a tirania que se mostrara incapaz de fazer nascer entre os homens o sentido do que é bom e justo. A democracia também não lhe pareceu boa, uma vez que permite ao povo aproveitar-se de uma vantagem numérica que nada tem a ver com as exigências de um bom governo. Ora, o guia que deve ajudar os homens, qualquer que seja sua figura institucional, deve sempre visar ao bem comum e nunca o proveito próprio¹²⁰. A conclusão deste raciocínio é que a monarquia é o regime com mais chances de realizar o ideal de um bom governo¹²¹. A monarquia de São Tomás, no entanto, assemelha-se muito mais à república temperada de Aristóteles do que aos regimes corrompidos de seu tempo¹²². Como mostra Gilson, o rei deve executar uma obra baseada na honra e na justiça e deve ter como meta a felicidade do povo que governa¹²³. O rei, portanto, deve satisfazer aos anseios do povo e fazer de sua obra um gesto de adoração a Deus. Nesse sentido a união do poder temporal com o poder supremo da Igreja se faz necessária, pois, somente sob a condução do vigário de Cristo, os reis podem estar certos de não infringir nenhuma exigência da fé e da moral¹²⁴.

120. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regno*, I, 1.

121. Idem, *ibidem*, I, 5.

122. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia IIae, 105, 1.

123. E. GILSON, *Le thomisme*, p. 453.

124. M. DEMONGEOT, *La théorie du régime mixte chez Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1927.

Quando trata mais especificamente da questão da presença do homem no mundo, Santo Tomás mantém-se fiel a muitos dos princípios agostinianos. Em primeiro lugar, ele conserva intacta a fronteira que separa a vida contemplativa da vida ativa¹²⁵, e, como Santo Agostinho, afirma ser a vida contemplativa a vida ideal para um cristão, apesar de ver na ação alguns aspectos positivos, sobretudo quando significam o domínio das paixões da alma¹²⁶. Mas essa abertura em direção da vida ativa não altera o privilégio que o pensamento cristão concede à contemplação como forma de alcançar a verdade¹²⁷. Ao reconhecer que a vida em sociedade não é pura expressão da decadência do homem, Santo Tomás abriu as portas para a revitalização da teoria dos regimes e para uma melhor compreensão de nossa presença na terra, sem ser obrigado a se opor às principais teses agostinianas. O certo, no entanto, é que com ele a ação política adquire um novo significado. Se não se trata de afirmar a supremacia da vida em sociedade, como mais tarde na Renascença, e se no fundo nossas ações devem se orientar para as exigências da vida contemplativa, também não podemos esquecer que a ação política passa a ter uma importância que havia sido deixada de lado pelo agostinismo político. Como lembra Gilson, a ação política "deve evitar a tirania sob todas suas formas, pois ela é sempre ruim, e, dadas as circunstâncias, tornar o regime do Estado tão semelhante quanto possível ao que a ciência moral recomenda como sendo o melhor"¹²⁸. Com Santo Tomás, portanto, renasce a possibilidade de se pensar a dimensão puramente política da liberdade. Ainda que isso tenha sido obra dos filósofos renascentistas, é inegável que o pensamento político tomista teve um papel fundamental na elaboração de muitos temas essenciais à filosofia política renascentista¹²⁹.

125. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa IIae, 179, 1.

126. Idem, *ibidem*, IIa IIae, 182, 3.

127. Idem, *ibidem*, IIa IIae, 180, 4.

128. E. GILSON, *op. cit.*, p. 449. Ver: B. ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, M. Rivière, 1928.

129. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa, IIae, 183, 1.

Endereço do autor:
R. Bernardino de Lima, 291 / 101
30430-090 — Belo Horizonte — MG