

O VALOR ESPECÍFICO DO ESTADO NA DOCTRINA ÉTICO-POLÍTICA DE SANTO AGOSTINHO

Marcos Roberto Nunes Costa
UNICAP

Resumo: Em Santo Agostinho, o Estado tem uma função ético-moral, enquanto meio que leva os homens a viverem de forma reta com vistas à vida eterna. Assim sendo, o Estado não tem um valor em si mesmo (bem absoluto), mas apenas um valor médio (bem relativo) que leva, ou não, à “*divina caelestique republica*”. Sendo o Estado um “valor médio”, este não forma uma realidade autônoma, ou “terceira cidade” ao lado das duas cidades místicas: a Cidade Terrena e a Cidade de Deus.

Palavras-chave: Estado, Bem Absoluto, Bem Relativo, Cidade Terrena, Cidade de Deus, “Terceira Cidade”.

Abstract: In Saint Augustine, the State has an ethic-moral function, as a way for men to live concerning eternal life. Thus, the State doesn't have an intrinsical value (absolute good), but only a medium value (relative good) that may lead or not to “*divina caelestique republica*”. For being the State such a medium value, it isn't an autonomous reality, or “third city” besides the two mystic cities: the Terrestrial City and the City of God.

Key-words: State, Absolute Good, Relative Good, Terrestrial City, City of God, “Third City”.

Introdução:

Se lermos o conjunto dos escritos políticos de Santo Agostinho, especialmente em “A Cidade de Deus” e algumas cartas epistolares, não resta dúvidas que, para Agostinho, o Estado tem uma função ético-moral teleológica, enquanto instrumento que garante as condições para que os homens, em sociedade, possam viver de forma reta com vistas à vida eterna. Agostinho faz, assim, uma perfeita harmonia entre seu eudemonismo antropológico; onde toda inquietude do homem não é outra coisa senão a busca da “verdadeira felicidade”, que não se encontra senão em Deus, homem não deseja e seu eudemonismo ético-político, onde, para ele, ao Estado cabe a tarefa de promover a felicidade temporal dos homens, tendo em vista a “verdadeira felicidade” a ser alcançada em Deus.

Ao atribuir tal finalidade teleológica ao Estado, ficam as seguintes interrogações: Terá o Estado, em Agostinho, um valor em si mesmo, enquanto realidade terrena, ou este apenas tem sentido enquanto meio que leva (ou não) o homem a alcançar a “*divina caelestisque respublica*”? Será o Estado um valor fim (bem absoluto), ou um “valor meio” (bem relativo)? Podemos falar do Estado como uma realidade autônoma, ou como uma “terceira cidade”, colocada ao lado das “duas cidades místicas” presentes em “A Cidade de Deus”? Essas serão as questões que nortearão o presente artigo, na tentativa de chegarmos a uma possível concepção do valor específico do Estado em Santo Agostinho.

1 — O Estado Terreno não Tem um Valor Absoluto, mas, um Valor Relativo à “*Divina Caelestisque Respublica*”:

O ponto de partida para entendermos o valor do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho é o seu personalismo filosófico-cristão.

Em seu eudemonismo antropológico cristão, Agostinho pensa o homem sempre como pessoa humana, concreta, decaída; sujeito singular ferido pelo pecado, peregrino neste mundo à espera de alcançar a vida eterna. Mesmo com vontade própria, ou livre-arbítrio, o homem é incapaz de salvar-se por conta própria, mas somente com a ajuda da graça de Cristo. Desse seu personalismo negativo, nasce também sua teologia-filosofia negativa. Segundo ela, somente em relação àquela “*vita aeterna*”, que se pode dizer serem “verdadeiras” a sabedoria, a concórdia, a justiça e todas as virtudes do homem e do Estado.

A partir desse pressuposto, na sua doutrina ético-política, o Estado tem uma função ético-moral, dentro de uma dimensão teleológica, enquanto instrumento ou meio, capaz de garantir a paz temporal dos homens com vista à “verdadeira felicidade” a ser alcançada na vida eterna.

Assim sendo, falar do Estado é falar do homem concreto. E falar do homem é falar do Estado. O homem é ao mesmo tempo fundamento e finalidade do Estado. O homem é fim, ou finalidade, enquanto meta imediata do Estado, uma vez que a finalidade imediata do Estado é promover a paz temporal do homem. Mas, ao mesmo tempo, ele é fundamento, pois o “Estado não é outra coisa que uma concorde multidão de pessoas” (*Ep.* 155).

Assim, dentro de uma visão dialética, o homem é o termômetro do Estado. Ou seja, o Estado valerá o que valerem seus cidadãos concretos. Se o homem é bom, ou seja, “se faz o bem segundo a verdade, a caridade e a piedade” (*Ep.* 153), o Estado que dele deriva será bom e justo e, conseqüentemente, reinará a paz ou concórdia. Se, ao contrário, o homem é mau, ou seja, “se peca, isto é, se se afasta da verdade, da caridade e da piedade” (*Ep.* 153), o Estado que dele deriva será mau e injusto e, conseqüentemente, não haverá paz nem concórdia, mas infelicidade e intranqüilidade. O valor do Estado fundamenta-se na bondade do homem, o qual se torna bom e virtuoso pela participação na bondade de Deus.

Por outro lado, o Estado terá o seu valor em relação à finalidade última do homem, enquanto instrumento que o leve a resgatar a sua “verdadeira felicidade”, a ser alcançada na vida eterna. Nesta perspectiva, o valor do Estado será tanto melhor quanto mais levar os homens a alcançarem a vida eterna, e tanto pior quanto mais os leva a afastarem-se deste fim: “O amor mais ordenado e mais útil pelos cidadãos consiste em levá-los ao culto ao verdadeiro Deus e à religião. Este é o amor verdadeiro e pio da pátria terrestre, que fará merecer a pátria celestial” (*Ep.* 104).

Ambas as dimensões (imediata e teleológica) se complementam, de tal sorte que, a concórdia será tanto mais sólida, e conseqüentemente o próprio Estado, quanto mais derivar da piedade e dos bons costumes dos seus cidadãos: “Não se funda nem se conserva melhor um Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum...” (*Ep.* 137).

Ao identificar o homem com o Estado e vice-versa, Agostinho deixa claro que não existe uma dupla ética, uma individual e

outra coletiva, mas apenas uma, onde os fundamentos ético-morais do homem e do Estado são comuns. Pois, “uma coisa não é a ventura da cidade e outra a do homem, pois toda cidade não passa de homens que vivem unidos” (*De Civ. Dei* I, 15).

Da mesma forma como o valor do Estado está no grau de participação dos seus cidadãos junto ao bem supremo — Deus —, assim também será com a justiça terrena, fundamento do Estado.

Agostinho concordava com Cícero onde a justiça é o fundamento do Estado. Entretanto, superando o conceito ciceroniano de justiça, fundado no direito natural, aquele apresenta o amor, expresso no duplo preceito da caridade: “*Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo*” (Mt 22,37) como fundamento da justiça, transformando-o em um conceito filosófico-religioso, ou seja, em “*vera justitia*”.

Assim sendo, a “nossa justiça”, tão necessária à edificação do Estado, será tanto melhor quanto mais for alicerçada na sabedoria, piedade e caridade, que vêm de Deus, ou seja, a justiça terrena terá o seu valor no grau de participação na “*Vera Justitia*”, que não se encontra senão em Deus. Logo, a justiça terrena não tem um valor absoluto; não se constitui em um bem em si mesmo, mas em um valor relativo, ou um “bem médio”. Enquanto bem médio, a justiça terá o seu valor na “maior ou menor participação na “*suma justiça*”, conforme nos atesta o próprio Agostinho em carta a Jerônimo: “Esta será maior em alguns que em outros, enquanto que em terceiros não existe de nenhum modo [...] Quanto mais ou menos alguém for iluminado em suas ações pela pia caridade, ou seja, nas intenções e afetos da alma, poder-se-á dizer que terá ou não terá, terá mais ou menos de tal virtude” (*Ep.* 167).

Enquanto peregrinos aqui na terra à espera da “verdadeira justiça”, somos todos imperfeitos, “todos falhamos, tanto mais gravemente, quanto menos se ama a Deus e ao próximo, e, vice-versa, quanto mais levemente, quanto se é maior neste amor [...] Mas o melhor, dentre os justos, é aquele que menos peca...” (*Ep.* 167). Assim sendo, enquanto realidade terrena, “nossa justiça”, e conseqüentemente o próprio Estado, será sempre imperfeito; por isso, mesmo chegando a elogiar as virtudes dos antigos romanos, Agostinho ressalva: “A verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador é Cristo...” (*De Civ. Dei* II, 21).

Pelo exposto até aqui, fica claro que a função, ou finalidade imediata do Estado é proporcionar o bem comum, ou seja, a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*”: “A paz é o bem supremo da ‘*civitas*’” (*De Civ. Dei* XIX, 12), que é, ao mesmo tempo, finalidade e fun-

damento ético-político, na doutrina ético-política de Santo Agostinho.

Entretanto, apesar de apresentar a paz como o maior de todos os bens temporais: “tão grande, com efeito, é o bem da paz que, mesmo nos negócios terrenos e perecíveis, nada se possa ouvir de mais agradável, nada procurar de mais desejável, nada encontrar de melhor [...] Podemos dizer da paz o que dissemos da vida eterna, a saber, que é o fim de nossos bens...” (*De Civ. Dei* XIX, 11), esta não é um bem absoluto, ou um bem em si mesmo, mas, repetimos, um “bem médio”, ou bem relativo, visto que até os maus a desejam: “Com efeito, a paz é aspiração última de toda natureza e de todos os homens, mesmo os maus” (*De Civ. Dei* XIX, 12). Daí que o valor da paz terrena ou “*pax temporalis*” se mede pela sua participação na “*ordinata caritas*”.

A concórdia ou “*pax temporalis*” será tanto mais firme e mais autêntica quanto mais derivar da “*ordinata caritas*”, ou seja, “quando se ama o que deve ser amado, e de como deve ser amado, a saber, a Deus e ao próximo” (*Ep.* 137).

Como se vê, Agostinho faz uma íntima relação entre a paz e a “*vera justitia*”, fundada no princípio da “divina ordem”, “que não é senão a virtude pela qual se dá a cada um o que é seu” (*De Liv. Arb.* I, 13). Tal virtude está, por sua vez, assentada no duplo preceito evangélico: “*Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo*” (Mt. 22, 37); ou seja, quando se “subordina as coisas somente às dignas, as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, as temporais às sempiternas” (*Ep.* 140).

Caso contrário, isto é, quanto por livre vontade, os homens subvertem a “ordem divina” e constroem a paz a partir de interesses próprios, submetendo o interesse maior (o bem comum) aos interesses próprios (soberba), a paz se torna injusta. Conforme nos diz Agostinho: “Os maus combatem pela paz dos seus e, se possível, querem submeter todos, para todos servirem a um só [...] Odeiam a justa paz de Deus e amam a sua própria, embora injusta” (*De Civ. Dei* XIX, 12). E adverte: Porém, “quem sabe antepor o reto ao torto e a ordem à perversidade reconhece que, comparada com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz” (*Idem* XIX, 12). Ou seja, para ele, a paz é o maior de todos os bens temporais, mas, enquanto fundamentada na “*vera justitia*”, a qual, por sua vez, está fundada no princípio da “*vera caritas*”.

Agostinho coloca sempre a “*vera caritas*” como critério de valor para as instituições sociais. Pelo grau de participação na sabedo-

ria, piedade e caridade de Deus, as instituições sociais tornam-se legítimas ou não. Por isso, ao se referir ao poder temporal dos governantes, responsáveis pela promoção da paz temporal, o Autor afirma: “Se, por conseguinte, se rende culto ao Deus verdadeiro, servindo com sacrifícios sinceros e bons costumes, é útil que os bons reinem por muito tempo e onde quer que seja. E não o é tanto para os governados como para os governantes. Quanto a eles, a piedade e a bondade, grandes dons de Deus, lhes bastam para felicidade verdadeira, que, se merecida, permite à gente viver bem nesta vida e conseguir depois a vida eterna” (*Idem* IV, 3).

O exercício do poder temporal deve ter como meta levar os cidadãos a participarem da bondade de Deus, tendo o seu valor (enquanto promotor da paz temporal ou felicidade temporal) na sua relação com um valor maior, o Bem supremo — Deus —, onde habita a “verdadeira felicidade”. Por isso respondendo às inquietações do pagão Nectário, governador da Calama, preocupado “em deixar, ao morrer, sua pátria incólume e florescente” (*Ep.* 90), Agostinho diz:

“...também pelos serviços prestados à pátria terrena, se fizeres com amor *vero* e religioso ganharás a pátria celeste [...] deste modo, proverás, de verdade, ao bem de teus concidadãos a fim de fazê-los usufruir não da falsidade dos prazeres temporais, nem da funestíssima impunidade da culpa, mas da graça da felicidade eterna. Suprimam-se todos os ídolos e todas as loucuras, convertam-se as pessoas ao culto do verdadeiro Deus e a pios e castos costumes; e então verás a tua pátria florir não segundo a falsa opinião dos estultos, mas segundo a verdade professada pelos sábios, quando esta pátria, em que nasceste para vida mortal, será uma porção daquela pátria para a qual se nasce não com o corpo, mas pela fé, onde [...], após o inverno cheio de sofrimentos desta vida, florescerão na eternidade que não conhece ocaso [...] pois, o amor mais ordenado e mais útil pelos cidadãos consiste em levá-los ao culto do sumo Deus e à religião. Este é o amor verdadeiro e pio da pátria terrestre, que te fará merecer a pátria celeste” (*Ep.* 104).

O mesmo seria dito, mais tarde, a Macedônio, governador da África: “Nisto consiste a única e verdadeira sabedoria: aqui na terra a mais constante piedade, lá em cima a eterna felicidade [...] No céu haverá uma única virtude, e a mesma coisa será a virtude e o prêmio da virtude: ‘*O meu bem é estar unido a Deus*’ (Sl 72,28). Esta virtude será a plena e sempiterna sabedoria, e ao mesmo tempo a genuína felicidade, visto que se chegou ao eterno e sumo bem, ao qual eternamente estaremos unidos é o auge de nossa felicidade” (*Ep.* 155).

É por isso que recomenda:

“Já vê, pois, a Quem é preciso pedir o que todos desejam, doutos e ignorantes, e que muitos, por ignorância ou soberba, não sabem a quem se deva pedir e como se obter [...] Peçamos, pois a Deus, nosso Senhor, o qual nos criou, seja a força para vencermos os males desta vida, seja a felicidade a ser gozada na sua eternidade, depois da presente vida, a fim de que, tanto pela virtude como pelo prêmio da virtude, segundo quando diz: ‘*quem quiser gloriarse, glorie-se no Senhor*’(2Cor 10,17)” (Ep. 155).

E concluí seus conselhos, ampliando esta dimensão teleológica do homem em relação ao Estado:

“E visto que eu conheço o teu devotamento ao Estado, considera que como esteja claro nas Sagradas Escrituras que a felicidade de cada pessoa e a do Estado tenham a mesma origem: ‘*feliz ao invés é o povo que tem o Senhor por seu Deus*’ Sl 143,15) [...] Com efeito, têm a mesma origem a felicidade do Estado e a do homem, uma vez que um Estado outra coisa não é senão uma multidão concorde de pessoas [...] A piedade, pois, a saber, o culto do verdadeiro Deus, é útil para tudo: ela, de fato, nos ajuda a afastar ou avaliar as moléstias desta vida e nos conduz àquela vida de salvação em que não devemos mais sofrer nenhum mal, mas somente gozar do sumo e eterno Bem” (Ep. 155).

Portanto, Agostinho deixa claro que o Estado terreno só tem valor enquanto meio, ou em sua relação com a “*divina caelestisque respublica*”, a ser alcançada na vida eterna.

Em A Cidade de Deus, depois de apontar os vícios romanos que levaram o Império a uma situação de fragilidade, fruto dos cultos aos deuses pagãos, ou seja, o desvio à reta ordem que leva ao Deus verdadeiro, recomenda:

“Escolhe desde já o teu caminho, a fim de poderes ter glória verdadeira, não em ti, mas em Deus [...] Nós te convidamos, nós te exortamos a vir a esta pátria, para que constes no número de seus cidadãos, cujo asilo é, de certo modo, a verdadeira remissão dos pecados. Não prestes ouvido aos que degeneram de ti. Inflamam a Cristo e aos cristãos e acusam de calamitosos os tempos que correm. É que nos tempos não buscam o repouso da vida, mas a segurança do vício. [...] Volve-te, agora, para a pátria celeste. Por ela trabalharás pouco e nela terás eterno e verdadeiro reino. Não encontrarás o fogo de Vestes, nem a pedra do Capitólio, mas Deus, uno e verdadeiro, que não te porá limites ao poder, nem duração a império [...] Nela, a vitória é a verdade, a honra é a santidade, a paz é a felicidade e a vida é a eternidade. [...] Evita, por conseguinte, comunhão com os demônios, se queres chegar à cidade bem-aventurada” (II, 29).

E, assim, se faz o contraponto entre a paz temporal do Estado e a verdadeira paz da “*divina caelestisque respublica*”, que, para o Autor, “é incomparavelmente mais luminosa. Nela, a vitória é a verdade, a honra é a santidade, a paz é a felicidade e a vida é a eternidade” (*Idem* II, 29) E ainda: “Nela não reina o amor à vontade própria e particular, mas gozo do bem comum e imutável e a obediência da caridade, que de muitos faz um só coração, ou seja, perfeita concórdia” (*Idem* XV, 3). Por isso, Agostinho diz: “O mundo chama-nos felizes de verdade, quando gozamos de paz, tal qual podemos gozar nesta vida; semelhante felicidade, entretanto, comparada com a final, de que falamos, não passa de verdadeira miséria” (*Idem* XIX 10); “na paz final, entretanto, que deve ser a meta da justiça que tratamos de adquirir na terra, como a natureza estará dotada de imortalidade, de incorrupção, carecerá de vícios e não sentiremos nenhuma resistência interior ou exterior [...] Tal estado será eterno e estaremos certos de sua eternidade. Por isso, na paz dessa felicidade e na felicidade dessa paz consistirá o soberano bem” (*Idem* XIX, 27).

Os trechos acima transcritos não querem dizer que a paz temporal não tenha nenhum valor, mas que seu valor está em relação ao seu fim teleológico, do qual esta é apenas um meio: “A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse da perfeita e incomparável paz” (*Idem* XIX, 10). Ou como diz Daniel-Rops, “que os princípios de governo estejam de acordo com o ideal dos fins espirituais do homem”¹.

Tal tese pode ser confirmada nas palavras do próprio Agostinho quando, no capítulo XVII, do Livro XIX, de A Cidade de Deus, escreve:

“ A família dos homens que não vive da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez, a família dos homens que vive da fé espera nos bens futuros e eternos segundo a promessa. **Usa dos bens terrenos e temporais como viajantes [...] usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz.** Por isso, enquanto está como viajante [...] **não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e do sustento da vida mortal [...]** Protege e deseja o acordo de vontades entre os homens, quanto possível, deixando a salvo a piedade e a religião, e **ministra a paz terrena à paz celestial**, verdadeira paz, única digna de ser e de dizer-se paz da criatura racional, a saber, a ordenadíssima e concordíssima união

¹ DANIEL-ROPS [Henri Petiot], O Santo dos Novos Tempos, in IDEM, *A Igreja dos tempos Bárbaros*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, 53.

para gozar de Deus e, ao mesmo tempo em Deus (grifo nosso)” (XIX, 17).

Pela passagem acima citada, além de deixar claro que a paz temporal (atributo e fundamento do Estado) só tem valor enquanto meio — momento provisório da verdadeira paz, a ser alcançada na vida eterna —, Agostinho deixa entrever, também, um certo relativismo político, quando, completando a citação anterior, diz: “Não se preocupa com a diversidade de leis, de costumes nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena [...] se não impede que a religião ensine que deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo” (*Idem* XIX, 17). Ou seja, não importa o tipo de Estado que se tem, desde que não vá de encontro ao princípio cristão da caridade. E finaliza: “Na realidade, não importa nada a tal cidade o gênero de vida adotado por quem abraça a fé que leva a Deus, contanto que não vá de encontro aos preceitos divinos” (*Idem* XIX, 19).

Assim sendo, como conclusão parcial deste tópico, respondendo às indagações que fizemos no seu início, podemos dizer que, em Agostinho, o Estado é apenas instrumento relativo ou meio ético-moral capaz de levar (ou não) os homens a viverem de forma reta aqui na terra e, portanto, a alcançarem a paz eterna ou “verdadeira felicidade”. Ou como nos diz Newton Bignotto: “O Estado — em Agostinho — se torna importante exatamente porque pode tornar suportável a vida dos eleitos de Deus em sua passagem pela terra [...] A ele cabe assegurar a paz, regular a violência coletiva e dar-nos a tranqüilidade mínima para habitar-mos no mundo corrompido pelo pecado”².

O Estado não se constitui, portanto, em um valor fim, mas apenas em um valor meio, medido pela sua maior ou menor participação de seus cidadãos no bem supremo — Deus. Ou como nos diz Daniel Rops: em Agostinho, “o Estado nunca pode ser o fim supremo da sociedade e do indivíduo”³, mas apenas um meio para se alcançar o fim último do homem que é a “*divina caelestisque respublica*”.

2 — Haverá Lugar para uma “*Respublica Civitasque Terrena*” ou “Terceira Cidade” Autônoma em “A Cidade de Deus” e Demais Escritos Políticos de Agostinho?:

Em *A Cidade de Deus*, Agostinho assume uma posição ambivalente em relação aos reinos terrenos, especialmente para

² Newton Bignotto, O conflito das liberdades: Santo Agostinho, *Síntese Nova fase* 19, n. 58 (1992): 355.

³ DANIEL-ROPS, *op. cit.*, 52

com o Império Romano. Por um lado, eles fazem parte da Providência divina, foram instituídos por Deus: “Sem dúvida, a divina Providência constitui os reinos humanos” (*De Civ. Dei* V, 1), inclusive a República romana: “O único Deus verdadeiro que nem em seu juízo, nem em seu auxílio abandona o gênero humano, quando quis e quanto quis, deu o reino aos romanos” (*Idem* V, 21).

Entretanto, mesmo sendo de origem divina, Agostinho reitera que o poder dos reinos não se constitui em um bem absoluto, ou em um valor em si mesmo. Deus o deu como um “bem médio”, ou “bem menor”. O poder temporal dos reinos ainda não é a “verdadeira felicidade”, mas apenas um meio ou instrumento que Deus deu aos homens para que, organizando-se em concorde associação (Estado), possam viver de forma reta e, assim, alcançarem a vida eterna, onde reina a “verdadeira felicidade”. Por isso, como vimos anteriormente, ao justificar por que Deus deu o poder aos imperadores romanos, Agostinho diz: “...não somente com o propósito de dar semelhante galardão a tais homens se dilatou o Império Romano, para glória humana, mas também com o de que os cidadãos da eterna cidade, enquanto peregrinos no mundo, observem com sobriedade e diligência os referidos exemplos e vejam quanta dilação se deve à pátria soberana por amor à vida eterna, se pela glória humana seus cidadãos tanto amam a terrena” (*Idem* V, 17).

Nessa perspectiva, a “*respublica civitasque terrena* (o Império Romano)” seria um meio, um caminho ou preparação à “*divina caelestisque respublica*”, tendo a primeira seu valor em relação à segunda. O que não significa dizer que a primeira seja um protótipo da segunda.

Por outro lado, contrariamente à visão anterior, Agostinho apresenta a “*respublica civitasque terrena*” como protótipo da “Cidade terrena”, como a segunda Babilônia, ou seja, como o lugar da ambição, discórdia ou confusão: “...para abreviar o mais possível, direi que Roma foi fundada como a outra Babilônia...” (*Idem* XVIII, 22), e define: “que quer dizer Confusão” (*Idem* XVI, 4). Assim sendo, a “*respublica civitasque terrena*” seria, ao mesmo tempo, campo ou terreno das “duas cidades” místicas do bem e do mal, sendo solicitada por uma e outra, e não sendo, efetivamente, nem uma, nem outra.

Essa ambigüidade levaria alguns comentadores de Agostinho a falarem da “*respublica civitasque terrena*” como “*tertium quid*”, ou como “uma terceira cidade, propriamente ‘política’, que estivesse

a meio caminho entre a cidade santa e a cidade pecadora”⁴. Não que ele tenha usado esse termo em qualquer parte de sua obra, mas que a idéia esteja implícita. Agostinho fala precisamente de “duas cidades” e não de três.

C. Journet, por exemplo, também defende tal idéia e aponta como principal fator de identificação de uma “*respublica civitasque terrena*” como um “*tertium quid*”, a finalidade a que essa “terceira cidade” se destina, diferenciando-se dos fins últimos das “duas cidades” místicas:

“...duma parte, as *cidades transcendentais*, definidas por sua ordenação direta aos fins últimos, de outra parte, a *cidade humana*, definida por sua ordenação direta aos fins temporais e perecíveis. Donde três espécies de cidades: a *cidade de Deus*, onde o demônio não toma parte; a *cidade do demônio*, em cujo pecado Deus não toma parte; a *cidade do homem*, solicitada ao mesmo tempo pelas duas cidades supremas”⁵.

H. Marrou⁶, por sua vez, embora concordando com C. Journet quanto à existência de um “*tertium quid*”, como o Estado empiricamente falando, não aceita a autonomia de uma “terceira cidade” do homem. Para H. Marrou, o Estado é o campo empírico onde se entrelaçam as duas realidades “meta-empíricas” do bem e do mal. Ou seja, estas “duas cidades” dividem, unicamente entre elas, o destino dos povos e que elas são “misturadas e confundidas uma com a outra neste século” (*De Civ. Dei* I, 35). Assim sendo, a “terceira cidade” do homem (o Estado) seria disputada ou solicitada ao mesmo tempo pelas duas “cidades místicas”.

Michel Fédou é da mesma opinião que H. Marrou ao defender que, na doutrina ético-política de Agostinho, “as organizações políticas não constituem um terreno neutro”⁷. Por sua própria natureza, ou seja, pelos fundamentos que a precedem e pelos fins que apetezem, as instituições políticas são chamadas a participarem do pecado ou da graça. Assim sendo, essa “terceira cidade” não tem um valor neutro em si, ela está intimamente relacionada com uma das “duas cidades místicas” das quais se originam e para as quais tendem.

⁴ MICHEL FÉDOU, Santo Agostinho (354-430): A Cidade de Deus, 413-426, in, FRANÇOIS CHATELET, O. DUHAMEL, E. PISTER (orgs). *Dicionário de Obras Políticas*. Trad. Glória de C. Lins e Manoel F. Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, 24.

⁵ C. Journet, Apud. FRANCISCO MANFREDO T. RAMOS, *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*, São Paulo: Loyola, 1984, 260.

⁶ H. Marrou. Apud. FRANCISCO MANFREDO T. RAMOS, *op. cit.*, 261.

⁷ MICHEL FÉDOU, *op. cit.*, 24

Por outro lado, mesmo ao dizermos que o Estado não tem um valor neutro, mas que será necessariamente bom ou mau, de acordo com o seu grau de participação nas “duas cidades místicas” do bem e do mal: “cada povo será tanto melhor, ou tanto pior, conforme esteja de acordo acerca de coisas melhores ou piores” (*De Civ. Dei* XIX, 24). Não significa dizer que “há um ‘Estado dos bons’ e um ‘Estado dos maus’”⁸ como realidades autônomas. Pelo contrário, as “duas cidades místicas” do bem e do mal se fazem presentes em todos os povos do gênero humano. Enquanto realidade terrena, o Estado comportará sempre, em seu seio, bons e maus, e “somente o juízo final tornará patente esta separação” (*Ep.* 185).

Mesmo quando Agostinho faz uma distinção entre o Estado e a “Cidade de Deus”, como por exemplo ao se utilizar das palavras do Evangelho: “*Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*”, essa distinção não é separação. A distinção é apenas para enfatizar o caráter espiritual sobre o temporal, que mesmo nos negócios terrenos devemos antepor as coisas superiores às inferiores. Ou seja, “‘A Cidade de Deus’ deve marcar com seu sinal a sociedade política — senão será a ‘cidade do diabo’ que triunfará: Agostinho não considera um terceiro termo, que se uniria aos outros dois”⁹. Bem como, quando por ocasião da intervenção do Estado na questão donatista, ao advertir o procônsul Aprígio de que, “uma coisa é o interesse de uma Província, outra, o da Igreja: o governo daquela deve ser exercitado com muito rigor, enquanto desta devem-se ressaltar a clemência e a mansidão” (*Ep.* 134).

Se considerarmos o termo Igreja aqui no sentido “místico” análogo a “Cidade de Deus”, isso não quer dizer que o Estado tenha um valor em si; pelo contrário ambas as instituições (Igreja e Estado) são definidos na sua relação com a “*divina caelestique respublica*” para a qual devem tender. Ambas têm um objetivo comum, promover a paz temporal com vistas à vida eterna. Daí, nada impede que, na prática, possam ajudar-se mutuamente. É por isso que Agostinho propõe ao governador da África, Macedônio, um equilíbrio ou “justa dosagem” entre o “rigor do Estado” e a “mansidão cristã”: “É útil, portanto, a vossa severidade, por cujo ministério também a nossa tranqüilidade; é útil, igualmente, a nossa intercessão, por cujo ministério também, a vossa severidade é temperada” (*Ep.* 153).

Quanto a nós, por tudo o que apresentamos, concordamos com as posições de H. Marrou, Michel Fédou e Manfredo Ramos, pois é

⁸ FRANCISCO MANFREDO T. RAMOS, *op. cit.*, 307

⁹ MICHEL FÉDOU, *op. cit.*, 25.

bem verdade que o Estado terreno forma uma realidade empírica, tendo como finalidade imediata a promoção da “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*” dos homens, mas essa finalidade imediata tem seu valor, ou será definida na sua participação na “verdadeira paz”, ou seja, em sua relação com a “*divina caelestisque respublica*”, onde os homens alcançarão a paz eterna ou “verdadeira felicidade” — finalidade última do homem individual e social.

Bibliografia:

AGOSTINHO [Aurélio Augustinus]. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Trad. Oscar Paes Lemos. Petrópolis: Vozes, ³1991, vol. 1, 414 p., vol. 2, 589 p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. *O Livre Arbítrio*. Trad. Antonio Soares Pinheiro. Braga: Faculdade de Braga, ²1990, 367 p.

_____. *Epístola 104 a Nectário (410)*.

_____. *Epístola 134 a Apríngio (?)*.

_____. *Epístola 137 a Volusiano (412)*.

_____. *Epístola 140 a Honorato (412)*.

_____. *Epístola 153 a Macedônio (413)*.

_____. *Epístola 155 a Macedônio (414)*.

_____. *Epístola 167 a Jerônimo (?)*.

_____. *Epístola 185 a Bonifácio (?)*.

BIGNOTTO, Newton. O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova Fase* 19, n. 58 (1992): 237-359.

DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. O Santo dos Novos Tempos. In: IDEM. *A Igreja dos Tempos Barbaros*. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991, 9-62.

FÉDOU, Michel. Santo Agostinho (354-430). In: CHATELET, François, DUHAMEL, Oliver, PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *Dicionário de Obras Políticas*. Trad. Glória de C. Lins e Manuel F. Paulino. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, 19-30.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de Santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com*

o “De Civitate Dei”. São Paulo: Loyola, 1984. (Coleção Fé e Realidade n. 15).

ROCHA, Hylton Miranda. *Pelos Caminhos de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 1989.

Endereço do Autor:

Rua 47, nº 36 — IV Etapa — Rio Doce
53090-320 Olinda — PE.