

## A IDÉIA DE ESTADO EM SANTO AGOSTINHO

### À luz de seu Epistolário \*

Francisco Manfredo Tomás Ramos

#### A FONTE PRINCIPAL DE NOSSO ESTUDO: O EPISTOLÁRIO

Poderia causar estranheza, — e não somente ao leigo — o fato de pretendermos nos servir do Epistolário de Agostinho como fonte principal para um estudo de maior envergadura acerca das idéias políticas do grande Doutor (354-430). É preciso, pois, salientar, logo de início, que suas cartas à nossa disposição hoje (cf. PL XXXIII — 270 cartas; CSEL LXXXVIII — 31 cartas) são não apenas confidenciais e pastorais, mas também doutriniais (filosófico-teológicas, as mais numerosas) e oficiais. Cobrem elas todo o arco da vida de Agostinho, a partir de sua conversão, e refletem o século agitado em que ele viveu: a decadência do Império Romano do Ocidente, sua vida econômica, política e religiosa. A sociedade e a família espelham-se bem nelas. Pense-se, por exemplo, nas 54 cartas sobre a luta donatista em que, por trinta anos, Agostinho empenhou o melhor de suas energias. As intrincadas questões sobre a graça, por ocasião da polêmica com os pelagianos, são tratadas a fundo em 29 cartas das quais algumas são clássicas (cf. Eps. 140; 186; 217...). As invasões bárbaras que assolam a Europa e chegam até o norte da África, em particular o assédio de Roma de 410, escandalizam os cristãos e servem de pretexto a intelectuais pagãos para atribuir à nova religião, que prega a misericórdia e a mansidão, a culpa de tais calamidades; isto dará ocasião a Agostinho de escrever as cartas a Deogratias, Vitoriano, Volusiano, Marcelino e Macedônio (Eps. 102; 111; 135-138; 152-155), que, sob vários aspectos, podem considerar-se como anteprojetos parciais da obra monumental do "De Civitate Dei". Não são os pagãos, mas ainda os maniqueus, os arianos e outros hereges são refutados no Epistolário. Problemas teológicos, exegéticos, eclesiológicos, morais, filosóficos são aí debatidos com maestria. Esta correspondência é enviada aos quatro pontos cardeais do mundo civilizado de então. Seus destinatários per-

(\*) O presente artigo é apenas uma síntese parcial das conclusões a que chegamos numa recente pesquisa: *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho (Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei")*, Coleção "Fé e Realidade" 15, Ed. Loyola, São Paulo 1984.

tencem a todas as classes sociais e estados de vida: a hierarquia eclesiástica está toda presente, desde o papa ao humilde subdiácono da vizinha diocese; uma teoria de oficiais e funcionários do Estado comparecem igualmente nas pessoas de senadores, governadores, cônsules e pró-cônsules, vigários da África, comissários imperiais, mestres dos ofícios, "principales", "civitatis curatores", tribunos, notários, decuriões... Muitas destas epístolas, além disso, "são sínteses perfeitas de longas elucubrações" dos grandes tratados, enriquecidas ainda pela "índole circunstancial e ocasional" que lhes é própria<sup>1</sup>.

Apesar disso, e não obstante o enorme volume de publicações que dia-a-dia cresce acerca do pensamento agostiniano, o seu Epistolário, como conjunto, continua praticamente inexplorado, principalmente no tocante aos temas doutrinários<sup>2</sup>. O presente estudo vem mostrar, precisamente, um dos pontos (e de capital importância dentro do "agostinismo") em que as cartas do Hiponense têm algo de original a nos dizer: o político. Pretende-se definir, em particular, a natureza, a finalidade própria e o valor do Estado terreno, da "respublica civitasque terrena" ["república e cidade terrena"] (Ep. 91, n. 4), que é "multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae" ["multidão de homens reunida por certo vínculo de concórdia"] (Ep. 138, n. 10)<sup>2a</sup>.

## I. A PROBLEMÁTICA

O pensamento político de Agostinho é por demais estudado e discutido para que se faça ainda necessário encarecer-lhe a profundidade, a importância e a atualidade. Bastaria para constatá-lo reler as atas da primeira sessão plenária do Congresso Agostiniano Internacional de 1954, ou compulsar, mesmo superficialmente, os repertórios bibliográficos es-

---

(1) Cf. L. CILLERUELLO, in *Obras de San Agustín*, tomo VIII, BAC, Madrid 1951, pp. 2-3.

(2) O exaustivo *Fichier Augustinien* (4 vols., Institut des Études Augustiniennes, Paris 1972) elenca apenas 86 estudos sobre as cartas em geral. Os temas tratados são: Agostinho e Jerônimo; Paganismo e Cristianismo; aspectos literários; Igreja do séc. IV no norte da África; os correspondentes de Agostinho; a responsabilidade do cristão(1); a "Cidade de Deus" nas cartas (S. PRETE); caráter de Agostinho; os bens temporais (M. RAMOS); pelagianismo; "O Epistolário de S. Agostinho"(2). — A pesquisa bibliográfica ulterior que fizemos (1961 até hoje) não enriqueceu este acervo.

(2a) A tradução das palavras e frases latinas entre colchetes é da responsabilidade da Redação de Perspectiva Teológica, como também a de algumas frases da carta 155, no apêndice (N. da R.).

pecializados. Como 'no-lo nota, por exemplo, E.L. Fortin, nesta época dividida entre duas tendências opostas — a primeira, uma utopia de democracia radical e igualitária que se alia por vezes à violência sistemática, fruto ambas da filosofia do século XIX, passando por Marx, Nietzsche e Heidegger; a segunda, configurada num imobilismo conservador do "status quo" e que pode tornar-se, como reação, tão perigosa quanto a primeira — transparece, diz ele, a atualidade da "teologia política" de Agostinho, "o pensador mais profundo da Igreja antiga", com sua posição de equilíbrio, equidistante dos extremos<sup>3</sup>.

E Henrique C. de Lima Vaz, nosso filósofo da História, escreve, por seu lado:

"Às fontes filosóficas do pensamento político ocidental vêm juntar-se, assim, as fontes teológicas das quais procede, por um aparente paradoxo, sobretudo a partir dos fins da Idade Média, uma das correntes estudadas magistralmente, entre outros, por George de Lagarde, que conduziram à idéia da laicidade do Estado moderno. Entre essas fontes teológicas a mais importante é, sem dúvida, Santo Agostinho.

"A reflexão política de Agostinho move-se, como é sabido, entre duas ordens de problemas, que ele situa dentro das vastíssimas coordenadas do seu pensamento filosófico-teológico: a interrogação lançada sobre a perenidade da ordem romana, abalada com a tomada de Roma por Alarico em 410, e as relações entre o Estado cristão e a heresia, problema suscitado pela revolta donatista na África. A influência do pensamento político de Agostinho domina soberbamente toda a Idade Média e estende-se até os tempos modernos.

"Na verdade, há uma vertente do pensamento político do Ocidente que só pode ser entendida à luz das concepções de Santo Agostinho e daqui a importância do conhecimento exato da sua doutrina nesse campo"<sup>4</sup>.

Estão longe, contudo, os conhecedores da matéria de se acordarem — como sói acontecer quando se trata com um gênio de envergadura de Agostinho — acerca da interpretação exata de não poucos pontos particulares de sua doutrina, haja vista, a modo de exemplo, a questão sobre a mudança de opinião do mesmo acerca da intervenção do Estado contra os circunceliões da seita de Donato<sup>5</sup>. Tais divergências, aliás, têm raízes mais profundas. No exemplo agora dado, estas se encontram na discussão a respeito do reconhecimento mesmo, por parte de Agostinho,

(3) Cf. E. L. FORTIN, *Idealisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin*, in *Recherches agostiniennes* VIII (1972) pp. 231-2.256.

(4) H. C. de L. VAZ, Prefácio ao nosso estudo supra-referido, *A idéia de Estado na doutrina...*, p. 16.

(5) Vd. *Epístolas 93 e 185* Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. 21, pp. 806-77; 23, 10-75) e o estudo de C. BOYER, *Droit et Moral dans S. Augustin*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milão 1970, em confronto com S. COTTA, *La città politica di S. Agostino*, Milão 1960.

de um Estado de direito, autônomo em relação à Igreja, e em última análise da existência de uma lei natural como fundamento do Direito.

Enfim, mesmo acerca das características fundamentais do assim chamado "legítimo ou autêntico agostinismo", não há pleno acordo, e isto entre autores de total ortodoxia católica<sup>6</sup>: é assim, pois, que, em última instância, vêm à baila as questões mais fundamentais sobre as relações do natural e do sobrenatural, do livre arbítrio e da graça, do pecado e da justificação, da razão e da fé, da ciência e da "sapientia", da filosofia e da teologia. Resulta então, no campo do político e em particular no tocante à definição da *natureza, da finalidade e do valor do Estado terreno*, toda uma série de questionamentos, a partir da perspectiva básica, em Agostinho, das "duas Cidades" (*— quas etiam mystice appellamus civitates duas* ["que também chamamos misticamente duas cidades"] — DCD XV, i, 1)<sup>7</sup>.

É na linha destas interrogações que se coloca o presente trabalho. É o próprio Agostinho a nos dizer já numa das primeiras cartas, ao amigo Nebrídio, que de todo "existente" se deve perguntar pela natureza e pelo valor (*— "... ita cum quaeritur quid sit, necesse est ut et sit, et aliqua aestimatione pendatur"* — Ep. 11, 4). O que significa, pois, a sua "*Civitas multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*" do Epistolário ["cidade (Estado), multidão de homens reunida por certo vínculo de concórdia"] (vd. Ep. 138, 2, 10) ou o seu "*Populus, coetus multitudinis rationalis rerum quas deligit concordiae communione sociatus*" ["povo, multidão de seres racionais, associados, pela participação na concórdia, aos bens que eles amam"] do "*De Civitate Dei*" (XIX, xxiv)? Para um pensador cristão de linha platônica, que procura a "sabedoria" que torna o homem "bem-aventurado", e que a repõe no conhecimento e no amor da Verdade, que é Deus (*cf. Ep. 118*), como é vista a "felicidade temporal" do Estado terreno? E como poderá este atingi-la senão através da justiça? Eis-nos chegado ao terreno das assim chamadas ambivalências ou antinomias agostinianas, em campo político. Estamos diante de Agostinho que põe em dúvida a justeza da defini-

(6) Compare-se, por exemplo, E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1949, 3ª ed., pp. 299-323; F. CAYRÉ, *Caractères spéciaux de la philosophie agustinienne*, in *L'Année Théologique* 9 (1947) 57-73; e C. BOYER, *La "Cité de Dieu", source de la philosophie agustinienne* (1954), in *Essais anciens...*, pp. 71-86.

(7) Cf. M. RAMOS, ob. cit., cap. V, art. 2º — O "*De Civitate Dei*" é referido no texto com a sigla DCD.

ção ciceroniana de "populus"<sup>8</sup> — sem que, paradoxalmente, dele discorde<sup>9</sup>. Estamos diante de Agostinho, "romano" e cristão, que louva os méritos do "preclaro Império", e ao mesmo tempo lhe condena a "cupiditas humanae gloriae" ["a cobiça de glória humana"]<sup>10</sup>. Estamos diante dos autores que, à vista destas páginas do Hiponense, se dividem na interpretação da natureza de sua "cidade política" e se perguntam, em última análise, se o grande Doutor tê-la-ia ou não concebido como "uma terceira cidade", "autônoma", ao lado das "duas cidades" místicas (DCD XV, i, 1), capaz de unificar todas as cidades políticas concretas da terra, e se ela, por si, poderia ou não pretender atingir o ideal de um "Estado justo"<sup>11</sup>. Qual é, pois, a possibilidade de realização de um Estado justo? Eis a pergunta central, aquela utopia que Platão e Cícero já procuravam. Mas como definir, então, a própria justiça? Sobre tais questões o Epistolário tem algo a nos dizer, particularmente naquelas cartas que chamaremos de políticas, as de número 137, 138, 153 e 155, e em tantas outras de alto teor filosófico e teológico.

Deve-se estar atento para os riscos que se corre na interpretação da doutrina política (e do "augustinismo" em si) do Hiponense: — não exagerar o valor de expressões *obiter dicta*, devidas antes, por vezes, ao calor da polémica ou às exigências da retórica; — querer encontrar em Agostinho um "sistema completo de verdades", onde ao invés se encontra um método a ser aplicado no problema do destino humano; — querer salvar a "autenticidade do social... com sua inegável problematicidade", sem colocar-se no ponto de vista da "sapientia" ["sabedoria"] que nos aponta, mais acima, um Absoluto de valor. Além disso, ainda os debates do Congresso de 54 nos mostram a necessidade de uma visão interdisciplinar, aonde convergem a teologia, a exegese bíblica, a filosofia, a história e até a crítica literária e a filologia, quando se queira dirimir, até o fundo, as questões mais espinhosas do pensamento político de Agostinho.

Por tudo isso, não se deve transcurar de estabelecer o fundamento metafísico da moral augustiniana, indispensável aliás para a compreensão de toda a sua doutrina<sup>12</sup>, nem esquecer de debater o sentido da

(8) "Est igitur, inquit Africanus, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus" ["É portanto, segundo o Africano, a república algo do povo; e o povo não é todo e qualquer grupo de homens, reunidos de qualquer modo, mas a reunião de uma multidão associada por um consenso jurídico e pela comunhão de interesses"] (CÍCERO *De Rep.* I, 39).

(9) Vd. M. RAMOS, ob. cit., cap. III, final, com nota 77.

(10) Ibid., cap. IV, art. 2º, D.

(11) Ibid., cap. V, art. 2º, B.

(12) Ibid., cap. I.

"romanidade" de Agostinho, que explicará bem melhor a ótica com que ele vê o Estado terreno<sup>13</sup>; tampouco negligenciar o confronto da "respublica civitasque terrena" ["república e cidade terrena"] (Ep. 91, 4) com a "divina caelestique respublica" ["divina e celeste república"] (Ep. 155, 1, 1) que já é "peregrina nesta terra" (Ep. 91, 1), à cuja luz somente se pode aquilatar corretamente o último valor do que é terreno (cf. Ep. 258, 2)<sup>14</sup>; por fim, não deixar de confrontar a imagem do Estado "ideal" de Agostinho, entrevisto numa perspectiva platônica e cristã, não puramente escatológica, com a imagem "real", existencial, dos "muitos reinos terrestres, nos quais se divide a sociedade dos interesses e das cobiças terrenas" (... *terrenae utilitatis vel cupiditatis... societas* — DCD XVIII, ii, 1), que de nenhum modo lhe fogia<sup>15</sup>. — Aqui precisamente está o *nó do problema*, sob o ponto de vista teórico e prático, na composição das duas imagens. — O nosso título, "*Idéia do Estado...*", quer indicar isso. — Chega Agostinho a conceber o Estado terreno de um modo unitário e coerente? Esta sua unidade seria real, de tal modo que os vários Estados concretos poderiam pretender também de constituir-se numa *única "civitas mundi hujus"* ["cidade deste mundo"], ou esta permanece apenas como um "*universale vocabulum*" (cf. DCD *ibid.*)? Neste último caso, por que? Responder a estas perguntas significará, a nosso ver, determinar o alcance daquele "*quoddam vinculum concordiae*" ["certo vínculo de concórdia"]. Será ela, a concórdia, a definir o Estado<sup>16</sup>; é ela, enquanto se expressa na "*pax temporalis*", o fim específico a ser procurado e tutelado pelo mesmo<sup>17</sup>; é por ela, ainda, que propriamente se medirá o valor do Estado, mas neste caso *deverá* ser "*ordinata concordia*" ["concórdia bem-ordenada"]. E como, então, poderá ser ela aferida, enquanto valor?<sup>18</sup>

## II. NOSSAS CONCLUSÕES

### 1. Nota prévia: a descoberta do Epistolário

Não será fora de propósito chamar ainda a atenção, como primeira conclusão, para a extraordinária riqueza do Epistolário agostiniano

(13) *Ibid.*, cap. IV, art. 2º.

(14) *Ibid.*, cap. V e VI.

(15) *Ibid.*, cap. VI, art. 3º.

(16) *Ibid.*, cap. III.

(17) *Ibid.*, cap. IV, art. 3º.

(18) *Ibid.*, cap. VI, art. 2º.

enquanto repositório privilegiado das grandes teses que fazem o "grande agustinismo". Haja vista, a modo de comprovação: H. MARROU, *Saint Augustin et l'Augustinisme*. Dos 30 títulos com que o autor, na 2ª parte do seu livro, ilustra a doutrina de Agostinho, aduzindo excertos de seus escritos, 9 são tirados do Epistolário<sup>19</sup>.

Quanto à doutrina política, todos os augustinólogos, maiores ou menores, se sentem na obrigação de referir ao menos algumas passagens das cartas 93, 137, 138, 153, 155 ou 185<sup>20</sup>. Mas o que se nos impõe dizer, depois de haver compulsado atentamente não poucas das obras destes autores, é que, quase sempre, lhes falta a visão de conjunto da carta inteira (para não falarmos do nexo de uma série determinada de cartas ou do inteiro epistolário), o que vem empobrecer notavelmente a avaliação do texto em estudo. Sob este aspecto, não podemos também deixar de enfatizar a densidade doutrinal e a força de textos tais como os das cartas 137, n. 17; 138, n. 17 e 155, n. 1 e 2, onde se encontram, em síntese, todos os princípios básicos para a solução de nosso questionamento sobre o Estado<sup>21</sup>. O primeiro texto, que é como o fio condutor que percorre toda a nossa dissertação, deveria ser lido em paralelo com os capítulos dos livros VIII e XI do "De Civitate", que contêm a síntese da filosofia agostiniana, e de largas páginas do livro XIX, o "político" por excelência; — o segundo texto nos permitiu levantar um quadro que põe bem à luz a maestria dialética com que Agostinho joga com estes três elementos: "civitas terrena", "caelestis respublica" e "imperium Romanum"<sup>22</sup>; — a partir do terceiro texto, enfim, pudemos impostar todo o parágrafo central do nosso estudo, a saber: "A Verdade como critério último do valor do Estado"<sup>23</sup>.

Note-se ainda, dentro do âmbito político, o significado de outras cartas que são praticamente ignoradas por todos, ou porque insignificantes quanto à extensão ou porque são motivadas, aparentemente, só pela cortesia ou cordialidade do Bispo de Hipona. Tais são, por exemplo, as de número 18 (a Celestino), 164, n. 4 (ao Bispo Evódio), 233 (a Longiniano), 258 (a Marciano). Mostramos, de resto, sobejamente, a vantagem da leitura paralela do Epistolário com o "De Civitate Dei"; iluminam-se mutuamente. Seria almejável que se levasse a cabo um estudo comparativo, "ex professo", de ambos. Empresa muito árdua, aliás.

(19) Vejam-se, de resto, o nosso cap. I, no tocante à filosofia, e o art. 1º do cap. VI, com relação à cristologia, à eclesiologia e à soteriologia agostinianas.

(20) Ibid., cap. II, nota 4.

(21) Vd. o apêndice deste artigo.

(22) Cf. M. RAMOS, ob. cit., p. 203.

(23) Ibid., pp. 311-14.

## 2. A "civitas" política de Agostinho

Não se encontra em Agostinho um tratado sistemático de ética política. Ele aborda, ao invés na sua ingente obra, problemas e situações que vêm precisamente a constituir o ambiente histórico concreto de sua época e que resultam em tantos outros elementos do que poderíamos chamar sua ética social e política, a saber: o bem sobreexcelente da paz temporal; o valor e o papel da autoridade e das leis; o Estado como instituição "de jure naturali" [de direito natural], suas relações com a Igreja; a justiça penal e a virtude da mansidão; o direito de propriedade e a comunhão dos bens; o sentido da "guerra justa", etc...

Constatam, de fato, os autores a respeito desta ética política: que é incompleta; que Agostinho move-se num plano metapolítico; que as interpretações que dela se fazem são muitas vezes antitéticas. Mas não se lhe negam a validade e a força dos princípios. Agostinho tem em vista sempre a condição do homem concreto e nela ele sabe distinguir, e ao mesmo tempo, coerentemente interligar as dimensões ontológica, existencial e escatológica. Isto vale para o homem singular e para a "civitas". O seu conceito de Estado, como no-lo mostram suas cartas, é tributário destes três planos convergentes da sua "*sapientia*": do metafísico de linha platônica, do crente e místico cristão e também do homem do seu tempo, perfeitamente inserido na realidade do dia-a-dia e por ela questionado. É assim que as cartas 102, 135 a 138, 152 a 155, que são como anteprojetos do "De Civitate Dei", respondem a objeções bem concretas de pagãos e cristãos, amantes da grandeza do Estado Romano e temerosos de que a nova religião oficial, com seus preceitos de misericórdia e mansidão, viesse a solapar-lhe a segurança, seja externa, seja interna, ou ainda que ela deixasse fora da vida de salvação os antigos romanos que antecederam a Cristo. As respostas de Agostinho convergem, pois, coerentemente, para o Estado (romano) (cf. *Eps.* 137, n. 17; 138, n. 17; 155, n. 9, 16), vendo-o e avaliando-o à luz da sabedoria dos filósofos, dos méritos dos seus grandes vultos e, sobretudo, da visão de fé da "divina e celeste República".

Importa, então, muito mais determinar estes princípios fundamentais, metafísicos e de fé, de toda a ética agostiniana, a cuja luz poder-se-á entender melhor a sua concepção do Estado.

Tentemos fazê-lo, brevemente, numa síntese. O Estado terreno, como instituição política, terá por fim imediato a promoção e a tutela dos "bens temporais e transitórios" (*Ep.* 220, 8), ou seja, a salvaguarda e garantia da incolumidade física, da tranqüilidade e segurança ("quies... secundum carnem" ["repouso, tranqüilidade... segundo a carne"]) — *Ep.* 155, n. 10) de seus cidadãos. Ele deve assegurar, em suma, a "salus hu-

*jus vitae*” [“a salvação desta vida”] (*Ep. 137, n. 1; 220 n. 9*), ou seja, a “*pax hujus mundi*” [“paz deste mundo”] (*Ep. 231, 6*), a “*pax humana*” (*Ep. 189, 6*), a “*pax temporalis*” (*DCD XIX, xiii, 2*) ou a “*terrena felicitas*” [“felicidade terrena”] (*Ep. 138, n. 18*). Contudo o “*bonum sociale*” [“bem social”] não é todo o “*bonum commune*” [“bem comum”] nem muito menos o “*summum bonum*” [“sumo bem”] do homem. O Estado não é o Absoluto. A *concordia* necessária e suficiente para constituí-lo, como realidade natural, será um acordo sobre coisas temporais e transitórias — “*rerum humanarum... consensio*” —, ao menos acerca de um mínimo de “paz temporal”, de si boas, mas tais coisas permanecem axiologicamente abertas ao absoluto de valor — “*rerum divinarum... consensio*”, — pelo qual são elas medidas, já que, de fato, sem este acordo aquele primeiro não será “nem pleno nem verdadeiro” (*Ep. 258, 1, 2*). A *concordia* que funda a “*civitas*”, não deveria ser, em última análise, uma *concordia* qualquer, mas “*ordinata concordia*” [“*concordia ordenada*”] (*DCD XIX, xiii, n. 1*), “*ordinata caritas*” [“caridade ordenada”] (*Ep. 140, n. 4*), “*vera amicitia*”, [“verdadeira amizade”] “non pensando temporalibus commodis, sed gratuito amore putanda” [“que não se mede por interesses temporais, mas se avalia pelo amor gratuito”] (*Ep. 155 n. 1*). Ora, “*nemo... potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis*” [“ninguém pode ser verdadeiramente amigo do homem, se não o for primeiramente da própria verdade”] (*ibid.*). — Não há, pois, justiça nem nenhuma das virtudes sobre as quais se fundamenta o Estado, sem o amor de Deus e do próximo. A própria razão já no-lo diz — e a fé no-lo confirma: —: nisto consiste a filosofia natural, a lógica e a ética — individual, social e política —, pois é Deus o “Criador de todas as naturezas”, a “verdade e a luz da alma racional”, “o sumo e veríssimo bem comum” (*Ep. 137, n. 17*), a única verdadeira beatitude tanto do homem singular como do Estado (*Eps. 118, 155...*). A lei da razão e os preceitos da antiga lei mosaica, com efeito, já nos impõem este duplo mandamento, mas ele só se cumpre pela graça do Espírito Santo (*Ep. 157, n. 4. 9. 15. 16...; Ep. 140, n. 4...*). Eis que o *problema da justiça e da felicidade* — “... unde boni beatique simus...” [“como somos bons e felizes”] (*Ep. 233*), do *homem* e da “*civitas*”, só encontra resposta em Agostinho, à luz da sua doutrina, metafísica e cristã, sobre a criação e a participação, juntamente com sua teologia da graça e da salvação. Está, aí, implícita, toda uma doutrina da analogia, “a tese fundamental de toda filosofia cristã”, sem a qual não se entenderá a idéia de “*civitas*” de Agostinho<sup>24</sup>. Este “Estado justo”, numa perspectiva cristã, com efeito, permanecerá “ideal”, como tendência, possibilidade ou imagem imper-

(24) *Ibid.*, cap. VI, art. 2º, D. 4.

feita daquele *ideal verdadeiro* (que é a Realidade, no sentido platônico) da *Cidade Celeste* (cf. *Ep.* 138, n. 17). Na verdade, Agostinho está certo de que em todos os tempos haverá "em todos os povos" cidadão dos "dois reinos", do de Cristo e do demônio, em constante luta (*Ep.* 199). Todo Estado terreno e temporal ("non caeleste"), enquanto tal, com seus bens e sua "paz terrena", embora "bons, porque dom de Deus", permanece assim na sua *ambivalência*, diante da "paz eterna da Cidade superna", já que estes bens que o Estado procura "não são tais que possam eximir os que os amam de toda angústia" e poderão mesmo, desgraçadamente, ser tidos como supremos e definitivos; — daí as guerras e divisões da cidade terrena. (*DCD XV, iv; Ep.* 220).

É sob este aspecto de temporalidade, de transitoriedade, de implicação sobretudo na liberdade e nos "vícios da humana fragilidade" (*Ep.* 153, n. 13) que falamos, por várias vezes, de *ambivalência* e de *ambigüidade* da cidade dos homens e dos seus bens próprios<sup>25</sup>. Esta ambivalência da "civitas" é a mesma, em fim de contas, do homem, seu cidadão. Este é, antes de tudo, fundamentalmente, ou ontologicamente, limitado enquanto criatura (— "... non ob aliud res deficere, vel posse deficere, nisi quod ex nihilo factae sunt...") ["não por outra razão as coisas decaem ou podem decair, senão porque foram feitas do nada"] (*Ep.* 118, n. 15). Mas ele é criatura racional, livre, e que de fato peca livremente, afastando-se do seu Criador, que é a "ipsa Bonitas" ["a própria Bondade"], e voltando-se para a criatura (cf. *Eps.* 153, n. 12, 118, n. 15). Esta *ambivalência moral* se radica, afinal, naquela ambivalência ontológica (a moral se baseia na metafísica). Doutro lado, esta mesma "criatura racional", naturalmente boa enquanto tal, pode livremente participar, pela graça, da bondade mesma e da justiça de Deus, embora de modo sempre imperfeito nesta terra, onde "nemo... vivit sine peccato...; optimus autem est, qui (peccat) minimum" ["ninguém vive sem pecado; o melhor é quem peca menos"] (*Eps.* 167, n. 13; 140, n. 4, 56; 153, n. 12...).

Estas as razões últimas porque não cremos que Agostinho tenha admitido a existência de um "Estado dos bons" (como ideal político) ou de um "Estado dos maus", nem tampouco tenha pensado na possibilidade concreta de "uma única Cidade política", que unificaria todos os Estados terrenos pelo vínculo do fim comum da "paz terrena". De fato, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores da paz, mas o da "convivência pacífica e feliz" de "muitos pequenos Estados, sobre a face da terra" (*DCD, IV, xv*).

Em conclusão, parece-nos, pois, claro que a "civitas" política de Agostinho não pode ser concebida como *teocrática*. Ela não pode, de

(25) Cf., p. ex., *ibid.*, p. 315, com nota 96.

fato, por si mesma, justificar e levar seus cidadãos ao fim último da vida eterna, substituindo-se à Cidade de Deus. Ela não será também absorvida pela Igreja, na linha de um "agostinismo político medieval", pois o santo Doutor respeita sempre, na prática, a distinção fundamental entre a Igreja e o Estado, mesmo sob o regime sacral<sup>26</sup>. Doutra parte, não haverá um Estado totalmente "*autônomo*", isto é, neutro ou independente em relação ao fim da "Cidade celeste". Ele será, porém, *relativamente autônomo* e suficiente como realidade temporal, que tem por fim próprio a "paz temporal", a qual ele pode e deve assegurar. Neste sentido, aquele "*ideal* Estado justo" não só admite, mas naturalmente se orienta na direção daquele último bem supremo que é Deus mesmo ou "Sua Paz que supera todo entendimento", alcançável perfeitamente, por graça, só na outra vida, e do qual também o bem comum promovido pelo Estado é, de certo modo, uma realização.

É quanto nos ensinam o "De Civitate Dei" e todo o Epistolário agostiniano.

O Estado de Agostinho será, assim, sempre *teocêntrico*, na medida mesma em que for justo e verdadeiro.

A filosofia política de Agostinho é, de resto, de uma extraordinária atualidade. Há nela, evidentemente, questões-fronteira, pontos cruciais em discussão. Não há espaço para debatê-los aqui. Limitamo-nos a indicá-los, formulando-os sob o nosso ponto de vista<sup>27</sup>:

a) Não há evolução de um "Agostinho filósofo" (platônico) para um "Agostinho teólogo" (anti-pelagiano). O seu otimismo político.

b) Teologia e também "Filosofia da História", para uma reta compreensão da doutrina política de Agostinho.

c) O valor do Estado se entende à luz da autonomia "antropo (proxime)-teocêntrica (ultime)" da ética agostiniana.

d) A "*patria carnalis generationis*" ["a pátria da raça (geração) carnal"] que se fará "*portio... supernae patriae*" ["parte da pátria do alto"] (*Ep. 91, 1.6*). — O autêntico progresso está em relação como advento do Reino.

### 3. Perspectivas para hoje. — O Cristão e o Estado

Devemos concluir. O Estado terreno de Agostinho, concreto e singular, em qualquer tempo e lugar, com qualquer cultura que seja, em regime confessional ou laical, é antes de tudo uma parte daquela "*Socie-*

(26) Cf. *ibid.*, cap. VI, art. 3º.

(27) Cf. *ibid.*, conclusão, pp. 347-353.

*tas... mortalium*" ["sociedade dos mortais"] (DCD, XVIII, II, 1; XIX, XIII, 2) e devedor, moralmente, da "*humani generis caritas*" ["amor do gênero humano"] (Ep. 153, n. 3), por força da participação na "*communis natura*" ["natureza comum"] (Ep. 130, n. 13). Este amor pelo homem terá, porém, a sua raiz no amor de Deus, criador do homem, "o sumo e veríssimo bem comum" do mesmo homem (Ep. 137, n. 17); assim, de si o Estado terreno de Agostinho, enquanto tal, será sempre devedor a Deus da "*vera pietas*" ["piedade verdadeira"], que é dom seu (Ep. 155, n. 1.2.9). Por isso mesmo o duplo mandamento do amor cristão, no qual se resume a doutrina de Cristo, e que inclui a mansidão e a misericórdia, já exigidas pela lei da razão, não poderá jamais ser prejudicial ao Estado, mas ao contrário será a "*laudabilis Reipublicae salus*", ... "*magna ... salus Reipublicae*" ["a salvação da louvável república; a grande salvação da república"] (Ep. 137, n. 17; 138, n. 15). Este Estado terreno será, contudo, sempre distinto da "celeste e divina República", embora a ela se ordene na pessoa de seus cidadãos. Agostinho não teve em mente uma teocracia romana nem, hoje, propugnaria um regime de cristandade. — "A Cidade de Deus peregrina" transcende todos os regimes. — Ele aceitaria ao invés, quer-me parecer, um Estado liberal, a-confessional, pluralista, como mal menor, na impossibilidade concreta de um Estado "autônomo-teocêntrico" (no sentido há pouco explicado). Ele condenaria todo Estado ateu militante, a "*civitas impiorum*" que "*generaliter quippe... caret justitiae*" ["a cidade dos ímpios" que "geralmente carece da verdade da justiça"] (DCD XIX, xxiv), sem porém enquadrá-lo simplesmente como "*civitas diaboli*" ["cidade do diabo"].

Ao cristão, por fim, revestido de autoridade ou simples cidadão de qualquer tipo de Estado, ao mesmo tempo membro da Cidade de Deus peregrina e desta concreta cidade terrestre, caberá em particular, a obrigação de levar o próximo ao amor de Deus, "pela benevolência, pela doutrina, pela disciplina", "corrigindo os maus ou suportando-os, se não puder corrigi-los" (Eps. 138, n. 17; 155, n. 15). Ele estará assim, o cristão como de resto todo homem "*pío e justo*" de todas as épocas e lugares (Ep. 102, 12), sempre em luta, solicitado pelas "duas Cidades" que se defrontam, até o ingresso "na cidade suprema e divina, onde já não haverá calamidades a suportar com incômodo, nem paixões a refrear com fadiga, mas apenas o amor de Deus e do próximo a conservar, sem nenhuma dificuldade e com perfeita liberdade" (Ep. 137, n. 20; cf. Ep. 140, n. 63).

E enquanto "aguarda, com paciência e vivo desejo a vinda do seu Senhor", cuja hora ignora, como "o servo bom e fiel" (Ep. 199, n. 52. 54), ele vai construindo a História: ele faz a parte, com efeito, do "reg-

num Christi" (ibid. n. 35. 37), cujos filhos, "na sua maioria plantam, constroem casas, compram, possuem, assumem as honras da magistratura, contraem matrimônio"... "são, pois agricultores, marinheiros, comerciantes, pais de família, soldados e administradores"; e tudo isso eles o fazem "*oboedientissima caritate... utentes* hoc mundo tanquam non utentes" ["com caridade obediente, usando deste mundo, como se não o usassem"].

## APÊNDICE

### Da carta 137 (a Volusiano — ano 411/12):

"Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compendia toda a Lei e os Profetas: 'Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente e Amarás o teu próximo como a ti mesmo'? Nestas palavras se inclui a filosofia natural, visto que as causas de todos os elementos da natureza estão em Deus Criador; está compreendida a filosofia moral, uma vez que uma vida boa e honesta não de outra fonte recebe o seu específico aspecto senão quando aquilo que é para se amar, a saber, Deus e o próximo, se ama como se deve; está incluída a lógica, pois a verdade e a luz da alma racional não são senão Deus; está contida também a salvação de um Estado louvável, pois não se funda nem se conserva melhor o Estado do que mediante o fundamento e o vínculo da fé e da sólida concórdia, a saber, quando se ama o bem comum, que na sua expressão mais alta e verdadeira é Deus mesmo, e nEle os homens se amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que querem bem por amor dAquele ao qual não podem esconder o espírito com que amam" (137, n. 17).

### Da carta 138 (a Marcelino — ano 411/12):

"Rendemos graças ao Senhor nosso Deus que contra tais males nos enviou um socorro singular. Aonde não nos arrastaria, a quem não envolveria, em que abismo não nos submergeria esta torrente da horrenda maldade do gênero humano, se a cruz de Cristo não se elevasse a alturas sem confronto, plantada como é por assim dizer sobre a inconcussa pilastra de uma tão potente autoridade, a fim de que agarrando-nos ao seu madeiro pudéssemos ter um firme ponto de apoio e não ser arrastados e engolidos pelo vasto sorvedouro daqueles que neste mundo nos aconselham mal ou a ele nos impelem? Numa tal inundação de péssimos costumes, numa tal corrupção da antiga educação, era necessário que acesse a nos ajudar a autoridade celeste, a qual nos induzisse a abraçar a pobreza voluntária, a continência, a benevolência, a justiça, a concórdia, a verdadeira piedade e as outras virtudes que são como a luz e o sustentáculo da vida, não só para transcorrer esta vida com toda a honestidade nem apenas para manter a mais completa concórdia na cidade terrena, mas também para chegar à salvação eterna e à cidade celeste e divina de um povo, digamos assim, eterno, da qual nos torna cidadãos a fé, a esperança e a caridade. Enquanto vivermos co-

mo peregrinos sobre a terra, a autoridade de Cristo nos leva a suportar, mesmo se não conseguirmos corrigi-los, aqueles que queriam manter estável o Estado sem punir os vícios, enquanto os primeiros romanos o fundaram e fizeram prosperar com as virtudes, muito embora não tivessem para com o verdadeiro Deus a verdadeira piedade, capaz de conduzi-los, através da salutar religião, à cidade eterna, mas conservaram uma espécie de probidade da sua estirpe que era suficiente para fundar, aumentar e conservar a cidade terrena. Deus mostrou assim, no riquíssimo e famoso Império Romano, quanta força tivessem as virtudes civis também sem a verdadeira religião, para que se compreendesse que, se a verdadeira religião a elas se une, os homens se tornam cidadãos da cidade celeste, onde reina como rainha a Verdade, como lei a Caridade e que tem por duração a Eternidade" (138, n. 17).

**Da carta 155 (a Macedônio — ano 413/14):**

"Embora não reconheça em mim a sabedoria que me atribuis, devo agradecer-te muito por tua benevolência tão sincera para comigo. Alegro-me que o trabalho de meus estudos tenha agradado a tal e tão ilustre pessoa. Alegro-me muito mais, porém, porque reconheço que o teu espírito, levado pelo amor da eternidade e da verdade, bem como o sentimento amoroso do teu coração aspiram com avidez à posse daquela divina e celeste cidade, cujo rei é Cristo, e na qual somente se deve viver para sempre e na beatitude, contanto que aqui na terra se viva na retidão e na piedade religiosa. Vejo também que te aproximas dela e a abraças com ardor. De tais sentimentos tem origem também a verdadeira amizade que não se mede por interesses temporais, mas se avalia pelo amor gratuito. Ninguém, de fato, pode ser verdadeiramente amigo do homem, se não o for primeiramente da própria verdade; o que, se não acontece gratuitamente, não acontece de forma alguma" (155, n. 1).

"Sobre tal argumento têm discutido muito também os filósofos, mas nos seus escritos não se acha nenhum aceno à verdadeira piedade, isto é, ao genuíno culto do verdadeiro Deus, de onde necessariamente derivam todos os ofícios de uma vida reta. E a causa disso é, a meu ver, que eles quiseram construir a seu modo a felicidade e pensaram que era preciso antes fazê-la por si mesmos que impetrá-la, quando Aquele que a concede é apenas Deus, visto que, na verdade, somente Quem criou o homem pode torná-lo feliz. Pois, Quem a suas criaturas, aos bons e aos maus, dispensa tantos bens: o ser, o ser homens, os sentidos, a energia e a força, a abundância de riquezas, Ele se dará a si mesmo aos bons para que sejam felizes, pois já é um dom seu o fato de eles serem bons..." (155, n. 2).

---

**Francisco Manfredo Tomás Ramos** é doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, de Roma. É professor de Filosofia no Instituto de Ciências Religiosas, na Universidade Estadual do Ceará e na Faculdade de Filosofia de Fortaleza. Atualmente é Diretor do Instituto de Ciências Religiosas, Fortaleza, CE. Publicou sua tese doutoral: *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*, em co-edição das Ed. Loyola, São Paulo, e da PUG, Roma, onde apareceu na coleção "Analecta Gregoriana".

**Endereço:** Caixa Postal D-143 — 60000 - Fortaleza - CE