

FRANCISCO MANFREDO THOMAS RAMOS¹
A CIVITAS POLÍTICA DE AGOSTINHO
UMA LEITURA A PARTIR DO EPISTOLÁRIO E DA CIDADE DE
DEUS²

Resumo: O presente artigo faz uma leitura das ideias políticas de Santo Agostinho tomando como base o seu epistolário que, sob vários aspectos, podem considerar-se como anteprojetos parciais da obra monumental do *De Civitate Dei*. Pretende-se definir, em particular, a natureza, a finalidade própria e o valor da *ciuitas* terrena e da Republica, como multidão de homens reunida por certo vínculo de concórdia. Uma leitura do epistolário de Agostinho permite compreender que o seu conceito de *ciuitas* é tributário de três planos convergentes do seu conceito de *sapientia*: o plano metafísico de linha platônica, o plano do crente e místico cristão e o do homem do seu tempo, perfeitamente inserido no seu contexto histórico e cultural e por ela questionado.

Palavras-chave: Cidade terrena, cidade celeste, *res publica*, *ordinata concordia*, paz.

Abstract: This article analyses Augustine's political ideas as exposed in his *Epistolae* which to some extent can be considered as a preliminary project of *De ciuitate dei*, his main work on the subject. Focused on the nature and goal of the *ciuitas*, either earthly

¹ Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica de Fortaleza e Universidade Estadual do Ceará.

² O presente artigo é uma síntese parcial das conclusões a que chegamos numa pesquisa anterior, a saber *A ideia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho. Um estudo do Epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*, Edições Loyola, São Paulo, 1984, 370 p. (Coleção Fé e Realidade, n.15). Foi publicado originariamente pela revista *Perspectiva Teológica*, XVII, n. 41 (1985), 63 – 76, no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte (Brasil). É reeditado, agora, com o acréscimo de algumas páginas, no final.

or supernal, this article aims to shed light on the Augustinian concept of «city» grasped as a multitude of men assembled by a certain bond of concord. The analysis of the political doctrines of Augustine's *Epistolae* allow us to understand the threefold theoretical frame of his concept of *ciuitas*: the metaphysical one, influenced by Plato's *Republic*; the mystical and Christian one, and finally the one featured by Augustine's social, politic and historical context.

Keywords: City of men, City of God, *res publica*, *ordinate concordia*, peace.

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 não são 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 30 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 clássicas³. As invasões bárbaras que assolam a Europa e chegam até o norte da África, em particular o assédio de Roma de 410, escandalizam

³ Cf. *Epistolário* 140; 186; 217. Doravante identificaremos *Epistolário* com a sigla *Ep*. A edição usada para o Epistolário de Agostinho é a das *Obras Completas de Agostinho*, publicada pela Biblioteca de Autores Cristianos BAC, Vol. VIII, XIa e Xib, trad. e notas de Lope CIRUELLO, Madrid, 1986, 1987, 1991.

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 Marcedônio⁴, que, sob vários aspectos, podem considerar-se como anteprojetos parciais da obra monumental do *De civitate dei*. Não só 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 pertencem 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 própria⁵.

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 doutrinários⁶. O presente estudo vem mostrar,

⁴ Ver em: *Ep.* 102; 111; 135–138; 152–155.

⁵ Cf. L. CILLERUELLO in *Obras da San Agustín, tomo VIII*. BAC, Madrid, 1951, p.2s.

⁶ O exauriente *Fichier Augustinien* elenca apenas 86 estudos sobre as cartas em geral: *Fichier Augustinien* 14 vols. Institut des Études Augustiniennes, Paris, 1972. Os temas tratados são: Agostinho e Jerônimo; Paganismo e Cristianismo; aspectos

precisamente, um dos pontos (e de capital importância dentro do “augustinismo”) 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*⁷, que é «*multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*»⁸.

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 especializados. 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

literários; Igreja do século 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 (RAMOS); pelagianismo; O Epistolário de Stº Agostinho (2). A pesquisa bibliográfica ulterior que fizemos (1982 até 1997) não enriquece este acervo.

⁷ *Ep.* 91, n.4.

⁸ *Ep.* 138, n.10.

mais profundo da Igreja antiga”, com sua posição de equilíbrio, equidistante dos exemplos⁹.

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

As 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 Georges 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 campo¹⁰.

Estão longe, contudo, os conhecedores da matéria, de se acordarem – como sói acontecer quando se trata com um gênio da envergadura de um 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

⁹ Cf. E.L. FORTIN, «Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin», in *Recherches augustiniennes*, VIII (1972) 231 –2 ; 256.

¹⁰ H. C. DE LIMA VAZ, «Prefácio», in *A idéia de Estado na Doutrina...*, op. cit., p.16.

contra os circunceliões da seita de Donato¹¹. 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, de um Estado de direito autônomo em relação à Igreja, e em última análise a existência de uma lei natural como fundamento do Direito.

Enfim, mesmo acerca das características fundamentais do assim chamado “legítimo ou autêntico augustianismo”, não há pleno acordo, e isto entre autores de total ortodoxia católica¹²; 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*”¹³.

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*

¹¹ Ver em *Eps.* 93 e 185. Cf. 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.

¹² Compare-se, por exemplo, E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 3ª ed, Paris, 1949, pp. 229-323; F. CAYRE, «Caractères spéciaux de la philosophie agustinienne» in *L'Année Théologique* 9 (1947), 57-73; e Ch. BOYER, «La Cité de Dieu, source de la philosophie agustinienne», in op. cit., pp.71-86

¹³ Cf. M. T. RAMOS, op. cit., cap. V, art. 2º. *De civitate dei* XV, I, 1. A obra *De civitate dei* é referido no texto com a sigla *DCD*.

aestimatione pendatur”¹⁴. O que significa, pois a sua «*Civitas multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae*» do Epistolário¹⁵ ou o seu «*populus, coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communionem sociatus*» referido em *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 Deus¹⁶ como é vista a “felicidade temporal” do Estado terreno? E como poderia 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 definição ciceroniana de “*populus*”¹⁷ – sem que, paradoxalmente, dele discorde¹⁸. Estamos diante de Agostinho, “romano” e cristão, que louva os méritos do “preclaro Império”, e ao mesmo tempo lhe condena a *cupiditas humanae gloriae*¹⁹.

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” místicas²⁰, capaz de unificar todas as cidades políticas concretas da terra, e se ela, por si, poderia ou não pretender

¹⁴ Cf. *Ep.* 11, 4.

¹⁵ Cf. *Ep.* 138, 2, 10.

¹⁶ Cf. *Ep.* 118.

¹⁷ CÍCERO, *De Republica* I, 39: «Est igitur, inquit Africanus, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communionem sociatus».

¹⁸ Cf. em RAMOS, op. cit., cap. III, final, com nota 77.

¹⁹ *Ibid.*, cap. IV, art. 2º, D.

²⁰ Cf. *DCD* XV, I, 1.

atingir o ideal de um “Estado justo”²¹. 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 números 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 polêmica 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* 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 doutrina²², nem esquecer de debater o sentido da “romanidade” de Agostinho, que explicará bem melhor a ótica com que ele vê o Estado terreno²³; tampouco negligenciar o

²¹ *Ibid.*, cap. V, art. 2º B.

²² Cf. RAMOS, op. cit., cap. I.

²³ *Ibid.*, cap. IV, art. 2º.

confronto da *respublica civitasque terrena*²⁴ com a *divina caelestisque respublica*²⁵ que já é “peregrina nesta terra”²⁶, à cuja luz somente se pode aquilatar corretamente o último valor do que é terreno²⁷; 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»²⁸, que de nenhum modo lhe fugia²⁹.

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 constituir-se numa única «*civitas mundi hujus*», ou esta permanece apenas como um *universale vocabulum*? Neste último caso, por que? – Responder a estas perguntas significará, a nosso ver, determinar o alcance daquele «*quoddam vinculum concordiae*»³⁰. Será ela, a concórdia, a definir o Estado; é ela, enquanto se expressa na «*pax temporalis*», o fim específico a ser procurado e tutelado pelo mesmo; é por ela, ainda, que propriamente se medirá o valor do Estado, mas neste caso deverá ser «*ordinata concordia*». E como, então, poderá ser ela aferida, enquanto valor?³¹

²⁴ Cf. *Ep.* 91,4.

²⁵ Cf. *Ep.*155, 1. 1.

²⁶ Cf. *Ep.* 91, 1.

²⁷ Cf. *Ep.* 258, 2.

²⁸ Cf. *DCD* XVIII, ii, 1: «[...] *terrenae utilitatis vel cupiditatis... societas*».

²⁹ Cf. RAMOS, op. cit., cap. VI, art. 3º.

³⁰ *Ibid.*, cap. III.

³¹ *Ibid.*, cap. VI, art. 2º.

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 enquanto repositório privilegiado das grandes teses que fazem o “grande augustinismo”. 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 Epistolário³².

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 185³³. Mas, o que nos impõe dizer, depois de haver compulsado atentamente não poucas das obras destes autores, é que, quase, 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 a empobrecer notavelmente a avaliação do texto em estudo. Sob este aspecto, não podemos deixar de enfatizar a densidade doutrinal e a força de textos tais como os das cartas 137, 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 Estado³⁴.

O primeiro texto, que é como o fio condutor que percorre toda a nossa dissertação, deveria ser lido em paralelo com capítulos dos livros

³² Vejam-se, de resto, o nosso cap. I, no tocante à filosofia, e o artigo 1º do cap. VI, com relação à cristologia, à eclesiologia e à soteriologia agostinianas.

³³ *Ibid.*, cap. II, nota 4.

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*»³⁵; 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»³⁶.

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 almejavél que se levasse a cabo um estudo comparativo, *ex professo*, de ambos. Empresa muito árdua, aliás.

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

³⁴ Cf. *Ibid.*, e o apêndice deste artigo.

³⁵ Cf. RAMOS, op. cit., p. 203.

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*, 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 via de salvação os antigos romanos que antecederam a Cristo. As respostas de Agostinho convergem, pois, coerentemente, para o estado (romano)³⁷, 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”.

³⁶ *Ibid.*, p.311s.

³⁷ Cf. *Ep.* 137, n. 17; *Idem*,138, n. 17; *Idem*,155, n. 9,16.

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»³⁸, ou seja, a salvaguarda e garantia da incolumidade física, da tranquilidade e segurança (*quies... secundam carnem*)³⁹ de seus cidadãos. Ele deve assegurar, em suma, a *salus hujus vitae*⁴⁰, ou seja, a *pax hujus mundi*⁴¹, a “paz humana”⁴², a *pax temporalis*⁴³ ou a *terrena felicitas*⁴⁴. Contudo o *bonum sociale* não é todo o *bonum commune* nem muito menos o *summum bonum* do homem. O Estado não é o Absoluto. A concórdia 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»⁴⁵. A concórdia que funda a *civitas*, não deveria ser, em última análise, uma concórdia qualquer, mas *ordinata*

³⁸ Cf. *Ep.* 220, 8.

³⁹ Cf. *Ep.* 155, n. 10.

⁴⁰ Cf. *Ep.* 137, n. 1; 220; *Ibidem*, n. 9.

⁴¹ Cf. *Ep.* 231, 6.

⁴² Cf. *Ep.* 189, 6.

⁴³ Cf. *DCD* XIX, XIII, 2.

⁴⁴ Cf. *Ep.* 138, n.18.

⁴⁵ Cf. *Ep.* 258, 1,2.

*concordia*⁴⁶, *ordinata caritas*⁴⁷, *vera amicitia*, «*non pensanda temporalibus commodis, sed gratuito amore putanda*»⁴⁸.

Ora, «*nemo... potest veraciter amicus esse hominis, nisi fuerit ipsius primitus veritatis*»⁴⁹. 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»⁵⁰, a única verdadeira beatitude tanto do homem singular como do Estado⁵¹. 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 Santo⁵². Eis que o problema da justiça e da felicidade «[...] *unde boni beatique simus*»⁵³, 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 a teologia da graça e da salvação.

Está aí, implícita, toda uma doutrina da analogia, “a tese fundamental da filosofia cristã”, sem a qual não se entenderá a idéia de *civitas* de Agostinho⁵⁴. Este “Estado justo”, numa perspectiva cristã, com efeito, permanecerá “ideal”, como tendência, possibilidade ou imagem imperfeita daquele ideal verdadeiro (que é a Realidade, no

⁴⁶ Cf. *DCD* XIX, XIII, n. 1.

⁴⁷ Cf. *Ep.* 140, n. 4.

⁴⁸ Cf. *Ep.* 155, n. 1.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cf. *Ep.* 137, n. 17.

⁵¹ Cf. *Ep.* 118, 155.

⁵² Cf. *Ep.* 157, n. 4, 9, 15, 16...; *Ep.* 140, n. 4.

⁵³ Cf. *Ep.* 233.

sentido platônico) da Cidade Celeste⁵⁵. Na verdade, Agostinho está certo de que em todos os tempos haverá “em todos os povos” cidadãos dos “dois reinos”, do de Cristo e do demônio, em constante luta⁵⁶. 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 suprema”, 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 tido como supremos e definitivos; daí as guerras e divisões da cidade terrena⁵⁷.

É sob este aspecto de temporalidade, de transitoriedade, de implicação, sobretudo, na liberdade e nos «vícios da humana fragilidade»⁵⁸ que falamos, por várias vezes, de ambivalência e de ambigüidade da cidade dos homens e dos seus bens próprios⁵⁹. 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*»⁶⁰. Mas ele é criatura racional, livre e que de fato peca livremente, afastando-se do seu Criador, que é *ipsa Bonitas*, e voltando-se para a criatura⁶¹. Esta ambivalência moral se radica, afinal, naquela ambivalência ontológica (a moral se baseia na metafísica). Doutro lado, esta mesma “criatura

⁵⁴ Cf. RAMOS. op cit., cap. VI, art. 2º, D.4.

⁵⁵ Cf. *Ep.* 138, n. 17.

⁵⁶ Cf. *Ep.* 199.

⁵⁷ Cf. *DCD* XV, IV; *Ep.* 220.

⁵⁸ Cf. *Ep.* 153, n. 13.

⁵⁹ Cf., p. ex., *ibid.*, p. 315, com nota 96.

⁶⁰ Cf. *Ep.* 118, n.15.

⁶¹ Cf. *Ep.* 153, n.12; *Idem*, 118, n. 15.

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*»⁶².

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 de paz, mas o da “convivência pacífica e feliz” de *muitos pequenos Estados, sobre a face da terra*⁶³.

Em conclusão, parece-nos, pois, claro que a *civitas* política de Agostinho não pode ser concebida como teocrática. Ela não pode, de 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 sacral⁶⁴. 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,

⁶² Cf. *Ep.* 167, n. 13; *Idem*, 140, n.4; 56; *Ibidem*, 153, n. 12.

⁶³ Cf. *DCD*, IV, xv.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, cap. VI, art. 3°.

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.

PONTOS CONTROVERSOS

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. Limita-mo-nos a indicá-los, formulando-os sob o nosso ponto de vista⁶⁵:

1º- Não há evolução de um “Agostinho filósofo” (platônico) para um “Agostinho teólogo” (atipelagiano) - O seu otimismo político.

Comparemos de início, as duas cartas dos extremos – cronologicamente falando – por nós examinadas: o bilhete antimaniqueo a Celestino⁶⁶, de 391, e a última carta ao valoroso capitão Bonifácio⁶⁷, em desavença momentânea com o Império, data de 428. A primeira já nos traz os princípios básicos da Metafísica do Bem e da Ética da felicidade, do dever e do amor, de Agostinho, postos numa perspectiva de fé cristã. Nela os planos filosófico e teológico aparecem

⁶⁵ Cf. RAMOS, «Conclusão», op. cit, pp. 347-353.

⁶⁶ Cf. *Ep.* 18.

⁶⁷ Cf. *Ep.* 220.

mais distintamente. Na outra, estes princípios continuam presentes – e quanto a eles creio que não se pode falar em evolução essencial em Agostinho⁶⁸ –, como base de um juízo de valor sobre o “político”, onde predomina um forte acento escatológico (devido talvez às circunstâncias particulares da vida pessoal de Bonifácio naquele período).

Talvez se deva dizer que, com a disputa antipelagiana, a partir de 441, as cartas de Agostinho passam a acentuar sempre mais, também no tocante ao político, a verdade de fé do pecado original com suas seqüelas e a necessidade absoluta da graça salvadora do Mediador. Também a longa querela com os hereges Donatistas, que praticamente se estendeu até os últimos dias do santo bispo, leva-o a insistir no mistério da unidade da Igreja de Cristo, único sacramento de salvação definitiva.

Isto tudo, juntamente com as objeções dos pagãos contra a doutrina cristã, como pretensa causa da ruína do Império, poderia explicar o juízo por vezes mais rigoroso de Agostinho sobre o Estado “terreno, e não celeste”, com seus bens passageiros⁶⁹ e sua paz temporal⁷⁰ e, em particular, sobre Roma⁷¹. Ele não deixa jamais, porém, de reconhecer o seu valor natural e a sua função específica de zelar pela paz terrestre, como vimos em todas as nossas cartas “políticas”.

Sem dúvida, a pertinácia e crueldade dos “terroristas” Circunceliões, a progressão desvatadora das incursões bárbaras, a

⁶⁸ Neste mesmo sentido conferir: F.CAVALLA, «Scienza, sapienza ed esperienza sociale» in *Padova* I (1974), 161. Ver também: R. RUSSEL, «Introduzione Generale, 2ª parte: Filosofia» in S. AGOSTINO, *La Città di Dio*, NBA, Roma, 1978, vol. V/1, p. CXIII. Bem como E. GILSON, op. cit., p. 310, nota 1.

⁶⁹ Cf. *Ep.* 220, 8.11.

⁷⁰ Cf. *Ep.* 231,6.

⁷¹ Cf. *Ep.* 217, n. 10 e 164, n. 4.

própria experiência cotidiana de Agostinho com a labilidade humana, como juiz em foro eclesiástico e civil⁷², ao mesmo tempo que lhe demonstravam a fragilidade e ambigüidade desta paz, ajudaram-no também, paradoxalmente, a reconhecer na prática o valor e a necessidade do Estado com suas leis e instituições, como garantia desta mesma *pax hujus mundi* que nos permitiria viver cá na terra *in omni pietate et caritate*⁷³.

Doutro lado, ainda para uma avaliação mais positiva do Estado, conta também, ao lado do otimismo metafísico da doutrina da Criação e da Participação de Agostinho, a sua concepção da graça redentora de Cristo, como as expusemos no primeiro e no último capítulo do mesmo estudo. De fato, esta graça está presente e atuante em todos os tempos e em todas as gentes, além das estruturas visíveis da sua Igreja⁷⁴, «sanando as vontades»⁷⁵ e não permitindo, assim, que mesmo a *civitas impiorum* se degrade totalmente. Cremos que esta perspectiva otimista possa se estender para além do “Estado pagão”, que Agostinho conheceu, ao nosso atual Estado liberal e pluralista.

2º. Teologia e também “filosofia da história” para uma reta compreensão da doutrina política de Agostinho.

O que poderíamos, nesta conclusão, opinar sobre a questão discutida da existência de uma “filosofia da história” em Agostinho⁷⁶?

⁷² Cf. *Ep.* 95.

⁷³ Cf. *Ep.* 220-3; *Idem*, 321, 6.

⁷⁴ Cf. *Ep.* 102.

⁷⁵ Cf. *Ep.* 127, 5.

⁷⁶ Cf. M. RAMOS, op. cit., cap. V, art. 2º B 3.

Inclinamo-nos a uma resposta afirmativa e tentaremos justificá-la brevemente.

O duplo preceito do amor do Antigo Testamento, retomado por Cristo, já está na razão: o homem, para ser feliz, para chegar à paz, à justiça, deve voltar ao Princípio, ao Ser, à Unidade, passando por si mesmo, chegando à «*pulchritudo interioris hominis*⁷⁷»: o primeiro mandamento é a «*rerum divinarum cum benevolentia et caritate consensio*»: o segundo mandamento é a «*rerum humanarum cum benevolentia et caritate consensio*»⁷⁸. A razão já mostra que o «*pondus naturae*» é o amor⁷⁹, que este amor é de Deus e do próximo (eu não amo a mim mesmo, nem, portanto, ao próximo se não amo primeiro a Deus, que é o que «há de melhor»⁸⁰ –, a “imagem” divina que estará no homem pela justiça da graça supõe a “imagem” divina pela criação que deve ser “restaurada”: *refici et reformari*⁸¹. A paz política supõe a procura da paz interior do homem, da sua unidade: a *pax hominum* e a *pax civitatis* supõem a «*pax hominis mortalis et Dei: in fide sub aeterna lege oboedientia*⁸²» que, por sua vez, pressupõe ou inclui aquele *quidam justus ordo naturae*⁸³. Isto define já uma moral, independentemente do que a fé possa trazer a mais⁸⁴. Bastaria também, para definir um sentido último racional da História, embora sem que se saiba o seu destino concreto escatológico, que só a Revelação lhe dá.

⁷⁷ Cf. *Ep.* 120, n. 20: *Idem* 18.2; *Ibidem* 127, 5, 6.

⁷⁸ Cf. *Ep.* 258.4: *Idem* 137, n. 17.

⁷⁹ Cf. *Ep.* 55, n. 18; *Idem* 157, n. 9.

⁸⁰ Cf. *Ep.* 155, n. 13. Cf. igualmente em: *Ep.* 130, n. 14; *Idem* 167, n. 16.

⁸¹ Cf. *Ep.* 120, n. 19–20: *Idem* 118, n. 15; *Ibidem* 147, n. 44–46.

⁸² Cf. *DCD* XIX, XIII, 1. Cf. J. LAUFS, *Der Friedensgedanke bei Augustinus: Untersuchungen zum XIX Buch des De Civitate Dei*, Wiesbaden, Steiner, 1973, p. 97, com nota 43.

⁸³ Cf. *DCD* XIX, IV, 4.

⁸⁴ Cf. RAMOS, op. cit., cap. I, nota 165.

Mesmo prescindindo desta, o destino último do homem seria a busca da Verdade, que é Deus – aquela «*amicitia... veritatis*»⁸⁵ - , daquela *pax* plena, daquele Deus em cuja “fruição” estaria o «*unum ataque summum bonum nostrum*»⁸⁶ que Platão, segundo Agostinho, já indicava.

Por isso mesmo podemos concluir ainda que a justiça, a paz, a amizade e as virtudes em geral, que fundam o Estado, são ditas “verdadeiras” não imediatamente porque levam à Beatitude da vida eterna, *quae vere vita est*, mas porque se conformam ou derivam daquela Verdade que é Deus mesmo, o criador do homem, «bem imutável, que deve ser amado com puríssima e sinceríssima caridade»⁸⁷. Com efeito, «*non aliunde beatus homo, aliunde ‘civitas’ [porque] neque [...] facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem*»⁸⁸. Deus é princípio e fim: é o Fim por que é o Princípio.

3º. O valor do Estado se entende à luz da autonomia “antropo (*proxime*) – teocêntrica (*ultime*)” da ética agostiniana

Deveríamos também definir com mais profundidade aquela “autonomia relativa” ou teocêntrica que, para nós, traduz bem a mente de Agostinho acerca do valor do Estado terreno, ou seja, de sua relação com o Ideal da “Cidade celeste”⁸⁹. Tal conceito se harmoniza, coerentemente, com o sentido profundo de toda a ética agostiniana,

⁸⁵ Cf. *Ep.* 155, 1,1.

⁸⁶ Cf. *Ep.* 118, n. 16, 17, 20.

⁸⁷ Cf. *Ep.* 140, n. 56; n. 18.

⁸⁸ Cf. *Ep.* 155, n. 1.2.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, cap. VI, art. 2º, D 5 e cap. VI, art. 3º.

centrada numa Metafísica do Bem. Esta ética poderia, pois, ser vista em dois planos distintos e sucessivos, mas não opostos:

(a) o plano da autonomia ética, com fundamento próximo na natureza, na *recta ratio* da *anima rationalis*, que, diante dos valores da existência, é capaz de «*distinguere, eligere, pendere...*»⁹⁰; mas

(b) em subordinação a uma superior heteronomia, fundada na «*lex aeterna, ipsa bonitas*»⁹¹, na «*aperta simplexque sapientia atque Veritas quae... Deus est*»⁹².

Só assim a razão humana será de fato «*recta, si ordinem servet... ordinata caritate..., subdendo minora maioribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis*», numa palavra, orientando “a felicidade temporal e corporal” e toda “criatura” ao “Criador” e à “felicidade eterna”⁹³. Com efeito, «as coisas humanas só se avaliam retamente a partir das divinas»⁹⁴. Assim se salva a autêntica liberdade do homem, numa profunda dependência última de Deus (que propriamente a funda). O livre-arbítrio não lhe é tirado, mas precisamente por isso lhe é dado o auxílio da graça⁹⁵. A “ciência” só não basta, mas deve ser assumida pela “sabedoria” que é “caridade”⁹⁶. Afinal *lex itaque libertatis, lex caritatis est*⁹⁷. Nem por isso a graça

⁹⁰ Cf. *Ep.* 140, n. 4; *De utilitate credendi* 12, 27.

⁹¹ Cf. *Ep.* 18, 2.

⁹² Cf. *Ep.* 118, n. 26-23.

⁹³ Cf. *Ep.* 140, n. 140, n. 3,4.

⁹⁴ Cf. *Ep.* 258, 2.

⁹⁵ Cf. *Ep.* 157, n. 10.

⁹⁶ Cf. *Ep.* 55, n. 39: «*Sic itaque adhibeatur scientia tamquam machina quaedam, per quam structura caritatis assurgat quae maneat in aeternum, etiam cum scientia destruetur; quae ad finem caritatis adhibita multum est utilis; per se autem ipsa sine tali fine, non modo superflua sed etiam perniciosa probata est*» (= NBA 21, 494-6).

⁹⁷ Cf. *Ep.* 167, n. 19.

exclui a lei natural da razão, e sim torna o homem capaz de observá-la⁹⁸.

A autonomia da ética agostiniana é, portanto, “antropo (*proxime*)–teocêntrica (*ultime*)” ou teônoma, e assim não será nunca nem atéia nem neutra, axiologicamente, em nenhum dos seus campos concretos de aplicação, em última análise a *recta ratio* humana é participação da *Veritas aeterna* pela qual ela é iluminada⁹⁹. Isto vale evidentemente, também para todo o âmbito do “político”, já que «*aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo*»¹⁰⁰.

⁹⁸ Cf. *Ep.* 157, n. 15. A este propósito comenta BOYER : «Quant à la nécessité de la grâce pour bien vivre, même sur le plan naturel, elle résulte d'une situation historique. La grâce rend possible l'observation de la loi naturelle, mais elle suppose cette loi. Il est donc aisé et légitime de lire un enseignement philosophique dans une doctrine qui dépasse cet enseignement, Cela est d'autant plus facile quand il s'agit de Saint Augustin que lui-même distigue parfois ce qui déjà résulte de notre seule nature raisonnable» Ch. BOYER, op. cit, p. 85.

⁹⁹ Cf. *Ep.* 118, n. 2, 15. De um lado, sendo Agostinho um gênio metafísico-religioso-teocêntrico, Deus transparece frequentemente como fundamento (último) de sua moral. E é este o clima de seus escritos. Doutro lado, porém, visto que é um autor existencial, experiencial (conhecedor da experiência humana interior), ele permite também que se afirme uma moral, em si válida, com fundamento próximo na “*recta ratio*” e, por conseguinte, em sentido relativo, “autônomo” (=absoluto participado) subindo daí, coerentemente, ao fundamento último (indutivamente). Em suma, a luz divina não obscurece a luz participada da “*recta ratio*”, que é verdadeira e boa. Nesta mesma linha, tem razão S. KOWALCZIK quando afirma que o “teocentrismo cristão” de Agostinho, dentro de sua Metafísica do Bem, se harmoniza com seu “antropocentrismo moderado”, conferindo-lhe fundamentos duráveis e dimensão escatológica. Cf. KOWALCZIK, «La Metaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin» in *Estudio Agustiniano* 8 (1973), 51.

¹⁰⁰ Cf. *Ep.* 155, n. 9.

4º. A *patria arnalis generationis* que se fará «portio... *supernae patriae*» (Ep. 91, 1.6): o autêntico progresso humano está em relação com o advento do Reino.

Tocamos, assim, de novo a outra “aporia” fundamental para a reta compreensão da ideia de Estado de Agostinho, a saber, a relação do natural e do sobrenatural¹⁰¹ (natureza, graça e pecado). Reafirmamos apenas, no tocante ao nosso tema, que Agostinho não contrapõe *natural* e *sobrenatural*, *razão* e *fé*, *liberdade* e *graça*, *tempo* e *eternidade*, mas os ordena. Assim se entende que ele possa falar da “pátria terrena”, que se fará “porção da pátria celeste”, já «peregrina nesta terra»¹⁰² – é a eternidade no tempo – sem confundir as duas realidades, mas ordenando de certo modo a primeira à segunda. O cidadão da pátria terrena deve, pelo amor correto para com a mesma *vera et pia dilectione*, pelo qual «não põe limites aos seus bons préstimos»¹⁰³, merecer aquela eterna. Ora, a «pátria terrena floresce verdadeiramente» pelas virtudes, «pelos costumes castos, honestos e probos», como já o afirmava Cícero; tais costumes, sobretudo a *vera pietas*, são aqueles pregados pelas Igrejas de Cristo¹⁰⁴.

De fato, a *civitas* se redime pela “metanoia” de seus membros¹⁰⁵. Agostinho, portanto, sem ser teocrático, põe em relação o autêntico progresso humano e o advento do reino¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cf. RAMOS, op. cit., cap. V art. 2º C.

¹⁰² Cf. Ep. 91,6; *Idem* 104, n. 4.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Cf. Ep. 91, 3.

¹⁰⁵ Cf. S. COTTA, «S. Agostino: struttura e itinerario della politica» in *Studium*, 75 (1979) 179ss. Podemos dizer que aqui, particularmente, estaria a “modernidade” de Agostinho. Neste aspecto íntimo da subjetividade do homem. Neste ponto há uma aproximação com Kant.

PERSPECTIVAS PARA HOJE – O CRISTÃO E O ESTADO

Devemos concluir. O Estado terreno de Agostinho, concreto e singular, em qualquer momento e lugar, com qualquer cultura que seja, em regime confessional ou laical, é antes de tudo uma parte daquela «*Societas... mortalium*»¹⁰⁷ e devedor, moralmente, da «*humani generis caritas*»¹⁰⁸, por força da participação na «*communis natura*»¹⁰⁹. Este amor pelo homem terá, porém, a sua raiz no amor de Deus, criador do homem, «o sumo e veríssimo bem comum» do mesmo homem¹¹⁰; assim, de si o Estado terreno de Agostinho, enquanto tal, será sempre devedor a Deus da *vera pietas*, que é dom seu¹¹¹. 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*»¹¹².

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, aconfessional, pluralista, como mal menor, na

¹⁰⁶ Faríamos, pois, certa restrição à posição negativa de J. PEGUEROLES no seu «Sentido de la Historia, según San Agustín» in *Augustinus* 18 (1971) 257ss.

¹⁰⁷ Cf. *DCD*, XVIII, II, 1; XIX, XIII, 2.

¹⁰⁸ Cf. *Ep.* 153, n. 3.

¹⁰⁹ Cf. *Ep.* 130, n. 13.

¹¹⁰ Cf. *Ep.* 137, n. 17.

¹¹¹ Cf. *Ep.* 155, n. 1.2.9.

¹¹² Cf. *Ep.* 137, n. 17; *Idem* 138, n.15.

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 veritate*¹¹³, sem porém, enquadrá-lo simplesmente como *civitas diaboli*. 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»¹¹⁴. Ele estará assim, o cristão, como de resto todo homem “pio e justo” de todas as épocas e lugares¹¹⁵, 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»¹¹⁶.

E enquanto «aguarda, com paciência e vivo desejo a vinda do seu Senhor», cuja hora ignora, como «o servo bom e fiel»¹¹⁷, ele vai construindo a História: ele faz parte, com efeito, do *regnum Christi*¹¹⁸, 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*

¹¹³ Cf. *DCD XIX, XI*.

¹¹⁴ Cf. *Ep. 138, n. 17; Idem 155, n. 15*.

¹¹⁵ Cf. *Ep. 102, 12*.

¹¹⁶ Cf. *Ep. 137, n. 20; Idem 140, n. 63*.

¹¹⁷ Cf. *Ep. 199, n. 52. 54*.

¹¹⁸ *Ibid. n. 35.37*.

utentes [com caridade obediente, usando deste mundo, como se não o usassem].¹¹⁹

APÊNDICE¹²⁰

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

¹¹⁹ *Ibid.*, n. 38.

¹²⁰ Este apêndice contém passagens de algumas Epístolas consideradas fundamentais pelo autor e aqui fornecidas em sua tradução.

amam mutuamente com a máxima sinceridade, no momento em que se querem bem por amor dAquele ao qual não podem esconder o espírito com que amam” (Epístola 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 como 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” (Epístola 138, n. 17).

Da carta 155 (a Macedônio – 413/14)

“Embora não reconheça em mim a sabedoria que me atribues, 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” (Epístola 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 pensarem 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...” (Epístola 155, n. 2).

Da obra *A Cidade de Deus*, livro XIX, XIII, 1

“Deste modo, a paz do corpo é a harmoniosa disposição de suas partes; e a da alma irracional, o ordenado repouso de seus apetites. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, e a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé debaixo da lei eterna. E a paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e

os que obedecem nela, e a paz da cidade é a ordenada concórdia entre os cidadãos que governam e os governados. A paz da cidade celestial é a comunidade perfeitamente ordenada e perfeitamente concorde no gozo de Deus e no gozo mútuo em Deus. E a paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). A ordem é a disposição dos seres iguais e dos diferentes, designando a cada qual o lugar que lhe convém...”