

TEOCRACIA OU ESTADO RELIGIOSO? UMA REFLEXÃO SOBRE A NATUREZA DO ESTADO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE SANTO AGOSTINHO

*THEOCRACY OR RELIGIOUS STATE? A REFLECTION ON THE NATURE OF THE STATE
IN SAINT AUGUSTINE'S POLITICAL THOUGHT*

Matheus Jeske Vahl¹

Resumo: Agostinho não elabora uma teoria do Estado propriamente dita, mas um pensamento político que aponta para os limites e problemas do Estado, especialmente à sua capacidade de garantir a paz e a coesão social. Sua crítica se realiza na esfera da moralidade, isto é, dos valores da república e da vida moral dos cidadãos. A religião tem um papel crucial nisto, tanto no que compete à condição moral dos indivíduos no âmbito de sua interioridade, como na qualidade dos valores assumidos como princípios pelo próprio Estado. Isto revela que há no pensamento político de Agostinho uma perspectiva teocrática, porém, não nos moldes de uma fusão entre a religião e o Estado, mas na perspectiva de uma cristianização da república, cujo ponto de partida é a interioridade dos cidadãos e a meta é uma transformação moral da legislação do Estado.

Palavras chave: República. Povo. Religião. Estado.

Abstract: Augustine does not elaborate a theory of the State proper, but a political thought that points to the limits and problems of the State, especially its capacity to guarantee peace and social cohesion. Its criticism is realized in the sphere of morality, that is, of the values of the republic and the moral life of the citizens. Religion plays a crucial role in this, both in terms of the moral condition of individuals within their interiority, and in the quality of values assumed as principles by the state itself. This reveals that there is in the political thought of Augustine a theocratic perspective, but not in the mold of a fusion between religion and the state, but in the perspective of a christianization of the republic, whose starting point is the interiority of the citizens and the goal is a moral transformation of State legislation.

Keywords: Republic. People. Religion. State.

1. Introdução

O pensamento político de Agostinho tem como referência o esfacelamento cultural e político do Império Romano. Ele olha para o passado vislumbrando a estabilidade e prosperidade da antiga república, porém, não vê no futuro a perspectiva de sua reconstrução. Ainda bem distante da formação do mundo medieval, sua referência é a *civitas* política do Império na fase decadente da monarquia, marcada por um acentuado saudosismo em relação ao tempo áureo da república. Em diversos aspectos Agostinho se demonstra um defensor dela, sobretudo, quando lê os clássicos

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas – matheusjeskevahl@gmail.com.

da literatura romana como Cícero. Todavia, sua teoria política não apresenta a perspectiva de uma restauração do Império em decadência, nem mesmo a formação de uma sociedade teocrática no modelo medieval; Agostinho é um crítico das estruturas políticas. Demonstra os limites e as causas da inconsistência dos regimes políticos enquanto criações humanas e aponta uma perspectiva de esperança para as sociedades fundada não nas estruturas políticas vistas como fim em si mesmas, mas no desenvolvimento moral dos cidadãos identificados enquanto povo.

Embora em vários aspectos diversos pontos de sua teoria tenham servido de autoridade para várias posições políticas no medievo, a nosso ver, seu pensamento tem vários traços dissimilares ao Estado dos reinos e principados medievais, especialmente porque entre o pensamento político de Agostinho e a formação dos reinos medievais, há a inserção no ocidente de um elemento ausente entre as influências do Hiponense e, por vezes, pouco estudado pelo estafe de nossa Filosofia política – a organização política dos povos bárbaros, que mesmo não tendo um pensamento político propriamente dito, como demonstra Dawson (2016, p. 51), tiveram uma forte e decisiva influência na organização da vida social do medievo.

Agostinho está igualmente distante de uma reflexão de cunho aristotélico, a qual se sedimentará no Ocidente europeu séculos depois de sua morte, entre outros aspectos porque sua referência de estrutura política é absolutamente diversa da que tinha o filósofo grego ao compor sua obra. A “*polis* agostiniana” era bem maior e mais complexa do que aquela com que se preocupava Aristóteles. O Império Romano não apenas pretendia-se uma instituição de domínio mundial, como carregava na ideologia que o justificava, um forte traço divinizador de suas estruturas, havia uma identificação íntima do homem romano com a grandeza que seu Estado representava². Além disso, tratava-se de uma força política com pretensões nitidamente expansionistas. Na verdade, a ideia de expansão e domínio era o móbil político mais forte dos romanos. Nesta força e em sua capacidade de proteção da vida e garantia da *pax* que os *cidadãos romanos* confiavam “religiosamente”.

Esta visão de “identidade nacional” dos romanos e a forma como se expressava no culto aos deuses é debatida por Agostinho especialmente nos primeiros dez livros de *De Civitate Dei*. Ali ele mostra que a ação dos deuses romanos toma a forma dos

² Este traço pode ser identificado em *De Civitate Dei II* na descrição e na crítica que Agostinho realiza dos “heróis romanos”, tidos como símbolos públicos do triunfo do Império, serviam de modelo e inspiração para os cidadãos.

daemones, uma espécie de demônios que ao criarem um falso discurso sobre a realidade, projetam o homem em uma falsa existência, fazendo com que acredite em “ídolos” como o próprio Império, o que lhes dificulta a vivência e a prática da “verdadeira justiça” em uma realidade “autêntica”.

Sua escrita aparece com fortes traços propositivos, especialmente no âmbito moral. O autor leva seu interlocutor a conceber que a estrutura política, seja em que momento histórico ela esteja situada, é uma estrutura contingente. A reflexão moral agostiniana faz com que a humanidade se reconheça como povo em um âmbito universal que transcende as estruturas políticas historicamente instituídas. Diante de uma ideologia em declínio, Agostinho traz o plano do sentido para o interior do indivíduo, respectivamente à instância onde os homens realizam não apenas suas decisões morais mais agudas, mas sedimentam seu referencial teórico religioso e, portanto, moral. Em Agostinho a vida social é por um lado consequência direta do estado moral dos cidadãos, por outro, depende do desenvolvimento dos valores fundamentais assumidos pelo Estado, o que ele entende ser responsabilidade dos cidadãos, mas especialmente dos governantes. Conforme demonstra Dodaro (2014, p. 20) este é um ponto em que Agostinho será bastante devedor da concepção de cidadão e governo desenvolvida por Cícero em sua *República*. Contudo, o pensamento de Agostinho será elaborado sob o horizonte que concebe a necessidade de um governante com valores cristãos e de cidadãos que busquem crescer moralmente sob a égide destes valores.

Em tal perspectiva que veremos a possibilidade de se conceber uma espécie de teocracia no pensamento agostiniano. Sem ser defensor de uma forma de governo absolutista, Agostinho defende que a autêntica paz social só é possível quando governo e cidadãos assumem orientar-se moralmente pelos valores da *vera pietas*. Sua teoria política não é uma teoria técnica sobre o Estado, nem mesmo sobre a cidadania e seu exercício. O que Agostinho realiza é uma análise que tem como ponto de partida a situação do Estado em que ele vive, mas que lhe serve de parâmetro para compreender a formação das sociedades humanas em geral. Tal feito se realiza a luz de uma moral de fundamento religioso, a partir da qual ele compreende as relações internas da alma humana, as relações sociais dos homens entre si, a posição e a natureza do Estado político nelas.

2. O Estado e os valores morais da república

Encontra-se em *De Civitate Dei* a elaboração mais acabada de Agostinho acerca da natureza da *civitas* política. Conforme Rist “Em *De Civitate Dei* todas as atividades da vida civil são envolvidas em trevas e sombras [...], ele desenvolve a diferença entre a natureza como originalmente designada por Deus e nossa segunda natureza, em seu estado de queda” (RIST, 2000, p. 215). Esta obra toma forma no contexto de seu embate com os intelectuais romanos³. Agostinho faz uma ampla análise crítica dos grandes nomes do pensamento latino quanto à fundamentação da república naquilo que concerne ao entendimento dela como “coisa do povo”, isto é, uma sociedade fundada em interesses e direitos coletivos sob o prisma de uma justiça unificadora (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* II, 21)⁴. Na visão de Agostinho esta república nunca existiu de forma autêntica porque a justiça a que se reportava era de caráter imanente, ou seja, se mantinha unicamente no bom funcionamento das estruturas políticas, ao passo que a “verdadeira justiça” é a que decorre do próprio Deus, autor da Ordem, que ensina a *vera pietas*⁵ como autêntica moralidade sobre a qual pode se estabelecer coletivamente uma sociedade.

Onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. [...]. Com efeito, não podem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito emana da fonte da justiça, é falsa a opinião de quem quer que sustente ser o direito o que é útil ao mais forte. [...]. Não há direito onde não há justiça e, por consequência, não há república onde não há justiça [...]. A verdade é que se não se serve a Deus a alma não pode com justiça imperar sobre o corpo, nem a razão sobre as paixões. E, se, no homem considerado individualmente não há justiça alguma, que justiça pode haver numa associação de homens composta de indivíduos semelhantes?” (AGOSTINHO. *De Civ. Dei* XIX, 21)⁶.

³ Sobre este ponto comenta Brown (2011, p. 357) que em sua grande obra Agostinho não quer apenas defender o cristianismo das acusações de ser o causador da derrocada do Império. Quer demonstrar que a sabedoria cristã possui um nível tão elevado quanto o humanismo greco-romano, a tal ponto que somente ela pode apontar uma perspectiva consistente ao povo romano.

⁴ Sobre este ponto ver: Rossato (2009, p. 185).

⁵ Este termo é amplamente usado por Agostinho na obra citada, diz respeito não apenas a um conjunto de virtudes a serem cultivadas, mas à capacidade interior dos indivíduos de tomarem decisões corretas através da elucidação destas virtudes por sua razão. Além disso, tais virtudes, que em Agostinho representam uma simbiose entre as que ele herda da filosofia grega e as práticas religiosas do cristianismo, tem um caráter ao mesmo tempo individual e coletivo. Este conceito é frequentemente anteposto à prática cívica das religiões romanas.

⁶ Quanto às obras do autor preferimos utilizar a referência no modelo clássico indicando “livro” e “capítulo” da obra.

Para Agostinho a moralidade de um Estado não era um valor intrínseco à sua constituição. A boa prática da vida política só é de alguma forma possível se resultante da virtude cultivada pelos indivíduos em sua vida pessoal. Conforme Rist (2000, p. 209), Agostinho começa distinguindo a lei moral das leis que podem ser organizadas com um sistema humano legal. Assim, códigos de leis são concernentes à distribuição, proteção e preservação dos “bens privados”, isto é, divisíveis objetos sensíveis que concernem à vida prática do cidadão, tais leis são apenas imagens imperfeitas da lei eterna. Já a lei moral, mais próxima à lei eterna é a lei que diz respeito ao modo de ser do homem, é a lei da interioridade que compete à ação do homem no tempo. Trata-se aqui de um corte na concepção de justiça afirmada por Cícero. Enquanto o pensador romano colocava a justiça como condição essencial para que um determinado povo exista, Agostinho opera uma dissociação entre povo e justiça e, ao identificar a mesma com Deus, igualmente dissocia a realidade social da realidade do valor. Logo, o Estado não contém em si seu valor moral, este depende da adesão que seus cidadãos realizam a justiça. Assim, que Agostinho pôde afirmar: “Roma não são seus muros, seus palácios e seus exércitos, Roma são seus cidadãos que vivem na verdadeira virtude” (AGOSTINHO, *Serm.* 81).

Agostinho olha para o Estado como uma estrutura política de caráter formal que visa organizar a vida de seus cidadãos e, por isso, não pode ser independente da moralidade que concerne à religião. “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 [...]” (AGOSTINHO, *Ep.* 137). Assim, ainda que seja uma estrutura objetiva que se forma a partir de um consenso legal entre os cidadãos, o “Estado não é outra coisa que uma concorde multidão de pessoas” (AGOSTINHO, *Ep.* 155) que almejam a paz social, por isso, ele não pode prescindir de se organizar a partir de valores fundamentais que garantam a seus cidadãos uma vida justa. O Estado não é fruto do natural progresso da vida racional humana como se poderia pensar numa perspectiva aristotélica, em visão agostiniana ele é uma convenção necessária para a boa convivência dos homens em estado de pecado, por isso, precisa atuar sob a égide de valores morais justos de modo a garantir um verdadeiro bem comum à sociedade; o que é garantido em Agostinho, em seqüência ao pensamento de Cícero, pela virtuosidade do governante (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* II, 19) e pela coerência das leis temporais do Estado com a lei eterna (AGOSTINHO, *De lib. arb.* I, 6, 14-15).

Em sua visão o bom governo de um Estado deve ser virtuoso em dois sentidos. Deve possuir a virtude da retórica, da boa comunicação com o povo exercendo de maneira benfazeja a capacidade de liderá-lo e de educá-lo e, num segundo sentido, deve possuir uma alma virtuosa e bem educada, sendo capaz de cuidar com zelo do bem comum e tomar com justiça e prudência as grandes decisões necessárias à república. Agostinho entende que apenas Cristo possui todas estas virtudes em perfeita sintonia e com claro desenvolvimento, portanto, somente ele pode ser o grande governante de uma república verdadeiramente justa. Um governante que assim queira realizar sua função deverá tê-lo não apenas como modelo, mas como garantidor de sua ação e da pureza de sua alma mediante a graça, o que segundo Agostinho só foi possível à república romana depois do advento de Cristo nela (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 25). Comenta Dodaro (2014, p. 32) que ainda que quanto à forma Agostinho assuma, em larga medida, a visão ciceroniana acerca da função do governante e da condução da república, do ponto de vista do conteúdo, apresenta uma virada contundente em relação ao pensador romano ao colocar Cristo como fundamento e princípio de todo governo da república.

Em Agostinho “o Estado se revela como uma realidade axiológica neutra em sua objetividade estrutural, mas neutra no sentido de aberta, de disponível, seja ao valor ou ao desvalor, porém, não indiferente” (COTTA, 1960, p. 53). Moralmente falando o Estado não é para ele uma realidade plenamente neutra, todavia, a qualidade dos princípios morais que orientam suas práticas depende da postura moral de seus cidadãos, bem como do governante e de sua coerência com os valores fundamentais tomados como fundamento à *civitas*. É preciso ter presente que Agostinho percebe a origem do Estado sob o prisma do pecado original⁷, isto é, da presença do mal inerente à natureza humana e a tudo o que ela produz. Analisando os códigos de conduta dos romanos ele diz: “Que homem sensato compara esta república, já não digo ao Império Romano, mas a um palácio de luxúrias” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XII, 20). Uma vez sendo formada pela comunidade humana, a estrutura política está sujeita à defectibilidade própria do homem após a “queda”, o que não significa que ela seja em si um “mal”, mas que dada sua origem humana é limitada no propósito de conduzir o homem a viver a verdadeira justiça neste tempo histórico. Por isso, em Agostinho, tal

⁷ Sobre o conceito de pecado original ver Rigby (2001, p. 1018-1029).

função é dada à religião enquanto primeira responsável pelo desenvolvimento moral dos cidadãos.

Aqui se evidencia um ponto nevrálgico do pensamento político agostiniano, ele é reticente em entregar totalmente a responsabilidade da vida moral dos cidadãos ao Estado, por isso, afirma que “uma coisa é a ventura da cidade e outra a do homem, pois toda cidade não passa de homens que vivem unidos” (AGOSTINHO *De Civ. Dei* I, 15). Ainda que submetido ao conjunto de leis jurídicas de um Estado, “povo” não consiste tão unicamente na comunidade de homens vivendo sob a guarda da estrutura política de um Estado. Mesmo que este seja necessário para sua sobrevivência, não é a *civitas* política que define a identidade moral de um povo, mas a orientação moral assumida pelos indivíduos na intimidade de sua alma. Na medida em que esta comunidade “não é um conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 24), logo, o povo da cidade celeste será “aquela associação de homens que obedece a Deus, a saber, que vive a fé e age segundo a *caritas*. Em outros termos, a estrutura política tira seu fundamento essencial, ou seja, sua expressa condição de existência, de um sumo princípio metafísico-religioso” (COTTA, 1960, p. 33). Para Agostinho povo é uma associação de pessoas cujo vínculo unitivo acontece primariamente no âmbito da interioridade da consciência dos indivíduos, é isto que lhes faz pertencer à *cidade terrestre* ou à *cidade celeste*, independente do espaço cultural e político que ocupem.

O que passa a definir a identidade de um grupo de pessoas é, portanto, a qualidade da ação moral a que estes indivíduos se inclinam. O conceito de justiça aqui é deslocado do imanente consenso racional que se forma entre os indivíduos sob a guarda do Estado, para o âmbito da transcendência onde a questão nuclear está na relação moral do indivíduo com o ser divino e criador da realidade – Deus. Um Estado pode ser simplesmente justo ou injusto em suas ações, mas nunca totalmente neutro, porém, a qualidade de sua ação depende da capacidade de sustentá-la sobre o horizonte da verdadeira justiça a fim de obter a verdadeira eticidade. Contudo, isto depende mais diretamente de seus cidadãos do que propriamente de suas estruturas legais, ou seja, do

quanto a prática moral dos cidadãos da cidade celeste consegue tornar-se hegemônica⁸ na vida da *civitas*.

Bignotto (1992) comenta que com o cristianismo agostiniano temos uma grande revolução na concepção política da antiguidade, pois a partir da perspectiva da interioridade e da lei eterna, o homem deixa de se reconhecer na pertença a uma coletividade imediata como a estrutura política da *polis*, ou mesmo mais ampla como o Império Romano, mas ainda de caráter exterior, e passa a conceber sua identidade em um plano metafísico onde sua alma liga-se diretamente ao Deus que é princípio único da realidade, o que acontece através de um processo pessoal e íntimo que em certo sentido pode prescindir das estruturas exteriores de organização da vida social dos indivíduos. Neste sentido, que ao se referir à justiça numa carta endereçada a Jerônimo, Agostinho dirá:

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 (AGOSTINHO, *Ep.* 167).

Assim, o Estado ainda que seja uma condição de possibilidade para o exercício da moralidade por parte dos cidadãos, especialmente enquanto ferramenta para a construção do bem comum, não é de forma alguma fim em si mesmo, se caracteriza a partir da forma como os cidadãos vivem sua vida em consonância com a verdadeira justiça, que para Agostinho só poderia ser experimentada e vivida por aqueles que assumissem em sua vida prática a “verdadeira piedade” ensinada pela religião. Sob esta perspectiva que ele apresenta uma árida e forte crítica às religiões romanas, que enquanto instituições cívicas se demonstraram incapazes de sustentar o povo romano em um nível de moralidade e de coerência com seus valores republicanos que impedisse a derrocada moral e política do Império.

Que resta, pois, dos velhos costumes, que segundo Ênio, garantiam a continuidade da república romana? Agora vemos que se encontram em desuso e de tal maneira relegados ao esquecimento, que não apenas ninguém os estima, como nem sequer se lembra deles [...]. Roma jamais foi república porque jamais conheceu a verdadeira

⁸ O termo hegemonia não é utilizado nestes termos pelo autor em sua obra. Utilizamos aqui com o intuito de melhor compreender o sentido em que ele vislumbra a relação entre os grupamentos humanos na *civitas* política.

justiça [...], verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é Cristo, se nos agrada chamá-la de república, uma vez que é também “coisa do povo” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* II, 21).

3. A relação entre Estado e Religião – a formação da *republica christiana*

Agostinho ressalta que “a verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador é Cristo” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* II, 21). Contudo, tal posição não indica necessariamente a existência da defesa de um Estado teocrático em seu pensamento, ao menos não no modo como estas estruturas de poder irão se organizar no Ocidente medieval e no mundo islâmico. Agostinho entendia que sem os valores da religião como seu princípio, a república não conseguiria manter a coesão interna, muito menos seu povo teria condições de viver proxicamente à verdadeira justiça. Todavia, ele não acreditava que tal “aliança” ocorreria mediante uma fusão das estruturas políticas da Igreja com o Império⁹, mas sim mediante uma conversão moral do Império à “verdadeira religião”, o que deveria começar pelo governante, de modo que a *republica christiana* seria fruto de uma cristianização do Império e da vida cotidiana de seus cidadãos mediante a ascensão hegemônica nela da “cidade celeste”. Em Agostinho, a dimensão política e a dimensão moral (religião), se aproximam, mas não se fundem do ponto de vista da estrutura política. A moralidade influencia na purificação da *civitas politica*, na medida em que suas estruturas são um meio pelo qual a justiça pode se realizar. Contudo, até mesmo em virtude do pecado original, Agostinho não crê que qualquer estrutura política criada de forma natural pelo homem possa realizar por si mesma, neste tempo histórico, a plenitude da justiça. Logo, tomá-la como fim por si mesma, seria esvaziar o sentido da promessa inerente à esperança da “Jerusalém celeste”¹⁰.

Esta postura também não significa da parte de Agostinho a defesa de uma indiferença em relação ao Estado político enquanto estrutura temporal de regulação da vida. Embora não acreditasse estar no exercício da política o único caminho de felicidade para os homens, concebia que os cidadãos deveriam buscar a purificação

⁹ Sobre este ponto diz Costa (2009, p. 180-191) que em Agostinho os conceitos de *civitas celeste* e *civitas terrestre* precisam ser distinguidos dos conceitos de Igreja e Estado. Ambos os conceitos de cunho moral se relacionam, mas não se confundem com as respectivas instituições temporais.

¹⁰ O conceito de “Jerusalém celeste” é o que designa a vida eterna, uma república em plena paz que tem seu fundamento da verdadeira justiça e é governada pelo próprio Cristo. Agostinho trata deste conceito de república em (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XXII, 5-7).

moral do Estado. Este ponto reforça uma diferença essencial entre o catolicismo agostiniano e o donatismo, por exemplo. Enquanto o segundo via-se como uma classe de homens puros que deveriam proteger-se das estruturas humanas que representavam o mal, para Agostinho a perfeição da condição humana era um objetivo a ser permanentemente buscado, porém nunca plenamente atingido nesta condição espaço-temporal em decorrência da marca deixada pelo pecado. Por conseguinte, as estruturas políticas não deveriam ser abandonadas, mas assumidas e moralmente transformadas pela ação dos cidadãos; não sendo tomadas como “o fim”, mas colocadas em direção a um fim que é a verdadeira justiça, única forma de garantir a aspiração mais natural da condição humana que é a paz.

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 (AGOSTINHO, *Ep.* 104).

O Estado não é “mal em si”, todavia, participa de toda característica da natureza humana viciada pelo pecado, por isso, termina por refletir a origem mística da cidade terrena. Concretamente falando, o Estado não é bom nem mal, apenas “de direito, e suas instituições não podem impedir que, em última análise, os indivíduos sejam moralmente livres frente ao bem e ao mal” (COTTA, 1960, p. 90). Em Agostinho encontramos uma aproximação entre a prática religiosa e a prática política a se realizar no âmbito existencial das tomadas de decisões e da postura do indivíduo na *civitas* enquanto cidadão. A prática moral e religiosa deve ajudar o cidadão a bem viver politicamente, respeitando e praticando as leis de maneira justa, porém, tendo em conta que estas só tem sentido enquanto vivenciadas e compreendidas em um horizonte maior, a saber, o que reza acerca do fim último da vida do homem que é sua salvação. Se como ressalta

bem Agostinho, a lei humana só tem sentido se estiver elaborada e for praticada em coerência à lei eterna, a vida moral do cidadão no exercício de sua atividade cívica também precisa estar coordenada no mesmo horizonte de sentido, conforme ele enuncia escrevendo a Macedônio:

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 (AGOSTINHO, *Ep.* 155).

Assim a *civitas política* pode ser considerada teocrática no sentido do fim a que tende a existência de seus cidadãos, pois do ponto de vista natural, o Estado abriga sob a guarda das mesmas estruturas políticas, tanto bons quanto cativos. Seu sistema torna-se teocrático na medida em que a finalidade da estrutura política passa a ser o aperfeiçoamento interior dos cidadãos em vista da verdadeira justiça cuja fonte remete ao Deus revelado no cristianismo. Ou seja, em termos políticos a virtude não consiste como aos donatistas no repúdio à *humanitas*, mas no reconhecimento de sua incompletude frente ao Bem, do que decorre a forma como Agostinho concebe seu juízo de valor sobre o Estado. Conforme Cotta,

para Agostinho se pode, até se deve, pronunciar o juízo de valor sobre o Estado concebido não mais como categoria da existência, mas realidade vivente humana. Em outras palavras, o interesse de Agostinho pelo problema do Estado não se restringe à definição da natureza, mas se estende à indagação sobre o critério de justiça que seja aplicável ao Estado [...]. Em suma, o que interessa a Agostinho não é tanto definir o Estado, mas estabelecer qual Estado é realmente justo (COTTA, 1960, p. 66).

Ele não chega a identificar seu conceito de *civitas terrena* com o Estado, a cidade terrestre é mais ampla e diz respeito diretamente à maneira como os homens, desde o pecado original, vem afastando-se da virtude em detrimento do respeito à Lei de Deus. Uma das manifestações disto para o autor é a luta travada entre os homens pelo poder temporal, inclusive entre irmãos. Ele encontra em Caim e Abel, depois em

Rômulo e Remo, a origem desta espécie de arquétipo conflituoso que inevitavelmente vem marcando todas as cidades políticas ao longo da história.

O fundador da cidade terrena foi fraticida. Levado pela inveja, matou o irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino na terra. Por isso, não é de maravilhar que haja tal exemplo, ou, como diriam os gregos, tal arquétipo sido imitado, tanto tempo depois pelo fundador da cidade que com o tempo havia de ser a cabeça da cidade terrena, senhora de muitos povos [...]. Invejou-o simplesmente com a inveja diabólica que os maus invejam os bons [...]. O acontecido com Rômulo e Remo mostra como a cidade terrena se divide contra si mesma [...]. E em cada homem a carne apetece contra o espírito e o espírito contra a carne. Por isso, a concupiscência espiritual deste pode lutar contra a carnal daqueles como bons lutam contra maus entre si (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XV, 5).

Em visão agostiniana o conflito moral e religioso é sempre anterior ao próprio Estado, logo, da mesma forma, a religião mediante sua institucionalização através da Igreja não poderia se configurar nestes moldes ao Estado, sob pena de perder sua identidade. A *civitas celeste* encontra sua identidade em uma relação moral de fundo ontológico que se estabelece na interioridade, por isso esta *civitas* não é demarcada temporalmente, deve antes de tudo ser entendida como a manifestação histórica de um parâmetro moral, cuja raiz está na lei eterna revelada aos indivíduos em sua interioridade, o que não significa que esta não possa ou mesmo não deva servir de parâmetro para as ações do Estado.

a virtude não deve seguir, mas preceder a glória, a honra e o mando que ardentemente desejavam para si, e a que se esforçavam por chegar os bons, utilizando-se de meios honestos. E não é verdadeira virtude, senão a que tende ao fim em que reside o bem do homem, superior a qualquer outro (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* V, 12).

Mesmo não defendendo um amálgama entre o Estado e a religião, o que acarretaria em uma direta intervenção da força estatal na intimidade de seus cidadãos, Agostinho entende que é responsabilidade do Estado promover o bem comum através de leis justas e que, através delas, o Estado deve contribuir para a boa educação dos cidadãos na virtude¹¹. Seu grande parâmetro moral é a lei eterna, que não é apreendida

¹¹Sobre este ponto ver *De libero arbitrio I*, onde Agostinho mostra que o mal não provém de uma má educação, pois toda educação é boa ou nem é educação, mas perversão. Igualmente ele entende que a lei se não for justa não é lei, mas uma forma de desvio das paixões humanas. Aqui ele apresenta uma íntima imbricação entre educação da alma, lei e vida virtuosa.

pela estrutura legal do Estado, apenas pela razão interior que pode ou não transformar temporalmente a estrutura política.

Fica claro que em Agostinho tanto a paz temporal como a justiça (atributo e fundamento do Estado) só tem valor enquanto meio, isto é, um momento provisório da verdadeira paz a ser alcançada na vida eterna. Agostinho deixa entrever que o cidadão não deve se preocupar “com a diversidade de leis, de costumes nem de institutos, que destroem ou mantêm a paz terrena [...] se não impedem que a religião ensine que deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 17). Ou seja, o que importa para ele não é o tipo de Estado que se tenha desde que suas leis e seus princípios não vão de encontro ao princípio cristão da caridade. Portanto, na esfera política, “não importa 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” (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 19).

Sua visão acerca da função do Estado na vida civil e sua participação na existência moral dos cidadãos, está clara na postura de Agostinho sobre a ação do Estado romano no conflito religioso vivido por ele contra os donatistas¹². Para o autor a ação do Estado em conflitos desta natureza tem por finalidade preservar a integridade moral dos cidadãos e a sobrevivência do Estado. Agostinho entende que se o poder do governante emana da própria autoridade divina (Jo 19, 11), unicamente voltando-se a ela é possível preservá-lo na paz, o que de forma alguma significa que o governante seja um “representante legítimo de Deus” ou um ser de caráter divino, como o fora atribuído pelos romanos aos céares, ao contrário, o Estado e seus líderes (onde no contexto agostiniano já estão incluídos os líderes religiosos, a saber, os bispos) tem um caráter instrumental e seu serviço deve se orientar por uma única virtude – a *caritas*.

Na ação não se devem amar a honra ou o poderio nesta vida, porque tudo que há sob o sol é vaidade, mas o trabalho de que a honra e o poderio não passam de instrumentos, o trabalho em si mesmo, se se propõe a justiça e a utilidade, quer dizer a incolumidade dos que estão subordinados segundo Deus [...]. Quem deseja o bispado deseja bom trabalho, porque o episcopado é nome designativo de trabalho, não de honra [...]. Quanto às funções superiores necessárias para governar o povo, a conveniência de ocupá-las e preenche-las não poderia escusar

¹² Os donatistas são uma seita cristã que contestam a autoridade magisterial dos bispos católicos, têm forte influência na África entre os anos 400-410. Agostinho estabelece contra eles uma ampla propaganda doutrinal, revidada por vezes com o uso da violência, o que leva o bispo de Hipona a invocar a proteção da autoridade imperial em favor dos católicos, um motivo de grande conflito político que dura mais de uma década. Sobre este tema ver Brown (2011, p. 263-322).

o inconveniente de desejá-las [...]. Se ninguém nos impõe semelhante peso devemos entregar-nos à busca e à contemplação da verdade. Se alguém no-lo impõe devemos aceitá-lo por necessidade da caridade. Mas em tal caso não devem abandonar os encantos da verdade, para não acontecer que privados deste apoio, a necessidade nos oprima (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* XIX, 20).

Em última análise, nesta virtude (*caritas*) Agostinho fundamenta a ação e a intervenção da força estatal nos conflitos religiosos. Concebe que sua resolução passa por uma transformação moral da estrutura política que começa na vida moral dos cidadãos e, *stricto sensu*, tem seu ponto crucial na figura dos líderes religiosos e políticos. A ação destes tem como parâmetro e princípio a experiência de um Deus que atua caritativamente perdoando o homem e que com ele instaura uma ampla relação de justiça. Em Agostinho a “justiça de Deus” não se apresenta como apenas “punitiva”, pois se estabelece em um nível de relação que conduz o homem a recuperar a integridade de sua natureza pecadora. Não é só para punir o homem que Deus age, mas para estabelecer com ele uma relação livre de alteridade fundada na *caritas*. “Ele que ama aos homens, há de amá-los ou porque são justos ou para serem justos, com igual caridade deverá o homem, também amar a si mesmo” (AGOSTINHO, *Trin.* VIII, 6, 9), ou seja, da coerência moral atingida pelo homem em relação ao fundamento último com quem estabelece relação que é Deus, nasce o princípio moral que permeia todas as relações humanas em nível social e político.

Este princípio é a *caritas* entendida no horizonte da alteridade e da gratuidade tal como se expressa na economia trinitária. De acordo com Pagliacci (2003, p. 19) no conceito de *caritas* agostiniano convergem elementos antigos e cristãos. Dos primeiros ele absorve o problema eudaimonístico da satisfação da necessidade, do cristianismo a unicidade do desejo e a ideia de um objeto de desejo pessoal e transcendente, isto é, Deus. Nela se fundamenta o desejo mais originário da condição humana que é a felicidade, a qual se encontra intimamente conexa ao anseio pela paz que move a vontade humana. Neste nível tal desejo deixa ser uma aspiração meramente subjetiva para se tornar realização de uma aspiração máxima do ser em nível coletivo¹³. A recuperação da liberdade, tanto em nível moral quanto político, se efetiva sob o prisma de uma dupla manifestação de ser, a saber; o perdão que tem sua origem em Deus e abre

¹³ Sobre o conceito de amizade no pensamento agostiniano e a forma como ele se sedimenta em sua teoria a partir do grande mandamento cristão do amor ver Montanari e Poggi (2015).

a alma humana para um novo horizonte, e a vontade transformada pela caridade que efetiva esta abertura na relação com os outros. Assim, diz Agostinho,

seremos felizes precisamente por sermos perfeitos com o fim. Nosso bem, sobre cujo fim os filósofos tanto disputam, não é outra coisa senão unir-se a Ele. A alma intelectual, em abraço incorpóreo, se nos é permitido falar assim, dado a Ele, repleta-se e fecunda-se de virtudes verdadeiras [...]. A esse bem devemos ser conduzidos por aqueles que nos amam e conduzir os que amamos, para que, assim, cumpram-se os dois preceitos a que se reduzem a Lei e os Profetas: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a alma com todo o espírito. E amarás ao próximo como a ti mesmo (AGOSTINHO, *De Civ. Dei* X, 3).

Em *De Civitate Dei*, à luz de uma visão cristã da história, Agostinho apresenta uma perspectiva em relação à ideia de humanidade que se distingue radicalmente da forma grega de conceber este conceito influenciada pela concepção da *polis*, pois o vínculo social entre os seres humanos está radicalmente atrelado e é dependente de uma relação em nível transcendental que qualifica, em todos os níveis, as relações humanas. Humanidade em Agostinho é um conceito mais abrangente e mais unitário do que aquele utilizado na literatura antiga. “Agostinho está convencido de que a humanidade percorre uma unidade histórica significativa, composta por Deus; a unidade da história do mundo é expressão da ordem, da providência e da assistência divina ao mundo” (HORN, 2008, p. 214). Por isso, sua perspectiva histórica e política ultrapassam os limites dos muros de Roma e adentram para a ideia de uma “humanidade” entendida em nível mais universal. Neste cenário um Estado teocrático (com estrutura e perspectiva despótica) se mostra inconsistente porque atua como um limitador para o desenvolvimento moral dos indivíduos, na medida em que pretende encerrar em si e em sua estrutura legal o conteúdo do dever moral, reduzindo à maquinaria jurídica de sua legislação o critério entre o moralmente certo e o moralmente errado.

O que Agostinho parece apresentar em sua obra, seguindo uma interpretação não pouco saudosista da época áurea do Império Romano, é a ideia de uma *republica christiana* onde a religião é assumida, primeiro no âmbito da moralidade dos cidadãos, a qual é sedimentada pelos valores fundamentais que servem como princípios para o Estado, para então influírem na qualificação das leis civis, as quais nunca são perfeitamente justas, portanto, estão em permanente processo de qualificação tal como a alma dos cidadãos. Logo, o modelo de “teocracia” que encontramos no pensamento agostiniano se constrói e se explica no sentido de um processo de “cristianização” da

república, leia-se, dos cidadãos, dos governantes e de suas leis, e não mediante um amálgama entre a religião e o Estado, onde ela terminaria assumindo as funções e o poder deste e onde o Estado terminaria por interferir em questões que não competem à sua natureza, tais como conteúdos dogmáticos e a organização interna da vida religiosa.

4. Considerações finais

Do que foi exposto até aqui acerca do pensamento político de Santo Agostinho, podemos elencar algumas luzes sobre problemas que ainda hoje instigam a Filosofia Política. Um primeiro ponto a ser ressaltado diz respeito à necessidade que Agostinho vê de que o Estado político tenha valores morais sólidos que atuem como princípios para sua legislação, Agostinho entendia que a coesão interna entre os cidadãos, bem como a paz social entre eles, não poderia ser mantida pelo governante sem a referência a este postulado, a não ser mediante a instauração de um governo despótico, um dos motivos que ele aponta para o declínio romano, logo, para Agostinho não há justiça em uma república que não esteja sedimentada em valores justos, podemos dizer até que não há república em um Estado que não consiga assumir esta perspectiva.

Neste sentido, que a invés de dissociar o âmbito moral do político como intentaram os modernos, Agostinho aprofunda a relação entre ambos, demonstrando como a estabilidade do segundo depende da qualidade do primeiro, sem o que não é possível pensar em justiça na vida social. Aí que a religião ganha uma importância central para ele. É fundamentalmente dela que depende esta “qualidade da moral”. Por isso, ele defende a cristianização do Império não como causa de sua falência, mas como a grande perspectiva de sua reconstrução. Para Agostinho somente o cristianismo possuía as virtudes necessárias para construir uma sociedade não apenas comparável, mas mais perfeita do que a Roma republicana.

Aqui está um ponto do pensamento agostiniano que o distancia de uma solução que poderíamos considerar “trivial” ao seu tempo. Trata-se de um processo de cristianização que não se resume na tomada do poder religioso por parte da Igreja, mas no crescimento de sua presença na intimidade da vida dos cidadãos, especificamente no âmbito da interioridade que identifica os cidadãos da cidade celeste, o que nos leva a conceber, sob o risco de cometer um equívoco, que no pensamento de Agostinho o poder político da religião é a consequência de um processo anterior e mais amplo que não tem nisto o seu fim. Agostinho defende sim uma cristianização da república

romana, todavia, esta parece vir pressuposta na formação de uma convicção moral que transcende o exercício do poder político.

Portanto, em Agostinho, a religião, sem dúvida, compõe o âmbito do poder político da *civitas*, porém, não diretamente no âmbito da estrutura jurídica do Estado, mas anteriormente a isto na dimensão de sua qualidade moral e na capacidade de interferir sobre tal estrutura. Neste sentido, parece ser mais próprio classificar a *civitas* agostiniana como um “Estado religioso” do que como uma “teocracia”. Daí a natureza do Estado no pensamento agostiniano não se demonstrar uma estrutura rígida e absoluta, mas aberta e mutável, tal como a realidade social submetida a ele. Nela peregrinam povos com diversas perspectivas e diferentes fins, por conseguinte, o Estado também está sujeito a semelhante contingência histórica, e terá maior ou menor estabilidade e coesão social a depender de sua capacidade de legislar a partir de virtudes que garantam a seus cidadãos atingirem este fim.

Referências

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. Dias Pereira. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- _____. *De Excidio Urbis e outros Sermões sobre a queda de Roma*. Trad. Carlota Miranda Urbano. Coimbra: CECH, 2010.
- _____. *Diálogo sobre o Livre Arbítrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
- _____. *A Trindade*. Trad. Frei Augustinho Belmonte. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2008 (Col. Tradição Patrística 7).
- _____. Sermones (2º): Sobre los evangelios sinópticos. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Lope Cilleruelo, Moisés Mª Campelo Carlos Moran e Pio de Luis. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1983, tomo X.
- _____. Cartas (2º). In: *Obras completas de San Agustín*. Trad. Lope Cilleruelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1972, tomo XI.
- BIGNOTTO, N. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 1992.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6.ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- COSTA, M. *Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.
- COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.
- DAWSON, C. *Criação do Ocidente: A Religião e a Civilização Medieval*. Trad. Maurício Righi. São Paulo: É Realizações, 2016.
- DODARO, R. *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*. Trad. Bárbara Theoto Lambert. Curitiba: Scripta Publicações, 2014.
- HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUC, 2008.

- MONTANARI, A. e POGGI, C.M. *Non c'è felicità senza amici: Agostino e la cerchia delle sue amicizie*. Milano: Edizioni Glossa, 2015.
- PAGLIACCI, D. *Volere e Amare: Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.
- RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001, p. 1018-1029.
- RIST, J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: University Press, 2000.
- ROSSATTO, N. D. Escolha e Justiça: A alternativa de Agostinho. In: *Ethica cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro, v. 16, n.2, p. 185-199, 2009.