

Olhar

Revista Olhar | nº 28 | Ano XV | Jan-Jun 2013

R\$ 30,00

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte (CIP)
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT)

Olhar/Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade
Federal de São Carlos. Ano 15. Número 28 (Jan-Jun/2013).
São Carlos: UFSCar, 2013.

Semestral
ISSN 1517-0845

1. Humanidades - Periódicos. 2. Artes - Periódicos. I.
Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação
e Ciências Humanas.

CDU 168.522 (05)



ANO 15 - NÚMERO 28 - JAN-JUN/2013
CECH - CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS



**DOSSIÊ
I COLÓQUIO
DE FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
LAVRAS**



CRÍTICA À AUTONOMIA DO PODER POLÍTICO EM AGOSTINHO

LUIZ MARCOS DA SILVA FILHO*

Resumo: N'A *cidade de Deus*, Agostinho apresenta ambivalente concepção de política, pois a política adquire ou positividade ou negatividade conforme a identidade ou a contradição de uma *civitas* ou *res publica* consigo mesma. Mais precisamente, a cidade celeste, que guarda dois modos de existência, um na história, outro na eternidade, conquista progressivamente identidade na medida em que na história há processo coerente dela em direção a seu modo de existência por excelência, na eternidade; já a cidade terrena existe na história em contradição e conflito, ao tornar-se escrava da própria libido de dominação, de maneira que sua história é de progressiva danação e perda de ser. Uma cidade guarda, pois, estatuto político a despeito de sua orientação ou de sua desorientação moral. Além do mais, o fundamento da política agostiniana não é nem a natureza, nem a razão. Assim, em declarada ruptura com a reflexão política ciceroniana, Agostinho empreende uma desnaturalização da política e fundamenta-a em certo conceito de vontade.

PALAVRAS-CHAVE: POLÍTICA, MORAL, HISTÓRIA, VONTADE

Critique to the autonomy of political power in Augustine

Abstract: In the *City of God*, Augustine shows an ambivalent conception of politics, because the politics acquires positivity or negativity according to the identity or contradiction of a *civitas* or *res publica* with itself. More precisely, the celestial city, which has two modes of existence, one in the history, other in the eternity, progressively conquers identity as in history succeeds a coherent process towards its genuine mode of existence, in eternity. On the other hand, the earthly city exists in the history in contradiction and conflict in becoming slave of its own libidinousness of dominance so that its history is one of a progressive damnation and lost of being. Therefore a city holds political statute in despite of its moral orientation or disorientation. Moreover, the Augustinian foundation of politics is neither the nature nor the reason. Thus, notably against Cicero, Augustine enterprises a denaturalization of politics and founds it in a certain concept of will.

KEYWORDS: POLITICS, MORALS, HISTORY, WILL

Para tratar da crítica à autonomia do poder político em Agostinho, apresentaremos, em princípio, a definição de “república” e de “povo” que Agostinho elabora n’*A cidade de Deus* contra as definições que Cícero dispõe em *Da república*. O que mais nos importará sobretudo na definição de “povo” é o fato de ela ser destituída de critério moral para conferir estatuto político a uma *multitudo*, a um conjunto de inumeráveis seres racionais. O expediente de Agostinho para destituir de critério moral a sua definição de *populus* é fundamentá-la na “vontade”. O fundamento de uma *res publica* é certo conceito de “vontade” e não a “razão” ou a “natureza”, como se dava em Cícero. Isso significa que Agostinho empreende uma desnaturalização da política, de forma que concede que *civitates* não fundamentadas moralmente ou, se preferirmos, fundamentadas na perversão da natureza humana possam guardar o mesmo *status* político de uma cidade moralmente orientada. Por conseguinte, tanto a ordenada “república celeste” quanto a desordenada “república terrena” são “repúblicas”.

A desnaturalização da política, todavia, não se dá em função de um divórcio entre “política” e “moral” que procure conceder positividade à “política”. Ao contrário, Agostinho confere estatuto político também a uma república moralmente desorientada para demarcar a negatividade da autonomia da “política”. A bem de compreender isso, seremos conduzidos ao segundo momento de nossa exposição, no qual examinaremos que conceito de “vontade” Agostinho elabora para conceder a possibilidade de uma política estremada da moral. Veremos, assim, que, em Agostinho, “vontade” é não uma faculdade da alma, mas sua própria substância, junto com a “inteligência” e a “memória”.

A “vontade”, bem entendida na filosofia agostiniana, é a “vontade livre”, o “livre-arbítrio”, a partir do qual o homem guarda a liberdade de se apartar de Deus e de ter a soberba pretensão de idealmente buscar a *autarkéia*. Assim, o que move a soberba pretensão humana de *autarkéia*, e nisto se revela sobretudo um acerto de contas de Agostinho com o estoicismo, é a “vontade”, mais precisamente uma figura da “vontade” que o autor chama de “libido de dominação” (*dominandi libido*) ou, como muitas traduções, “desejo de domínio”. Então, no momento em que trataremos do conceito agostiniano de “vontade”, de “livre-arbítrio” e de “liberdade”, o exame da “libido” esclarecerá por que a “vontade” é a substância da alma e por que “libido”, como desejo de não mais desejar a Deus, mas de desejar ser Deus, isto é, desejar a dominação das criaturas, significa o uso do livre-arbítrio por parte do homem para divorciar-se de Deus e de si mesmo, de sua própria natureza. Para Agostinho, a fundação da história e de certa política apartada da moral reside no movimento da “vontade” que torna o homem escravo da “libido”. Desse modo, a crítica agostiniana ao ideal notadamente estoico de *autarkéia* é a um só tempo crítica à autonomia da política.

Por fim, no terceiro e último momento de nossa exposição, reavaliaremos, em desacordo com as leituras de Carlyle, McIlwain, Adams¹ e O’Donovan, o significado da

¹ “Whether St. Augustine realized the enormous significance of what he was saying may be doubted; this definition [CD XIX, 24] is indeed practically the definition of Cicero, but with the element of law and justice left out, and no more

ausência de “valor moral”² na definição agostiniana de “povo” no interior de um projeto de crítica à autonomia do poder político e de construção de uma forma de governo com traços teocráticos, na qual o “poder político”, com seus instrumentos coercitivos de “correção” e “disciplina”, seja instrumento da moral.

Começamos então a examinar a definição de “povo” de Agostinho. “Povo é o conjunto de inumeráveis seres racionais associado pela concorde comunhão de coisas que amam”.³ Nessa definição, o “amor” ou a “vontade” é o liame fundamental para um conjunto de seres racionais constituir “povo”. Isso quer dizer que o amor pode ser orientado para qualquer finalidade, seja para Deus, seja para a dominação imperial: se for um desejo compartilhado, é o bastante para que um conjunto de homens adquira o estatuto político de “povo”. Eis por que imediatamente a seguir Agostinho diz que, segundo sua definição,⁴ “o povo romano é povo, e sua *res*, sem dúvida, república”.⁵ O mesmo é possível dizer dos atenienses e de Atenas, bem como dos homens de outras regiões da Grécia; deve-se ainda estender a definição para o Egito, para a primeira Babilônia dos assírios, para todo e qualquer conjunto de cidadãos que compartilhem o desejo, que orientem toda a sua existência para os mesmos fins e edifiquem instituições em função disso. Assim, com tal definição, Agostinho pretende dar conta de todos os gêneros de amor que um conjunto de homens possa guardar, e o que se adquire é propriamente o traço de definição, de universalidade, para *populus*. Afinal, uma definição de “povo” fundamentada na “razão” e na “natureza”, como se dá em Cícero, não é definição, porque é carente de universalidade. Com efeito, nem todos os “povos” cumprem os critérios de “razão” nem

fundamental difference could well be imagined, for Cicero's whole conception of the State turns upon this principle, that it is a means for attaining and preserving justice. [‘St. Augustine and the City of God’, *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, ed. F. J. C. Hearnshaw, p. 50.]. ADAMS, J. D. “Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society”, p. 172. McIlwain, por sua vez, supõe que a definição agostiniana seria mera variante da ciceroniana, devendo ser lida como “*simply a rhetorical device*”. ADAMS, J. D. *Op. cit.*, p. 173. Adams se refere à seguinte obra de McIlwain: *The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages*. O artigo de Adams é estudo extremamente informativo no que concerne à literatura crítica que, no século XX, interpretou a definição agostiniana de *populus*.

2 “*moral value*”. ADAMS, J. D. “Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society”. In: DONNELLY, D. F. *The City of God: a Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang, 1995; p. 171.

3 “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionem sociatus*”. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, XIX, xxiv. Na ausência de menção, todas as traduções são de nossa responsabilidade.

4 “*Secundum istam definitionem nostram*”. AUGUSTINUS. *Op. cit.*, *loc. cit.*

5 “*Romanus populus populus est et res eius sine dubitatione res publica*”. *Ibid.*, *loc. cit.* Obviamente, a redefinição de *populus* redefine o sentido de *res publica*, a despeito de os termos da definição desta não se alterar(em): *res publica res populi*. Tanto Cícero quanto Agostinho definem *res publica* como “coisa do povo”, mas o sentido de “república” varia conforme a definição de “povo”.

realizam a natureza humana, a *humanitas*, a partir dos quais Cícero, em ambiência do médio estoicismo,⁶ elabora sua definição.⁷

Em outras palavras, a definição agostiniana voluntarista de *populus* confere à política, em contraposição à ciceroniana, a possibilidade de autonomia, precisamente porque nela não há critério moral para delimitar qual conjunto de seres racionais constitui “povo” e qual não constitui. Porém, não nos enganemos, como já apontamos, ao estremar “política” de “moral”, ao realizar a desnaturalização da política, Agostinho não pretende, como talvez Maquiavel pretenda, conceder positividade à “política”. Ao contrário, Agostinho confere estatuto político também a uma república moralmente desorientada para demarcar a negatividade da autonomia da “política”. Toda a análise política de Agostinho, toda a análise pormenorizada da História de Roma, realizada nos cinco primeiros livros d’*A cidade de Deus*, está a serviço da moral. Tanto é que, imediatamente após a apresentação de sua definição de “povo”, Agostinho afirma com todas as letras que não se trata de estimar todos os povos apenas por serem “povos” e terem edificado “repúblicas”, pois, “para ver o que é cada povo, é preciso examinar as coisas amadas”, e um povo será “tanto melhor quanto melhores as coisas que o unirem, e tanto pior quanto piores forem”.⁸ O critério de delimitação, não político, mas moral, para surpresa do leitor, é precisamente a virtude. Um povo será melhor do que outro na medida em que for virtuoso, em que for justo. Não à toa, Agostinho diz que os romanos, os atenienses, os egípcios, os assírios e outros constituem “povos”, sim, mas não conhecem a verdadeira justiça, porque não amam a Deus em comunhão e, desobedientes ao Criador, não permitem que a alma e a razão imperem retamente sobre o corpo e os vícios,⁹ e, para Agostinho, o vício dos vícios, o vício gerador de todos os outros vícios, é a “libido”. A surpresa, para leitor desavisado, é verificar que Agostinho, imediatamente após estremar “política” de “moral”, lança mão da virtude da “justiça”, como critério moral, para julgar a excelência dos povos, o que significa que o

6 A leitura de um Cícero estoico, sem dúvida, é polêmica. Defendemo-la, porém, a partir de Barros, Grimal, Revelli, Watson, entre outros. Watson, por exemplo, diz que “*the leading proponent of the importance of the development of a law for all men is Cicero. And the main source for the ideas of Cicero on this matter was Stoic philosophy*”. WATSON. “The Natural Law and Stoicism”. In: LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press, 1996, p. 225. No mundo romano, Agostinho, por exemplo, compreendia Cícero, antes de tudo, próximo do estoicismo: “*Cicero in pluribus fuisse Stoicum quam veterem Academicum vult videri*”. AUGUSTINUS (1955). *De civitate dei*, XIX, iii, 2.

7 “[...] *populus autem non omnium hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*”. CICERO. *De re publica*, I, xxv, 39. No livro III do diálogo, Cícero esclarece que o conceito de *ius* presente na definição de *populus* se refere ao direito natural, pois há identidade entre *lex*, *ratio* e *natura*: “[...] *est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari aliquid ex hac licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius [Sexto Aelius], nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et [ut] sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatur hoc ipso luet maximas poenas*”. CICERO. *De re publica*, III, xxii, 33.

8 “[...] *profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit. [...] tanto utique melior, quanto in melioribus, tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors*”. AUGUSTINUS. *Op. cit.*, XIX, xxiv.

9 “*Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus oboedienti sibi, ut sacrificium non offerat nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret iustitiae veritate*”. *Ibid.*, XIX, xxiv.

expediente de desnaturalização da política, o expediente de conferir estatuto político a “povos” constituídos por homens com a natureza fraturada, permite a Agostinho realizar crítica moral ainda mais refinada e severa da tradição pagã e de “repúblicas” que não dispõem seu aparato político e militar de “correção” e “disciplina” a serviço da orientação moral da Igreja.¹⁰

O esboço da forma de governo da “teocracia” não é, porém, tão simples. Vimos que “povo” para Agostinho é uma multidão de seres racionais associados por um desejo em comum. Qual é então a legitimidade de regime de governo que recorra a instrumentos de coerção e até mesmo a violência física para reprimir práticas orientadas por desejos libidinosos? O desejo que um conjunto de homens deve compartilhar para constituir “povo” não é desejo que cada cidadão tem e compartilha a partir de vontade livre, a partir do livre-arbítrio? Se sim, qual a legitimidade de república e de regime de governo em que os cidadãos que constituem “povo” apenas o constituem porque seus desejos são orientados para o mesmo fim a partir de instrumentos coercitivos de “correção” e “disciplina”? Essas dificuldades nos encaminham para o segundo momento de nossa exposição. Afinal, para responder, temos de compreender melhor o fundamento voluntarista de “povo” por meio de estudo dos conceitos de “vontade”, “livre-arbítrio” e “liberdade”. Uma passagem das *Confissões* é esclarecedora:

Quero recordar as minhas torpezas passadas, as corrupções de minha alma, não porque as ame, mas para te amar, ó meu Deus. *É por amor do teu amor* que retorno ao passado, percorrendo os antigos caminhos dos meus graves erros. A recordação é amarga, mas espero sentir tua doçura, doçura que não engana, feliz e segura, e quero recompor minha unidade depois dos dilaceramentos interiores que sofri quando me perdi em tantas bagatelas, ao afastar-me de tua Unidade.¹¹

O que impulsiona Agostinho em busca daquele fundamento por meio de uma inspeção da memória e de si mesmo é o amor ao amor de Deus. Infelizmente, não nos toca examinar aqui as razões metafísicas de Agostinho para, com base em Paulo, definir Deus como amor e explicar por que o amor é o conceito explicativo da dinâmica entre Deus e a criação. Em linhas gerais, Deus é amor porque, como de Deus nada se predica, mas tudo que é atribuído a Ele é a sua própria substância, como Agostinho bem mostra nas *Confissões*, IV,

10 Cf. *De ciuitate dei*, XIX, xvi; XIX, xvii; *Sermões* 13, 302; *Epístolas* 133, 134, 153, e todo o material referente à controvérsia donatista. Segundo Dawson, “*Augustine was the originator of the mediaeval theocratic ideal*”. DAWSON, C. “St. Augustine and his Age”, *apud* PARKER, Th.-M. “St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty”, p. 951.

11 “*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus. Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui.*”. AUGUSTINUS. *Confessionum*, II, i, 1. (Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. Grifo nosso.)

16, ao explicitar a impotência das categorias aristotélicas para investigar Deus, então o amor de Deus permite dizer que a própria substância de Deus é amor, isto é, “vontade”. Como Deus teria criado o homem a sua imagem e semelhança, a substância do homem também é “vontade”. Então, por natureza, o homem aspira a Deus, por natureza a participação do homem com o Ser supremo se dá também pela “vontade”, pelo desejo do fundamento.

A “vontade”, como liame entre o Criador e a criatura racional, é a “vontade ordenada”, mas essa “vontade” é livre, e o fato de ela ser livre não é um mal; pelo contrário, é um bem que eleva em perfeição a criatura racional, acima das irracionais.¹² O que pode ser um mal, e nisto consiste o “mal moral” em Agostinho, é o uso que o homem **pode** fazer da liberdade. O abuso da liberdade, para Agostinho, consistiu no divórcio do homem com Deus, consistiu na ruptura da participação ontológica no Ser supremo que o primeiro homem, Adão, realizou ao recusar seu posto de criatura e ter tido a soberba pretensão de tornar-se Deus. Ao aspirar deixar de aspirar ao fundamento, a consequência inevitável para o homem é a queda em condição fraturada. Que exatamente se encontra fraturado no homem em sua condição pecaminosa? O homem todo se encontra fraturado: sua substância, a “vontade”, a “inteligência” e a “memória”. O que se instaura no homem é o conflito interior, conflito dele consigo mesmo, “rixa interior” — como diz Agostinho no livro VIII das *Confissões* —, cuja expressão é o conflito exterior, conflitos civis e bélicos. Uma vez que o homem se encontra apartado do Ser, a consequência do conflito é a aniquilação, o não-ser, que para o homem individual se apresenta como a “morte”.

A “rixa interior”, o conflito do homem consigo mesmo, é conflito da “vontade” contra ela mesma, e essa figura da “vontade”, mais precisamente da “contravontade”,¹³ chama-se “libido”. Segundo Sennelart, “é na dramaturgia do pecado original, e na grandiosa encenação agostiniana da sedução, do sexo e da morte, que devemos buscar os fundamentos de sua teologia política”.¹⁴ A reflexão — antes de dramaturgia e encenação — agostiniana sobre a sedução, o sexo e a morte encontra-se nos livros XIII e XIV d’*A cidade de Deus*, nos quais há definição da “libido” como desejo sexual, originário de todas as outras libidos, entre as quais a “libido de dominação” (*dominandi libido*), em contexto de exegese do relato bíblico do pecado original.

N’*A cidade de Deus*, XIII, xiii, e em XIV, xvii, Agostinho examina diretamente a primeira contradição exterior que sucedeu ao homem após a falta original de Adão e Eva e que foi motivo de vergonha. Logo após a primeira falta os primeiros homens se envergonharam de estar nus, mas a vergonha não foi da nudez em si, porquanto antes da queda Adão e Eva já estavam nus e não se envergonhavam de si mesmos. A vergonha, quando surge, relaciona-se ao que a nudez passa a revelar: desacordo do homem consigo mesmo.

12 Cf. AUGUSTINUS. *De libero arbitrio*, II, xviii, 49; GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 277.

13 Cf. NOVAES, M. “Vontade e contravontade”. In: NOVAES, A. (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 59-76.

14 SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 73.

Trata-se de vergonha consequente do movimento carnal que surge nos homens, com a natureza cindida.¹⁵ Antes de pecar, Adão e Eva viviam nus e tinham os órgãos genitais, mas não se envergonhavam de si mesmos e do movimento daqueles porque não havia a libido.¹⁶ O que Agostinho quer dizer é que antes do pecado, com a natureza íntegra, os órgãos genitais eram submissos, obedeciam à vontade e não se rebelavam contra a castidade. Apenas se movimentavam se o homem quisesse que se movimentassem, como qualquer outra parte do corpo,¹⁷ e a geração poderia unir homem e mulher corporalmente sem libido. Dessa forma, após o pecado e com a transgressão da natureza, o primeiro movimento desordenado, porque ordenado não pela vontade, mas pela contravontade, experimentado pelo homem é o movimento carnal.

Tão logo se levou a efeito a transgressão do preceito, desamparados da graça de Deus, [os primeiros homens] envergonharam-se da nudez de seus corpos. Por isso cobriram suas vergonhas com folhas de figueira, as primeiras, talvez, que se lhes depararam em meio à perturbação. Tais membros já os tinham antes, mas não eram vergonhosos. Sentiram, pois, novo movimento em sua carne desobediente, como castigo devido à desobediência. Comprazida no uso desordenado da própria liberdade, desdenhando servir a Deus, a alma viu-se despojada da primeira sujeição do corpo e, por haver livremente abandonado o Senhor superior, não mantinha submisso o servo inferior nem mantinha submissa a si mesma a carne, como teria podido manter sempre se houvesse permanecido submissa a Deus. A carne começou, então, a desejar contra o espírito. Nesse combate nascemos, arrastando o gérmen de morte e trazendo em nossos membros e em nossa viciada natureza a alternativa de luta e vitória da primeira prevaricação.¹⁸

15 “A vergonha (*pudor*) suscitada pelo despertar no homem da *libido* indica, não a descoberta de sua nudez, mas a perda de seu poder sobre seus órgãos sexuais”. SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 88.

16 “*Merito huius libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra, quae suo quodam, ut ita dixerim, iure, non omnimodo ad arbitrium nostrum movet aut non movet, pudenda dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt. Nam sicut scriptum est: Nudi erant, et non confundebantur (Gn 2, 25), non quod eis sua nuditas esset incognita, sed turpis nuditas nondum erat, quia nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat*”. AUGUSTINUS. *De civitate dei*, XIV, xvii.

17 “*Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent. Sed quomodo id fieri posset, nunc non est quo demonstretur exemplo. Nec ideo tamen incredibile debet videri etiam illud unum sine ista libidine voluntati potuisse servire, cui tot membra nunc serviunt. An vero manus et pedes movemus, cum volumus, ad ea, quae his membris agenda sunt, sine ullo renisu, tanta facilitate, quanta et in nobis et in aliis videmus, maxime in artificibus quorumque operum corporalium, ubi ad exercendam infirmiore tardioreque naturam agilior accessit industria; et non credimus ad opus generationis filiorum, si libido non fuisset, quae peccato inoboedientiae retributa est, oboedienter hominibus ad voluntatis nutum similiter ut cetera potuisse illa membra servire? Id. De civitate dei, XIV, xxiii, 2. Cf. *Ibid.*, XIV, xxiv, 1-2.*

18 “*Nam postea quam praecepti facta trasgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem*

A “libido”, assim, faz que o homem se envergonhe do que se tornou porque, posto ele em contradição e conflito consigo mesmo, expressa perda de identidade, “doença da alma” (*Confissões*, VIII, ix, 21) cujo sintoma geral, que ele [Agostinho] descreve com uma precisão clínica, consiste na insubmissão dos órgãos sexuais”.¹⁹ Mais precisamente, a insubmissão dos membros expressa o divórcio entre o **querer** e o **poder**. Após o uso ilegítimo, após o abuso da liberdade, o livre-arbítrio da vontade deixa de ser livre, isto é, perde a liberdade de fazer o bem, e o homem torna-se condenado ao vício, escravo da “libido”.²⁰

Afinal, “que se retribuiu como pena ao pecado da desobediência senão a desobediência?”²¹ A desobediência de si mesmo contra si mesmo é a consequência contraproducente do desejo do homem de ordenar-se a si mesmo no cosmo. Aqui compreendemos melhor em que consistiu a primeira vontade má. Ao pretender ordenar-se, o ser humano instaura desordem em si mesmo que é, por assim dizer, abertura para sucessão de desordens, decorrentes da primeira. A fratura original era inevitável e, por isso, foi acontecimento justo e merecido, na medida em que o “apetite de celsitude perversa”, a “soberba”, ousou querer o que não pode por natureza, a saber, “desertar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo”.²²

Desse modo, uma vez que o homem não quis o que podia, a queda foi precisamente em condição em que, de forma viciada, quer o que não pode. É verdade que por natureza o homem não podia tudo, mas nele havia identidade porque apenas “queria o que podia e, assim, podia tudo o que queria”.²³ Eis por que pode haver identidade mesmo em criatura carente de plenitude de ser. A natureza do homem, sabidamente, é mutável, ainda que imortal, mas guarda identidade em função de adequação entre aquilo que o homem quer e aquilo que pode querer. Isso não quer dizer, por consequência, que por natureza não suceda no homem conquista permanente de identidade. Como dinâmica ou processo

membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes.”. Ibid., XIII, xiii. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.)

19 SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo autônomo*, p. 85.

20 “[...] o pecado original, ‘tentativa orgulhosa de Adão de estabelecer seu próprio governo autônomo’, marca o começo da servidão do homem”. SENELLART. *Op. cit.*, p. 73. Se aqui coubesse, poderíamos mostrar que a exegese do relato do pecado original no livro XIV d’*A cidade de Deus* se dá, a um só tempo, como crítica da pretensão de *autarkéia*, seja de Adão, seja de algum sábio estoico, seja de qualquer outro homem ou filósofo que pretenda alcançar por si mesmo a perfeição.

21 “[...] *in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est?*” AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, XIV, xv, 2. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa.)

22 “*Initium enim omnis peccati superbia est* (Eclo 10, 13/15). *Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium.*” Ibid., XIV, xiii. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa. Grifo nosso para demarcar a citação.)

23 “*Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit? In paradiso enim etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quiddid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat.*” Ibid., XIV, xv. (Tradução de Oscar Paes Leme com modificação nossa. Grifo nosso para demarcar a citação.)

em direção ao Ser, a progressiva aquisição de identidade ou de ser ou de semelhança da imagem divina não se realiza por meio da obtenção de identidade continuamente maior entre querer e poder e diminuição de qualquer alteridade entre ambos. É certo que com conquista de ser o santo se torna, como um atleta, capaz de feitos cada vez mais gloriosos,²⁴ mas o alargamento do poder ocorre em simultaneidade e em unidade com o do querer, que é progressivamente maior vontade e poder não do homem, mas de Deus no homem que se dissolve n'Ele.²⁵

Por que, afinal, há fundo comum entre a libido sexual e a libido, por assim dizer, política, a “libido de dominação”? Ora, a libido consiste na perversão do desejo pelo fundamento, na perversão do desejo a Deus, o único que deve ser desejado por si mesmo. Desejar alguma coisa por si mesma, na filosofia agostiniana, tem nome, e esse nome é “gozar” ou “fruir”, ambas traduções legítimas de *frui*, que significa gozar, fruir, alguma coisa por si mesma, opondo-se a *uti*, “usar”. A libido sexual deseja outra criatura por si mesma, de forma que, por isso, todas as outras modalidades de “libido” são libidos porque desejam o “gozo”. A “libido de dominação”, que impulsionou, por exemplo, o Império Romano, deseja toda a criação por si mesma, e, não à toa, a análise agostiniana do fundo comum entre as várias classes de libido explícita que elas podem guardar expressão conjuntamente. A História de Roma é testemunho histórico da consonância entre elas. Afinal, desde a fundação de Roma, em que houve o rapto das sabinas,²⁶ encontramos exemplos de conciliação de várias classes de libido em um projeto comum. O evento histórico de conjugação de libidos examinado por Agostinho com mais vagar refere-se, todavia, à queda (*excidium*) de Roma, em que os invasores desejavam a um só tempo e ao menos a dominação da cidade, a subjugação sexual das mulheres e a conquista de ouro e prata.²⁷

A partir disso, já nos encaminhando para o terceiro e último momento de nossa exposição, precisamos resgatar a questão da desobediência como consequência da própria desobediência.²⁸ A desobediência da vontade que se volta contra si mesma, como vimos, é o descompasso entre **querer** e **poder**. O homem por si mesmo não mais pode estabelecer governo de si, governo dos próprios desejos desordenados. É a partir desse diagnóstico da condição humana que Agostinho procura justificar a legitimidade do poder repressivo. A

24 “[...] *athletam Christi, doctum ab illo, unctum de illo* (Gl 1, 12), *crucifixum cum illo* (Gl 2, 19), *gloriosum in illo*”. *Ibid.*, XIV, ix, 2. A referência é a Paulo.

25 “[...] *cupientem dissolvi et esse cum Christo*”. *Ibid.*, *loc. cit.* Muito provavelmente se trata de citação indireta da *Epistola aos Filipenses* 1, 23.

26 “*Ex hoc iure ac bono credo raptas Sabinas. Quid enim iustius et melius quam filias alienas fraude spectaculi inductas non a parentibus accipi, sed vi, ut quisque poterat, auferri? Nam si inique facerent Sabini negare postulas, quanto fuit iniquius rapere non datas! iustius autem bellum cum ea gente geri potuit, quae filias suas ad matrimonium conregionalibus et confinalibus suis negasset petitas, quam cum ea, quae repetebat ablatas. Illud ergo potius fieret; ibi Mars filium suum pignantem iuaret, ut coniugiorum negatorum armis ulcisceretur iniuriam, et eo modo ad feminas, quas voluerat, perveniret. Aliquo enim fortasse iure belli iniuste negatas iuste victor auferret; nullo autem iure pacis non datas rapuit et iniustum bellum cum earum parentibus iuste suscensentibus gessit.*” *Ibid.*, II, xvii.

27 Cf. *Ibid.*, I, i-xxxvi.

28 “[...] *in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est?*” *Ibid.*, XIV, xv, 2.

“incapacidade [de o homem] obedecer-se a si mesmo, da qual a *libido* é o sintoma: tal é, para Agostinho, a condição decaída do homem que justifica o uso da coerção”.²⁹

Para retomar a definição voluntarista de “povo” e explicitar o significado da “vontade” como fundamento da política, o expediente de conferir estatuto exclusivamente político, não moral, a “povos” e “repúblicas” orientados pela “libido de dominação” que os cidadãos compartilham permite a Agostinho empreender severa crítica à autonomia do poder político, consequência do desejo de autonomia, de autossuficiência, de cada cidadão, que, como a cidade terrena, ao pretender dominar a criação é ele mesmo dominado pela própria libido de dominação.³⁰ Tal desapareço por uma “política” estremada da “moral”, por sua vez, é ocasião para Agostinho pretender legitimar uma estrutura de poder, no caso a estrutura de poder imperial de Roma, que esteja a serviço da orientação moral da Igreja para estabelecer a coesão de desejos ordenados na sociedade.

Agostinho defendeu a visão de que as estruturas de autoridade que davam coesão à sociedade leiga poderiam ser convocadas para dar apoio à igreja católica: os imperadores deveriam comandar seus súditos, os senhores de terras, seus lavradores (açoitando-os, quando necessário), e os chefes de família, suas mulheres e filhos, a fim de trazê-los de volta para a unidade da igreja católica.³¹

Para Agostinho, a repressão dos desejos desordenados e a vigilância dos corpos é, portanto, poder de coerção terapêutico necessário para os cidadãos, destituídos, como vimos, da identidade entre **querer** e **poder**.³² Afinal, a disciplina dos corpos e da carne, que se rebelam em cada um dos cidadãos e os tornam ameaça social se não forem reprimidos, guarda o propósito de limitar o poder político para fim não político, mas moral, isto é, guarda o propósito de usar o poder político com a finalidade de uma “medicina das almas”.³³ Está aí disposta a base para forma de governo inédita até então na história, a teocracia cristã, que se institucionalizaria como forma de governo da Igreja sobre os

29 SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 88.

30 “Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.”: “Por isso, também a respeito da cidade terrena –, que, com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação –, não deixarei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer”. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, Praefatio.

31 Peter Brown. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 327. Sobre a legitimidade da coerção e da violência física quando bem orientada, cf. AUGUSTINUS. *De ciuitate dei*, XIX, xiv.

32 “O poder não é mais a consequência de uma vontade que obedece, mas o meio de coagi-la a obedecer. Se bastava a Adão querer o bem para *exercer* seu poder, é preciso que os homens *submetam-se* a um poder para serem capazes de bem querer. Desse modo Agostinho apaga o limite [...] entre a autoridade espiritual e a coerção secular”. SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 88. (Grifo do autor.)

33 Cf. SENELLART, M. *Op. cit.*, p. 89.

reinos a partir do século VI, com Gregório Magno, em larga medida por meio do resgate da teorização política agostiniana.

Bibliografia

- AUGUSTINUS. *Confessionum libri tredecim*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- _____. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.
- _____. *De civitate Dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols, 1955.
- _____. *De civitate Dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.
- _____. *De libero arbitrio libri tres*. Patrologia Latina Tomus 32. Turnhout: Brepols, 1992.
- _____. *A cidade de Deus*. (contra os pagãos). Petrópolis: Vozes, 2002. 2 volumes. Trad.: O. P. Leme.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002. Trad.: M. L. J. Amarante.
- CICERO. *De re publica*. Leipzig: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1964.
- _____. *Da república*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Trad.: A. Cisneiros. Col. Os Pensadores.
- ADAMS, J. D. "Augustine's Definitions of *Populus* and the Value of Civil Society". In: DONNELLY, D. F. *The City of God: a Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang, 1995, p. 171-82.
- BARROS, A. R. "O estoicismo moral de Cícero: virtudes e deveres para homens comuns". *Phrónesis*, Vol. 8, N. 2. Julho, 2006.
- BROWN, P. *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006. Trad.: C. N. A. Ayoub.
- GRIMAL, P. *Cicéron*. France: Librairie Arthème Fayard, 1986.
- MUNIER, Ch. "L'influence de saint Augustin sur la législation ecclésiastique de son temps". In: FUX, P.-Y.; ROESSLI, J.-M.; WERMELINGER, O. *Augustinus Afer* (Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001). Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2003.
- NOVAES, M. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009.
- _____. "Vontade e contravontade". In: NOVAES, A. *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 59-76.
- O'DONOVAN, O. "Augustine's *City of God* XIX and Western Political Thought". In: DONNELLY, D. F. *The City of God: a Collection of Critical Essays*. New York: Peter Lang, 1995, p. 135-49.

PARKER, Th.-M. “St. Augustine and the Conception of Unitary Sovereignty”. *Augustinus Magister*, II, Paris, 1954, p. 951-5.

REVELLI, M. *Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso*. Torino: G. Giappichelli, 1989.

SCHOFIELD, M. “Cicero’s Definition of *Res Publica*”. In: POWELL, J. G. F. *Cicero the philosopher: twelve papers*. Oxford: Clarendon, 1995.

SENEILLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

VEYNE, P. “*Humanitas: romanos e não romanos*”. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992.

WATSON, G. “The Natural Law and Stoicism”. In: LONG, A. A. *Problems in Stoicism*. London: The Athlone, 1996.



* *Luiz Marcos da Silva Filho* é professor de Filosofia Medieval da Universidade Federal de Lavras.