



ARTIGOS / ARTICLES

ESTADO E RELIGIÃO EM SANTO AGOSTINHO: UMA REFLEXÃO A PARTIR DA QUERELA DONATISTA

State and Religion in Saint Augustine: a reflection from the Donatist conflict

Matheus Jeske Vahl¹

RESUMO: Situado no norte da África durante a antiguidade tardia, o pensamento político de Santo Agostinho não está sistematizado em um conjunto teórico de obras. É fruto de sua reflexão sobre problemas concretos como a legitimidade de intervenção estatal em querelas religiosas como o conflito entre católicos e donatistas. A visão agostiniana de Estado prevê um engajamento do cristão na esfera política, não no sentido da teocracia medieval, mas tendo em vista sua purificação moral. Acredita que ele deva intervir na esfera privada da fé para evitar a violência extrema, mas não crê que suas instituições possam ser justas se não orientadas pela verdadeira piedade da fé cristã. Para Agostinho uma das razões para a decadência social de Roma é sua crença em falsas narrativas que não levaram os cidadãos a um crescimento moral autêntico, no que em sua visão a Igreja pode e deve colaborar com o Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho; Estado; Religião; Moral; Sociedade.

ABSTRACT: Set in North Africa during late antiquity, St. Augustine's political thought is not systematized in a theoretical body of works. It is the result of his reflection on concrete problems such as the legitimacy of state intervention in religious quarrels such as the conflict between Catholics and Donatists. The Augustinian vision of the State foresees a Christian engagement in the political sphere, not in the sense of medieval theocracy, but with a view to its moral purification. He believes that he must intervene in the private sphere of faith to avoid extreme violence, but he does not believe that his institutions can be just if they are not guided by the true piety of the Christian faith. For Augustine, one of the reasons for Rome's social decay is its belief in false narratives that did not lead citizens to authentic moral growth, in which in his view the Church can and should collaborate with the State.

KEYWORDS: Augustine; State; Religion; Morality; Society.

No que tange às questões políticas, o pensamento de Agostinho não apresenta uma construção teórica sistemática como encontramos em outros autores cujo tema está mais em evidência do que em sua obra. Aliás, pode-se dizer que este nem mesmo era o tema que despertava maior interesse intelectual a Agostinho, sobretudo, no período anterior aos anos 400. As posições do autor quanto à política, foram realmente suscitadas pelos

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e membro do Núcleo de pesquisa em Filosofia Medieval da UFPEL. E-mail: matheusjeskevahl@gmail.com

acontecimentos históricos em que ele, enquanto bispo da Igreja Católica, esteve imerso na passagem do século IV para o V. Nomeadamente, pode-se afirmar que a conjuntura em torno do desmantelamento do Império Romano e a proliferação de heresias no norte da África (especificamente o Donatismo)², conduziram-lhe a se posicionar em relação a temas que antes pareciam alheios a seu pensamento.

Enquanto presbítero Agostinho possuía um lugar de destaque em uma Igreja que naquele momento era minoria na África romana, coube a ele a “missão” de legitimar mediante categorias da razão aplicadas às questões de fé, a condição da Igreja na sociedade romana em profundas transformações. Além da intensa proliferação de denominações religiosas de vários gêneros, o norte da África apresentava ainda, como no caso específico do cristianismo, a difusão de interpretações diversificadas acerca dos fundamentos da religião, ocasionando intensas disputas doutrinárias que não raro tomavam a forma de disputas políticas. Assim, ao precisar posicionar-se como líder religioso perante uma questão doutrinária, Agostinho não podia fugir do *status* de ser igualmente um líder social, precisou confirmar teoricamente não apenas os fundamentos de sua fé, mas, também, defender sua importância em uma sociedade caracterizada cada vez mais pela perda de suas referências espirituais³.

Além de um debate sobre a razão de ser do cristianismo no Império Romano e de seus valores, o conflito com os donatistas marca o início do episcopado de Agostinho na África na aurora do quarto século. O donatismo surge por volta de 311, na África, em torno do bispo Donato e sua pregação de purificação das almas. Em princípios de 400 haviam se tornado a grande força religiosa daquela região. Pregando uma pureza espiritual e a fuga do mundo pecador, eles haviam conquistado o apoio de grandes proprietários de terras, além de uma forte influência nos mais altos escalões da política imperial, por conseguinte, uma indiscutível autoridade na interpretação das verdades religiosas frente ao catolicismo. O primeiro grande conflito se dá quando Ceciliano é ordenado bispo. Muitos líderes religiosos, incluindo Donato, o consideraram um *traditor* por ter sido ordenado

² Sobre o forte caráter místico e, por vezes, até rígido da religiosidade no norte da África ler: BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 175.

³ Sobre este ponto HINRICHSEN, L. E. Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz. In: *Revista Civitas Agustiniana*. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012 demonstra o amplo sentido teórico do projeto agostiniano de legitimação do cristianismo perante a sociedade romana que culmina, sobretudo, em *De Civitate Dei*. Nesta obra o autor apresenta uma visão ampla da história da fé cristã que não apenas lhe coloca na mesma “estatura intelectual” das grandes sabedorias da antiguidade, como as supera, na medida em que apresenta a única perspectiva factível para uma sociedade e uma cultura em processo de destruição como a sociedade romana. Ainda sobre este tema ver: MARROU, H. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard Éditeur, 1938.

por um bispo que supostamente teria apoiado a perseguição de Dioclesiano contra os cristãos em 303. Neste mesmo período Constantino torna-se cristão, intervém no conflito e legitima esta ordenação. Embora por conta disto o bispo católico Ceciliano tivesse se tornado uma figura religiosa com forte influência no Império, na África, os donatistas conseguiram estabelecer e manter uma sólida base de poder desencadeando um dos mais amplos conflitos religiosos do Império. Portanto, Agostinho não foi o iniciador deste conflito, a África já estava tomada por ele quando Agostinho decide fundar sua *Servus Dei*⁴ em Hipona.

Na sempre explosiva África latina uma disputa religiosa sobre a afirmação da identidade teológica frente à sociedade romana, significava não apenas uma afirmação de poder, mas antes de tudo uma questão de sobrevivência. É nesta Igreja carente de um “porta-voz” que a figura de Agostinho, até então desejoso de uma vida reclusa, é chamada a emergir como líder de toda uma comunidade. A tônica do empreendimento agostiniano concentra-se no encadeamento racional de argumentos sofisticadamente elaborados em uma forte expressão retórica de convencimento de seus interlocutores. Assim, ele logo se torna uma das figuras públicas mais emblemáticas da África e assume a missão de pacificar um conflito, que acabou por transcender rapidamente os limites do discurso, tomando contornos violentos nos liames de uma estrutura política que há tempos apresentava sinais de decadência⁵. Na África de Agostinho, o Estado era opressor e corrupto, mas abarcava uma área muito mais estreita da vida dos cidadãos do que hoje. O indivíduo buscava proteção contra o mundo externo geralmente submetendo a sorte a um homem poderoso que resguardasse sua intimidade, disto emerge um singular poder conferido aos líderes religiosos⁶.

Neste contexto Agostinho irá construir sua visão acerca da natureza do Estado. Sua posição sobre o uso da força política não irá se pautar restritamente sobre a definição de suas estruturas de direito, mas sobre a moralidade subjacente a ela. Para Agostinho, a religião diz respeito ao *ethos* fundamental do homem, concebido no horizonte de uma prática coletiva. Logo, toda questão política se explica na medida em que se refere a uma *eticidade fundamental*. Tanto a república como qualquer outra forma de Estado se

⁴ Trata-se de uma comunidade de vida religiosa e estudos acadêmicos a que Agostinho pretende se dedicar após sua conversão. Nela, sob a orientação de Agostinho, formam vários dos mais influentes intelectuais do Império Romano naqueles séculos.

⁵ DOUGHERTY, R. *Caída de Roma*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 200-202.

⁶ BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 236.

mantém sobre o alicerce de uma justiça fundadora da qual a Igreja é expressão temporal concreta. Dessa forma, diferentemente dos donatistas, Agostinho entenderá que a vinculação entre a religião e o Estado não poderá ser meramente jurídico-política, mas antes de tudo precisa ser moral.

1. O estatuto ontológico do Estado e a função moral da religião

O pensamento político de Santo Agostinho está situado na fronteira de dois mundos. Ele está diante da dissolução do mundo antigo, porém, ainda bem distante da formação do mundo medieval. Embora em vários aspectos, diversos pontos de sua teoria tenham servido de autoridade para várias posições políticas no medievo, a nosso ver, sua teoria tem vários traços dissimilares às estruturas políticas dos reinos e principados medievais. Sua visão também não se adequa a uma reflexão de cunho aristotélico, que se sedimentará no Ocidente europeu vários séculos depois, entre outros aspectos porque sua referência de estrutura política é diferente 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 representava. 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. Era na “*caricatura divinizada de Roma e de seus deuses*” que os concidadãos de Agostinho projetavam religiosamente a totalidade de sua vida, por isso, será na intimidade produzida por esta *civitas política* que Agostinho irá inserir sua reflexão como um “antídoto”.

Esta visão de “identidade nacional” dos romanos e a forma como a mesma se expressa no culto aos deuses romanos é debatida por Agostinho especialmente nos primeiros dez livros de “*De Civitate Dei*”. Ali Agostinho mostra que a ação dos deuses romanos toma a forma dos *daemones*, uma espécie de demônios que ao criarem um falso discurso sobre a realidade, projetam o homem em uma falsa existência que lhes afasta de sua condição natural, fazendo com que eles projetem sua vida em “ídolos” como o próprio Império,

tornando-se incapazes de vivenciar e praticar a “verdadeira justiça” em uma realidade “autêntica”⁷.

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?”⁸.

A moralidade de um Estado não é um valor intrínseco à sua constituição. Neste ponto o autor se afasta decisivamente de qualquer tipo de jusnaturalismo que possa compreender a moralidade como sendo inerente à boa prática da vida política, ao contrário, se esta é de alguma forma possível resulta da virtude cultivada pelos indivíduos em sua vida pessoal⁹. 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 à verdadeira 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”¹⁰.

Este posicionamento permite a Agostinho olhar para o Estado como uma estrutura política de caráter formal e independente da moralidade que concerne à religião. O Estado para ele é tão somente uma estrutura objetiva que se forma a partir de um consenso legal entre os cidadãos que almejam a paz social, logo, em sua natureza, ele não se forma de um princípio metafísico de justiça e de valor e, por isso, não pode garantir os valores morais sob os quais os indivíduos devem agir, este papel concerne unicamente à religião, ao Estado cabe apenas a ordenada atribuição de poder com o devido respeito às regras instituídas pela convenção social estabelecida pelos homens.

⁷ Vale destacar que em *De Civitate Dei* encontramos a grande síntese da obra agostiniana, sobretudo, no que se refere a seu debate com o mundo intelectual romano da época, porém, seus temas foram amplamente debatidos nos Sermões e Cartas escritos entre os anos 410-430. Neles Agostinho, enquanto líder religioso e também político que vinha se tornando, trata de forma bastante concreta estes temas com seus interlocutores, antes de sistematizá-los sob a égide de seu amplo projeto metafísico da realidade.

⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2, p. 488-489.

⁹ “Agostinho começa distinguindo a lei moral das leis que podem ser organizadas com um sistema humano legal. Códigos de leis são concernentes com a distribuição, proteção e preservação dos “bens privados”, isto é divisíveis objetos sensíveis [...]. As leis temporais são verdadeiras imagens do que é a lei eterna” (RIST, J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: University Press, 2000, p. 209).

¹⁰ Texto pronunciado por Agostinho no Sermão 81.

Sob esta perspectiva, que no pensamento de 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”¹¹. É preciso ter presente que Agostinho percebe a origem do Estado sob o prisma do pecado original¹², isto é, da presença do mal inerte nas estruturas criadas pelos homens. 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”¹³. 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 está a ele suscetível dado o não cumprimento da verdadeira justiça por parte de seus cidadãos. Sobre esta justiça que Agostinho é levado a conceber um conceito de povo diverso do que predomina na República Romana. Ao invés de se definir pela pertença à justiça de uma determinada comunidade, povo é definido como uma estrutura social cujo vínculo unitivo é de outra ordem, ou seja, “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, a sua expressa condição de existência de um sumo princípio metafísico, isto é, religioso”¹⁴

O que define a identidade de um grupo de pessoas é, portanto, a ação moral a que estes indivíduos se inclinam, mais precisamente neste caso, sua adesão ou não à *vera pietas*¹⁵. Neste sentido para Agostinho uma comunidade política pode ser simplesmente justa ou injusta, mas nunca totalmente neutra, por isso, sua sobrevivência depende dele recorrer à verdadeira justiça, isto, contudo, depende mais diretamente de seus cidadãos do que propriamente de suas estruturas legais. Para ele há uma clara distinção entre justiça natural e a justiça revelada da qual decorre a verdadeira eticidade. Em sua essência o Estado realiza a justiça natural, fruto da associação entre os homens, o que pode ser

¹¹ COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 53.

¹² Sobre o conceito de pecado original como uma doença sistêmica na história humana ver: RIGBY, P. *Pecado Original*. In: FITZGERALD, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1018-1029.

¹³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2, p. 105.

¹⁴ COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 33.

¹⁵ BIGNOTTO, N. O Conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 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, através de um processo pessoal e íntimo que em certo sentido pode prescindir das estruturas exteriores de organização da vida social dos indivíduos.

realizado de maneira independente da fé com respeito à ordem natural das coisas. Contudo, não pode dar aos cidadãos o conteúdo para que estes vivam a verdadeira justiça. Para Agostinho a falência do próprio Império Romano foi a consequência concreta da falência moral de seus cidadãos. Tal concepção encontra-se em consonância direta com sua teoria do “pecado original”. Como qualquer operação dentro do universo humano, a cidade política refletia esta condição que sinaliza a presença do mal na história e a situação romana não foi diferente

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 justiça (...), verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é Cristo, se nos agrada chama-la de república, uma vez que é também “coisa do povo”¹⁶.

Todavia, isto não significa que Agostinho fosse moralmente indiferente ao Estado político, ele concebia que os cidadãos deveriam buscar a purificação moral da sociedade e do Estado. Este ponto reforça uma diferença essencial entre o catolicismo agostiniano e o donatismo. 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 *télos* que é a verdadeira justiça, única forma de garantir a aspiração mais natural da condição humana que é a paz.

Neste sentido, que sua *civitas política* pode ser considerada teocrática unicamente 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, a virtude não consiste, como para os donatistas, no repúdio à *humanitas*, mas no reconhecimento de sua incompletude frente ao Bem. Do que decorre a forma como Agostinho concebe um juízo de valor sobre o Estado¹⁷.

¹⁶ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.1, p. 108.

¹⁷ “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

Agostinho não identifica seu conceito de *civitas terrena* com o Estado, a cidade terrestre é mais ampla e diz respeito diretamente a maneira como os homens, desde o pecado original, vem afastando-se de Deus em busca da sedimentação de seu próprio poder. Uma das manifestações disto para ele é a luta travada entre os homens pelo poder temporal. Ele encontra em Caim e Abel, depois em Rômulo e Remo uma 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 daquele como bons lutam contra maus entre si¹⁸.

O problema do poder é central para Agostinho, entretanto, ele analisa tal aspecto em uma dimensão mais ampla do que o âmbito meramente político. Para ele o poder é tão somente um sintoma de uma condição conflituosa situada de forma mais profunda na condição humana marcada pelo pecado original. É sob este horizonte que Agostinho enxerga o conflito com a heresia donatista, trata-se de uma divisão interna na fé dos homens, onde a cegueira de alguns frente à Verdade¹⁹, torna a divergência doutrinal uma luta pelo poder²⁰ que acaba por atingir o liame da política.

Ao Estado e ao governante, cabe a missão de conduzir seu povo à concórdia e à *Beatitude*, não divinizando a cidade política, mas contribuindo para que os homens encontrem através dela sua felicidade. O Estado deve contribuir para que seus cidadãos se voltem para a justiça. Logo, “a fadiga do governante cristão é inútil se ele se ocupa

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, S. *La Città Politica di Sant’Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 66)

¹⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012 v.2, p. 212-213.

¹⁹ A visão de Agostinho a respeito da “Verdade” é demonstrada por ele já em seus primeiros escritos, especialmente em “*Soliloquios*”. Nesta obra o autor diz que a “Verdade” é o Princípio que transcende e fundamenta todas as coisas criadas tornando-as “coisas verdadeiras”. O homem compreende esta veracidade do mundo e vive corretamente por ela, na medida em que pelo uso virtuoso da faculdade racional consegue remetê-las à Verdade, o que é dificultado pelo pecado original que faz com que a razão tome a imagem das coisas como sendo a própria Verdade e assim incorre em erro. Daí a necessidade da “revelação” como esclarecimento a respeito da própria criação. Agostinho entende que está nesta distorção a origem epistêmica da própria heresia.

²⁰ Vale ressaltar que há uma diferença entre heresia e paganismo. Pagãos são aqueles que não concebem a veracidade da doutrina religiosa por desconhecimento da mesma, muitas vezes por impossibilidade de acesso à ela, já a heresia é uma afirmação errada sobre uma doutrina conhecida e assumida. No caso, para Agostinho, os romanos, em sua maior parte, são considerados por ele pagãos, já os donatistas são enfrentados na condição de hereges.

apenas dos aspectos terrenos da vida associativa e não daqueles espirituais, isto é, do modo de ser dos governados”²¹. O governante para Agostinho deve ser um homem necessariamente virtuoso, voltado para a justiça e que viva a *vera pietas* de modo que possa não apenas conservar na paz seu povo, mas conduzi-lo a ela.

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 virtude.

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 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 oprima²².

Neste sentido que Agostinho irá justificar e legitimar a intervenção do aparato estatal na querela com os donatistas. Segundo ele tal ação tem por finalidade preservar a integridade moral dos próprios cidadãos e a sobrevivência do próprio Estado. Por sua lógica, se o poder do governante emana da própria autoridade divina, 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 césares, 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*.

2. A legitimidade da intervenção estatal no conflito donatista

Olhando o panorama geral dos textos que Agostinho dirige aos donatistas²³, percebe-se um intenso esforço do autor em convencer seus adversários, através de uma argumentação filosófico-teológica, da implicação entre a unidade do discurso religioso e

²¹ COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 93.

²² AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.2, p. 486.

²³ Tais textos encontram-se compilados em AGOSTINHO. Escritos antidonatistas I. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1990, tomo XXXIII e AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1994, tomo XXXIV.

a manutenção da concórdia social fundada na Verdade. No entanto, embora professando a mesma fé cristã, católicos e donatistas possuíam uma visão praticamente antagônica quanto à efetivação da crença no âmbito da ação moral²⁴. Agostinho empreende sua argumentação frente aos donatistas, dizendo: “cabem aos homens com bom discernimento elucidar e discernir qual é a interpretação mais próxima da Sagrada Escritura”²⁵. Sua pretensão era realmente mostrar que a divisão donatista tinha seu fundamento em uma interpretação equivocada da Escritura que não soubera captar o efeito histórico do pecado original na condição humana, muito menos a ação da misericórdia de Deus sobre a mesma.

Os donatistas defendiam uma pureza incompatível com um homem pecador por condição e uma rigidez ritualística igualmente inaceitável à ideia de um Deus benevolente e misericordioso. Assim, “com esta espécie de prescrição se consideram seguros em uma péssima causa que tem sido eliminada com argumentos bem sólidos da Sagrada Escritura (...), defendendo com paciência os que resistem à palavra evangélica”²⁶. Agostinho acreditava em sua Igreja como destinada a tornar-se extensiva a toda sociedade, podendo transformar e até aperfeiçoar os laços existentes nas relações sociais. Ele entendia que os cristãos tinham uma função social bem clara, a de purificar moralmente uma humanidade afastada da verdadeira justiça.

Conforme especifica Brown, o *ethos* predominante no norte da África daquele século era conflituoso em sua gênese, para piorar haviam as aproximações da religião cristã com o Império em decadência, que fizeram os conflitos de poder transcender a letra dos discursos intelectuais onde Agostinho tão bem se firmava, mas que significavam cada vez menos para o povo africano daquele tempo. O início do quinto século, que coincide com o princípio de seu episcopado em Hipona, marca o momento em que Agostinho é arrastado para o centro político deste conflito. Falando para uma “plateia de surdos”, ele

²⁴ “A ideia donatista de pureza tirava sua força de uma fonte diferente. O que importava era a pureza de um grupo em sua relação com Deus. Esse grupo gozava de uma relação especial com ele. O medo que atormentava os donatistas era que, se tolerassem qualquer ruptura numa ordem claramente definida de comportamento ritual, eles viessem a afastar Deus de sua Igreja (...). Os donatistas haviam resolvido o problema do mal dos homens que os cercavam meramente recusando qualquer relação com eles. Para Agostinho, a inocência não era suficiente (...). O cristão deveria executar uma tríplice tarefa: santificar-se, coexistir com os pecadores e deveria também preparar-se para repreendê-los e corrigi-los” (BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 272-273).

²⁵ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas I. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1990, tomo XXXIII, p. 39.

²⁶ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 243.

precisa assumir o encargo político de sua liderança, é aí que as reflexões sobre a *civitas politica* começam a ganhar forma.

A tônica que Agostinho dá à sua argumentação é a da manutenção, sustentação e conquista da paz. Para ele o conflito com os donatistas representava um sintoma do pecado original e da querela inaugural da *civitas* terrestre— a divisão do Corpo de Cristo e sua conseqüente manifestação conflituosa na vida social. Em sua visão o conflito em si não era fruto de problemas temporais relativos às estruturas da própria Igreja, ao contrário, era a efetivação de uma situação produzida no interior da alma dos homens. Neste sentido, que sua primeira investida na querela donatista guiava-se por certa descrença nas instituições políticas. “Nenhuma instituição, enquanto sapientemente instituída, pode pôr em definitivo remédio ao drama humano em sociedade, enquanto permanecer neste mundo, porque o germe de tal drama está “em nós”, não fora de nós, e não pode ser erradicado com meios exteriores”²⁷.

Porém, o fato é que Agostinho encontrava-se diante de um conflito em que a perseguição pública havia se tornado radical, não se tratava mais de uma desavença doutrinária. Neste ponto que o uso da força do Estado começa a justificar-se para ele, não como ação de primeira ordem, muito menos como uma forma normal de se resolver conflitos desta espécie, mas como medida extrema diante de uma situação que vem abalar a paz social da cidade. Para Agostinho, em última análise, o que justifica o uso da lei imperial no combate aos donatistas é fundamentalmente o “barbarismo” de sua perseguição aos católicos e, por conseguinte, seu impacto na vida social, conforme ele deixa transparecer nos relatos em que descreve tais fatos:

Somos nós que diariamente suportamos ataques inacreditáveis de vossos clérigos e circunleões (...). Providos de toda classe de horrendas armas atacam nossas casas ou nos saqueiam e agridem em viagem, vagabundeiam com ares amedrontadores e perturbam o repouso e a paz, não digo da Igreja, senão também de todos os homens²⁸.

A força estatal é um recurso a ser utilizado diante da eminente ameaça concreta que os donatistas haviam se tornado para ele e também para a sociedade em que se inseriam. Em vista disso, Agostinho entende como legítimo o uso de leis presentes no código de direito romano a fim de proibir seu culto, leis repressivas, porém, que não deflagrem uma perseguição a seus adversários. “Com o furor tão conhecido de vossos circunleões se

²⁷ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 252.

²⁸ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 379.

espalhou rapidamente com a máxima reprovação uma tremenda animosidade contra vós, de onde resultou que se restabeleceram as antigas leis contra vós e promulgaram outras novas”²⁹.

Diante da falência do discurso racional e persuasivo, é como medida de proteção que Agostinho pensa em recorrer primeiramente para a força pública, não que ele acreditasse no Estado como uma força espiritualmente perfeita, tal ação apenas evidenciava a gravidade em que podia chegar a humanidade marcada pelo pecado original. A incapacidade de um efeito positivo por parte do discurso racional era para ele um efeito perverso da condição de cegueira em que se encontrara a humanidade na sociedade africana, guiada arbitrariamente pelas paixões, distante daquele ideal de esclarecimento racional da Verdade, projetado por ele mesmo, sobretudo, nos escritos de Cassiciaco, onde formatara um ideal de vida contemplativa e intelectual, impossível de efetivar-se no contexto de Hipona. Agostinho era um homem da razão e com ela agora teria que aprender que para homens guiados pela paixão da carne, a força de sua retórica não era o bastante. Em 408, quando escreve a Paulino, “Agostinho já havia praticamente admitido que o homem, em seu estado decaído, exigia mais do que pressões puramente espirituais para manter-se longe do mal”³⁰.

Desde os primórdios seu pensamento assume a perspectiva neo-platônica de que todo homem é capaz de atingir a *aretè* ou excelência, virtude, mediante uma contundente educação racional de sua alma. Contudo, a partir deste período tal processo ganha em sua teoria a presença de outro elemento– a disciplina exercida como ação exterior à alma. Agostinho entende que na impossibilidade de um cidadão conseguir realizar este processo de educação em sua alma, o Estado pode, aliás, deve, desde que orientado pela *vera pietas*, fundamentado na justiça, agir disciplinarmente para que o cidadão possa atingir aquele bem-moral que se tornou impossível à sua condição. Isto é plenamente justificável levando-se em conta não apenas a manutenção da paz como também a integridade da vida de seus concidadãos e também sua própria³¹.

²⁹ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 382

³⁰ BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 297. Situação expressa e debatida por Agostinho com seu grande amigo Paulino nas cartas 95 e 96 que datam do ano 408.

³¹ “Para ele tratava-se de um processo essencialmente ativo de punição corretiva, um “processo de abrandamento”, uma instrução (...). A “punição” aos donatistas era mais uma “catástrofe controlada” iniciada por Deus, mediada, na ocasião, pelas leis dos imperadores cristãos, não era mais do que o exemplo especial da relação da raça humana em geral com seu Pai” (BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011, p. 294).

Desta feita, também é sob a ótica da proteção e da educação da alma que Agostinho compreende a lei que permite o Estado intervir em questões religiosas. Para ele, ela não é essencial à condição humana, mas necessária em virtude do pecado original, atua primeiramente no sentido de persuadir os cidadãos para uma consciência moral autêntica e, se assim for preciso, para coagi-los ao devido respeito com a justiça e manutenção da ordem. Um espírito devidamente equilibrado, tolerante, que age pela verdadeira piedade sempre caminhará na direção de uma boa intenção. Contudo, aquele que não o fizer deverá ser constrangido para que não atinja a degradação eterna.

Neste sentido, que é dever do imperador promover, mediante o bom uso das instituições imperiais, o crescimento e a promoção da vida moral de seus súditos. Em visão agostiniana, a ação do governante é incompleta se ele se ocupar “apenas dos aspectos terrenos da vida de seus súditos e não daqueles espirituais, isto é, do modo de ser dos governados [...], o fato espiritual, onde é certo que por ele o governante venha a assegurar um fim último aos súditos”³². O Estado justo não se caracteriza unicamente pelo caráter de suas leis, mas pela observância que seus cidadãos fazem da *vera pietas*, de tal forma que os indivíduos sejam auxiliados pela justiça do Estado a uma verdadeira justiça moral. Este é o horizonte em que se insere sua justificativa quanto ao uso da lei imperial contra os donatistas: “Tenho querido recordar todos estes acontecimentos que deram origem a estas decisões imperiais contra vós, ou melhor, contra vossos erros. Porque se refletires um pouco, que benefício pode haver que seja melhor para vós?”³³

Em outra passagem ele diz ainda:

Retira pois, do meio, queixas sobre as moléstias que suportais por ordem, poucas, quase nulas, se comparadas com as que temos suportados de vós. Para proteger-nos do ímpeto dos vossos, nos envergonham as medidas que temos de tomar, adotando poderes terrenos para proteção, levados pela necessidade, não pela vontade³⁴.

Embora prescinda de declarar a lei política como fim último a ser considerado pelos homens, Agostinho entende que a obediência à lei, desde que esta não fira os princípios da verdadeira justiça é um dever moral dos cristãos. Enquanto vivemos neste tempo, não podemos prescindir da sociedade política como instrumento de proteção e educação porque não podemos prescindir do mundo no qual somos seres humanos e das

³² COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960, p. 93.

³³ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 383.

³⁴ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 393.

responsabilidades que isto acarreta. Este é o ponto em que moral e política se encontram sob o elo de unidade do fim a ser atingido pelo homem que é a verdadeira justiça.

A “virtude natural” da antiga Roma tinha por objetivo manter a glória do Estado, porém, mesmo o piedoso cumprimento disto não foi suficiente para evitar o declínio do Império. O bem viver cívico era, portanto, insuficiente, porque se tratava de uma justiça puramente humana e natural, não possuía o conteúdo moral que somente a verdadeira justiça pode proporcionar através da *vera pietas*. Logo, mesmo afirmando que o cumprimento da lei política é um “dever moral” para o cidadão, isto só se confirma quando a lei é tomada no sentido de um “dever de consciência” moralmente orientado. Assim, deve-se obedecer à lei, não para evitar uma pena ou por utilidade, mas por obrigação de consciência, sempre que se entende o comando da autoridade política apoiando-se em um necessário e adequando fim³⁵.

Sob este prisma que Agostinho orienta a ação frente aos donatistas, ele não quer uma simples punição legal, mas uma transformação moral de seus concidadãos. O fim a ser atingido é, portanto, a paz, e mais do que ela a capacidade de o homem conseguir contemplar virtuosamente a Verdade. A obediência à lei assim como seu uso em conflitos, se orientado por este fim se torna justa, mas se guiada pela força concupiscente das paixões, legitimando uma disputa de poder é injusta, deve ser extirpada e nunca executada. Em visão agostiniana a lei não deve ser meramente punitiva, mas restauradora, não deve reproduzir o mal cometido, mas educar moralmente para que o mesmo não se repita. A punição legal, permitida unicamente ao Estado, se quiser estar em conformidade com a verdadeira justiça deve seguir não a perspectiva da retaliação recíproca, mas expressar a misericórdia, de outro modo, não concorrerá para a paz. Neste sentido, que afirma Agostinho:

A nenhum bom fiel da Igreja católica, que não agrada a ninguém, ainda que seja herege, seja condenado a morte. Tampouco, aprovamos que por desejo de vingança, ainda que sem chegar à morte se devolva o mal com o mal causando moléstias (...). Em todas as circunstâncias há que se manter a moderação acomodada a sentimentos humanitários e ajustada a caridade, de sorte que se empregue a lei e não se perca a caridade, e quando não se empregue, apareça a misericórdia. Em troca, quando as leis divinas ou humanas não nos concedem poder algum, não empreenda nada de mal ou imprudente³⁶.

Não obstante, a cidade política não é para Agostinho o braço secular da Igreja. O Estado deve garantir a paz a todos os que estão sob sua jurisdição e tão somente isto, ele

³⁵ Esta perspectiva de compreensão da própria lei civil é desenvolvida por Agostinho em sua interpretação da lei moral à luz da leitura paulina da Torá no opúsculo *De Spirito et littera*.

³⁶ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Catolica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 394-396.

é inferior ao homem espiritual que livre pode voltar-se para justiça e dar sentido ao próprio Estado. Aliás, este é um ponto caro para Agostinho, a cidade política só possui moralidade na medida em que os homens a efetivam através dela com justiça, por isso, ele afirma, que até mesmo os reis direta e indiretamente:

Servem a Deus enquanto reis, ordenando seu reino ao bem e proibindo o mal, não somente no que se refere à sociedade humana, mas também o que se relaciona com a religião divina (...). Deus deu ao homem a vontade livre, mas não tem querido que a boa permaneça infrutuosa e a má sem castigo³⁷.

É importante ressaltar que para Agostinho a justiça não é fruto da boa aplicação da lei dos homens ou de quaisquer formas de equidade que elas possam produzir. A verdadeira justiça só se efetiva quando o ser criado livre reconcilia-se com seu criador, e isto não se realiza unicamente no cumprimento de uma lei, muito menos mediante uma ação disciplinadora isolada, ambas apenas contribuem apontando para uma transformação da existência humana em sua totalidade histórica. Esta transformação é o fim que deve nortear não apenas as escolhas do homem, mas também as ações que competem aos diversos Estados de direito.

Aí se evidencia uma função cara da religião, coordenar e estabelecer devidamente a relação do homem com a fonte de justiça em sua vida – Deus; sendo também função do Estado evitar que semelhante relação seja deturpada pelos falsos e criminosos discursos daquele que no segundo livro de *De Civitate Dei* Agostinho nomeou *daemones*.

Considerações finais

A concepção de Estado que encontramos na obra de Agostinho bem poderia nos remeter para vários séculos adiante de seu tempo, sobretudo, por um conceito fundamental exaustivamente trabalhado pelo autor, a ideia de povo como uma associação de pessoas cujo vínculo unitivo não está nos limites das estruturas políticas de uma *civitas*, nem mesmo nos elementos simbólicos que compunham os valores comuns de uma determinada nação ou *polis* no mundo antigo ou ainda nos reinos medievais. Vislumbrando uma relação ontológica entre a alma e o Princípio da realidade - Deus, ele faz surgir, como grande parâmetro moral para o homem histórico, a lei eterna que se revela na interioridade da alma racional. Esta não exige mais a identificação a um povo, entendido a partir de critérios externos como raça, nacionalidade ou pertença a uma

³⁷ AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. In: *Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV, p. 395.

determinada divindade própria de um grupo restrito, porque pertence à interioridade dos indivíduos e, sobretudo, é revelada por um princípio que transcende e sustenta todos os seres que compõem a ordem criada.

Com esta migração do elemento unitivo da vida moral do exterior para o interior, Agostinho amplia a universalidade do critério moral de pertença de um indivíduo a um povo, na medida em que concebe que esta lei eterna está revelada na interioridade de cada ser racional em qualquer tempo e lugar. Com isto, a estrutura política de um Estado fica, em grande medida, relativizada e instrumentalizada a um fim metafísico mais amplo que transcende todos os valores exteriores que possam ser representados pelo símbolo estatal. Este se subordina a um povo, cujo fim está representado na *civitas celeste* como destino de toda a humanidade. Por isso, sua visão vai além do purismo desengajado e radical dos donatistas. Para Agostinho o cristão, na condição de cidadão, deve engajar-se nas coisas do mundo, não amando-as como fins em si mesmas, mas transformando-as tendo em vista o crescimento da verdadeira justiça em seu seio.

A solução defendida por ele ao conflito com os donatistas vai muito além do mero “uso oficial” das forças políticas por parte de uma determinada religião. Levanta questões a respeito do estatuto da própria religião. Agostinho demonstra que a interioridade é o foro privilegiado de ação do discurso religioso, porém, de forma alguma esta interioridade se confunde com o “subjetivismo” desde o qual concebemos a religião na época moderna, isto é, como algo que diga respeito ao foro pessoal de cada sujeito. Agostinho consideraria até certo ponto “ingênua” uma postura assim, pois claramente nenhuma ação humana ocorre ou nasce fora da interioridade da alma humana. Logo, na medida em que somos seres que vivem em comunidades, mais ou menos amplas, a religião não pode ser prescindida como um fator social decisivo.

Obviamente, que a solução apresentada aqui está sob a égide de seu catolicismo, seria impossível vislumbrar uma neutralidade quanto à religião de um autor no contexto agostiniano. Neste sentido, que sua teoria lança uma luz importantíssima sobre a “Filosofia da Religião” válida às várias épocas, nomeadamente, o caráter nocivo que o discurso religioso conduzido por interesses guiados por paixões, tendo subjacente a si a disputa por poder pode causar tanto em nível psicológico como social. As posturas agostinianas frente aos donatistas mostram claramente o esforço presente em toda sua obra de dar uma orientação racional, equilibrada e condizente com o que ele concebe como Verdade ao discurso e à prática religiosa. Para ele a religião não deve ter a função de dividir e sectarizar os homens, mas de uni-los em um processo de purificação moral

que não apenas os leve ao que ele chama de “bem-viver”, mas também lhes prepare para a promoção e garantia da paz social.

Neste sentido, que a intervenção estatal em conflitos desta ordem torna-se necessária, pois o que está em jogo não é a “sobrevivência” de um grupo religioso, se for esta a orientação de uma ação política ela estaria desvirtuada, mas a sobrevivência e a virtuosidade dos cidadãos que é a preocupação nuclear de um Estado na visão de Agostinho. Mais ainda, sua negligência a tal aspecto pode significar sua própria falência, tanto moral como política, tal como Agostinho vislumbrou em 430 quando sua Hipona romana chegou ao fim.

Referências

AGOSTINHO. Escritos antidonatistas I. *In: Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1990, tomo XXXIII.

AGOSTINHO. Escritos antidonatistas II. *In: Obras completas de Saint Agustín*. Trad. Santos Santa Marta. Madrid, La Editorial Católica BAC, 1994, tomo XXXIV.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012, v.1 e v.2.

AGOSTINHO. Sermones (1º): Sobre lo Antiguo Testamento. *In: Obras completas de Saint Agustín*. 4 ed. Trad. Miguel Fuente Lanero e Moisés M^a Campelo. Ed. Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981, tomo VII.

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.

COTTA, S. *La Città Politica di Sant'Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

DOUGHERTY, R. *Caída de Roma*. *In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001.

HINRICHSEN, L. E. Agostinho e a Cidade de Deus ou dos homens: sobre a inquieta dinâmica da paz. *In: Revista Civitas Agustiniana*. Porto, v.1, n.1, p. 34-58, 2012.

MARROU, H. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: Boccard Éditeur, 1938.

RIGBY, P. *Pecado Original*. *In: FITZGERALD, A. (org.). Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo*. Burgos: Monte Castelo, 2001. p. 1018-1029.

RIST, J. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: University Press, 2000.