

ÉTICA E DIREITO EM AGOSTINHO **(UM ENSAIO SOBRE “A LEI TEMPORAL”)(*)**

Manfredo Tomás Ramos
UEC — CE

*(Hoc ... jure quod juste, et hoc juste quod bene. ... Justitiam quippe, et
nemo male habet, et qui non dilexerit non habet.*
S. Agostinho, Ep. 153, 6, 26)

Um discurso sobre o direito natural como fundamento de toda a ordem jurídica parecerá sem dúvida anacrônico para muitos contemporâneos nossos, já habituados ao divórcio de matriz kantiana entre o direito e a moral, relegada esta ao interior da consciência. De fato, o nosso século se distingue por uma marcada desconfiança com relação às forças da razão clássica, antiga, em que Ética e Metafísica caminhavam juntas, deixando-se, ao invés, iluminar pelas racionalidades modernas, formalmente ‘operacionais’, e

(*) O presente trabalho é o primeiro resultado de uma pesquisa de “aggiornamento”, ainda em curso, que fazemos em Roma, como bolsista do CNPq, sobre a doutrina ético-política de Agostinho. Isto explica seu caráter de ‘ensaio’ e também o recurso mais largo ao nosso trabalho anterior — *A Idéia do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho (um estudo comparado do Epistolário com o “De Civitate Dei”)*, PUG, São Paulo: Loyola, 1984, cujas conclusões nos parecem ainda hoje válidas.

inclinando-se, assim, para um voluntarismo rígido, em que valores tradicionalmente tidos como inconcussos — verdade, justiça, ordem, paz — tornam-se oscilantes e são arbitrariamente interpretados. Por outro lado, não há de se negar que o homem, hoje, é o centro comum de todas as atenções, em que pese a divergência das diferentes filosofias e ideologias. Ora, os direitos fundamentais da pessoa humana, a sua dignidade singular, toda a ordem social, problemas específicos da área da sócio-biologia ou da bioética, exigem um fundamento moral e ético. “A ética é passagem obrigatória de todo humanismo”. Mas esta, segundo o pensamento clássico, só tem um sentido racional na perspectiva metafísica da causalidade final, por onde se remonta até Deus como princípio primeiro da normatividade¹. Foi nesta linha que a Patrística, recolhendo a herança do estoicismo e dos juristas romanos, repensando-os à luz da revelação cristã, legou aos estudiosos da Idade Média o “jusnaturalismo”, como fundamento das leis positivas. A Escolástica e, sobretudo, S. Tomás desenvolveram esta doutrina que terá “uma certa função reguladora em toda a civilização sucessiva”². Sabemos, no entanto, das vicissitudes, nem sempre felizes, por que este ensinamento passou após S. Tomás³, transformando-se, às vezes, num jusnaturalismo exagerado e radical. É nossa intenção neste breve ensaio, retomá-lo no seu representante maior na antiguidade cristã, a saber S. Agostinho (354-430), descendo precisamente ao nível de sua concretização sócio-política, ou seja nas “leis da cidade”. Tentaremos, assim, respeitar o gênio ou a “sapientia” do Bispo de Hipona, feita da convergência de três planos: do metafísico de linha platônica, do crente e místico cristão, e também do homem do seu tempo, perfeitamente inserido na realidade do dia-a-dia e por ela questionado.

Nossa questão tocará, sem dúvida, o problema mais profundo da “autonomia” do Estado, como fonte do direito, com relação às “duas Cidades” agostinianas — a “celeste” e a “terrestre” —, e que já tem dividido as opiniões dos autores mais abalizados⁴. Isto implica em definir a natureza e o valor do próprio Estado. Seria ele uma instituição de direito natural e em que sentido? Por acaso seria ele neutro diante da moral e da religião, ou ao contrário, ético e, ao extremo,

¹Cf. N. BLAZQUÉZ, La ley y el derecho natural en san Agustín, *Studium*, 24 (1984) 269; R. PIZZORNI, Sulla questione della legge naturale, in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, (= *Stud. Ephem. August.*, 53), Roma, 1996, 354; IDEM, *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma, 1985, 5-26; H. LIMA VAZ, Ética e razão moderna, *Sintese* 22 (1995) 70.65-66.

² Cf. G. DEL VECCHIO, *Lezioni di Filosofia del Diritto*, Milano, 1965, 22-23, apud R. PIZZORNI, *Sulla questione*, 354. Sobre os pontos de superação da doutrina pagã, em particular a ciceroniana, acerca do direito natural por parte de Santo Agostinho, cf. ainda R. PIZZORNI, *op. cit.*, 364-365, com a extensa nota bibliográfica 70.

³ Cf. *Praxis cristiana*, I vol., Madrid, 1980, 295.296.

⁴ Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, cap. V. Trata-se de H. MARROU, C. JOURNET, E. GILSON, S. COTTA, P., BREZZI, F. CAVALLA, G. MADEC, C. BOYER e outros mais.

teocrático? Isto equivale ainda a se perguntar pelo sentido genuíno para Agostinho da “verdadeira justiça” (*vera justitia*), prerrogativa da “Cidade de Deus” e que corresponde, aqui na terra, à “nossa justiça” participada e imperfeita, distinta da “justiça perfeita de Deus” (cf. *Ep.* 120, a Consêncio)⁵. A controvertida definição desta exata “autonomia” da “cidade deste mundo” (*civitas mundi hujus*) liga-se, por sua vez, à questão mais radical das relações entre *natural e sobrenatural*, entre *natureza, graça e pecado*, entre o Bem e o Mal em luta, cujas fronteiras passam pelo mais íntimo do coração de cada homem⁶. Tanto vale procurar saber, em última análise, como se atenham ou harmonizem, diante do Estado terreno com suas leis, o Metafísico da Verdade e do Bem e o “Doutor das duas Cidades” ou “da graça”. Não teremos espaço aqui para nos adentrarmos nestas questões; serão elas referidas, em síntese, porque imprescindíveis para a compreensão da ordem jurídica de Agostinho. Daremos, ao invés, uma maior atenção diretamente aos costumes (*mores*) e à lei positiva (*lex temporalis*) em si: à sua origem e natureza, ao seu valor e limites. Brevemente, falaremos ainda da Autoridade e do seu papel e, em concreto, da lei penal na perspectiva cristã de Agostinho⁷.

São conhecidas as objeções que se fazem à doutrina jusnaturalística do Hiponense: que se teria mudado num “jusvoluntarismo” a partir da disputa pelagiana, que se subordinaria às apreciações de caráter religioso ou até místico, ou então que não desceria nunca aos critérios concretos de uma boa legislação⁸. O que é fato é que não se pode negar que a partir de Agostinho, a metafísica do direito “permanece como tema de fundo de todo o pensamento jurídico”⁹. Aliás, deveria perceber, afinal, que o seu ensinamento, no âmbito da filosofia

⁵ São, de fato, as questões de fundo do nosso trabalho supracitado. Para um “status quaestionis”, cf. *ibid.*, 191-196.167, nota 30. De resto, sobre a discussão de Agostinho acerca da definição ciceroniana de “povo”, cf. *ibid.*, cap. III: “A definição do Estado: o Estado, a justiça e o amor”.

⁶ Cf. *ibid.*, 272-3.

⁷ Citaremos Agostinho nas seguintes edições: *Les Confessions*, Bibliothèque Augustinienne (BA), Oeuvres de S. Augustin, Études Augustiniennes (ed. latino-francesa), vol. 13-14, Paris-Bruges, 1992; *La Cité de Dieu*, BA, Desclée de Brouwer, vol. 33-37, Paris-Bruges, 1959-1960; *Le Lettere*, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), Opere di sant’Agostino, Città Nuova Editrice (ed. latino-italiana), vols. XXI-XXIII, Roma, 1969-1974; *Dialoghi*, NBA, vol III/2, 1976; *La Dottrina Cristiana*, NBA, vol. VIII, 1992; *Escritos antimaniecos* (2º) (*Contra Fausto*), Obras completas de san Agustín (ed latino-espanhola), Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), vol. XXXI. Madrid, 1993. (NB: quando, por justo motivo, se omitir a indicação dos capítulos, os parágrafos serão precedidos de n.).

⁸ Sobre isso vd. C. BOYER, *Droit et Morale dans St. Augustin*, in *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de St. Augustin*, Milano, 1970, 245-262; F.D’AGOSTINO, *L’antigiuridismo di S. Agostino*, *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 64 (1987) 30-31.

⁹ WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno*, tr.italiana, vol. I, Milano, 1980, 29, apud F. D’AGOSTINO, *ibid.*, 48.

do direito, não se encerra na configuração teórica de uma lei ou direito natural. Ele transcende, como diz F. D'Agostino, o plano ontológico e passa àquele antropológico. A sua preocupação maior é com o homem: “em termos não agostinianos, é a própria dimensão da normatividade, no seu dialetizar-se com a vontade do sujeito (vontade obediente ou não obediente), que cria problema. Através de qual itinerário a vontade do sujeito aceita de conformar-se à lei?”¹⁰. Seriam outras tantas questões abertas à discussão do nosso Encontro.

I - Os pressupostos metafísicos e de fé da “lei temporal”

a) “Lei eterna “ e “Lei natural”

É já neste contexto doutrinal mais amplo que importa demonstrar, como primeiro pressuposto para nosso tema, a admissão clara por parte de Agostinho de uma *lei* ou *direito natural* como fundamento ou justificativa da *lei positiva*, ambas referidas a uma *lei eterna* ou *divina*. Impõe-se definir estes conceitos. É célebre o tópico de Agostinho em sua obra contra o maniqueu Fausto: “*Lei eterna* é a razão divina ou a vontade de Deus enquanto ordena guardar a *ordem natural* e proíbe perturbá-la”¹¹. Ora, explica Agostinho, “nós homens”, nesta terra, “vivemos justamente, segundo a lei eterna pela qual se respeita a ordem natural, se vivemos ‘com a fé não fingida que atua pela caridade’”¹². Desde já note-se as noções de “*ordem*” e “*amor*” que constituem o cerne de toda a doutrina moral e ascética agostiniana. Trata-se do “amor ordenado”, que se fundamenta, por sua vez, na própria ordem dos seres:

“A alma racional pode também usar bem (*bene uti*) da felicidade temporal e corporal, se não se entregar à criatura, desprezando o

¹⁰ *Op. cit.*, 31-32. A “moral do ser” ou “da razão” de Agostinho é, em última análise, uma “moral do amor” (ordenado do Bem) ou “moral da liberdade e da pessoa”: cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 84-85. D'Agostino conclui por aí que S. Agostinho teria “salvado do juridicismo o Cristianismo ... e todo o Ocidente” (*ibid.*, 50).

¹¹ “Ergo peccatum est factum vel dictum vel cupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem coservari iubens, perturbari vetans” (*Contra Faustum* XXII, 27= BAC 31, 540). Contra uma possível interpretação “voluntarista” deste texto, no sentido de que a ordem do mundo poderia depender de um decreto arbitrário de Deus, leia-se DCD XII,2 e *De Div. Quaest.* LXXXIII, q. 46 (apud C. BOYER, *op. cit.*, p.249).

¹² *Ibid.*, 541.

Criador... (Ela) se comporta bem com relação...a todas coisas que Deus criou..., se guardar a reta ordem (*si ordinem servet*) e distinguindo, escolhendo, julgando, subordine os bens menores aos maiores, os corporais aos espirituais, os inferiores aos superiores, os temporais aos sempiternos,...com amor ordenado (*ordinata caritate*)” (Ep.140,n.4)¹³.

Para Agostinho há um primado do amor na vida moral: “...quanto ao meu conceito de virtude, no que se refere à reta conduta, a virtude é a caridade, com a qual se ama aquilo que deve ser amado”(Ep. 167, n. 15), “...e isto é Deus” (Ep. 155, n. 13); “...Deus e o próximo” (Ep. 137, n. 17); “Deus por si mesmo, nós e o próximo por causa dEle” (Ep. 130, n. 14). Nisto consiste a “vida boa e honesta” de que trata “a Ética” (Ep. 137, *ibid.*).

Não se deveria entender esta “virtus” cristã de Agostinho fora do contexto da sua Metafísica da Verdade e do Bem. A perspectiva do crente e a do filósofo se encontram, quando ele define ainda expressamente a virtude como “ordem do amor” (DCD XV, xxii) ou “*ordinata dilectio*” (De Doctr. Christ. I, 27-28). De fato, a alma racional tende para as coisas do alto, para Deus, onde está o seu repouso (cf. Ep. 55, n. 18); “... é levada pelo amor como por seu peso, seja qual for a direção em que seja levada” (Ep. 157, n. 9). Trata-se de um apetite natural, pressuposto pela vontade livre, que deve, iluminada pela luz natural da razão, orientá-lo finalmente para Deus, sumo bem (cf. Ep. 140, n. 3.4.56...). Há, pois, uma “*lei natural*”,

“...que está na razão do homem que já tem o uso do livre-arbítrio, escrita naturalmente no seu coração (*naturaliter in corde conscripta*), a qual nos sugere de não fazer aos outros o que não queremos que seja feito a nós mesmos; com base nesta lei todos são transgressores, também os que não receberam a lei dada por Moisés” (Ep. 157, n. 15).

Quando pois o homem guarda esta “ordem” dos seres, cumpre “a justiça, cujo papel é de ‘dar a cada um o que lhe é devido’ (e deste modo se estabelece no próprio homem *uma certa ordem justa da natureza* que submete a alma a Deus, a carne à alma e, por conseguinte, a alma e a carne a Deus)” (DCD XIX, iv, 4).

Vejamos, mais concretamente, num contexto sócio-político, em que consiste esta “ordem natural” ou “justa ordem da natureza” que o homem deve observar, à luz de sua razão. Atenhamo-nos ao célebre livro XIX da “Cidade de Deus”, escrito por volta de 426, que trata dos fins últimos das “duas Cidades”. Sua chave de leitura é aquele *quadro da paz*, onde esta é definida em dez níveis:

¹³ Vd. M. RAMOS, *op. cit.*, 59-63: “C - A ordem dos seres, a participação e a felicidade”, no contexto do Platonismo cristão de Agostinho.

“... A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação... A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé debaixo da lei eterna (*pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia*). E a paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia... E a paz da cidade é a ordenada concórdia entre os cidadãos que governam e os governados. A paz da cidade celestial é a comunidade perfeitamente ordenada e perfeitamente concorde no gozo de Deus e no gozo mútuo em Deus. E a paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). A ordem é a disposição dos seres iguais e dos diferentes, designando a cada qual o lugar que lhe convém” (DCD XIX, xiii,1)¹⁴.

A paz é, realmente, um bem de tal natureza, que Agostinho não hesita em definir a perfeição do homem como a perfeição dela mesma (cf. *En. in Ps.* 147, n. 20), assim como a repõe na perfeição da caridade (*Ep.* 167, n. 15) ou na perfeição da justiça (*De vera Religione*, n. 93)¹⁵. Continua Agostinho:

“...Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a *paz temporal*, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na saúde, segurança e na sociedade de seus semelhantes, e tudo o que é necessário para conservar ou recuperar esta paz...” (DCD XIX, xiii,2). Ora, é precisamente no “reto uso” de tal paz temporal, com seus bens, que reside o critério para a admissão “à vida eterna, para se fruir de Deus e do próximo em Deus” (ibid.). “Assim, portanto, todo o uso das coisas temporais relaciona-se, na cidade terrestre, com a obtenção da paz terrena e, na cidade celeste, com a obtenção da paz eterna” (c. xiv).

Neste capítulo xiv, onde se demora a explicar, um a um, os diversos tipos de Paz, depois de referir-se àquela “paz do homem mortal com Deus imortal”, e da qual procedem como de seu eixo todos os outros¹⁶, prossegue Agostinho:

“E assim sendo, como são dois os mandamentos principais, a saber o de amar a Deus e o de amar ao próximo, que Deus nosso mestre nos

¹⁴ Sobre este conceito fundamental de toda a doutrina agostiniana, vd. o magistral estudo de S. BUDZIK, ‘*Doctor pacis*’, *theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck: Tyrolia, 1988, 412 Uma síntese da obra, pelo autor, *Die Weite der augustinischen Friedensauffassung*, pode ser encontrada in Congresso Internazionale su S. Agostino, Roma, 1987, vol. III, 55-68.

¹⁵ “Porque — explica C. BOYER —, quando se ama como se deve, dá-se a cada um o que lhe é devido e assim se realiza a estabilidade da ordem” (‘Augustin, Saint’, apud *Dict. de Spiritualité Asc. et Myst.*, col. 1105).

¹⁶ Cf. J. LAUFS, *Der Friedensgedanke bei Augustinus*, Wiesbaden, 1973, p.97.

ensina, nos quais o homem encontra três objetos par amar, Deus, ele mesmo e o próximo, e que não erra em amar-se a si mesmo quem ama a Deus, segue-se que deva levar seu próximo a amar a Deus, este próximo que lhe foi mandado de amar como a si mesmo... Assim terá paz com todos em tudo o que dele dependa, essa *paz dos homens* que é a ordenada concórdia; e esta ordem consiste, primeiro, em não fazer mal a ninguém; segundo, em fazer bem a quem a gente possa”.... De resto, “na casa do justo... aqueles que comandam estão a serviço dos que eles parecem comandar” (c. xiv, final). “Eis aí o que prescreve a ordem natural; assim Deus criou o homem” (c. xv, início).

Num texto paralelo a este, numa das cartas ao “Vigário d’Àfrica” Macedônio, Agostinho dirá que o homem que ama de modo diverso deste, “torna-se iníquo e priva-se da luz da justiça” (*Ep.* 155, n. 15). Podemos já notar como a “lei natural” ou “a justa ordem da natureza”, a que o homem, dotado de livre-arbítrio, deve submeter-se, se traduz naquela máxima dos antigos: “não fazer aos outros o que não queremos que seja feito a nós mesmos”, presente no judaísmo (*Tob.* 4, 18) e na boca de Jesus (*Mt.* 7, 12; *Lc.* 6, 31) como ‘*regra de ouro*’¹⁷, e que é posta por Agostinho em relação direta com o duplo preceito do amor — veterotestamentário e cristão — de Deus e do próximo. Percebe-se, outrossim, como “a lei do amor a Deus ...é a regra de vida e o princípio primeiro da filosofia moral agostiniana”, também no seu âmbito social¹⁸.

b) A “nossa justiça” participada e imperfeita aqui na terra

Agostinho tem sempre sob os olhos o homem concreto, pecador e redimido. É como tal que este se vê solicitado pela obrigação moral e submetido à lei. Convém, pois, explicar como Agostinho vê a possibilidade real de o homem cumprir a justiça, que é a finalidade da lei.

O homem em si, como de resto toda e qualquer natureza, não é contrário a Deus, mas, enquanto “criatura mutável... feita do nada”, pode falhar livremente, por sua “vontade má”, “amar viciosamente um bem de qualquer natureza (*DCD* XII, viii; *Ep.* 118, n. 15) : “...Torna-se, com efeito, iníquo,... pelo fato de afastar-se do bem melhor e superior e voltar-se para os bens mais mesquinhos e inferiores, mesmo quando se voltasse apenas para si mesmo” (*Ep.* 155, n.15). Um

¹⁷ Cf. *La Bibbia* (nuovissima versione...), Ed. Paoline, Torino, 1991, vol III, 99, nota a *Mt.*7,12.

¹⁸ Cf. J. THONNARD, *La Philosophie augustinienne*, in *BA* 35, 488ss, apud M. RAMOS, *op. cit.*, 177-178; ele o dirá expressamente ao Senador Volusiano, pagão, que impunha à mansidão cristã a derrocada do glorioso Império romano: cf. *Ep.* 137, n. 17 (vd. Apêndice). Temos aqui a melhor síntese, no *Epistolário* agostiniano, de sua ‘filosofia cristã’ (cf. M. RAMOS, 78-79).

dos textos-chave da carta 153, a Macedônio, nos dá os elementos da questão, deixando-nos entrever toda uma metafísica da Verdade e do Bem, como base da antropologia e da ética de Agostinho¹⁹:

“Deus, portanto, é bom de um modo que é só seu,... porquanto o bem pelo qual Ele é bom é Ele mesmo (*bonum... ipse sibi est*). O homem, ao invés, é bom enquanto a sua bondade deriva de Deus (*ab illo bonus est*)... É por virtude do Espírito de Deus que os bons se tornam tais, pois a nossa natureza foi criada capaz de ser participante dEle (*cujus capax creata*) mediante a própria vontade. É-se, portanto, bom na medida em que se age bem, isto é, se faz o bem com conhecimento de causa, com amor e com piedade (*scienter et amanter et pie bonum operatur*); é-se, ao invés, mau na medida em que se peca, isto é, se afasta da verdade, da caridade e da piedade... Por isso mesmo o próprio Senhor aos mesmos que chama bons por causa da participação da graça divina, chama igualmente maus devido aos vícios da fraqueza humana.” (*ibid.*, n. 12-13)²⁰.

O verdadeiro “mal do homem”, deste modo, não é o exterior, mas aquele “íntimo e seu próprio”: “a vontade má... dos pecadores, como que um inimigo interno”...” (*Ep.* 138, n. 11.14). Somente a *graça de Cristo* pode sanar este mal. Graça que não se reduz “ao livre arbítrio, ou à lei e à doutrina”, como queriam os Pelagianos. Tal graça, por outro lado, não destrói o livre-arbítrio; ao contrário, porque este permanece, então deve ser ajudado por ela²¹:

“... ‘São transgressores todos os pecadores da terra’ — continua a carta a Hilário — ...: deste modo, é pela graça [de Cristo] que todos são salvos, tanto as crianças, da lei do pecado e da morte com a qual nascemos, quanto os adultos que... transgrediram a *lei natural* da própria razão, quanto ainda os que receberam a lei... de Moisés”. Por fim, esta graça salvadora se estende também “sobre os que transgrediram os preceitos evangélicos..” (*Ep.*, 157, n. 15).

Agostinho, deste modo, na sua antropologia, distingue, mas não separa, estes três elementos: natureza, livre arbítrio e graça²². Esta graça de Cristo é absolutamente necessária para a justificação e salvação: “Portanto, a santidade (*justitia*) não depende nem da Lei nem da

¹⁹ Cf. M. RAMOS., *op. cit.*, 84.

²⁰ Note-se aí a síntese da ética cristã de Agostinho, que não é, em suma, uma *outra moral*, oposta a uma moral meramente humana. Poder-se-ia dizer com J. FUCHS, que “l’*humanum* è per sua essenza aperto e relativo ad un modo cristiano di esistenza” (*Esiste una morale cristiana?*, Roma-Brescia, 1970, 29).

²¹ *Ep.* 185, n. 39; *Ep.* 157, n. 8.10. Sobre esta difícil questão das relações entre graça e liberdade, vd., no *Epistolário*, as indicações apud M. RAMOS, *op. cit.*, 302, nota 64.

²² Se não se recorre à sua antropologia teológica, corre-se o risco de deformar a sua antropologia filosófica. Cf J. PEGUEROLES, *Lineas fundamentele de la Filosofia de san Agustin*, Pensamiento 35 (979) 82-84.

capacidade da natureza, mas... da graça de Deus, pela fé no único mediador... Por esta fé em Cristo foram salvos todos aqueles que puderam ser salvos em todas as épocas do gênero humano, por oculta, mas não repreensível disposição de Deus” (Ep. 177, n. 10-12).

Na carta 120, a Consêncio, sobre a Trindade, Agostinho nos diz como é “o verdadeiro Deus a suma justiça ... imutavelmente”; como “a nossa justiça... nos faz tanto mais semelhantes a Ele quanto mais participantes da Sua justiça” ... por enquanto de modo imperfeito, “plenamente, na eternidade” (Ep. 120, n. 19-20). É esta a “nossa justiça... verdadeira”, mas imperfeita, da Cidade de Deus peregrina (DCD XIX, xxvii). É ela a “beleza do homem interior”, pela qual “fomos feitos à imagem de Deus” (Ep. 120, n.20), no plano da graça, perfeição daquela “imagem...criada, por pequena que seja” (Ep. 147, n. 44)²³. Mas, para Agostinho, o direito se reduz à justiça e esta ao amor ordenado, que por sua vez não se atua sem a graça:

“... Só se possui de direito o que se possui justamente, e só é justo o que é bom (*jure quod juste, et hoc juste quod bene.*) ... Ora, “ninguém possui mal a justiça e quem não ama não a possui...” (Ep. 153, n.26.)²⁴.

Esta justiça é, assim, a santidade, pela fé em Cristo, concedida por graça, do início ao fim do gênero humano, aos justos e pios (cf. *Eps.* 102 e 177). Porém, tal justiça não será perfeita nesta terra. Porque, de fato:

“... A virtude é a caridade, pela qual se ama aquilo que deve ser amado... A caridade perfeita... que não pode mais aumentar enquanto o homem vive cá embaixo, não a possui ninguém;...” (Ep. 167, n. 15). Deste modo, quanto mais ou quanto 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 terá menos de cada virtude” (*ibid.*, n. 14). Com efeito, “... todos faltamos... tanto mais gravemente... quanto menos se ama a Deus e o próximo, e, vice-versa, tanto mais levemente... quanto se é maior neste amor” (*ibid.*, n. 17). “... Quem vive, pois, nesta terra sem algum pecado? ... Mas o melhor, dentre os justos, é aquele que peca menos” (*ibid.*, n. 10.13).

A conclusão prática desta carta a S. Jerônimo é que nossa norma de vida deva ser “usar de misericórdia”, “perdoando e dando”, como remédio para os pecados quotidianos e garantia de um juízo benigno da parte de Deus (*ibid.*, n. 19-20). Esta conclusão terá sua aplicação no campo jurídico.

²³ Veja-se aí como a “verdadeira justiça” cristã é, ao mesmo tempo, verdadeira justiça humana, não excluindo, portanto, mas levando à perfeição aquela justiça, virtude moral natural, já definida por Cícero (Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 305.321).

²⁴ Sobre a redução, na doutrina agostiniana, da “vera justitia” à caridade, como dom de Deus para homem e para o Estado, cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 159-175. 178-185.

c) A ‘utopia’ cristã do ‘Estado justo’

Esta constatação da justiça do homem singular, “participada” e “im-perfeita”, tem todo o seu significado e peso somente na perspectiva da ‘cidade política’ como tal. Em primeiro lugar, devemos reafirmar que Agostinho não é maniqueu. É Deus o criador, o princípio e o fim de tudo, fonte tanto da felicidade temporal quanto daquela eterna²⁵. É Deus, de fato, o “sumo bem” do homem, tanto do indivíduo singular quanto de toda a coletividade — “a felicidade do Estado e a do homem singular têm a mesma origem” (*Ep.* 155, n. 7) —, pois “somente quem fez o homem, pode torná-lo feliz” (*ibid.*, n. 2), e o Estado (*civitas*) não é outra coisa “do que uma multidão concorde de homens” (*ibid.*, n. 9); deste modo, “feliz é o povo cujo Deus é o Senhor” (*ibid.*, n. 7-8). O outro polo de capital importância para a compreensão da ‘cidade política’ de Agostinho é, deste modo, o seu *personalismo*, filosófico e cristão, ou seja, a dignidade da pessoa humana, sob o ponto de vista natural e sobrenatural, com sua dimensão social, tanto terrestre quanto celeste. O santo Doutor tem sempre em vista, em primeiro lugar, a pessoa humana concreta: é o “... desejemo-lo [a virtude e a vida eterna] para nós, desejemo-lo para o Estado, do qual somos cidadãos...”, dito a Macedônio (*Ep.* 155, n. 9); é o sentido mais amplo, social, do “... em todas as coisas humanas nada é caro ao homem sem um amigo...”, da carta a Proba (*Ep.* 130, n. 4); do problema capital “de como ser bom e feliz”, discutido com seu amigo pagão, Longiniano (*Eps.* 233-235). E a dignidade maior do homem como pessoa está naquela sua “participação” da bondade de Deus (*capax [Dei] ..., per propriam voluntatem* — *Ep.* 153, n. 12). O Estado valerá, pois, o que valerem seus cidadãos concretos²⁶.

Todas estas considerações precedentes têm grande importância para a idéia de Estado de Agostinho. Tentemos então configurá-la, numa breve síntese, a partir dos princípios fundamentais, metafísicos e de fé, de toda a sua ética²⁷.

Para Agostinho, o Estado (*civitas*) é “uma multidão de homens reunida por certo vínculo de concórdia” (*Ep.* 138, n. 10) e povo (*populus*) é “uma multidão de seres racionais, associados pela participação concorde dos bens que eles amam” (*DCD* XIX, xxiv). Como pensador cristão de linha platônica, que procura “a sabedoria” que torna o homem feliz (*beatus*) e que a repõe no conhecimento e no amor da Verdade, que é Deus (cf. *Ep.* 118), ele se pergunta pela “felicidade temporal” do Estado terreno. E como poderia este atingi-la, senão

²⁵ Cf. *Eps.* 118, n. 20; 138, n. 18; 140, n. 71.

²⁶ Sobre este ponto, cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 299-301.

²⁷ Para uma síntese mais ampla de toda a questão, cf. M. RAMOS, A ‘civitas’ política de Agostinho, *Leopoldianum*, XV, fasc. 44 (1988) 13-32, com as devidas referências à obra anterior.

através da justiça? Qual é, pois, a possibilidade de realização de um *Estado justo*? Eis a pergunta central, aquela ‘utopia’ que Platão e Cícero já procuravam. Respondê-la significará, a nosso ver, determinar o alcance daquele “certo vínculo de concórdia” (*quoddam vinculum concordiae*). Será ela, a concórdia, a definir o Estado; nela, o fim específico deste; é por ela, ainda, que propriamente se lhe medirá o valor²⁸. Vejamo-lo melhor.

O estado terreno, como instituição política, terá por fim imediato a promoção e a tutela dos “bens temporais e transitórios” (*Ep.* 220, 8), ou seja, a salvaguarda e garantia da incolumidade física, da tranqüilidade e segurança (*quies ...secundum carnem* — *Ep.* 155, n. 10) de seus cidadãos. Ele deve assegurar, em suma, “a salvação desta vida” (*salus hujus vitae* — *Ep.* 137, n. 1; 220, n. 9), ou seja, a “paz deste mundo” (*pax hujus mundi* — *Ep.* 231, 6), a “paz humana” (*Ep.* 189, 6), a “paz temporal” (*DCD XIX, xiii,2*) ou a “felicidade terrena” (*terrena felicitas* — *Ep.* 138, n. 18). Contudo, o “bem social” (*bonum sociale*) não é todo o “bem comum” (*bonum commune*) nem muito menos o “sumo bem” (*summum bonum*) (cf. *Ep.* 137, n.17) do homem. O Estado não é o Absoluto. A concórdia necessária e suficiente para constitui-lo, como realidade natural, será um acordo sobre coisas temporais e transitórias — “rerum humanarum... consensio” —, ao menos acerca de um mínimo de “paz temporal”, de si boas, mas tais coisas permanecem axiologicamente abertas ao absoluto de valor — “rerum divinarum... consensio” —, pelo qual são medidas, já que, de fato, sem este acordo aquele primeiro não será “nem pleno nem verdadeiro” (*Ep.* 258, 1.2). A concórdia que funda a “*civitas*”, não deveria ser, em última análise, uma concórdia qualquer, mas, como vimos, uma “concórdia ordenada” (*DCD XIX, xiii,1*), “caridade ordenada” (*Ep.* 140, n.4), “verdadeira amizade, que não se mede por interesses temporais, mas se avalia pelo amor gratuito” (*Ep.* 155, n. 1).

Ora, “ninguém pode ser verdadeiramente amigo do homem, se não o for primeiramente da própria verdade” (*ibid.*). É nesta Verdade, a ser amada, que se deve buscar o último critério de valor para o Estado e para todo homem²⁹. Não há, com efeito, justiça nem nenhuma das virtudes sobre as quais se fundamenta o Estado, sem o amor de Deus e do próximo. A própria razão já no-lo diz e a fé no-lo confirma: neste duplo preceito consiste a filosofia natural, a lógica e a ética — individual, social e política — pois é Deus o “Criador de

²⁸ Cf. M. RAMOS, *A idéia*, cap. III; cap. IV, art. 3º; cap. VI, art. 2º.

²⁹ Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 311-314. “O amor da eternidade e da verdade” (*caritas aeternitatis et veritatis*) com que o juiz Macedônio ama “a divina e celeste República” (*Ep.* 155, n.1) inclui e aperfeiçoa o imperativo moral natural da “caridade ordenada”, que nos diz de amar a Deus em primeiro lugar e ao próximo como a nós mesmos. Esta “Verdade é Deus”; à luz da plena revelação, é o Verbo de Deus, o homem Cristo Jesus, o centro e o fim da História (*Ep.* 118, n. 23.32-33).

todas as naturezas”, a “verdade e a luz da alma racional”, “o sumo e veríssimo bem comum” e, por isso mesmo, a garantia mais sólida “de um Estado digno de louvor” (*Ep.* 137, n.17)³⁰; nele, ainda, está a única verdadeira beatitude tanto do homem singular como do Estado (*Eps.* 118, 155...). A lei da razão e os preceitos da antiga lei mosaica, é bem verdade, já nos impõem este duplo mandamento, mas ele só se cumpre pela graça do Espírito Santo (*Ep.* 157, *passim*; *Ep.* 140, n.4). Eis que o problema da justiça e da felicidade — “como sermos bons e felizes” (*Ep.* 233) —, do homem e da “*civitas*”, só encontra resposta em Agostinho à luz da sua doutrina, metafísica e cristã, sobre a criação e a participação, juntamente com a teologia da graça e da salvação.

Está aí, implícita, toda uma doutrina da analogia, “a tese fundamental da filosofia cristã”, sem a qual não se entenderá a idéia de “*civitas*” de Agostinho³¹. Este “Estado justo”, numa perspectiva cristã, com efeito, permanecerá “ideal”, como tendência, possibilidade ou imagem imperfeita daquele ideal verdadeiro (que é a Realidade, no sentido platônico) da Cidade Celeste (cf. *Ep.* 138, n. 17). Na verdade, Agostinho está certo de que em todos os tempos haverá “em todos os povos” cidadãos dos “dois reinos”, do de Cristo e do demônio, em constante luta (*Ep.* 199)³². Todo Estado terreno e temporal (“non caeleste”), enquanto tal, com seus bens e sua “paz terrena”, embora “bons, porque dom de Deus”, permanece assim na sua *ambivalência*, diante da “paz eterna da Cidade superna”, já que estes bens que o Estado procura “não são tais que possam eximir os que os amam de toda angústia” e poderão mesmo, desgraçadamente, ser tidos como supremos e definitivos; daí as guerras e divisões da cidade terrena (*DCD* XV, iv; *Ep.* 220).

É sob este aspecto de temporalidade, de transitoriedade, de implicação sobretudo na liberdade e nos “vícios da humana fragilidade” (*Ep.* 155, n. 13) que podemos falar de *ambivalência* e de ambigüidade da cidade dos homens e dos seus bens próprios. Esta ambivalência da “*civitas*” é a mesma, em fim de contas, do homem seu cidadão. Este é, antes de tudo, fundamentalmente, ou ontologicamente, limitado enquanto criatura, feita do nada (*Ep.* 218, n. 15). Mas ele é criatura racional, livre e que de fato peca livremente, afastando-se do seu Criador e voltando-se para a criatura.

Esta ambivalência moral se radica, afinal, naquela ambivalência ontológica (a moral se baseia na metafísica). Doutro lado, esta mesma

³⁰ Vd. infra, no Apêndice, o texto completo deste parágrafo. Vd. ainda *Ep.* 138, n. 10.15.

³¹ Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, p.314-320.

³² Estas expressões correspondem à das “Duas Cidades”: “...que também chamamos misticamente duas Cidades...” (*DCD* XV,i,1), e que constitui a chave de leitura da doutrina política agostiniana (cf. M. RAMOS, *op. cit.*, cap. V, art. 2º)

“criatura racional”, naturalmente boa enquanto tal, pode livremente participar, pela graça da bondade mesma e da justiça de Deus, embora de modo sempre imperfeito nesta terra, como já assinalávamos acima.

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

II - As “leis temporais”

Cabe, pois, agora mostrar, dentro deste quadro mais amplo, como se relaciona aquela “*lei eterna*” ou a “*lei natural*”³³ com os “*costumes*” e as “*leis temporais*” dos povos e Estados, vale dizer, como lhes serve de fundamento, a partir de sua imutabilidade, e ao mesmo tempo de critério último para julgar do valor ou para explicar a mutabilidade dos mesmos costumes e leis. Servimo-nos de três textos de Agostinho que achamos mais significativos, entre tantos outros, e que passamos a expor um após outro, em síntese, sem evitar, propositadamente, algumas repetições a fim de não lhes roubar de todo a expressividade original³⁴.

O primeiro encontra-se no diálogo sobre o livre-arbítrio (*De libero arbitrio*), uma das obras mais meditadas de Agostinho, e que se propõe indagar sobre a origem do mal (*unde malum*), contrapondo-se aos Maniqueus. Nesta chave, o livro I, antropológico, (escrito na primavera de 388, em Roma), chega a precisar o significado da lei civil que é mutável e portanto imperfeita³⁵:

³³ Sobre a questão da coincidência ou discrepância destas leis: — ambas têm sua origem em Deus, mas a ‘eterna’ se identificaria formalmente com Deus mesmo e a ‘natural’ com a ordem cósmica — cf. N. BLAZQUEZ, *op. cit.*, 273-4; J. F. ORTEGA MUÑOZ, *op. cit.*, 72. Tal distinção, contudo, não nos parece a mais adequada.

³⁴ Sobre as duas definições prevalentes de “*justitia*” na obra de Agostinho, como se podem encontrar p. ex. no *DCD* XIX, xxi,1 (concepção ciceroniana) e no *De mor. Eccl. Cath.* I, xv, 25 (significado bíblico), cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 169-175. Também aí — 170, nota 36 —, refere-se o texto bem conhecido do *De div. quaest. LXXXIII*, q. 31, acerca da justiça enquanto dá origem tanto ao “direito consuetudinário” quanto ao “direito legal” (uma citação, aliás, quase literal de CÍCERO, *De inventione*, II, 159-167).

³⁵ Cf. D. GENTILI in *NBA* III/2 -(Introduzione), 137.140.

As más ações (o adultério, o homicídio, o sacrilégio), “são más não porque proibidas pela lei, mas precisamente proibidas porque são más... ‘*Quem quer que faça ao outro o que não gostaria que lhe fosse feito*’, realmente age mal” (I c.3,6)... O adultério, por exemplo, é mau não porque condenado pela lei, mas porque provém de paixão desordenada... “Resulta, pois, do nosso diálogo que todas as más ações são tais tão somente porque são cometidas por paixão, isto é por um desejo reprovável (*libidine... improbanda cupiditate*)”.... Este consiste “no amor daquelas coisas que o homem pode perder, mesmo que não o queira” (ibid. n.7-10)³⁶.

“...A lei do Estado (*quae regendis civitatibus fertur*) não contempla todos os delitos que serão justamente punidos pela divina providência; e isto está certo”. Com efeito, “esta lei promulgada para governar o povo, com razão... toma a si reivindicar as coisas que são suficientes para obter e manter a paz entre os homens inexperientes, e na medida em que isso não ultrapassa o poder dos homens...”³⁷ A lei, pois, não faz tudo, mas nem por isso se deve reprovar o que ela faz” (ibid. n.13). ... Mas, “até que ponto devem-se punir as ações más pela lei que une os cidadãos na vida terrena..?” E dando exemplo da justa aprovação de uma eleição democrática para um povo digno e da proibição da mesma, igualmente justa, para um povo indigno, conclui: “chamemos, pois, de *temporal* esta lei, a qual, embora justa, pode contudo, retamente mudar segundo os tempos” (ibid., n. 14). “E aquela lei que se considera como suprema razão (*summa ratio*), à qual sempre se deve obedecer, segundo a qual os maus merecem a infelicidade e os bons a felicidade, pela qual aquela lei... temporal com razão se estabelece e com razão se muda, pode por acaso parecer a quem quer que use a inteligência, não *eternamente imutável*?... É evidente que nesta *lei temporal* não há nenhuma disposição justa e legítima que os homens não tenham *derivado da lei eterna*.... Devo, portanto, expor brevemente... a noção de *lei eterna* que foi *impressa em nós*³⁸. É a lei pela qual *é justo que todas as coisas estejam em perfeitíssima ordem*...” E conclui Agostinho, interrogando: “Esta lei é uma só e dela derivam na sua variedade as leis temporais para o governo dos homens. Será possível que também ela seja variável?” Responde Evódio, seu interlocutor: “... absolutamente! Nenhum poder, nenhum aconte-

³⁶ Vd. aproximação com o conceito clássico de “paixão” em Platão, Estóicos, Cícero, Diógenes L. e com S. Paulo (Cf. D. GENTILI, *NBA* III/2, 167, nota 10).

³⁷ Mais adiante Agostinho enumera os bens tutelados pela lei temporal: “o corpo e seus bens...; a liberdade (física)...; a própria família, os familiares e afins...; a pátria, as honrarias, a glória...; a riqueza...” (I, n.32).

³⁸ “Contro il dualismo Manicheo inaugura la distinzione della legge in ‘eterna’, che è partecipazione in noi della legge divina o provvidenza, e ‘temporale’ che può e deve mutare in quanto applica la legge eterna agli individui; comunque la distinzione si nota già in PLATONE, *Minosse*, 315 a-e; ARISTOTELE, *Nic.* 1134 b 18 ss; PAOLO, *Rom.* 2,14-16.” (ibid., 175, nota 13).

cimento, nenhuma vicissitude do real poderão jamais ter como efeito que não seja justo o perfeito ordenamento do todo” (*ibid.*, n.15). De resto, já no final do livro I, Agostinho adverte que “aqueles que mediante a vontade boa se conformam à lei eterna”, vivendo retamente, são felizes e “não têm necessidade da lei temporal”, enquanto os que “são escravos desta não podem ser libertados pela lei eterna”. Pois “a lei eterna ordena de transferir o amor dos bens temporais e dirigi-lo purificado, aos bens eternos” (n. 31.32). Tudo depende, na prática, do bom ou mau uso que se faz das coisas. “Quem as usa bem, reconhece, sim, que elas são bens, mas não para si, porque não o tornam nem bom nem melhor, mas pelo contrário elas se tornam tais a partir dele mesmo” (n.33)³⁹.

Passemos ao tratado sobre “*A Doutrina Cristã*”⁴⁰. O trecho que nos interessa (III 12,19-15, 23) está inserido num contexto mais amplo que trata “da ambigüidade da Escritura devido ao uso figurado dos termos e da caridade como critério hermenêutico”⁴¹. No nosso caso, a questão de fundo é ainda uma vez a justificativa do comportamento aparentemente escandaloso dos Patriarcas e outros personagens do antigo Testamento. Antes do mais, para Agostinho,

“Caridade... é o movimento do espírito que leva a gozar de Deus por ele mesmo e de si e do próximo por amor de Deus. Ao contrário, paixão desordenada (*cupiditas*) é o movimento do espírito que leva a gozar de si, do próximo e de qualquer objeto não por amor de Deus”. Esta última dá origem aos “dois gêneros de todos os pecados”, a saber, “à licenciosidade (*flagitium*), que corrompe o próprio espírito e o próprio corpo, e ao delito (*facinus*), que prejudica os outros. ... Do mesmo modo, a caridade: quanto por ela se faz para ajudar-se a si mesmo, é utilidade (*utilitas*); quanto se faz para ajudar ao próximo, chama-se *beneficência*”⁴² (III 10,16).

A partir destas distinções, Agostinho vai nos dizer que ao emitir juízos morais, deve-se

“... diligentemente estar atentos aos lugares, tempos e pessoas, para que não condenemos com temeridade.... Pois, em todas estas coisas,

³⁹ Veja-se todo o contexto sobre “a razão e a vontade boa” — *ibid.*, n. 24-35. Sobre a importância do “*uti-frui*” como princípio do agir humano, em Agostinho, cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 88-92.

⁴⁰ Os 3 primeiros livros, até III 25,35, foram iniciados em 396; o final do III e o IV livro foram escritos de 416-427. Os 3 primeiros livros tratam “do modo de alcançar a compreensão das Escrituras” (Cf. M. NALDINI, in *NBA VIII* — “Introduzione generale”- VIII).

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Sobre a importância destes dois pólos da vida moral — *caritas* x *cupiditas* — na doutrina agostiniana, cf. *NBA VIII*, 161, nota 9.

aquilo que fazemos não se deve aprovar ou desaprovar a partir da natureza das coisas que usamos, mas do motivo por que as usamos e do modo como as desejamos” (n.19). Deste modo, o comportamento dos Patriarcas (poligamia, etc...). a ser visto não só “histórica e propriamente” mas também “figurada e profeticamente”, “deve-se ponderar elevando-o até *aquele limite que é a caridade ou para com Deus ou para com o próximo ou para com os dois conjuntamente*” (n. 20). Aliás, da mesma maneira, quanto ao modo de se viver, “ou por necessidade ou por ofício”, num determinado ambiente, “*deve-se referi-lo, tendo em conta os homens bons e superiores aos outros, ou à utilidade ou à beneficência*” (n. 21). Há gente “que, por ignorá-los, condena como crimes os costumes dos outros, sem se advertir que os seus próprios. — matrimônios, banquetes, modo de vestir-se e qualquer outra maneira de viver e arrumar-se — parecem indecorosos a outras gentes e noutros tempos. Há quem... diante da *variedade dos inumeráveis costumes...* seja levado a pensar que não há nenhuma justiça por si mesma, mas que cada povo estaria autorizado a considerar justos os seus próprios costumes”. Donde logicamente se induziria que “*a justiça não se encontra em parte nenhuma. ...Não compreenderam tais pessoas que o dito ‘Não faças aos outros o que não queres que seja feito a ti’ [Tob.4,16] não pode de nenhum modo variar segundo as diversidades aceitas no mundo pagão. Quando este moto é referido ao amor de Deus, desaparecem todas as libertinagens (flagitia); quando se refere ao amor do próximo, todos os delitos (facínora) . Ninguém quer, com efeito, que lhe seja destruída a própria habitação: por isso não deve demolir a habitação de Deus, isto é, a si mesmo. E ninguém quer ser prejudicado por quem quer que seja; logo, ele mesmo não deve prejudicar a ninguém. Desse modo, destruído o poder tirânico da paixão desordenada (cupiditatis), reinará a caridade com suas leis justíssimas do amor de Deus por ele mesmo e de si mesmo e do próximo em vista de Deus*” (n.22-23)

Venhamos, por fim, ao livro III das “*Confissões*”⁴³, onde Agostinho nos diz da sua adesão ao Maniqueísmo. Depois de referir os erros desta doutrina (cap. vii, l2), ele sai em defesa dos Patriarcas do antigo Testamento (n. l3. l4) e neste contexto repete os argumentos já vistos:

“É a lei por excelência do Deus onipotente” que, permanecendo imutável, “forma os costumes diversos, segundo as regiões e os tempos”;... “os costumes do gênero humano em geral “ não deveriam ser julgados “por homens ignorantes, a partir de seus próprios costumes em particular”; ... “ a justiça, pois, não varia, mas sim os tempos, aos quais ela preside, por não marcharem no mesmo passo; são, de fato, tempos (*tempora enim sunt*)”(n.13).

⁴³ Os livros I-IX datam do fim de 397 até 398. Os livros X-XIII foram escritos entre 398-400/401.

E prossegue, mais incisivamente:

“...A justiça, muito mais perfeitamente que a arte,... forma um conjunto de tudo o que ela ordena, sem variar em ponto algum; e no entanto, segundo a variedade dos tempos, ela comanda não já todo o conjunto, mas *preceitos próprios, repartidos para cada tempo*”(n. 14). Será, assim, *sempre justo*, em todos os tempos e lugares, “*amar a Deus de todo o coração,... e ao próximo como a si mesmo*. Deste modo, todos os crimes que são contra a natureza... são condenáveis sempre e em todos os lugares, — como, por exemplo, os dos sodomitas — porque... seriam passíveis da mesma condenação diante da lei divina. Com efeito, viola-se a aliança mesma que deve nos unir a Deus, quando a própria natureza, da qual Ele é o autor, é poluída pela perversidade de um desejo desregrado. Quanto às ações cuja *oposição aos costumes dos homens* as torna viciosas, é preciso, levando em conta a diversidade dos costumes, evitá-las, de tal modo que o *pacto mútuo* que constitui uma cidade ou uma nação, sob a garantia do costume ou da lei (*consuetudine vel lege firmatum*), não possa jamais ser violado pelo desejo desregrado dum cidadão ou dum estrangeiro. Porque há deformidade no desacordo de toda parte com seu todo”. Contudo, fica ressalvada a liberdade de Deus, “soberano universal de sua criação, ... de ordenar algo que se oponha a qualquer costume ou pacto” (n.15).

III — A justiça penal e a virtude da mansidão

Será útil, à luz destes princípios mais gerais da ética fundamental de Agostinho e em particular do seu “jusnaturalismo”, deter-nos, embora brevemente, na consideração, por assim dizer, de algumas normas concretas de sua ética política. O quadro poderia ser mais amplo, mas restringimo-nos a dois tópicos: o valor e o papel da Autoridade e a justiça penal em relação com a mansidão cristã.⁴⁴ O contexto histórico destas questões, assim como vêm ventiladas, é o da luta donatista e das invasões bárbaras da época. O seu contexto doutrinal-teológico tem várias facetas: em resposta aos Donatistas, é o da unidade, catolicidade e santidade da Igreja Católica; em oposição aos Pelagianos, é também a afirmação da necessidade da graça de Cristo para a justificação do homem; é ainda o da relação da Igreja com o

⁴⁴ Sobre estas e outras questões concretas vd. M. RAMOS *op. cit.*, p.327-345. Para uma visão de largo espectro acerca da questão da violência e não-violência na doutrina agostiniana, cf. M SPANNEUT, S. Augustin et la violence, *Studia Moralia* 28 (1990) 79-113.

Estado, a clássica questão do “braço secular”; e, por fim, o da tensão dialética, feita de aproximação e divergência, entre a “cidade dos homens” e a “celeste República” já peregrina nesta terra. O *Epistolário* de Agostinho é um repositório privilegiado de toda esta problemática⁴⁵. Conviria ler as cartas de número 93, a Vicente, rogatista, 128, 129 e 133, ao Conde Marcelino, a 134, ao Procônsul e Governador Apríngio, irmão de Marcelino, a 141, aos Donatistas conjuntamente, a 153, a Macedônio, a 157, ao siracusano Hilário e ainda as de número 185, 189 e 220, ao Conde Bonifácio.

a) A luta donatista⁴⁶

O Donatismo é, de fato, por volta de 350, e permanecerá até a assembleia de 411 (em Cartago, sob a presidência do Conde Marcelino) o mais temível dentre os adversários do catolicismo na África, porque ele tem a seu favor tudo o que é preciso para seduzir as almas violentas e duras dos ‘bérberes’: pretensão à santidade, apela às paixões brutais, resistência às autoridades civis, glória do martírio livremente procurado⁴⁷. O início do cisma remonta aos tempos de Ceciliano, bispo de Cartago. Alegando supostos crimes deste e dos que o ordenaram, separaram-se os Donatistas da unidade da Igreja Católica. Para eles, toda a Igreja ficara viciada e os sacramentos por ela conferidos deviam ser revalidados. Acontecia, porém, que uma facção destes Donatistas, os assim chamados “Circumcelliones”, fazia guerra aberta à Igreja, matando e torturando clero e fiéis, depredando as propriedades já dos católicos, já dos Donatistas declaradamente irenistas. Agostinho, de início, para enfrentar tal situação, usa apenas de meios de persuasão: cartas, debates, convites a conferências. De 404 a 406, contudo, a barbárie dos Circunceliões se intensifica e ele, a contragosto, vê-se obrigado a urgir os editos imperiais contra os Donatistas: multas pecuniárias e exílio. A grande Conferência de 411 dá ganho de causa aos católicos. Os Circunceliões, mesmo assim, não sonham em mudar de conduta. Penas mais graves lhes são cominadas. As Igrejas donatistas são passíveis de confiscação de seus bens. Agostinho enumera, então, longamente, em suas cartas, as provas em favor da intervenção do braço secular e deve constatar que o método dá bons resultados. Seja como for, a Igreja sabe muito bem “que a repressão só, sem a doutrinação, é mais pesada que útil”. Do início ao fim da luta donatista, e sobretudo a partir de 412, a preocupação

⁴⁵ Mais de cinquenta cartas — escritas de 392 a 420 — p. ex., retratam exhaustivamente a polêmica donatista. Sobre esta questão veja-se o estudo de C. BOYER, *Sant'Agostino e i problemi dell'Ecumenismo*, Roma, 1969.

⁴⁶ Sobre este tópico cf. abundantes referências ao *Epistolário* apud M. RAMOS, *op. cit.*, 329-332, com notas 131-142.

⁴⁷ Cf. G. BARDY, *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*, Paris, 1940, 15-16.

dominante de Agostinho é trazer estes cismáticos “ao bem da paz e da unidade e da caridade” que só se encontra na “Católica”. Ele exalta o valor da “paz católica” (cf. Eps. 128.129), que é “a paz de Cristo,... pela concórdia e caridade dos fiéis” (Ep. 238, n. 16), a paz da Cidade de Deus peregrina, prelúdio da paz perfeita do céu, e que, materialmente, de certo modo coincide com a “paz...temporal, que é comum aos bons e aos maus” (DCD XIX,xxvi-xxvii), pelo menos enquanto “a paz deste mundo” é condição de uma vida levada “com toda a piedade e caridade” (Ep. 231, n. 6). Urge, ainda, fortemente a responsabilidade de membros da Igreja daqueles leigos cristãos revestidos de autoridade, que se empenham na conversão dos Donatistas. Mas este não é o seu único argumento nem ele desconhece a legítima autonomia do Estado.

b) O valor e o papel da Autoridade e das leis

Retomemos a carta 153, ao “Vigário d’África” Macedônio. Trata-se, na verdade, de uma ‘carta magna’ da mansidão e misericórdia, como virtudes humanas e cristãs. Ela responde à dúvida do juiz Macedônio de que “derive da religião o direito de interceder pelos réus” que os Bispos católicos se arrogam como “dever de ofício” (cf. Ep.. 152)⁴⁸. Agostinho provará, pela razão e pela fé, que aquelas virtudes são exigidas de todos os homens, sem que isto implique frouxidão. Afinal, como vimos — e aqui teremos o ponto mais profundo da carta —, o direito se funda na justiça e no bem (“...*hoc...jure quod juste, et hoc juste quod bene*- Ep. 153, n.26) ; este “bene” é a participação da natureza humana na “bondade de Deus”, por onde “se faz o bem com conhecimento de causa, com amor e com piedade” (*ibid.*, n.12-13). Assim:

“A justiça,... ninguém a possui mal, e quem não ama não a possui”; doutra parte, “...queremos que sejais benignos para com os maus, não para que eles se tornem aceitos ou permaneçam maus, mas porque é deles que provêm quantos se fazem bons e porque Deus é aplacado pelo sacrifício da misericórdia, vez que, se ele não fosse propício aos maus, ninguém seria bom!” (*ibid.*, n. 26).

O direito, pois, se funda numa “lei natural” que se cumpre aliás pela graça. Nem o fato de sermos todos pecadores e necessitados da

⁴⁸ Sobre o contexto mais amplo, onde se inserem estas cartas acerca da penitência e reconciliação eclesíásticas nos tempos de Agostinho, cf. S. AGOSTINO (org. V. GROSSI), *La riconciliazione cristiana*, Roma, 1983. Sobre a figura do Bispo como “defensor civitatis” e sobre a “intercessio episcopalis” junto ao magistrado civil, cf. *ibid.*, 27-28. GROSSI nos dirá que a carta 153 de Agostinho é “una proposta di umanizzazione all’intera società. ...Sintetizza il pensiero della Chiesa sull’argomento” (*ibid.*, 55). — Vd. também NBA XXII, 519, nota 2; VAN DER MEER, *S. Augustin, Pasteur d’âmes*, Paris, 1955, vol. I, 389-410.

misericórdia de Deus (*ibid.* n. 15) torna inúteis “a ordenação das coisas humanas” (“o poder do soberano, o direito de vida e morte próprio do juiz, as cunhas de tortura do carníفة, as armas dos soldados, a disciplina do que domina, e até a severidade do bom pai de família”- *ibid.* n. 16). Muito embora “ninguém seja bom pelo temor da pena, mas sim pelo amor da justiça... o medo das leis coíbe a audácia humana”, para benefício dos bons e dos maus (*ibid.*). “O poder dos juízes entra na ordem querida pela divina Providência, pois... ‘toda autoridade deriva somente de Deus’ (Rom. 13, 1-8)” (*ibid.*, n. 19). Há, no entanto, “poderes temporais” justos e injustos, há “leis boas” e “leis más”, conforme sejam a favor ou contra a “verdade”, a “verdade de Deus”; no último caso, elas serão “uma prova gloriosa para os justos corajosos” (*Eps.* 185, n., 8; 93, n. 20). Esta “Verdade”, que é, deste modo, o critério último da bondade ou maldade moral das autoridades e de suas leis, deve-se entender à luz de quanto já estabelecemos supra (I. c); ela nos deve ser “cara”, antes do mais “porque é a verdade” (*Ep.* 118, n. 26).

Os parágrafos 19 e 20 da carta 185, a Bonifácio, devem ser lidos nesta ótica. Eles argumentam pela razão e pela fé. Dão a razão última por que não só os reis cristãos, em tempo de fé, devam defender a “Igreja do Senhor”, mas também os não-cristãos (a exemplo de alguns reis pagãos do Antigo Testamento) deveriam punir o sacrilégio: “a todo homem foi dado por Deus o livre-arbítrio”; o que se faz de mal por simples “ignorância da religião” merece por isso um castigo menor, mas não escusa de culpa; a obrigação de “servir o Senhor... com *leis justas*,...o que só os reis podem fazer”, de per si caberia aos crentes e aos pagãos. Numa palavra, diríamos nós, o “a favor da verdadeira religião contra a irreligiosidade” (*pro pietate contra impietatem*) é de lei natural.- Agostinho não deixa, no entanto, de sublinhar a circunstância da mudança dos tempos (“aliud fuisse tunc tempus, et omnia suis temporibus agi”).

c) Direito e mansidão

É importante notar que Agostinho admoesta gravemente os “Magistrados e Oficiais imperiais” de que não lancem mão de torturas e muito menos da pena de morte — facultadas pelos decretos em vigor — na repressão aos crimes perpetrados pelos “Circunceliões” contra a Igreja Católica. Que não se esqueçam da mansidão da Igreja, da qual são filhos. A finalidade do castigo é apenas a conversão e salvação dos hereges. Que não diminuam o valor do martírio dos cristãos, retribuindo o mal com o mal. Antes morrer que matá-los. Agosti-

nho permite apenas que se empreguem os açoites com varas, como aliás o fazem os próprios genitores e os tribunais eclesiásticos⁴⁹. “Teme, pois, conosco o juízo de Deus Pai — escreve ao Procônsul Apríngio —, deixa espaço para a penitência aos inimigos vivos da Igreja. É um tal juiz cristão que convém que tu sejas na causa da Igreja”... (*Ep.* 134, 4). E Agostinho insiste com Senadores e Tribunais que se esforcem, como “fiéis filhos da mãe Igreja”, em corrigir e sanar os Donatistas, onde possam e como possam, ou falando ou respondendo eles mesmos, ou levando-os aos “doutores da Igreja”⁵⁰.

É difícil separar, no *Epistolário*, o tema da justiça penal em si do contexto histórico da repressão aos fanáticos Donatistas, vistos aliás, mais recentemente, também como “terroristas” com fitos nacionalistas: há bons trabalhos sobre o assunto⁵¹. Tentemos apresentar algumas conclusões sobre a mente e o comportamento de Agostinho acerca destes pontos, por onde veremos que algumas delas têm valor apodítico, e não apenas persuasivo. Senão vejamos:

1. *Das relações da Igreja com o Estado*

Quando Agostinho muda de sentença, pelo ano 405, com relação à conveniência de urgir a aplicação dos decretos imperiais contra os Donatistas (cf. *Ep.* 93, n. 17.18), isto não significa que tenha mudado o parecer, que sempre teve, da obrigação, em princípio, do imperador cristão de defender a Igreja. Ele continua a pensar que a convicção e o amor é que são os objetivos finais do processo de conversão; apenas viu, “pela experiência”, que o temor das leis, para os “duros”, pode ser uma útil e necessária etapa inicial (cf. *Ep.* 185, n. 21-26.50)⁵². Deste fato não se pode, em nenhum modo, inferir que Agostinho haja passado de uma concepção “jusnaturalística” do Estado para uma concepção teológica (ou “teocrática”)⁵³.

São distintos e autônomos nas suas competências, a Igreja e o Estado, mas há “causas comuns” que pedem a mútua ajuda. Escreve Agostinho a Apríngio:

“... uma coisa é o interesse de uma Província, outra o da Igreja: o governo daquela deve ser exercitado com muito rigor, enquanto desta devem-se ressaltar a clemência e a mansidão”. Agostinho agiria di-

⁴⁹ Vd. referências apud M. RAMOS, *op. cit.*, 335.

⁵⁰ Vd. *ibid.*, nota 151.

⁵¹ Vd. *ibid.*, nota 152.

⁵² Hoje em dia, “em tempos diversos” (*ibid.* n. 19), numa época pluralista e aberta ao ecumenismo, Agostinho certamente voltaria à sua primitiva posição, a saber: só admitiria a aplicação das leis imperiais nos casos de perseguição efetiva e declarada dos hereges à Igreja. De fato, ele insiste em que aqueles Donatistas que fingidamente se converteram, por medo das sanções, convertam-se realmente, pois o fingimento os levará à perdição eterna (*ibid.* n. 50).

⁵³ Vd. posição de S. COTTA et alii apud M. RAMOS, *op. cit.*, 192-196.

versamente se se tratasse de um juiz não-cristão, sem contudo deixar de procurar o interesse da Igreja. Mas Apríngio é “um filho da piedade cristã”... “Assujeite-se a tua Excelência, assujeite-se a tua fé; trato contigo *uma causa de comum interesse*, mas tu podes em relação a ela o que eu não posso; toma tua decisão em acordo conosco e socorremos com tua colaboração” (Ep. 134, 3).

E na carta a Macedônio: “É útil, portanto, a vossa severidade [a saber, dos juízes], por cujo ministério também a nossa tranqüilidade [a saber, dos Bispos, da Igreja] é ajudada; é útil, igualmente, a nossa intercessão, por cujo ministério também a vossa severidade é temperada” (Ep. 153, n. 19).

2. A justiça penal do Estado e a virtude da mansidão

“Não é que queiramos com isto impedir que se tire a indivíduos celerados a liberdade de cometer delitos, mas desejamos que para tal escopo seja bastante que, deixando-os vivos e sem lhes mutilar nenhuma parte do corpo, aplicando as leis repressivas, sejam arrancados à sua insana agitação e reconduzidos a uma vida sã e tranqüila, ou que, subtraídos às suas obras malvadas, sejam empregados em algum trabalho útil” (Ep. 133,1).

Agostinho não admite as torturas em uso (caveleiro, cunhas, fogo) (*ibid.*,2); que se lhes deixe, aos réus, os meios para viver e se lhes tire apenas aqueles “por onde vivam mal” (Eps. 91, 9; 104, n. 5).

O motivo de fé que Agostinho aduz com mais freqüência, para justificar a coerção exercida pelo Estado contra os maus, na tutela do bem comum, é aquela “vida eterna” a ser adquirida ou, equivalentemente, a “pena eterna a ser evitada”. O mesmo se diga com relação à justificativa do direito e do dever dos Bispos de interceder pelos réus. É preciso que os bons possam “levar uma vida quieta e tranqüila..”; é preciso que os maus sejam corrigidos de tal forma, que não se lhes tire (pela pena capital) a possibilidade de uma conversão sincera⁵⁴. Nossa condição universal de pecadores, os exemplos e a doutrina de Cristo e da Igreja deveriam também pesar junto aos juízes em favor da misericórdia e da mansidão (cf. Eps. 133; 134; 153, n.4-13...).

Já os motivos metafísicos da razão somam-se na própria “natureza humana”, que é boa e que deve ser amada, enquanto “o crime deve-se detestar” (Ep. 153, n. 3)⁵⁵.

⁵⁴ Vd. os *loci* das Eps. 185; 229; 153 apud M. RAMOS, *op. cit.*, 124.

⁵⁵ “...hominem miserantes, facinus autem...detestantes...; ...ipsos diligere, quia homines sunt...; ...culpam improbes, et naturam approbes...;...humanitatis societate devinctus...; ...ideo compellimur humani generis caritate...”(*ibid.*). Cf. ainda *ibid.*, n. 8.10.19. Ainda, a Marcelino: “...succense iniquitati, ut consulere humanitati memineris...” (Ep. 133,2); “Poena... praeter supplicium mortis sit, et propter conscientiam nostram, et propter catholicam mansuetudinem...” (Ep. 139,2).

De nenhum modo, porém, deve-se deixar livre curso aos criminosos e malfeitores: “nada é mais infeliz do que a felicidade dos pecadores; ... que devem ser corrigidos com uma aspereza, por assim dizer, benigna (*benigna quadam asperitate plectendis*)” (Ep. 138, n. 14). Esta disciplina, contudo, deve estar, em primeiro lugar, na mente e no coração (ibid., n. 13 e 14). É o amor que deve regê-la:

“Nada se faça com o desejo de prejudicar, mas tudo pelo amor de ajudar (*omnia consulendi caritate*), e não se fará nada de cruel, nada de desumano. ... Os bons não fazem senão cumprir o preceito de amar (*officium dilectionis*) com a reta intenção e com a consciência, que Deus conhece, seja quando castigam, seja quando perdoam”(Ep. 153, n. 19)⁵⁶.

Em suma, é dever fundamental de todo homem, e do cristão com especialidade, em obediência à “lei divina”, levar o próximo a adorar a Deus, “seja pelo consolo da beneficência, seja pela informação da doutrina, ou ainda pela coerção da disciplina”(Ep. 155, n. 15)⁵⁷.

As objeções do círculo pagão do Senador Volusiano contra a mansidão cristã, como prejudicial ao Estado⁵⁸, se juntam de certo modo com a de Macedônio (cf. Eps. 136,2 e 153,n.4). Agostinho respondera a Volusiano com o silogismo: A cidade se faz pela concórdia (Ep. 138, n. 10); A mansidão cristã leva à concórdia (ibid. n. 11); Logo... Além disso há o argumento ‘ad hominem’ da mansidão dos antigos romanos que construíram o Império (ibid.). Nesta carta 153, o santo Doutor nos mostra além disso, com clareza, que a mansidão e a misericórdia derivam da lei da própria razão . Elas não devem, portanto, ser urgidas, no tocante à segurança do Estado, por motivos exclusivamente de fé ou apoloéticos. E é o que nos diz, de resto, o texto da carta 137, n. 17⁵⁹.

Conclusão

Estes são os textos de Agostinho, muitos deles apenas indicados. O ideal seria de poder lê-los na íntegra e dentro dos respectivos contextos. Tentamos pô-los na ordem que nos pareceu mais lógica. Ao leitor atento o refazê-la melhor e, quem sabe, a partir de categorias ou chaves-de-leitura diversas. É difícil abstrairmos de nosso instrumental heurístico tomista, ou neo-escolástico ou mesmo moderno. É ób-

⁵⁶ É a esta conclusão, na prática, que chega M. SPANNEUT no seu artigo supracitado (vd. nota 44), 111-113.

⁵⁷ Sobre a dimensão ético-filosófica deste texto, cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 176-177.

⁵⁸ Cf. Eps. 135-138; M. RAMOS, *op. cit.*, 137-144.

⁵⁹ Vd. Apêndice.

vio que Agostinho não pensou nestes moldes. Ele mesmo não se atribui nenhuma “sapientia” meramente humana, nem muito menos pretende ser um filósofo do direito, mas como crente procura em tudo “o amor da Verdade e da Eternidade” (cf. Eps. 155, n.1; De lib. arb.I, n. 32). Seja como for, temos aqui um conjunto de ensinamentos profundos e solidamente concatenados sobre esta “lei temporal” da “cidade deste mundo”, a qual permite aos homens estabelecer e conservar aquela “paz terrena” de que é possível desfrutar aqui. Esta lei, que é mutável e imperfeita, de acordo com os tempos e os lugares diversos, se fundamenta, enquanto é verdadeira, naquela “lei natural” que está impressa na nossa consciência como participação da “lei eterna”, da “razão suprema” de Deus mesmo que tudo criou e dispôs com ordem perfeita — esta ordem, quanto ao agir, consiste “primeiro, em não prejudicar a ninguém, depois, em ser útil a quem se pode” (DCD XIX, xiv). Mas a “vontade má” do homem pecador pode descumpri-la e, de fato, somente pela graça podemos guardá-la como se deve. Por isso mesmo, para o cristão — que de per si poderia dispensá-la —, esta lei pode e deve ser corrigida e orientada para “os fins da paz celeste”, sem que com isto ela mesma seja desvirtuada como lei temporal.

Estamos assim convencidos que a reta compreensão da mente de S. Agostinho sobre o Direito não se alcança fora dos parâmetros da sua idéia acerca da História e do Estado terreno⁶⁰. Esta cidade *política*, na qual as “duas Cidades, assim ditas de maneira alegórica (*mystice dictae*)” (DCD XV, i,1), estão “entrelaçadas e misturadas” (ibid. I, xxxv) pode identificar-se no *Epistolário* já com aquela “pátria do nascimento terreno” das cartas a Nectário, já com a “cidade ou Estado terreno”, ou mesmo o “Estado romano” (com seu valor paradigmático) das cartas a Volusiano, Marcelino e Macedônio, já ainda com o “mundo universal”, que inclui “todas as gentes” (além do “povo romano” e das “inumeráveis tribos bárbaras” do norte da África) das cartas a Esíquio, com seus costumes e culturas diversos, todas elas intentas à busca daquela “paz temporal”, que é o seu fim próprio, mas cujo destino último, escatológico, não é distinto do das “duas Cidades”. E deste Estado terreno parece-nos lícito poder afirmar, à luz de todo o *Epistolário* e do “De Civitate Dei”, em conclusão, que ele não pode ser concebido como teocrático. Ele não pode, de fato, por si mesmo, justificar e levar seus cidadãos ao fim último da vida eterna, substituindo-se à Cidade de Deus. Ele não será também absorvido pela Igreja, na linha de um “agostinismo político medieval”, pois o santo Doutor respeita sempre, na prática, a distinção fundamental entre a Igreja e o Estado, mesmo sob o regime sacral. Doutra parte, não haverá um Estado totalmente ‘*auto-nomo*’, isto é, neutro ou independente em relação ao fim da “Cidade celeste”. Ele será, porém, rela-

⁶⁰ Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 296-298.

tivamente autônomo⁶¹ e suficiente como realidade temporal, que tem por fim próprio a “paz deste mundo”, a qual ele pode e deve assegurar. Neste sentido, aquele ‘ideal Estado justo’ de que falávamos não só admite, mas naturalmente se orienta na direção daquele último bem supremo que é Deus mesmo ou “Sua Paz que supera todo entendimento” (*Ep.* 130, n. 27), alcançável perfeitamente, por graça, só na outra vida, e da qual também o “*bem comum*” promovido pelo Estado e *tutelado por suas leis* é, de certo modo, uma realização (cf. *Ep.* 137, n.17). O Estado de Agostinho será, assim, sempre teocêntrico, na medida mesma em que for justo e verdadeiro.

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

Então, quando a nossa “pátria terrena” se tiver tornado, de certo modo, “uma porção da pátria celeste” (*Eps.* 91, n. 6; 104, n. 10), já não serão necessárias as “leis temporais”⁶².

Apêndice

Da carta 137 (A Volusiano — ano 411/412)

“Que discussões, que doutrinas de qualquer filósofo que seja, que leis de qualquer Estado, se podem de algum modo confrontar com os dois preceitos nos quais Cristo diz que se compendia toda a lei e os Profetas: ‘Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda

⁶¹ A autonomia da ética agostiniana é, portanto, ‘antropo (*proxime*)-teocêntrica (*ul-time*)’ ou teônoma,... em última análise porque a “reta razão” humana é participação da “Verdade eterna” pela qual ela é “iluminada” (*Eps.* 118, n. 20.15; 120, n. 4). E isto vale, evidentemente, também para todo o âmbito do político, já que “o Estado não é outra coisa senão uma multidão concorde de homens” (*Ep.* 155, n. 9) — (Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 351-352).

⁶² Cf. M. RAMOS, *op. cit.*, 352-353.

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

Endereço do Autor:
Rua Prof. Dias da Rocha, 500 - Apto. 24
Meirelles
60170-310 Fortaleza — CE