UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Cléver Cardoso Teixeira de Oliveira

Lei divina e lei humana em Agostinho: *De Libero Arbitrio* e *De civitate Dei*.

São Paulo

2014

Cléver Cardoso Teixeira de Oliveira

Lei divina e lei humana em Agostinho: *De Libero Arbitrio* e *De civitate Dei*.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

São Paulo

2014

***“Quae sunt Caesaris, reddite Caesari
et, quae sunt Dei, Deo”.***

Evangelium Secundum Marcum 12, 17

Agradecimentos

A meus pais, meu irmão e familiares.

Ao Professor Moacyr Novaes, pela orientação e confiança.

Aos Professores Caetano Ernesto Plastino, Franklin Leopoldo e Silva e José Carlos Estevão.

A todos os funcionários do departamento de Filosofia da USP, em especial, Mariê e Ruben pela amizade.

Aos amigos Guilherme Carneiro, Luiz Doles, Rafael Hernandez, Rogério Novaes e Thiago Queiroz.

Aos membros da banca.

Ao CNPq e à FAPESP pelas bolsas concedidas.

RESUMO

O plano deste estudo se caracteriza por entender a relação entre lei divina e lei humana concebida por Agostinho no L. I de “O Livre-Arbitrio” e no L. XIX de “A Cidade de Deus”. Assim almejamos analisar primeiramente a relação entre as duas leis no L. I do diálogo e posteriormente confrontá-la com a análise retirada da “Cidade de Deus”, verificando as possíveis implicações de uma reformulação no entendimento da política para Agostinho. Desse modo, pretendemos evidenciar como Agostinho reformulou seu pensamento sobre as duas leis e mostrar as consequências de tal mudança em noções como justiça, paz, Estado, guerra e escravidão.

Palavras-chave: *ciuitas*; Estado; escravidão; guerra; justiça; lei divina; lei humana; paz; política.

ABSTRACT

The purpose of this study is defined by understanding the relationship between divine law and human law conceived by Augustine in *On Free Choice of the Will*, book I, and *The City of God*, book XIX. Thus, we aim first to analyse the relation among the two laws in the dialogue, then comparing it with the analysis from *The City of God* by checking possible implications of a reformulation in the understanding of politics for Augustine. As such, we intend to show how Augustine reformulated his thought about the two laws and the consequences of such a change in notions as justice, peace, State, war and slavery.

Key-words: *ciuitas*; divine law, human law, justice; peace, politics; slavery; State; war.

Sumário

I. Introdução.....	07
II. <i>De libero arbitrio</i>	13
III. <i>De civitate Dei</i>	30
A. Diferença entre a cidade terrestre e a cidade celeste.....	33
A.1) Redefinição da noção ciceroniana de povo.....	33
A.2) A questão da justiça.....	38
A.3) Paz terrestre e paz celeste.....	41
B. Imperfeições da cidade terrestre.....	53
B.1) O Estado e seu sistema legal.....	53
B.2) A guerra justa.....	59
B.3) A escravidão.....	64
C. Lei divina e lei humana no L. XIX.....	67
IV. Conclusão - <i>De libero arbitrio</i> e <i>De civitate Dei</i>	69
V. Apêndice 01 - Análise do 1o. Parágrafo do L. IX das “Confissões”	76
VI. Apêndice 02 - Humildade no L. XI das “Confissões”	93
VII. Considerações finais.....	120
Bibliografia.....	124

I. Introdução

Agostinho é um autor peculiar. A afirmação da peculiaridade de um autor não é algo difícil de ser encontrado em sua fortuna crítica. Ela é a expressão da compreensão das especificidades das teses de um grande pensador, ou seja, aquilo que o torna singular, destacado das amarras das generalizações dos manuais, seitas, correntes, grupos e escolas. Reconhecer um grande pensador e admirar-se por seus argumentos é, de certa forma, notar que seu pensamento não se filia a nenhuma corrente que o abranja sem assumir uma postura investigativa rigorosa na busca pela verdade. Mas por que afirmaríamos a peculiaridade de Agostinho?

Agostinho, como ele próprio narra em suas “Confissões”, era um espírito errante pelo menos até sua conversão.¹ O nascimento em Tagaste, as mudanças para Madaura, Cartago, Roma, Milão e Hipona nos mostram o itinerário geográfico percorrido pelo homem Agostinho. Sua filiação ao maniqueísmo e ao ceticismo, a conversão, a confissão e, no fim de sua vida, as retratações expressam a busca pela verdade e a inquietação e angústia geradas pela incompletude do conhecimento atingido. Além disso, as constantes polêmicas enfrentadas pelo autor, principalmente o combate ao maniqueísmo, ao donatismo, ao pelagianismo e às acusações de que o cristianismo teria sido a causa da queda de Roma

¹ “O meu espírito já estava livre dos cuidados que me consumiam, cuidados de ambicionar, e enriquecer, e revolver, e coçar a sarna dos desejos [...]” AUGUSTINUS. Confessionum. IX, i, 01. Sobre a vida errante de Agostinho e sua conversão, ver Apêndice 01.

exigiram que Agostinho tratasse de diversos temas de variados modos. Desse modo, um leitor desavisado de Agostinho poderia se espantar com a descoberta de que um dos grandes autores cristãos não possuía uma doutrina sistemática nos moldes escolásticos.

É notório que nos deparemos com o seguinte problema ao iniciarmos um estudo sobre algum aspecto da obra de Agostinho: como compreender um autor que não concebia seu pensamento como acabado? Ademais, como rastrear, na vasta e dilacerada obra agostiniana, a definição exata de seus conceitos? Se pensarmos no propósito desse trabalho: como explicar as idéias políticas e sociais de Agostinho? Ora, como nos diz Deane, a dificuldade colocada por não haver um conjunto organizado dessas idéias, uma síntese sistemática, é enorme. Agostinho não procurava construir um sistema filosófico, seus escritos políticos respondem polêmicas, são muito mais próximos à arte da retórica do que da arquitetura de um edifício do conhecimento.² O período conturbado em que viveu Agostinho exigiu um combate às heresias e uma defesa do cristianismo dos ataques pagãos que espalharam seu pensamento político em diversas obras, cartas e sermões.³ Não obstante, apesar da dificuldade imposta por tal desmembramento de seu pensamento, concordamos com Deane quando diz que, se analisarmos a história da filosofia política, veremos que algumas das contribuições mais importantes da

² Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. VII.

³ Vale frisar que não afirmamos que a disposição do pensamento político de Agostinho em diversos escritos seja consequência direta do período conturbado em que viveu o autor. Talvez, se tivesse vivido num período de calmaria, Agostinho teria feito o mesmo por razões conceituais. No entanto, seus escritos contra os maniqueus, donatistas e pelagianos e sua defesa dos ataques pagãos ao cristianismo fazem parte de polêmicas datadas que seriam distintas em qualquer outro período.

mesma se deram em períodos conturbados: o nascimento da filosofia política e a crise da pólis, os escritos de Maquiavel e a instabilidade da Itália renascentista, Hobbes e a guerra civil inglesa, Rousseau e o descontentamento com o Antigo Regime francês, tais são exemplos da relação entre a agitação de um período e a análise fundamental da natureza e das funções da política desempenhadas por esses filósofos. Desse modo, se a conturbação do período vivido por Agostinho motivou, por um lado, a dilaceração de seus escritos, criando uma dificuldade a seus estudiosos, por outro, ela pode ser o índice que aponta para uma profunda reformulação de certa noção de política nesse período de transição da civilização clássica para a civilização cristã ocidental.

Assim, podemos afirmar a peculiaridade de Agostinho pela inexistência de um sistema filosófico político ordenado, ou seja, os trabalhos de Agostinho sobre a política não são teóricos.⁴ Segundo Brown, essa ausência seria o principal fator de uma reformulação em relação ao sentido clássico da política. Tal reformulação feita por Agostinho trata de explicar a condição humana que vem a formar a sociedade política assim como ela é, e não compor uma teoria do Estado perfeito com normas e funções bem delimitadas.⁵ Ao não propor tal teoria, Agostinho estaria rompendo com uma tradição filosófica em que poderíamos citar Platão, Aristóteles e Cícero como expoentes mais conhecidos.

Ora, feitas tais considerações, resta nos perguntarmos como podemos nos aproximar dos escritos de Agostinho sobre a política sem cometermos uma

⁴ Cf. SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics*, p. 188. e BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, p.124.

⁵ Cf. BROWN, P. *Saint Augustine and Political Society*.

deturpação de seu pensamento? Primeiramente, é necessário um cuidado minucioso em não sistematizarmos o pensamento agostiniano em um modelo engessado, numa doutrina sistemática. Se o fizermos, não serão poucas as citações de trechos de sua obra que nos farão entrar em completa contradição. Seus escritos são controversos e há várias obras que são peças ocasionais, cartas que respondem uma polêmica específica e não possuem uma preocupação demasiada em se encaixarem perfeitamente umas nas outras ou num possível escopo geral do pensamento agostiniano.⁶

Freqüentemente, o recurso utilizado pelos pesquisadores de Agostinho é centrar os olhos sobre a “Cidade de Deus”, no entanto, trata-se de uma obra escrita em longos treze anos de trabalho (de 413 a 427), na qual encontramos um vasto ordenado de temas históricos, filosóficos e teológicos.⁷ Ao tomar contato com seu texto, uma dificuldade é posta de antemão: o Agostinho que iniciou a obra é o mesmo que a terminou? Isto é, as posições iniciais de Agostinho são as mesmas após treze anos de trabalho até a finalização da obra? Ora, uma resposta a essa questão mereceria uma longa jornada de análise das posições tomadas por Agostinho nas passagens ao longo de seu texto, trabalho que pensamos ser infinitamente maior do que nossas proposições. Além disso, a “Cidade de Deus” também está inserida numa polêmica: ela é uma resposta aos ataques dos pagãos ao cristianismo, que o acusavam de ser a causa do declínio de Roma. Assim, para dar conta da obra por inteiro, também seria necessário analisar os

⁶ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. VIII.

⁷ Todas as datações históricas seguem a tábua cronológica de Peter Brown em: BROWN, P. *Augustine of Hippo*.

argumentos agostinianos ali contidos tendo em vista seu propósito, e não buscando extrair dela um sistema.⁸ Por fim, assim como Agostinho elenca em seu texto diversos aspectos periféricos ao estudo da filosofia política, como os temas históricos apresentados para defender o cristianismo dos ataques pagãos, outros temas cruciais ao estudo da mesma não são tratados diretamente, como, por exemplo, se o Estado deve combater heresias.⁹ Desse modo, uma análise que busque se concentrar na “Cidade de Deus”, tratando-a como obra fundamental do pensamento político agostiniano, mostra-se insuficiente, pois ignora seus outros escritos e, mesmo conseguindo explicar as contradições internas e o propósito combativo de “A Cidade de Deus”, tal análise não conseguirá explicar alguns temas filosófico-políticos importantes omitidos por Agostinho em tal obra.

Pensamos que um estudo que se volte para o tema da filosofia política em Agostinho deve levar em consideração a dificuldade de pontuar com êxito onde se encontra a definição agostiniana exata para seus conceitos. Como já dissemos, a dilaceração dos mesmos nos diversos escritos de Agostinho nos impõe esse obstáculo. Mas como podemos superá-lo? Apesar de Agostinho ser o principal expoente de um estilo literário que nasceu nos primeiros séculos do cristianismo e ser possível reconhecer tal estilo em seus escritos, tal fator não é suficiente para estendermos tal afirmação a toda sua obra.¹⁰ Isto é, poderíamos suscitar que há um estilo literário que permeia a obra de Agostinho, mas não podemos afirmar com exatidão que Agostinho utilize tal escrito em todos os seus textos. Diversas

⁸ Cf. SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics*, p. 188.

⁹ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. VII.

¹⁰ Cf. AUERBACH, E. *Sermo humilis*. Sobre um exemplo do uso do estilo humilde em Agostinho, ver Apêndice 02.

vezes Agostinho utiliza o mesmo termo em acepções diferentes, dependentes do contexto e do propósito do escrito em questão, tornando árduo o trabalho do estudioso que lance sobre o autor um olhar ávido por uma absoluta solidez conceitual. Uma saída para o estudioso do tema da política em Agostinho pode ser a realização de um estudo comparado e tal é nosso propósito. Se as controvérsias presente nos textos agostinianos são um problema, deter-nos-emos sobre uma delas.

Sendo assim, nosso intuito é analisar a relação entre duas noções agostinianas: a lei divina e a lei humana. Para tal, investigaremos num primeiro momento como se dá essa relação num escrito de juventude de Agostinho, a primeira parte do L. I do *De Libero Arbitrio*, escrita em 388. Posteriormente, analisaremos a relação entre as duas leis em um dos últimos escritos do autor: o L. XIX da “Cidade de Deus”, escrito em entre 423 e 427. Por fim, confrontaremos a posição do Agostinho do diálogo com o Agostinho de *De civitate Dei*, identificando seus pontos convergentes e divergentes e proporemos uma discussão sobre as eventuais mudanças detectadas nesse embate. Passemos então à realização de nosso propósito.

II. De libero arbitrio

Podemos dizer que o tema da primeira parte de “O livre-arbítrio” é a relação entre a lei divina e a lei humana, que leva a outra distinção, isto é, entre a lei eterna e a lei temporal. Mas como esse assunto se situa no diálogo de Agostinho? Na primeira parte do L. I, Agostinho discute sobre o problema da existência do mal, isto é, como um Deus sumamente bom pode existir e permitir que o mal exista. Teria esse Deus criado o mal? Qual a causa desse mal? Ora, se Deus, sumamente bom, não pode ser a causa do mal, então como ele surgiu? Tais questões desembocam na distinção entre a lei divina e a lei humana. Como será exposto posteriormente, a problematização da relação entre essas duas leis permite responder, em alguma medida, o problema da existência do mal, antecipando a resposta definitiva a ser dada na segunda parte do L. I do diálogo, ou seja, que o mal é proveniente do livre-arbítrio humano.

Assim, um recorte da primeira parte do diálogo sobre o livre-arbítrio se mostra relevante, pois a precedência em relação às primeiras resoluções sobre o problema do mal tecem um conglomerado profundo no qual os temas a serem explicitados não serão importantes apenas por eles mesmos - pensando na relação entre as leis dentro do escopo moral e social -, mas também no desenvolvimento do problema metafísico do mal, o qual pode ser considerado uma das maiores preocupações do autor.

Ademais, olhar para esse trecho do texto agostiniano, buscando ver em que

medida a relação entre a lei divina e a lei humana pode responder às questões do problema do mal e antecipar o livre-arbítrio humano como resposta, pode também ampliar a compreensão da própria noção política contida na relação entre as duas leis, tal que seria possível ter uma noção mais completa de como essa noção moral e social se comportaria em relação à metafísica agostiniana ali presente. Passemos então à recapitulação da argumentação agostiniana da primeira parte do L. I.

Agostinho inicia seu diálogo apresentando o problema que deseja solucionar, isto é, se Deus é ou não o autor do mal. Evódio, seu interlocutor, indaga: “[...] não é Deus o autor do mal?”¹¹ Agostinho responde fazendo uma distinção entre dois sentidos do termo mal, isto é, se Evódio se refere ao mal praticado ou sofrido por alguém. Aprofundando tal distinção, ela carrega implicitamente o questionamento se Deus, que é bom, pode praticar o mal. Uma vez que Deus é justo e, por isso, distribui aquilo que é devido a cada um, ele deve castigar os maus, sendo que, desse modo, pratica o segundo tipo de mal, já que os castigos parecem males para aqueles que os recebem. Então, se Deus for autor de algum mal, ele só poderia ser do segundo tipo, pois ele não pode praticar o mal no sentido que os homens o praticam.¹²

Mas se Deus não pode ser o autor do primeiro tipo identificado de mal, quem o seria? Se esse tipo de mal existe, ele necessita ter autoria. Ora, a resposta de Agostinho não hesita em dizer que esse autor se trata do homem.

¹¹ AUGUSTINUS. *De libero arbitrio*, I, i,01. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹² Cf. *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

Além disso, se ficou acordado que Deus pune os homens, dando a cada um o que lhe é devido, ele só pode punir justamente se esses homens tiverem praticado más ações voluntariamente.¹³ No entanto, seria essa vontade própria do homem ou seria ensinada por outrem? Tal indagação é o que leva Evódio a indagar: “Ignoro se alguém, que não tenha, aprendido, peca. Se isto é verdade, pergunto quem é que nos ensina a pecar?”¹⁴ A resposta de Agostinho desconstrói a noção de que é possível aprender a pecar, já que a instrução é uma coisa boa, e não se pode instruir alguém ensinando-lhe a fazer o mal. Assim, o mal é um afastamento da instrução, e não algo obtido através dela. Se a instrução operar, ela nos ensinará a não cometer o mal, e não a aprendê-lo: “[...] é evidente que de nenhum modo os males podem ser ensinados, dado que a aprendizagem é um bem [...]”.¹⁵

Prosseguindo, Evódio insiste que a instrução pode ensinar a pecar, fazendo uma distinção entre dois tipos de instrução: a que ensina o bem e a que ensina o mal, objetando que o amor ao bem fez com que ele ignorasse a existência dessa instrução que ensina o mal e afirmasse que a instrução só pode ensinar o bem. Agostinho o argüi então se a inteligência é um bem completo, pois, se o for, aquele que é instruído utiliza a inteligência para aprender, logo se infere que aprender é um bem e conseqüentemente a instrução que instruiu o aprendiz também. Desse modo, Evódio não tem outra saída a não ser reconhecer: “Pois

¹³ Agostinho já antecipa, no primeiro capítulo, a resolução de seu problema. Os homens agem mal voluntariamente. No decorrer da obra será argumentado que essa vontade é própria do homem e a causa de agirem mal.

¹⁴ Ibid., op. cit., I, i, 02. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹⁵ Ibid., loc. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

bem, visto que muito me forças a confessar que não aprendemos a fazer o mal.”¹⁶

Destarte, se Deus não é a causa do mal e não o aprendemos de outrem, qual seria a causa de o praticarmos? A resposta a essa questão não é dada de prontidão, pois será necessária toda a argumentação do *De Libero Arbitrio*, exigindo que Agostinho faça uma pausa e advirta Evódio sobre a importância de tal indagação. É preciso ter prudência na resolução, pois tal questão levou Agostinho a cair na heresia maniqueísta e sua doutrina dualista, a qual abandonou por conta do auxílio divino que ordenadamente atuou nele para a resolução do questionamento. Sendo assim, Agostinho propõe a Evódio que eles refaçam tal caminho e, para isso, é necessário primeiro crer para depois entender. Por isso, se eles crêem em um Deus único criador de tudo que existe, os homens foram criados por Deus. Então, se os homens cometem o mal e pecam, não seria Deus conseqüentemente o autor do pecado?¹⁷

Evódio responde que tal é a questão que o atormentava e o levou a entrar na discussão. Desse modo, Agostinho admoesta seu interlocutor a não precipitar em um possível abandono da crença, reforçando a validade da fé para a posterior compreensão racional da mesma. Assim, deve-se:

“[...] e não tem Dele [Deus] uma noção ótima quem não acredita que ele é onipotente, que não tem qualquer partícula de mutabilidade, e, também, que ele é o Criador de todos os bens, aos quais Ele próprio se sobrepõe; que é o justíssimo governador de todos os bens que criou e que não precisou da ajuda de nenhuma natureza para criar, como se não bastasse a si próprio. Daí se segue que criou todas as coisas do nada, e que, a partir de si, não criou, mas gerou Aquele que é semelhante a si, a

¹⁶ Ibid., op. cit. I, ii, 04. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹⁷ Cf Ibid. loc. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

quem chamamos Filho Único de Deus. [...]”¹⁸

Nesse trecho, Agostinho elenca alguns dogmas cristãos nos quais devemos ter fé mesmo se a razão de serem verdadeiros ainda for oculta. O autor professa: a) a onipotência divina b) a imutabilidade de Deus c) a criação dos bens e a superioridade divina em relação aos mesmos d) a perfeita justiça de Deus e) a criação de todas as coisas *ex nihilo* f) a encarnação.¹⁹ No entanto, Cristo não foi criado, mas gerado, sendo igual a Deus, que, por meio dele, redime os homens do pecado. Agostinho não aprofunda a questão da encarnação nesse momento do texto, partindo para análise da questão da causa do mal. Mas antes de conhecermos a causa do mal, é necessário entender o que significa agir mal. Questionado por Agostinho, Evódio responde que alguns exemplos de más ações são os adultérios, os homicídios e os sacrilégios. Mas por que o adultério seria uma ação má? É interessante notar como Agostinho indaga se a lei possui força para caracterizá-lo assim. Seria o adultério um mal apenas porque a lei o proíbe?²⁰ Evódio responde que não, pois a lei o proíbe, porque é um mal. Não obstante, tal resposta ainda não resolve a pergunta inicial do porquê do adultério ser caracterizado como mal. Se alguém insistisse na questão, teria Evódio que recorrer à autoridade da lei para convencer aqueles que desejam entender os preceitos da crença que o proíbe? Ou seja, o adultério deveria ser considerado um

¹⁸ Ibid., op. cit., I, ii, 05. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹⁹ É importante salientar a perfeita justiça com que Deus governa os seres criados e sua relação com a imutabilidade, pois, como veremos posteriormente, a lei humana não governará do mesmo modo.

²⁰ Não se pode afirmar com certeza se Agostinho, nesse momento do texto, refere-se à lei humana ou à lei divina, como falará mais adiante da autoridade, acreditamos que esteja se referindo à lei divina, pois sua autoridade estaria assentada nas Escrituras.

mal por conta da autoridade da lei divina promulgada nas Escrituras ou da lei humana que o condena? O prosseguimento do texto é ainda mais interessante: “[...] Tal como tu, efectivamente, também eu acredito, creio inabalavelmente e proclamo a todos os povos e nações que se deve acreditar que o adultério é um mal. [...]”²¹ Agostinho salienta que acredita que as nações, isto é, instituidoras da lei humana devem considerar o adultério um mal. A importância desse trecho é dada por conta do autor considerar que haja uma determinação da lei divina para a lei humana, isto é, sabemos que o adultério é um mal por conta de sua proibição nas Escrituras e, por isso, deve ser condenado pelas nações. Há uma clara relação entre a lei humana e a lei divina, sendo possível dizer que a primeira deve demonstrar obediência à última, excluindo um possível antagonismo intransponível entre elas.

Mas apesar da crença de que o adultério deve ser condenado, Agostinho adverte que não devemos apenas nos mantermos no território da credulidade, mas empreendermos um esforço na compreensão racional da maldade do mesmo. Assim, Evódio argumenta que o adultério é mal, porque ele não gostaria de ser vítima dele, evocando que não se deve fazer aos outros aquilo que não se deseja que façam a si mesmo. Agostinho responde que, segundo o pensamento de Evódio, se alguém entregasse sua esposa ao próximo voluntariamente, o adultério deixaria de ser um mal, pois “Mas este não peca contra a regra que tu enunciaste, pois, de facto, ele não faz o que não gostaria de sofrer. [...]”²² No

²¹ Ibid., op. cit., I, iii, 06. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

²² Ibid., loc. cit. Vale ressaltar que Agostinho não está entrando em conflito com a máxima bíblica do “Tratai os outros como quereis que vos tratem”(Mt. 7,12), mas apenas considerando que não é

entanto, tal afirmação seria um absurdo, pois sabemos pela lei que o adultério é um mal, só não temos a compreensão racional do porquê.

Assim, Evódio parte para a argumentação de que o adultério é um mal por conta da condenação de vários homens que o praticaram. Tal afirmação reforça ainda mais a interpretação de que a lei da qual Agostinho falava anteriormente se tratava da presente nas Escrituras, pois no prosseguimento do texto o autor dá o seguinte exemplo de condenação pelas leis humanas:

“[...] Já verás como temos de pensar mal dos Apóstolos e de todos os mártires, se aceitarmos que a condenação é o critério acertado para julgar as más acções, visto que todos eles foram julgados dignos de condenação, por terem professado a fé. Por conseguinte, se tudo o que é condenado é mau, naquele tempo era mau acreditar em Cristo e confessar a própria fé. [...]”²³

Se a lei anterior falava da proibição divina, esta agora fala da condenação de um homem por outros homens. Nesse momento então, aparece a primeira distinção entre lei divina e lei humana no texto: o adultério não pode ser considerado um mal simplesmente por conta de sua condenação pela lei humana, pois isso seria admitir que o próprio cristianismo teria que ser considerado um mal, já que também havia sido condenado em várias ocasiões. Assim, se não é pela lei humana que um ato é condenado como mal, ele só pode ser condenado pela lei divina. Em outras palavras, se muitas boas ações são condenadas injustamente pelas leis humanas, as más ações que não são condenadas pela lei dos homens

ela que caracteriza uma ação como má.

²³ Ibid., op. cit. I, iii, 07. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

são condenadas pela lei divina. Mas a condenação não se sobrepõe à maldade do adultério, deixando em aberto onde residiria a maldade do mesmo. Até aqui, vimos que ele é proibido pela lei por ser um mal, mas que sua maldade não é advinda da condenação pela lei humana. A resposta agostiniana é que o adultério é mal por conta da *libido*, isto é, um impulso desregrado que, mesmo quando o ato não é consumado, é um pecado.²⁴ Por isso, as Escrituras dizem: “[...] Pois eu vos digo: quem olha uma mulher desejando-a, já cometeu adultério com ela em seu coração. [...]”.²⁵ Evódio concorda prontamente com a afirmação agostiniana, mas a cautela do autor faz com que ele evoque um problema: poderiam existir pecados cometidos sem o domínio da *libido*? Para responder tal questão, Agostinho parte de uma distinção entre a concupiscência, que aqui também possui o sentido de paixões descomedidas, e o medo. Enquanto a concupiscência vai em direção aos objetos, o medo foge deles. Mas se um homem matar outro homem pelo domínio do medo, estaria ele pecando? Evódio responde que sim, pois esse homem estaria agindo pela concupiscência do desejo de viver sem medo. No entanto, Agostinho argumenta que viver sem medo é um bem, logo, se um homem mata outro para atingir um bem, esse desejo não poderia ser condenável, pois não seria malicioso, levando ao reconhecimento de que a maldade do homicídio não poderia residir na *libido*. Desse modo, resta a Evódio admitir que, se o homicídio for caracterizado pelo ato de assassinar outro homem, esse ato pode ser cometido sem pecado: “[...] Na verdade, quando matam um homem, não me parece que

²⁴ Anos mais tarde, Agostinho considerará a *libido* como um elemento de suma importância na psicologia do homem decaído e na constituição do poder político. Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 44.

²⁵ *Bíblia do Peregrino* – Mt. 5, 28.

pecam nem o soldado contra o inimigo, nem o juiz ou o seu executor contra o malfeitor, nem aquele a quem escapa a arma da mão, impelido pelo acaso ou pela imprudência.[...]”.²⁶ Nesse trecho, é interessante notar que os argumentos de Evódio serão retomados por Agostinho em sua maturidade, quando, em vários textos, o autor discorrerá sobre a obediência do soldado à autoridade civil que o ordena a guerrear e o juiz que deve cumprir seu papel de inquisidor para manter uma certa paz entre os homens.²⁷ Porém, no texto do *De Libero Arbitrio*, Agostinho não desenvolve tal noção, limitando-se a concordar com as asserções de Evódio. Assim, o autor prossegue objetando que se um escravo mata seu senhor pelo desejo de viver sem medo, essa ação deveria não ser condenada? Evódio recorre à autoridade da lei, dizendo que o soldado e o juiz agem em conformidade com a mesma, já o escravo não.²⁸ No entanto, Agostinho adverte que deseja conhecer se a lei pune com razão ou não. A resposta de Evódio é que a lei não pune o escravo sem razão, mas Agostinho o replica dizendo que se um escravo age para viver sem medo, ele estaria agindo bem, logo a lei não poderia estar punindo com razão, pois sua ação não seria criminosa. No entanto, se a malícia de uma ação vem do domínio da *libido* e a ação do escravo é má e dominada por sua paixão desmedida, como conciliar tal fato com o desejo do escravo de viver sem medo, que é um bem? Agostinho coloca Evódio em um

²⁶ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, iv, 09. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

²⁷ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 144, 147, 163, 190, 240 . e HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory*, p.334.

²⁸ O tema da escravidão também será desenvolvido na maturidade de Agostinho, em especial no L. XIX da Cidade de Deus. É importante frisar que é possível extrair do *De Libero Arbitrio* a naturalidade da escravidão, já que o escravo que mata seu senhor age contra a lei. Como Agostinho suspende uma investigação mais profunda acerca do tema, poderíamos intepretar que se um escravo não tem o direito de se voltar contra seu senhor, a instituição da escravidão seria natural. No entanto, a justificação da escravidão na “Cidade de Deus” é muito distante dessa possível interpretação, o que será investigado quando chegarmos à análise do L. XIX.

paradoxo, tal que o último professa: “Agora já me parece uma injustiça que este escravo seja condenado, o que certamente não ousaria afirmar se tivesse outra coisa para dizer.”²⁹ A resolução de Agostinho para esse problema é bastante engenhosa e embrionária de uma noção crucial a desenvolvida no L. XIX da Cidade de Deus. O autor argumenta que o escravo mata seu senhor para satisfazer sua *libido*, e não para libertar-se do medo. A liberdade em relação ao medo é um bem, no entanto o modo de se libertar dele é desapegar-se das coisas que se pode perder e, portanto, que causam medo. Não obstante, o escravo que mata seu senhor, comete tal crime para depositar sua vontade sobre tais coisas, retirando o obstáculo que o impedia de possuí-las, isto é, seu senhor. Ora, a dicotomia entre os amantes das coisas desse mundo – das coisas temporais, que perecem e, assim, causam o medo de perdê-las – e aqueles que se desapegam de tais coisas é o embrião da dicotomia entre os cidadãos da cidade terrena e os cidadãos celestes peregrinos nesse mundo desenvolvida no L. XIX da Cidade de Deus.

Destarte, Agostinho prossegue o diálogo investigando se um homicídio cometido em legítima defesa é considerado um pecado, uma vez que é tolerado pela lei humana. Uma lei que legitima o homicídio de um agressor para a própria defesa seria injusta? Tal indagação leva Agostinho a proferir a famosa sentença: “[...] se uma lei não for justa, a mim não me parece que seja lei. [...]”.³⁰ Assim, qualquer lei humana, para ser lei, tem que ser considerada, em alguma medida, justa. Como veremos posteriormente, sua autoridade não reside nela mesma, mas

²⁹ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, iv, 10. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

³⁰ *Ibid.*, op. cit., I, v, 11. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

na justiça divina, o que pode nos levar a inferir que se uma lei humana não condiz com a justiça divina, ela não é uma lei. Tal afirmação é de suma importância dentro da argumentação do autor e do desenvolvimento histórico dos estudos agostinianos, pois ela pode, em alguma medida, legitimar o poder teocrático e incitar a desobediência civil contra leis pagãs.³¹

A resposta de Evódio à questão de Agostinho é um dos momentos mais longos da primeira parte do L. I em que a voz é dada a um só interlocutor, dada a complexidade do paradoxo em que ele está situado: como poder dizer que uma assassinato legitimado pela lei é justo? A resposta de Evódio apresenta, mais uma vez, um momento embrionário de uma noção a ser aprofundada no L. XIX da Cidade de Deus. Ao dizer que a lei humana permite delitos pequenos para impedir outros maiores, Evódio esboça a noção de paz a ser desenvolvida quase 40 anos depois por Agostinho. No entanto, se um soldado mata seu inimigo, ele não está cometendo um delito menor, mas agindo segundo a lei, tal que não mata por domínio da *libido*. Assim, Evódio diz:

“[...] Mais ainda, a própria lei, que foi estabelecida para defesa do povo, não pode ser acusada de nenhuma paixão, se é verdade que aquele que a estabeleceu, se o fez por ordem de Deus – isto é, segundo aquilo que prescreve a justiça eterna -, pôde agir absolutamente a margem da paixão.[...]”³²

A afirmação principal a ser extraída desse trecho é a possibilidade de um

³¹ Os intérpretes medievais de Agostinho utilizaram esse raciocínio para defender o poder da Igreja nesse período da história. Cf.: ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. e SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics*, p. 187.

³² AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, v, 12. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

legislador legislar segundo a ordem de Deus. Como havíamos dito anteriormente, não só não há um antagonismo intransponível no texto do *De Libero Arbitrio*, como há uma possibilidade de comunicação entre as duas leis, isto é, a lei divina prescrevendo a lei humana, o que faria de Agostinho um defensor do direito sacro.³³ Além disso, no prosseguimento do texto, Evódio diz que mesmo que um legislador aja segundo sua *libido*, mas promulgue uma lei de acordo com os preceitos da justiça divina, essa lei é justa. Destarte, podemos cometer um homicídio se ordenados a guerrear sem estarmos dominados por uma paixão desmedida, pois estaríamos obedecendo a uma lei justa cuja autoridade reside na justiça divina. Por isso, Evódio diz: “[...] E o mesmo se pode dizer de todos os que estão sujeitos, por direito e por hierarquia, ao serviço de qualquer poder.”³⁴

No entanto, no caso dos homicídios em legítima defesa, tais assassinos não estão obrigados a matar por lei, eles não devem obediência a nenhuma autoridade que os obriga a matar, logo seu ato se trata de uma escolha voluntária. No entanto, se matam porque têm medo da morte, a argumentação de Evódio parece sugerir que sigam o exemplo dos mártires, pois se a vida acabar com a morte do corpo, ela não é um bem ao qual devemos nos dedicar, e se não acabar, não há por que temer a morte e assassinar outrem por medo dela. Quanto aos homicídios cometidos para evitar uma violação sexual, Evódio argumenta que o pudor reside na alma, logo a violação do corpo em nada o altera desde que ele se mantenha preservado na alma, portanto uma pessoa violada não deve se apegar à profanação do corpo, mas se preocupar com a manutenção do pudor na alma.

³³ Cf. VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, p. 108.

³⁴ AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, v, 12. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

No entanto, Evódio ainda se vê em dúvida: “[...] Por conseguinte, certamente não condeno a lei que permite matar tais indivíduos, mas não encontro maneira de defender aqueles que os matam.”.³⁵

De fato, os problemas até aqui engendrados parecem não ter uma resolução, pois esta depende da distinção conceitual entre a lei divina e a lei humana. Essa distinção já estava implícita na noção embrionária de paz proposta por Evódio, mas será consumada somente no sexto capítulo do L. I. Assim, Evódio argumenta que a condenação dos assassinos em legítima defesa pode não ser feita pela lei humana, mas pela Providência divina. Assim, a lei humana autoriza atos que a lei divina pune.³⁶ No entanto, tal afirmação entra em contradição com o que havia sido dito anteriormente em relação à determinação da lei divina à lei humana. Se uma lei só é lei se for justa e a justiça plena for caracterizada como a lei divina, como uma lei pode permitir que um assassinato ocorra enquanto a lei divina o condena? Essa lei não perderia seu próprio caráter de lei? Para responder tais questões, Agostinho adverte que é necessário aprofundar a distinção entre as duas leis. Assim, o sexto capítulo do *De arbitrio* se inicia com o estabelecimento da distinção entre a ação punitiva da lei humana e a ação punitiva da lei divina. No entanto, essa distinção não parece ser uma oposição, tanto a primeira quanto a segunda punem ações da vida mundana, o que as diferencia é o modo como punem essas ações.

Problematizando a distinção, Agostinho pergunta a Evódio se essa lei é útil

³⁵ *Ibid.*, op. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

³⁶ Cf. *Ibid.*, op. cit., I, v, 13. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

aos homens que vivem na terra. A resposta é afirmativa, sendo que se pode retirar daí que a lei humana tem sua função na vida comunitária dos homens.³⁷ O autor prossegue mostrando como a lei humana é proveniente da decisão dos homens, enquanto a lei divina não o é. Sendo assim, a lei humana está sujeita ao tempo, enquanto a lei divina não está. Por isso, os homens escolhem e promulgam suas leis, tal que elas são mutáveis, diferentemente da lei eterna. É interessante notar que a lei humana é proveniente de uma escolha. É nesse trecho do diálogo que Agostinho utiliza, pela primeira vez, o termo *arbitrium*. Como sabemos, a causa do mal será estabelecida posteriormente como o livre-arbítrio humano, portanto a utilização desse termo para descrever a lei humana não é despropositada. Agostinho argumenta que a lei humana visa o bem comum, no entanto pode haver duas leis contraditórias entre si que visem esse bem, por exemplo, uma que dá ao povo o poder de eleger os magistrados, outra que tira do povo esse poder. Em determinadas circunstâncias, ambas podem ser consideradas como boas e justas. Destarte, fica definido que a lei humana é essa lei temporal que trata de assuntos mundanos e é mutável conforme as circunstâncias sem perder sua justiça.

Mas como duas leis distintas entre si podem ser justas? De onde vem a justiça dessas leis? Agostinho responde que a lei divina dá justiça à lei temporal. As leis temporais mutáveis são justas, porque participam da lei eterna, e não por si próprias. O conteúdo de duas leis temporais conflitantes pode estar em oposição no plano mundano, mas condizer com essa lei superior que ordena todas coisas. É interessante notar que Agostinho diz que essa lei eterna está impressa no

³⁷ Cf. *Ibid.*, op. cit. I, vi, 14. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

espírito humano e, por estar impressa, o homem pode perceber como todas as coisas do mundo estão ordenadas por ela.³⁸ Mas se essa lei ordena todas as coisas e é proveniente de Deus, por que existe o mal? Podemos ver por que a relação entre a lei divina e a lei humana está presente nesse momento do diálogo agostiniano. Essa lei suprema é sempre a mesma, independentemente do conteúdo das leis temporais que participam dela. Se dermos um passo atrás, podemos dizer: tudo é perfeitamente ordenado, não há nada que seja mal. Tal como a injustiça de uma lei temporal não é proveniente da lei eterna, o mal não é proveniente de Deus. Mas de onde vem o mal? Se fizermos mais uma analogia, a resposta é dada de prontidão: assim como a injustiça de uma lei humana é dada por esta ser uma decisão (*arbitrium*) do homem, o mal é advindo do livre-arbítrio do homem.

Mas qual o caráter dessa decisão? Ora, no escopo geral do pensamento agostiniano, poderíamos dizer que não há possibilidade de conhecimento e nem conhecimento sem que haja a misericórdia divina. No próprio capítulo seis, o autor diz: “[...] pois não há nada que seja tão difícil e árduo de compreender que, com a ajuda de Deus, não se torne perfeitamente claro e expedito. Assim, com a atenção posta Nele e suplicando o Seu auxílio, indaguemos aquilo que nos propusemos. [...]”.³⁹ Todo o bem é advindo de Deus. Deus é o Criador e, por isso, é ontologicamente superior às criaturas. Há uma distância ontológica entre Deus e os homens. Mas os homens, não reconhecendo essa subordinação necessária a Deus, tomaram que podiam conhecer algo somente por si mesmos. A soberba

³⁸ Cf. *Ibid.*, op. cit., I, vi, 15. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

³⁹ *Ibid.*, op. cit., I, vi, 14. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

contamina a alma do homem e ele cai em erro e pecado. Sendo assim, se os homens decidem livremente promulgar uma lei, aquilo que essa lei possui de justo é estritamente proveniente de Deus, já aquilo que ela tem de injusto é estritamente proveniente do homem. Dessa maneira, o mal não é algo substancialmente positivo, mas um afastamento ainda maior.⁴⁰ Se os homens já possuem uma distância ontológica de Deus por serem criaturas, a soberba do livre- arbítrio e da não subordinação a Deus os afasta ainda mais de seu Criador.

No entanto, é relevante o fato de Agostinho ainda aceitar, nesse que é considerado o último diálogo de sua juventude, a caracterização da lei humana como uma lei justa. Além disso, o autor mostra a lei eterna como reguladora das leis temporais que, por sua vez, regem as mudanças nos governos.⁴¹ Mas como poderíamos chamar uma lei temporal de justa se ela é proveniente de uma promulgação humana? Se aceitarmos que uma lei temporal é justa, teremos que admitir um ponto de ligação entre a lei temporal e a lei divina. No caso do texto estudado, esse ponto de ligação parece ser a inscrição no espírito humano. Desse modo, a razão humana, iluminada por Deus, conseguiria distinguir o que é justo e o que é injusto em determinada lei. Sendo assim, haveria a possibilidade de haver um governo plenamente assentado na lei divina, tal que se poderia falar numa legitimidade do poder teocrático no pensamento de Agostinho ou da possibilidade de desobediência às leis humanas que não se assentam na lei divina.

⁴⁰ O mal não pode ser caracterizado como o objeto para o qual a vontade se dirige, ele não tem nenhuma positividade, já que ele é caracterizado apenas como afastamento de Deus. CF. MAC e MACDONALD, S. *Primal Sin*, p. 115.

⁴¹ Deane nos adverte que, em nenhum outro momento nos quarenta anos posteriores de atividade intelectual, Agostinho afirmaria novamente que uma lei positiva deve se conformar com a lei divina, ou estar assentada nela. Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 90.

É considerável a importância do problema do mal dentro do destrinchamento das noções agostinianas de lei divina e lei humana. Se admitirmos a argumentação do livre- arbítrio: a lei divina enquanto regente perfeita de todas as coisas, a lei humana enquanto *arbitrium* e o mal como uma decisão consciente do livre-arbítrio humano; é possível admitirmos que, numa possível doutrina moral e social daí extraída, haja a possibilidade de uma decisão dos homens que seja de acordo com a lei eterna e, por isso, fundada em sua autoridade. Tal que poderíamos pensar em um governo fundado pelos homens que promulgaria leis humanas advindas da lei divina.

No entanto, concordamos com Deane quando afirma que não há, em outros escritos de Agostinho, uma defesa das instituições humanas desse tipo. Se atentarmos apenas ao texto da primeira parte do L. I do *De Libero Arbitrio*, é possível defender uma legitimidade natural do poder político em Agostinho, o que será bastante controverso na “Cidade de Deus”. As noções que identificamos como embrionárias no texto analisado serão retomadas e aprofundadas por Agostinho, tal que exigirão uma mudança na postura da relação entre as duas leis. A distinção entre as duas cidades no L. XIX da “Cidade de Deus” será o elemento crucial para tal mudança. Como nos diz Gilson: “O que é verdadeiro, estrita e absolutamente, é que em nenhum caso a cidade terrestre e, menos ainda, a Cidade de Deus poderiam ser confundidas como uma forma de Estado, qualquer que fosse. [...]”.⁴² Tal é o que tentaremos mostrar no prosseguimento de nosso estudo.

⁴² GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 346.

III. *De civitate Dei*

Antes de começarmos a tratar dos temas do L. XIX, salientamos que identificamos alguns momentos do *De Libero Arbitrio* como embrionários de questões recorrentes no pensamento agostiniano. Podemos elencar tais momentos em: 1) Justiça⁴³ 2) *libido*⁴⁴ 3) Soldado obediente/Juiz Inquisidor⁴⁵ 4) Escravidão⁴⁶ 5) Dicotomia entre aqueles que amam as coisas deste mundo e aqueles que renunciam às mesmas⁴⁷ 6) Paz⁴⁸. Dentre tais questões, uma delas aponta diretamente para o L. XIX da “Cidade de Deus”, ou seja, a diferença entre aqueles que amam as coisas deste mundo e aqueles que renunciam às mesmas, pois esta alude à própria diferença entre os cidadãos da cidade terrestre e os cidadãos da cidade de Deus, uns tem seu amor fixado nos bens materiais e nas coisas mundanas, enquanto os outros amam outros bens.⁴⁹ Mas como poderíamos compreender tal diferença no interior da “Cidade de Deus”? Uma pista pode nos ser dada pela estrutura de divisão da obra.

Dividiremos *De civitate Dei* em duas partes. A primeira, composta pelos livros I a X, trata de refutar teses pagãs. A segunda, que vai do livro XI ao livro XXII, trata de demonstrar as teses cristãs. Dentro dessa demonstração, adotaremos a seguinte divisão: L. XI a XIV (Surgimento da Cidade de Deus); L. XV a XVII

⁴³ AUGUSTINUS, *De Libero Arbitrio*, I, i, 01. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁴ *Ibid.*, op. cit., I, iii, 08. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁵ *Ibid.*, op. cit., I, iv, 09. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁶ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁷ *Ibid.*, op. cit., I, iv, 10. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁸ *Ibid.*, op. cit., I, v, 12. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

⁴⁹ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 31.

(Desenvolvimento Histórico da Cidade de Deus); L. XIX a XXII (As Duas Cidades ao Término da História).⁵⁰ Não nos cabe aqui destrinchar cada uma dessas partes, por isso trataremos de expôr o que concerne ao décimo nono livro da obra. Agostinho diz no último parágrafo do L. XVIII:

“[...] até que enfim, acabemos já com este livro em que expusemos e, tanto quanto parecia suficiente, demonstramos qual é o desenrolar, nesta vida mortal, das duas Cidades, a Celeste e a Terrestre, misturadas desde o princípio até ao fim; [...] Ambas, porém, ou gozam igualmente dos bens temporais, ou igualmente sofrem os males temporais, com diversa fé, diversa esperança, diverso amor, até que, no último Juízo, sejam separadas e obtenha cada uma o seu próprio fim que não tem fim. Destes fins de ambas se tratará a seguir.”⁵¹

Se nos livros precedentes Agostinho havia mostrado o desenvolvimento histórico das duas cidades, isto é, a mescla das duas cidades ao longo da história, o L. XIX é o primeiro que tratará da separação entre elas, ou seja, o que é próprio a cada uma delas após o término da história. Desse modo, se quisermos estudar a relação entre lei divina e lei humana, o L. XIX se mostra como lugar privilegiado para a análise da relação entre as duas leis, pois é lá que se dá o descolamento entre a cidade terrestre e a cidade celeste. Com a separação entre as duas cidades, ficará mais claro definir o que é próprio a cada uma, podendo defini-las de forma mais precisa, resultando numa melhor compreensão de sua relação.

Desse modo, para identificarmos os momentos que levantamos como embrionários no L. I do *De libero arbitrio*, tentaremos primeiramente fazer a separação entre as duas cidades através da reflexão sobre três noções do L. XIX:

⁵⁰ Tomamos como base a divisão exposta em: GUY, J-C. *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de saint Augustin*.

⁵¹ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XVIII, liv.

populus, justiça e paz. Posteriormente, levantaremos a discussão sobre as imperfeições da cidade terrena, onde aparecem as questões do Estado e seu sistema legal, da guerra e da escravidão. Ao fim, realizaremos uma pequena reflexão sobre a relação entre as duas leis no L. XIX.

Antes de iniciarmos a essa análise, necessitamos fazer apenas uma pequena ressalva. Para tal, vejamos o que nos diz Figgis:

“Tentando compreender o pensamento de santo Agostinho sobre o Estado, nós devemos evitar o seguinte erro, isto é, traduzir *ciuitas* por Estado. Seu pensamento, como disse, é eminentemente social. Ele pensa no bem e no mal reunidos em duas sociedades. Somente no juízo final a *ciuitas terrena* será dissolvida em seus átomos constituintes. Mas a *ciuitas* não é, para Agostinho, um termo conversível em *respublica* [...]”⁵²

Assim como Gilson, Figgis não concorda em nenhuma hipótese com a confusão entre a cidade terrestre e a Cidade de Deus com uma forma de Estado ou república. Por isso, decidimos alterar a tradução portuguesa do texto que utilizaremos para fins de citação. Nela, tanto o termo *ciuitas* quanto *res publica* são traduzidos por Estado, sendo que decidimos adotar a expressão “cidade” para a substituição de *ciuitas* e “república” para *res publica*. Esperamos explicitar a razão dessa substituição no decorrer da análise do L. XIX, pois, como veremos, não se trata de mero preciosismo vocabular, mas de não identificarmos as duas cidades a instituições humanas que as representariam plenamente.

Passemos então à análise da diferença entre as duas cidades.

⁵² FIGGIS, J. N. *The Political Aspects of S. Augustine 'City of God'*, p. 51. (Tradução nossa)

A. Diferença entre a cidade terrestre e a cidade celeste

A.1) Redefinição da noção ciceroniana de povo

Para explicitar melhor a diferença entre as duas cidades, é necessário recorrermos à noção de *populus* de Agostinho presente no L. XIX. Agostinho redefine a noção ciceroniana de povo, considerando-a como uma condenação do direito dos homens.⁵³ Ou seja, se não podemos mais dizer “povo como uma multidão reunida em sociedade pela adopção, em comum acordo, de um direito, e pela comunhão de interesses.”⁵⁴, o direito dos homens está condenado, já que a obediência à justiça deve ser plena para se obter o verdadeiro direito e, conseqüentemente, a adoção ao mesmo. Essa condenação se dá porque o homem decaído não é capaz de obedecer plenamente à justiça:

“Porque é que Deus domina o homem? Porque é que a alma domina o corpo? Porque é que a razão domina a paixão [*libido*] e as outras partes viciosas da alma? Com este exemplo se mostra bem que a servidão é útil a alguns – e que servir a Deus é útil a todos. A alma que se submete a Deus domina correctamente o corpo – e, nesta alma, a razão, submissa a Deus como Senhor, domina correctamente a paixão [*libido*] e demais vícios. Por isso, quando o homem não serve a Deus como senhor, que aparência de justiça haverá nele, se de maneira nenhuma a alma, que na realidade não serve a Deus, não pode correctamente comandar o corpo, nem a razão comandar os vícios? Se em semelhante homem nenhuma justiça pode haver, é fora de dúvida que também não haverá justiça num aglomerado formado de semelhantes homens.”⁵⁵

⁵³ Cf. O'DONOVAN, O. *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*.

⁵⁴ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxi. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁵⁵ *Ibid.*, op. cit., XIX, xx. (Tradução de J. Dias Pereira)

Ora, mas o que isso significa? Dizer que nenhum direito humano é pleno nos coloca no impasse de dizer que nenhuma sociedade humana pós-queda pode ser considerada uma república (*res publica*). Se o povo (*populus*) não pode mais ser definido como um multidão reunida por acordo a um direito, uma *res publica* não poderia existir, pois não pode haver coisa pública onde sequer há um povo. Sendo assim, o consentimento a um direito não pode ser a base da associação entre os homens, pois não há um consentimento a um direito pleno quando não se consente plenamente à justiça.

Mas como Agostinho resolve esse impasse? Ele nos propõe uma nova definição de povo como: “a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam”.⁵⁶ Segundo O’Donovan, essa nova definição trata de refutar duplamente a definição ciceroniana, pois ela não só exclui o direito de sua formulação, como repudia a comunhão de interesses em seu sentido clássico.⁵⁷ Agostinho formula essa nova noção de povo tendo em vista também a concepção de utilidade (*utilitas*). Se a comunhão de interesses (*communio utilitatis*) do povo for os bens terrenos, não há *utilitas* desses bens. Na cidade terrena, não há espaço para uma comunhão de interesses, pois: “Bem vistas as coisas nem mesmo existem interesses para os que vivem na impiedade, como são todos os que não servem a Deus mas aos demónios [...]”.⁵⁸ Não há uso das coisas terrenas para atingir um fim terreno, apenas abuso.⁵⁹ Se a cidade terrena tem um fim, é aquilo que seus cidadãos amam, mas não podemos mais

⁵⁶ *Ibid.*, op. cit., XIX, xxiv. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁵⁷ C.F. O’DONOVAN, O. *Augustine’s City of God XIX and Western Political Thought*.

⁵⁸ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xx. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁵⁹ Cf. SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics*, p. 199.

dizer que as coisas desse mundo, enquanto fins em si mesmas, possam ser utilizadas, não há uso próprio delas se a finalidade é deturpada: “[...] o mortal que fizer correcto uso de tais bens, de acordo com a paz dos mortais, receberá bens mais abundantes e melhores [...] mas o que abusar desses bens não receberá aqueles e perderá estes.”⁶⁰

Desse modo, Agostinho pode, com sua nova definição de povo, dizer que as cidades terrenas são repúblicas. Elas o são não porque consentem a um direito ou seus cidadãos têm uma *communio utilitatis*, mas por estes participarem nos bens que amam - amarem um fim comum. É interessante notar o caráter voluntarista da definição de *populus* em Agostinho. O enfoque agostiniano retira os olhos da obediência à justiça plena e o repousa na vontade humana, sendo que mesmo uma vontade corrompida, isto é, que não realiza sua vocação amorosa original, é capaz de constituir um povo.⁶¹ Como afirma Silva Filho: “Assim, com nova definição que dá conta de todos os gêneros de amor que um conjunto de homens pode possuir, Agostinho obtém a universalidade necessária a uma definição.”⁶² Mas de onde vem essa universalidade? A exigência de que os seres que estejam unidos pelo amor partícipe a tais fins sejam racionais pressupõe uma unidade original das almas que, enquanto racionais, possuem certas características semelhantes.⁶³ Assim, as almas racionais entram em acordo pela vontade e dirigem seu amor a determinado fim. Por serem capazes de amar e pela multiplicidade de objetos de amor, os homens podem constituir diversos povos.

⁶⁰ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xiii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁶² Cf. SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n'A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*, p. 156.

⁶³ Cf. CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology*, p. 04-05

Deane nota que essa possibilidade de incluir diversos povos com diversos objetos de amor na elástica noção de *populus* agostiniana é amoral, pois, como vimos segundo a argumentação de O'Donovan, ela exclui o consentimento a um direito e a *communio utilitatis* como exigências para se definir um povo.⁶⁴ Já a argumentação de O'Donovan caminha para a constatação de um conteúdo moral na mesma, pois aquilo que o povo ama define se ele é virtuoso ou vicioso.⁶⁵ No entanto, enxergar um conteúdo moral na definição de *populus* agostiniana é pressupor que a mesma foi concebida já tendo em vista o caráter que cada povo adquire de acordo com o objeto de seu amor. Desse modo, não podemos nos precipitar e relevar o fato da concepção agostiniana ser, pelo menos num primeiro momento, despida de qualquer exigência moral para chamarmos essa união de seres racionais de *populus*. Para estabelecermos um juízo moral sobre um povo, é necessário analisarmos aquilo que amam. Antes de fazermos tal análise, vejamos o que Agostinho diz:

“Mas aqueles que julgaram que os bens e males últimos (*finis malorum et bonorum*) se encontram nesta vida, pondo o bem supremo (*summum bonum*) quer no corpo, quer na alma, quer simultaneamente num e noutra (para dizê-lo mais claramente: no prazer, na virtude ou num e noutra; na tranquilidade, na virtude, ou numa e noutra; no prazer e na tranquilidade simultaneamente, na virtude ou nestas duas últimas; nos bens primários da natureza, na virtude) - esses quiseram na sua espantosa insensatez, ser felizes cá e tornar-se felizes por si próprios.”⁶⁶

⁶⁴ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 122.

⁶⁵ Cf. O'DONOVAN, O. *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought*.

⁶⁶ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira)

Nesse trecho, vemos o erro daqueles que depositam seu amor nas coisas desta vida. Aludindo às 288 escolas de Varrão⁶⁷, Agostinho declara que todos aqueles que tentam ser felizes neste mundo por si próprios caem em erro. Mas o que procuramos para amar? “Quem quer que observe um pouco as questões humanas e a nossa comum natureza reconhecerá que, assim como não há quem não procure a alegria, também não há quem não queira possuir a paz.”⁶⁸ Desse modo, tendemos naturalmente para a paz visando a felicidade. Sendo assim:

“A família dos homens que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal; mas a família dos homens que vivem da fé espera os bens eternos prometidos para a vida futura e utiliza-se, como peregrina, dos bens terrenos e temporais, não para se deixar prender por eles, nem para se desviar do que para Deus tende, mas para sobre eles se apoiar e tornar mais suportável, e nunca para aumentar o peso do corpo corruptível que agrava a alma. [...]”⁶⁹

Vimos que todos os homens naturalmente tendem para a felicidade e conseqüentemente para a paz. Contudo, enxergamos em Agostinho uma dicotomia entre aqueles que procuram a paz nas coisas deste mundo e aqueles que a esperam na eternidade. Como explicita Deane, essa dicotomia se dá porque o homem transgrediu a natureza quando tentou viver de acordo consigo mesmo, alienando-se de Deus e tornando-se mais distante dele. Se a alma está em sua condição natural, ela ama Deus, vai em sua direção e torna-se mais parecida com ele. Ela continua usando os bens temporais como essa vida requer, mas ela não

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, op. cit., i-iii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁶⁸ *Ibid.*, op. cit., XIX, xii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁶⁹ *Ibid.*, op. cit., XIX, xvii. (Tradução de J. Dias Pereira)

os ama ou projeta seu trajeto de acordo com o desejo pelos mesmos. Os peregrinos devem usar os bens deste mundo, e não serem usados por eles. Eles devem usá-los tendo em vista que são apenas meios para uma certa organização da vida eterna. Desse modo, não se trata de desprezar os bens deste mundo como males, devemos apenas ter a diligência de não tomá-los como bens supremos. Enquanto a raiz da ação dos peregrinos é a *caritas*, isto é, o amor que tende a Deus, a raiz da ação dos pecadores, ou seja, aqueles que amam os bens deste mundo como fins supremos, é a *libido*.⁷⁰

A.2) A questão da justiça

É em meio a essa dicotomia que podemos observar a concepção de justiça agostiniana. Se num primeiro momento, Agostinho a define como “dar a cada um o que lhe é devido”⁷¹, veremos que, dessa máxima, decorre que:

“ [...] em todos os homens, membros desta Cidade e obedientes a Deus, a alma domine fielmente o corpo e a razão domine os vícios em conformidade com uma ordem legítima, e que tal como um justo sozinho vive da fé, assim também uma comunidade inteira e um povo de justos vivam da fé que se pratica por amor – por um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado e ao próximo como a si mesmo [...]”⁷²

⁷⁰ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 40-44.

⁷¹ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁷² *Ibid.*, op. cit., XIX, xxiii. (Tradução de J. Dias Pereira)

Se a justiça prescreve essa ordenação natural da plena submissão a Deus, veremos que essa submissão ordenada também inclui o amor bem direcionado, isto é, aquele que se direciona a Deus, a si mesmo e ao próximo. A justiça plena só está presente apenas quando temos o controle de nós mesmos, amamos ao próximo como deve ser amado e amamos a Deus incondicionalmente.⁷³ Assim, a cidade celeste se caracteriza como comunidade de seres racionais unidos pelo amor a Deus, mas que também olham para uma aliança eterna uns com os outros.⁷⁴ Mas Agostinho ainda completa sua definição de justiça:

“Aqui na Terra, portanto, a justiça para cada um é o império de Deus sobre o homem que obedece, da alma sobre o corpo, da razão sobre os vícios mesmo que estes se rebelem, quer submetendo-os quer resistindo-lhes; é ainda pedir a Deus a graça para ter méritos, o perdão dos pecados e dar graças pelos benefícios recebidos.”⁷⁵

Silva Filho elucida a complementaridade dessa noção de justiça à anterior, já que a submissão a Deus e a *caritas* só são possíveis após a queda devido à graça divina que alimenta a fé e nos relembra de que nós, enquanto pecadores, ainda não somos plenamente justos.⁷⁶ Como diz Cary, em alusão bíblica, somente a graça de Deus recupera algumas crianças de Adão desse reino de morte.⁷⁷ Assim, a cidade celeste pode ser evocada como a união de seres racionais que amam a

⁷³ Cf. BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy*, p. 127.

⁷⁴ Cf. CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine’s Social Ontology*, p. 04-05

⁷⁵ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxvii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁷⁶ SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n’A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*, p. 163-164.

⁷⁷ Cf. CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine’s Social Ontology*, p. 07.

Deus e obedecem tais preceitos da justiça. Já a cidade terrestre é a união dos seres racionais que têm seus corações fixados nos bens materiais e nas coisas mundanas. No entanto, percebemos que a justiça neste mundo é apenas uma impressão da justiça plena, pois ainda é necessário resistir aos vícios que nos afligem. Desse modo, é importante notarmos que essa dicotomia entre a cidade celeste e cidade terrestre não deve ser identificada com uma outra, isto é, entre a Igreja e o Estado.⁷⁸ Deane argumenta que essa cidade celeste é idêntica à Igreja invisível e nenhum Estado terreno, cidade ou associação pode clamar para si ser parte ou representação da Cidade de Deus. Os cidadãos do reino de Deus passam por esse mundo, mas são apenas peregrinos, enquanto os cidadãos da cidade terrena estão em casa. No entanto, também é impossível identificar a cidade terrena a um Estado ou instituição. Os Estados e reinos são divisões da cidade terrena, mas os membros desses Estados não são idênticos aos membros dela, pois seus integrantes podem ser individualmente peregrinos da Cidade de Deus. Desse modo, é impossível separar as duas cidades antes do fim dos tempos, logo é impossível identificar com precisão seus membros, tal que nenhum homem, ao viver nesse mundo, pode ter certeza de que é um predestinado.⁷⁹

Como diz Agostinho:

“[...] embora a razão se imponha, nunca se impõe aos vícios sem conflito. E, na verdade, neste lugar de enfermidades, mesmo ao que denodadamente luta, mesmo ao que domina os seus inimigos depois de os ter vencido e submetido, algum pecado se infiltra, se não por obras vultuosas, pelo menos por uma palavra que escapa, por um pensamento que voa. Por isso é que, enquanto se dominam os vícios, não há paz plena, pois os vícios que resistem têm que ser combatidos em perigosos

⁷⁸ Cf. FIGGIS, J. N. *The Political Aspects of S. Augustine 'City of God'*, p.51-52.

⁷⁹ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 28-31

combates, e os que são vencidos, deles se não triunfa numa segura tranquilidade, mas é preciso mantê-los sob vigilante domínio.”⁸⁰

Mesmo os cidadãos peregrinos não se encontram em perfeita paz, pois sua luta contra os vícios ainda não cessou, o que somente acontecerá no fim dos tempos, quando não haverá mais vícios. Além disso, a possibilidade de se cair novamente em pecado é existente mesmo para um cidadão celeste, que não pode se vangloriar de ter triunfado sobre todos os vícios, mas deve mantê-los sob atenção. A justiça que ele possui é apenas um traço do que será na plenitude. Assim, se ninguém pode se declarar como membro da cidade celeste e as duas cidades estão misturadas nesse mundo⁸¹, como poderia uma instituição ou Estado humanos se declararem como tal cidade? Como prenunciamos anteriormente recorrendo a Gilson, nenhuma das duas cidades podem ser confundidas com o Estado, como estão misturadas, a distinção das mesmas nesse mundo torna-se impossível.

A.3) Paz terrestre e paz celeste

Explicitadas as questões da separação entre as duas cidades através da definição de *populus* e da justiça, passemos à análise do fim para o qual cada uma das cidades tendem, isto é, a paz que é própria a cada uma delas. Agostinho diz: “[...] a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência; a paz da Cidade Celeste é a comunidade absolutamente ordenada e

⁸⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX, xvii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁸¹ Cf. *Ibid.*, op. cit., XIX, xxvi. (Tradução de J. Dias Pereira)

absolutamente harmoniosa no gozo de Deus, no gozo mútuo em Deus; [...]”⁸² Uma questão advinda da interpretação desse trecho é a da indagação se a primeira cidade a qual Agostinho se refere seria a da situação pré ou pós-queda. Burt afirma que a necessidade da paz é natural ao homem, o desejo de paz não é um resultado da perversidade e, desse modo, mesmo sem o pecado, os homens teriam uma necessidade natural pela paz da cidade. O Éden não ficava na eternidade, mas no tempo, e haveria necessidade da paz temporal e do uso ordenado dos bens materiais conforme a expansão da raça humana. Disso decorre a afirmação de que haveria a necessidade natural de uma organização social de escopo mais amplo que a família, que seria o Estado.⁸³ Mas como seria possível conciliar a naturalidade do Estado com a seguinte afirmação agostiniana?

“O que a ordem natural prescreve é isto, pois foi assim que Deus criou o homem: *Domine sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os répteis que rastejam sobre a terra*. Não quis que ele, ser racional feito à sua imagem, dominasse senão sobre os irracionais – e não que o homem sobre o homem, mas o homem sobre o animal.”⁸⁴

Ou seja, como seria possível existir um Estado sem uma subordinação de um homem em relação ao outro? Burt enxerga a possibilidade de uma sociedade complexa, governada por um superior, nas comunidades religiosas.⁸⁵

⁸² *Ibid.*, op. cit., XIX, xiii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁸³ Cf. BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy* – p. 133-135.

⁸⁴ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIX, xv. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁸⁵ Villey nota que Agostinho teve forte influência sobre as regras monásticas, chegando a chamá-lo de “um dos legisladores do direito monástico”. VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* – p. 110.

Nelas, o exercício da autoridade do governante não seria feito contra a lei natural. No entanto, Burt admite que a comunidade religiosa não implica o Estado religioso no pensamento agostiniano, mas adverte que mesmo um Estado imperfeito ainda é natural, isto é, mesmo que o exercício da autoridade dos governantes no Estado seja feito de modo contrário à lei natural, isso não implica que o Estado também seja.⁸⁶

Podemos nos perguntar se realmente seria imprescindível a existência de um Estado para organização dos bens materiais ordenadamente numa situação em que todos os homens tendiam naturalmente para Deus. Por que a necessidade de um governante superior se não há desordem? Deane, diferentemente da argumentação de Burt, adverte que a existência desse Estado não seria necessária, pois a ordem política e legal é divinamente ordenada como punição e remediação à condição pecadora do homem. Assim a ordem e a paz terrenas que ela determina não são naturais e espontâneas, mas mantidas pela coerção e repressão. Vistas da condição pecadora do homem, a paz, a concórdia e a justiça que essas instituições asseguram são de suma importância. Todavia elas são apenas imagens imperfeitas, reflexos da paz natural, da ordem e da justiça que existiam no paraíso e que existirão na cidade celeste após o juízo final.⁸⁷ Dentro do espectro da argumentação de Deane, podemos entender:

“Assim, a Cidade Terrena, que não vive em conformidade com a fé, mesmo ela aspira à paz terrena e a harmonia bem ordenada do mando e da obediência de seus cidadãos fá-la assentar num certo equilíbrio das

⁸⁶ Cf. BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine’s Practical Philosophy*, p.136-141.

⁸⁷ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 96.

vontades humanas a respeito das questões relacionadas com a vida mortal. Mas também a cidade Celeste, ou antes esta parte que peregrina nesta vida mortal, e vive da fé, tem necessidade desta paz e usa-a até passar a vida mortal a que essa paz é necessária; e por tal razão, enquanto decorre, no meio da Cidade Terrena, a sua como que cativa vida de peregrinação, mas já com a promessa de redenção e com o dom espiritual como que em garantia, ela não hesita em obedecer às leis da Cidade Terrestre promulgadas para a boa administração – de maneira que, visto a vida moral lhes ser comum, para tudo o que lhes respeita, a concórdia das duas cidades se mantenha.”⁸⁸

É necessário frisar que de modo algum podemos confundir a cidade terrena com o Estado. Se a instituição estatal aparece é como uma das mantenedoras da paz terrena que visa esse equilíbrio das vontades humanas relacionadas com a vida mortal. Vontades essas que podem tanto tender às coisas temporais quanto aos bens eternos. Mas se a cidade celeste deve obedecer às leis da cidade terrestre, isto é, as leis humanas, poderíamos dizer que essas leis são justas?

A argumentação de um outro comentador, Robert Markus, nos diz que, no mundo pré-queda, o homem legislava apenas sobre as bestas (animais irracionais) e, por isso, era um pastor, e não um rei, já que não tinha autoridade sobre outros homens.⁸⁹ Não obstante, após o pecado original, a condição de servidão foi uma pena justamente imposta aos pecadores. A qualificação de justa a essa punição se dá porque ela foi ordenada pela mesma lei que perdoa, isto é, a lei divina. A servidão entre os homens, instituída pelas leis humanas, só é justa na medida em que foi ordenada como punição: “Realmente, a condição de servidão, compreende-se, foi justamente imposta ao pecador.”⁹⁰ Mas Agostinho estaria dizendo que, por ser uma punição justa ao pecado, a condição de servidão e,

⁸⁸ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xvii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁸⁹ Cf. MARKUS, R. A. *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De civitate Dei*, XIX. 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations.

⁹⁰ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xv. (Tradução de J. Dias Pereira)

conseqüentemente, as instituições daí provenientes são naturais? Markus não nos dá uma resposta clara, mas adverte que se a origem das instituições não é natural, nada impede que o exercício da autoridade seja. As instituições políticas são provenientes do corrompimento da natureza, mas o exercício da autoridade não necessita ser pecaminoso, aproximando-se portanto da posição exposta de Burt. Além disso, o autor nos faz uma outra advertência: seriam todas as formas de domínio do homem sobre o homem condenáveis? Ora, para Agostinho, a existência humana é naturalmente social. O problema se dá quando o pecado corrompe essa harmonia que era dada pela submissão igual de todos os homens somente a Deus. Quanto a seu conteúdo normativo, as leis humanas não podem ser, em medida alguma, consideradas plenamente justas, pois a servidão daí resultante não é natural. No estado originário de fruição plena da justiça, os homens não têm autoridade coercitiva sobre os outros homens. Contudo há uma ordenação social da cidade terrestre que, mesmo antes do pecado, era natural e nela havia uma certa subordinação do homem pelo homem: a família. Até aqui alguns poderiam dizer: se a família é natural, o Estado também é, pois ele não passa de uma extensão da mesma. No entanto, Markus hesita em fazer tal afirmação e procura detalhar mais sua análise. O autor divide então duas formas de submissão do homem pelo homem, a saber: a natural (família) e a não natural (escravidão). A natural ordena que a mulher seja submissa ao marido, o filho ao pai e o mais fraco ao mais forte, sendo assim justas submissões. Mesmo antes do pecado, essa estrutura de submissão já existia: por exemplo, a mulher que deve estar sempre submissa ao homem. O que caracteriza a natureza ou não do exercício da autoridade da submissão é seu tipo. Se exercida como um ofício da

caridade, aquele que a exerce o faz naturalmente, se for apenas uma submissão condicional, isto é, de acordo com a condição, o *status* do senhor e do submisso, ele não o faz. Mas como seria esse ofício da caridade? Vejamos o que diz Agostinho:

“[...] na casa do justo que vive da fé e que ainda peregrina afastado dessa Cidade Celeste, os que mandam estão ao serviço daqueles sobre os quais parece que mandam. É que não mandam pela paixão de dominar, mas pelo dever de deles cuidarem, nem pelo orgulho de se sobrepôr, mas pela bondade de cuidarem de todos.”⁹¹

Markus conclui que o *paterfamilias* age pelo amor ao próximo, e não pelo desejo de dominá-lo. Desse modo, o Estado não pode ser natural, pois a submissão entre os homens no mesmo seria apenas pelo uso da coerção. Além disso, mesmo que o governante aja por amor aos seus governados, a obediência dos mesmos não é dada por amor a Deus, mas apenas por medo da punição. Desse modo, o Estado não pode ser natural, pois a submissão entre os homens no mesmo seria apenas pelo uso da coerção

Mas um estudo sobre a origem das instituições exige que se pergunte mais uma vez: há, dentre as instituições humanas, alguma que possua naturalidade? Até agora, a argumentação negativa as define que as instituições políticas não são naturais. Então o que são elas? A partir dessa pergunta, poderemos responder se há alguma instituição natural. Markus nos diz que, para analisar a questão, é necessário que averiguemos a noção de providência divina em Agostinho. Segundo o autor, a providência divina opera de duas maneiras: 1) Os processos da natureza. 2) Atos das vontades. Tal que a punição ao pecado se deu pela lei

⁹¹ *Ibid.*, op. cit., XIX, xiv. (Tradução de J. Dias Pereira)

natural que a ordena e perdoa sua transgressão, enquanto a administração das sociedades é dada pela providência voluntária. Desse modo, convém frisar mais uma vez que não há naturalidade nas instituições políticas, e nem mesmo os magistrados cristãos possuem uma superioridade natural política. O magistrado deve ser como um *paterfamilias*, mas isso não lhe confere naturalidade, pois a família é natural, porque poderia existir sem coerção, mas o Estado não. Não há Estado, poder político, sem a coerção. Se há algo que caracteriza as instituições políticas é a coerção à liberdade individual que era plena antes queda. Tal que podemos afirmar: a sociedade é natural, mas o Estado não. Em outras palavras, todo homem é um animal social por natureza, mas não é naturalmente um animal político. As leis humanas são coercitivas sem autoridade proveniente da natureza, pois, no estado originário, não havia coerção. No entanto, havia a submissão natural da ordem das coisas instaurada pela autoridade da lei divina. Segundo Markus, não há espaço de concomitância para um Estado natural no pensamento agostiniano, no entanto há resquícios de uma ordem hierárquica natural entre os seres humanos dentro da cidade terrestre, como por exemplo a família.

Assim, confrontando a argumentação de Markus e Burt, o erro da argumentação deste residiria em concluir que, no Éden, a paz da cidade temporal implicaria a existência de um Estado e legitimaria a naturalidade dos Estados existentes nesta vida. Já Markus nota que a submissão de um homem a outro homem pelo Estado só pode ser feita pela coerção e punição, situações desnecessárias no mundo pré-queda onde tudo está perfeitamente ordenado. Com o pecado, essa a obediência à lei natural foi transgredida e a ordem abalada, mas não absolutamente suprimida.

É por isso que podemos entender porque, mesmo após o corrompimento da natureza, os homens buscam alguma paz. Deane argumenta que, após a queda, alguns traços da lei natural restam na razão humana, tal que as bases das idéias humanas de justiça que formam as instituições estão nos vestígios da lei natural encontrados no homem, como podemos ver no seguinte trecho do livro XIX:

“Quanto mais não é o homem como que impelido pelas leis da natureza a entrar numa sociedade com os homens e, tanto quanto na sua mão estiver, a com todos viver em paz? Não fazem os próprios maus a guerra por causa da paz dos seus? E não pretendem eles a todos submeter, se possível for, para que tudo e todos estejam ao serviço de um só? Por que razão, senão para que estejam de acordo com sua paz, quer seja por amor quer seja por temor? É assim que o soberbo perversamente imita a Deus. Mas o que ele de forma nenhuma pode é deixar de amar a paz, qualquer que ela seja. Realmente, em ninguém há um vício tão contrário à natureza que consiga apagar os últimos vestígios da natureza.”⁹²

No entanto, com o pecado, o homem ignora os preceitos dessa lei, sendo necessário que Deus intervenha estabelecendo novas instituições adaptadas às novas condições da existência pecadora.⁹³ Como diz Agostinho:

“O que sofre a paz perdida da sua natureza sofre em virtude de uns restos de paz com os quais a natureza se torna sua amiga. Mas no supremo castigo acontece justamente que os iníquos e os ímpios lamentam, nos seus tormentos, os danos ocasionados aos bens da sua natureza, conscientes de que as sua privações vêm de Deus com a maior justiça por ter sido desprezado na sua amabilíssima generosidade.”⁹⁴

A punição justamente imposta priva os iníquos da condição que gozavam naturalmente no Éden, mas não podemos também desprezar que a lei da graça de Deus escolheu alguns cidadãos para serem salvos, isto é, os cidadãos celestes

⁹² *Ibid.*, op. cit., XIX, xii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁹³ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 94-97.

⁹⁴ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xiii.

peregrinos nesse mundo, pois: “[...] o único e supremo Deus ordena à Cidade que lhe obedeça segundo a lei de sua graça [...]”⁹⁵. Assim, como as duas cidades se misturam nesse mundo, faz-se necessário que haja uma concórdia entre elas e a paz que cada uma almeja. Como já vimos, a paz terrena procura uma certa ordenação dos bens terrenos e a paz celeste é a perfeita fruição da vida eterna. Sobe tal questão, vejamos o que nos diz Gilson:

“Os cidadãos da cidade celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que exteriormente realizem os mesmos atos, realizam-nos com um espírito diferente. Para aqueles que vivem a vida do homem velho, os bens da cidade terrestre são fins dos quais eles fruem; para os que, nessa cidade, levam a vida do homem novo, nascido da graça, os mesmos bens são apenas meios que eles usam reportando-os a seu verdadeiro fim.”⁹⁶

Apesar dos cidadãos de ambas cidades estarem misturados neste mundo, o espírito com que os peregrinos usam os bens temporais é absolutamente distinto daquele com o qual os cidadãos terrestres abusam desses bens. Sobre tal aspecto, Smith nos diz que ninguém pode usar algo sem referir tal coisa ao fim para o qual está sendo usado. Não pode haver nenhum fim dos bens terrenos que não os reportem ao destino último. O que é o uso genuíno? Referir os bens ao destino último em Deus.⁹⁷ Mas como se daria a concórdia entre as duas cidades? Ora, se os bens utilizados tanto pelos cidadãos celestes quanto os terrestres são os mesmos e aquilo que os diferenciam é o espírito segundo cada um deles usa ou abusa desses bens, a concórdia entre as duas cidades é uma certa ordenação

⁹⁵ *Ibid.*, op. cit., XIX xxiii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁹⁶ GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 334.

⁹⁷ SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics*, p. 199.

que permita que as duas cidades coexistam. Essa ordenação, imposta por Deus como justa punição ao pecado, é instituída pelo Estado e, por isso, Agostinho pode dizer que os cidadãos peregrinos devem obedecer as leis humanas sem entrar em conflito com a lei divina que os resgatou através da graça:

“Esta Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas, sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis e instituições com que se conquista ou se conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo e único fim – a paz terrena – contanto que isso não impeça a religião que nos ensina a adorar o único e supremo Deus verdadeiro.”⁹⁸

Se todos os homens buscam alguma paz por um vestígio da lei natural originalmente inscrita nos mesmos, os cidadãos da cidade terrena tendem para essa certa paz que ordenaria, de certo modo, os bens terrenos. Na argumentação de Deane, o principal mecanismo pelo qual o estado mantém essa paz é o sistema legal. O medo da punição prevista pelo sistema legal previne que os homens destruam essa paz. Uma vez que os peregrinos estão neste mundo, eles têm necessidades dessa vida e devem participar da ordem legal e política que sustenta a cidade terrena. De tal modo, eles não devem hesitar em obedecer suas leis. No entanto, também o modo de obediência os distingue dos ímpios, enquanto estes obedecem as leis por medo da punição, os cidadãos celestes as obedecem por amor a Deus.⁹⁹ Mas poderíamos chamar essa paz instituída pela ordem legal humana e política de paz? Ou, assim como a justiça dos cidadãos peregrinos, que é apenas uma impressão da justiça plena, ela seria um traço da paz plena a ser

⁹⁸ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xvii. (Tradução de J. Dias Pereira)

⁹⁹ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 103.

atingida no fim dos tempos? Agostinho nos responde: “Por isso, quem sabe pôr o que é recto acima do incorrecto e o ordenado acima do desordenado, logo vê que, em comparação da paz dos justos, nem sequer se pode chamar paz à paz dos iníquos.”¹⁰⁰ Além disso:

“A paz que nos é própria, porém, temo-la cá com Deus por meio da fé, e na eternidade com ele a teremos por meio da visão. Mas cá, a que todos é comum, como a que nos é própria, é uma paz tal que é mais alívio para a miséria do que alegria na felicidade. A nossa justiça também, embora seja autêntica em virtude do verdadeiro bem supremo (*veri boni finem*) a que se refere, é tão pequena nesta vida, que mais consiste em remissão dos pecados que em perfeição das virtudes.”¹⁰¹

A paz terrena instituída pelo sistema legal e pela política não passa de um resquício da paz celeste e esta, por sua vez, é possuída pelos peregrinos apenas em esperança, pois a justiça terrena que eles possuem consiste na diligência e atenção sobre os vícios, já que ainda persiste a resistência do pecado. Porém na querela da concórdia entre as duas cidades, Agostinho não condena a existência da lei humana, o que ele condena é a prepotência dessa lei em se auto-declarar plenamente justa. As leis humanas são necessárias, pois são justas punições ao pecado original, todavia aquilo que elas promulgam não está plenamente amparado na justiça, isto é, o conteúdo de suas promulgações não adquire caráter de justiça plena, pois não fruem da ordem natural das coisas, são frutos da corrupção dessa ordem. Dentro desse raciocínio, a existência de governos também é necessária. Ao pecar, o homem merece a punição de ter que se submeter a outros homens, tal que os governos nada possuem que permitam

¹⁰⁰ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxii. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹⁰¹ *Ibid.*, op. cit., XIX, xxvii. (Tradução de J. Dias Pereira com modificação nossa)

promulgar leis absolutamente justas, mas apenas sanções e coerções que não seriam necessárias na cidade onde todos fruísem da justiça plena.

Deus não dá sua graça para que o homem veja qual lei é plenamente justa ou não e, a partir daí, funde um governo baseado em promulgações da lei divina. Os governos agem por força e coerção e seriam desnecessários em um mundo onde o mal não existisse. A necessidade da punição da lei divina só é dada por conta do surgimento do mal originado pelo próprio homem. Homem este que não pode requerer plena justiça para uma lei que só é necessária por conta de sua soberba originária da queda. A natureza corrompida do homem não pode promulgar leis plenamente justas, elas sempre estarão marcadas pelo afastamento voluntário da criatura. Requerer naturalidade política na lei divina é mais uma demonstração de soberba do homem pecador.

Com efeito, afastando-nos da posição de Burt, é possível reconhecer com Deane e Markus alguns traços de naturalidade no homem e na família. Mas ao olharmos para o Estado e o sistema legal que mantém a paz terrena, chegamos à posição de que as leis humanas não são espontaneamente naturais, mas justas punições à transgressão da ordem natural e, por isso, devem ser obedecidas. Mas qual o limite da ação dessas leis? Qual o limite da obediência a suas determinações? Ora, uma análise desse escopo requer que passemos ao estudo das imperfeições desta vida mortal e das instituições mantenedoras da paz terrena para, a partir delas, notarmos se as leis humanas possuem plena autoridade.

B) Imperfeições da cidade terrestre

B.1) O Estado e seu sistema legal

Vimos que o Estado não se identifica com a cidade terrestre, mas é um dos instrumentos utilizados para manter a concórdia nos assuntos concernentes a esta vida mortal. Ademais, ele também não possui uma naturalidade espontânea, pois só é necessário devido ao pecado humano. Mas qual seria o limite de obediência às leis do Estado? Qual a obediência que deveríamos ter a um Estado corrompido? Antes de analisarmos tais questões, vejamos a seguinte passagem:

“Os próprios ladrões, para mais fácil e seguramente violarem a paz dos outros, procuram mantê-la com os seus companheiros. E, caso haja um tão avantajado de forças e de tal forma receoso de seus companheiros que em nenhum confie e, sozinho, arme ciladas, derrube quantos puder e, uma vez atacadas ou assassinadas, despoje as suas vítimas – esse, todavia, mantém, com certeza, pelo menos uma sombra de paz com os que não pode matar e de quem quer esconder o que fez. Mesmo na sua casa, procura com certeza viver em paz com sua mulher e filhos e com os que lá estiver. Com certeza que ficará contente se, a um gesto seu, eles se submeterem. Mas, se tal não acontecer, indigna-se, reprime, castiga e, se for necessário, mesmo pelo terror restabelece em sua casa a paz – paz esta que não pode existir, ele bem o sente, se não estiverem submetidos a uma certa chefia, que em casa é ele mesmo, todos os que vivem na mesma sociedade doméstica. Se lhe oferecem autoridade sobre muitos, sobre a cidade ou a nação, de forma a que todos lhe obedeçam do mesmo modo que quereria ser servido em sua casa – ele já se não esconderá nas cavernas como um ladrão, mas aos olhos de todos se exaltará como um rei, embora nele se mantenham a mesma lucidez e a mesma maldade.”¹⁰²

¹⁰² *Ibid.*, op. cit., XIX, xii. (Tradução de J. Dias Pereira)

Tal trecho de Agostinho é emblemático para entendermos os limites do Estado. Ora, mesmo um bando de ladrões, que não contribuiria para a concórdia da cidade terrena, busca alguma paz. Mas o que diferenciaria os ladrões do Estado? Segundo Deane, a comparação agostiniana entre os ladrões e o Estado é controversa. Ela já havia aparecido no L. IV da “Cidade de Deus” e coloca-nos duas dúvidas: estaria Agostinho dizendo que um reino que não age segundo a justiça terrena, isto é, a caridade e a vigilância sobre os vícios, não passa de um grande bando de ladrões? Ou ele estaria dizendo que todos os reinos, não podendo obedecer à justiça plena, não passam de grandes bandos de ladrões? No trecho supracitado, notamos que há um paralelo entre o bando de ladrões e o reino: ambos são compostos de homens, ambos são regulados pela autoridade de um líder, ambos são unidos por um pacto. A diferença entre eles consiste primordialmente no tamanho de cada um: quando um bando de ladrões cresce, ele se torna um reino. O rei não é distinguido do ladrão por sua lucidez ou maldade, mas por sua posição e aceitação do grupo.¹⁰³ Assim, como explicita Villey, as leis proferidas pelo Estado parecem adquirir um caráter positivista, pois seriam mero conjunto de convenções e costumes. No entanto, a autoridade dessas leis emana da justiça plena, pois foram impostas como punição ao pecado. Desse modo, as leis mais corrompidas ainda possuem algum traço de justiça, pois, além de buscarem alguma paz, são instrumentos de punição à soberba humana.¹⁰⁴

Mas e o governante peregrino? Seria também ele como um rei que acabamos de expôr? É notório que Agostinho caracterize a posição de governante, mesmo para um peregrino, como um fardo que não deve ser desejado:

“Assim, ninguém está proibido de desejar conhecer a verdade que faz parte dum louvável lazer, mas uma alta função, sem a qual o povo não pode ser governado, mesmo que ela seja mantida e exercida como convém, não convém que se deseje. O amor à verdade, portanto, é que busca o santo lazer e a urgência da caridade aceita a devida ocupação. Se ninguém nos impuser este fardo, convém que nos apliquemos à

¹⁰³ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustin*, p. 126-129

¹⁰⁴ Cf. VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, p. 92-93.

contemplação da verdade. Se no-lo impuserem, convém que o aceitemos como exige o dever da caridade.”¹⁰⁵

Como já exposto na argumentação de Markus sobre o *paterfamilias*, o governante peregrino deve aceitar tal função por caridade, o exercício de sua autoridade pode se dar naturalmente, mas a obediência dos cidadãos, que não transgridem a lei por medo da punição, e não pela obediência à justiça plena, não é natural. Desse modo, apesar do governante ser um cidadão celeste, as leis que ele profere continuam possuindo um poder coercitivo que não condiz com a situação originária do homem, afinal como um homem pode legislar e julgar outro homem? Mesmo um peregrino, com que certeza dirá que está sendo plenamente justo? A justiça que ele compartilha é apenas terrena, consiste, além dos mandamentos de amar a Deus, a si e ao próximo, na diligência e atenção sobre os vícios, assim: “que dizer da cidade que, quanto maior é, tanto mais os seus tribunais regorgitam de questões cíveis e criminais [...]”¹⁰⁶?

“Que dizer dos próprios julgamentos proferidos por homens contra homens, inevitáveis, mesmo em cidades que vivem em paz? Que ideia fazemos deles? Como são tristes, como são deploráveis. Julgam aqueles que não podem ver a consciência dos que julgam. [...] E desta forma a ignorância do juiz é muitas vezes a desgraça do inocente. [...] Nestas trevas da vida social, ousará ou não um juiz sábio ocupar a sua cadeira? Claro que ocupará. A esse cargo o constrange e o conduz a sociedade humana, que ele julga ilícito abandonar. [...] Quanto mais sensato e digno um homem, posto em tal necessidade, não será reconhecer a sua própria miséria, odiá-la em si mesma, e clamar a Deus se ainda lhe resta algum sentimento de piedade [...]”¹⁰⁷

¹⁰⁵ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xix. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹⁰⁶ *Ibid.*, op. cit., XIX, v. (Tradução de J. Dias Pereira com modificação nossa)

¹⁰⁷ *Ibid.*, op. cit., XIX, vi. (Tradução de J. Dias Pereira)

Notamos então que o juiz, responsável pelo cumprimento da lei humana, não tem competência para julgar seus réus, pois só podem julgar segundo ações exteriores, não sendo aptos a examinar a consciência dos possíveis culpados. Deane argumenta que a arma do Estado só funciona pela punição das ações exteriorizadas, ele não pode tornar os homens bons ou virtuosos, mas apenas menos perigosos para seus companheiros. Um juiz nunca pode assegurar que não está condenando um homem inocente, ele julga os fatos críveis a ele. Frequentemente, os juízos emitidos são deturpados pelo orgulho do juiz em poder decidir o destino daquele que é julgado. Ademais, mesmo uma confissão pode ser problemática, pois, se foi feita sob tortura, pode ter sido feito apenas para que esta cessasse. São esses dilemas inescapáveis que tornam impossível um Estado ser plenamente justo. A justiça que emerge da boa ordenação do Estado é a mais imperfeita réplica da justiça plena, não importando quão boas sejam as intenções dos governantes. Os governantes e cidadãos são apenas homens falíveis, preconceituosos e ignorantes de muito do que devem saber.¹⁰⁸

Dito isso, encontramos-nos em um dilema: devem os peregrinos prestar plena obediência a leis e julgamentos proferidos por governantes e juízes iníquos? Como podemos harmonizar a concórdia entre a lei divina que os peregrinos buscam obedecer e as leis humanas manifestamente insuficientes e viciosas? Vejamos o que nos elucida Gilson:

“Quando a cidade terrestre infringe suas próprias leis e as da justiça o que acontece? Simplesmente os cidadãos da cidade celeste, que são membros daquela, continuam a observar as leis civis que a cidade

¹⁰⁸ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 135-136

terrestre fez profissão de esquecer. Na desordem que resulta do desprezo geral das leis, os justos têm muito a sofrer e a perdoar. [...] Enquanto a sociedade civil observa as leis que ela deu a si mesma, do mesmo modo os membros da cidade de Deus, que são parte dela, parecem observá-las. Tudo se passa como se ambos visassem unicamente a ordem e a paz da cidade terrestre em que habitam. Desde então, todavia, sua maneira de observar as leis é muito diferente, pois os cidadãos da cidade terrestre a consideram como um fim, ao passo que os justos trabalham para mantê-la como um simples meio para alcançar a cidade de Deus. [...] a cidade terrestre nada tem a temer do cristão, dado que, cidadão submisso, ele amará mais sofrer a injustiça do que se armar de violência e mais suportar os castigos desmerecidos do que se esquecer da lei divina da caridade.”¹⁰⁹

Os peregrinos devem prestar plena obediência às leis proferidas por todo e qualquer Estado. Primeiramente, ninguém é absolutamente capaz de julgar se uma lei é justa ou não, pois ninguém está livre do erro e do pecado. Além disso, pelo próprio pecado inerente à condição humana, devemos entender que a incapacidade de obediência plena à lei divina levou à necessidade da existência do Estado e seu sistema legal, já que é necessário manter uma certa concórdia entre a cidade terrestre e a cidade celeste misturadas neste mundo. Assim, como um homem pode requerer para si o direito de julgar quando deve obedecer ou não uma lei que foi imposta para assegurar a paz terrena? Mesmo quando tais leis são manifestamente contrárias à lei divina, qual cidadão tem o direito de desrespeitá-la? Ora, ninguém deve ter a soberba de se achar superior às leis humanas e contrariá-las, como afirma Agostinho:

“[...] assim como somos salvos na esperança, assim também na esperança somos bem-aventurados; e, tal como a beatitude, assim também a salvação não a possuímos como presente, mas aguardamo-la como futura, e isto graças à paciência; porque estamos no meio de males que devemos suportar com paciência até alcançarmos aqueles bens onde

¹⁰⁹ GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 339-341.

tudo haverá para nos deleitarmos de uma forma inefável onde já nada haverá que sejamos obrigados ainda a suportar. [...].”¹¹⁰

Nesse aspecto, Deane e Villey são veementes em afirmar a autoridade dos governos e leis humanas. Deane nos mostra que o Estado é um castigo de Deus aos homens e, a despeito de suas inadequações e imperfeições que necessariamente marcam a paz que ele consegue manter, a autoridade do governante sobre os governados é derivada de Deus e, apenas no fim dos tempos, a necessidade da autoridade humana e da absoluta obediência chegarão a um final.¹¹¹ Villey afirma que tudo é obra da vontade divina e, apesar de muitas vezes desconhecemos os motivos da razão de ser de leis que manifestamente não contribuem para a concórdia dos bens terrenos, inclui-se na ordem de Deus.¹¹² Mas a argumentação de Deane nos coloca um problema: como proceder em relação a leis que proíbem o próprio cristianismo? Ora, tais leis não devem ser respeitadas, pois o dever da caridade é superior às promulgações humanas, mas o peregrino não tem o direito de não ser punido quando se recusa a obedecê-las. Se não obedecemos uma ordem de um governante temporal, não temos o direito de resistir à mesma ou nos rebelarmos contra sua autoridade constituída. O único recurso de um peregrino é seguir os exemplos dos mártires sagrados, pois mesmo a morte deve ser aceita sem nenhum esforço para resistir ou subverter a autoridade política. A desobediência passiva é a única postura aceitável para o peregrino diante de uma lei que vai contra os comando de Deus e a própria

¹¹⁰ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹¹¹ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 143-144

¹¹² Cf. VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*, p. 92-93.

condenação de Cristo é um exemplo a ser seguido.¹¹³ O peregrino não deve temer as condenações das leis humanas, pois o reino a que ele deve maior obediência e almeja alcançar, como dito por Cristo, não é desse mundo.

Com efeito, apesar das leis humanas serem imperfeitas e guardarem apenas uma impressão da lei divina, não há, em Agostinho, espaço para a desobediência civil. Como nos expôs Villey, a argumentação agostiniana parece lançar as bases do positivismo jurídico, pois mesmo as leis mais corrompidas, geradas majoritariamente pela perversão do homem, devem ser plenamente obedecidas. A autoridade das leis humanas é absoluta, já que não devemos conjecturar quais os desígnios de Deus. Se a primeira formulação da justiça no L. XIX é dada por “dar a cada um o que lhe é devido”¹¹⁴, somente Deus é capaz de julgar plenamente o que é merecido a cada um e, se as leis humanas são instituídas como castigo e remédio à condição pecadora do homem, devemos obedecê-las mesmo quando as consideramos iníquas. Mas e se um governante nos ordena a guerrear? Devemos matar um próximo ou temos o direito a desobedecer tal comando? Para responder tais questões, passemos à análise do tema da guerra.

B.2) A guerra justa

A pergunta se um soldado pode desobedecer seu superior ao ser enviado à guerra é decorrente da aparente impossibilidade de conciliação entre a guerra e a máxima cristã do amor ao inimigo. Assim, a argumentação de Agostinho sobre a

¹¹³ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 147-149.

¹¹⁴ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira)

guerra no L. XIX é controversa: hora o autor traça as calamidades e males da guerra, hora ele parece justificá-la. Quanto às calamidades das batalhas, Agostinho diz:

“[...] Embora não tenham faltado nem faltem nações estrangeiras e inimigas contra as quais sempre se fez e continua a fazer-se a guerra – todavia, a própria extensão do Império gerará guerras do pior género, ou sejam as guerras sociais e civis, com as quais o género humano é calamitosamente sacudido, quer quando se combate para que elas acabem de vez, quer quando se receia que elas surjam mais uma vez. Se eu quisesse contar, como elas merecem, as numerosas e variadas calamidades, as duras e cruéis conseqüências fatais desses males, se bem que eu não o possa fazer como o caso exige, – qual seria o final desta longa exposição?”¹¹⁵

Nesse trecho, vemos Agostinho tratar a guerra como um mal inevitável e gerador de horrores incontáveis. Como explicita Holmes, Agostinho não era um pacifista no sentido de crer que as guerras pudessem ser absolutamente banidas do convívio humano. Tal impossibilidade é o que leva Holmes a dizer que Agostinho se afasta radicalmente do pacifismo da Igreja jovem, levando o cristianismo a um militarismo que até hoje seria a marca das sociedades que o professam. No entanto, por conta dos horrores da guerra, Holmes afirma que o autor seria um pacifista pessoal, isto é, ele não deseja participar de uma guerra, mas se omite de julgar que os outros não devam.¹¹⁶ Todavia, se olharmos o prosseguimento do texto do L. XIX, veremos que tal omissão não parece existir:

“Mas o sábio, dirão, só empreenderá guerras justas. Como se tivesse de deplorar, caso se recorde que é homem, muito mais o facto de ter que

¹¹⁵ *Ibid.*, op. cit., XIX, vii. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹¹⁶ Cf. HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory*, p. 324-329.

reconhecer a existência da guerra justa – porque, se não fossem justas, ele não teria de as empreender e, desta forma, para o sábio, jamais guerra alguma haveria. É, na verdade, a injustiça da parte adversa que impõe ao sábio que empreenda a guerra justa. Mas essa injustiça, porque é dos homens, ao homem tem que ser dolorosa, mesmo que dela nenhuma necessidade de empreender a guerra nasça. Portanto, estes males tamanhos, tão horrendos, tão cruéis, todo aquele que com dor neles reflecte, tem que confessar que são uma desgraça; mas todo aquele que os suporta ou neles pensa sem dor na alma e continua a julgar-se feliz, esse caiu numa desgraça muito mais profunda, porque perdeu o próprio sentimento humano.”¹¹⁷

Deane nos mostra que Agostinho não só achava que as guerras eram inevitáveis, como algumas guerras são justas e defensáveis. A guerra justa é a punição imposta sobre um Estado e seus governantes quando o comportamento dos mesmos é tão agressivo ou avarento que viola até mesmo as normas da paz terrena. Desse modo, outros estados têm o dever de punir tais crimes e agir como um juiz age dentro de um Estado. Essa punição é uma horrível necessidade. A guerra é sempre má apesar de poder ser necessária. Agostinho argumenta que é nosso dever punir os malfeitores para o bem deles e dos outros. Agindo assim, estamos lhes fazendo o bem.¹¹⁸ Mas como vimos na argumentação sobre a incompetência dos juízes em julgarem os réus, como um governante pode ter o direito de declarar uma guerra justa? Sobre esse aspecto, Holmes adverte que, se a teoria da guerra justa for entendida como uma teoria da ética aplicada, que pretende fornecer um guia prático na decisão de quando ir à guerra e como conduzi-la, há pouco em Agostinho dessa teoria. Só podemos ter conhecimentos negativos da retidão de uma guerra justa, ou seja, sabemos que, quando agimos conscientemente por egoísmo, ganância ou luxúria, não agimos para atingirmos a

¹¹⁷ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira com modificação nossa)

¹¹⁸ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine* – p. 159-164.

paz terrena.¹¹⁹ Todavia toda guerra busca alguma paz, pois:

“[...] As próprias guerras, portanto, são conduzidas tendo em vista a paz, mesmo por aqueles que se dedicam ao exercício da guerra, quer comandando quer combatendo. Donde se evidencia que a paz é o fim desejado da guerra. Efectivamente, todo o homem procura a paz, mesmo fazendo a guerra; mas ninguém procura a guerra ao fazer a paz. Mesmo aqueles que pretendem perturbar a paz em que estão, não odeiam a paz, mas antes desejam mudá-la a seu gosto.”¹²⁰

Mesmo governantes iníquos buscam alguma paz, ou o que julgam ser alguma paz. Desse modo, Holmes nos adverte que dois governantes que entram em guerra podem pensar estarem agindo corretamente segundo seus preceitos.¹²¹ Como se colocaria então um peregrino em meio ao dilema de ir ou não à guerra? Deane nos diz que a obediência do soldado a seu líder, segundo Agostinho, deve ser plena.¹²² No entanto, pensamos que, assim como uma lei que vai contra a caridade divina deve ser desobedecida, mas a punição aceita, por que não seria a desobediência passiva uma alternativa ao cidadão celeste forçado a guerrear? Concordamos com Holmes quando diz que Agostinho leva o cristianismo à constatação um certo militarismo inevitável, já que as guerras são inevitáveis. No entanto, há licença moral para que um peregrino convocado à guerra mate outro homem? Holmes nos diz que não, pois é impossível, mesmo para um peregrino, julgar se age de acordo com a justiça plena.¹²³

Destarte, apesar da necessidade da guerra no pensamento de Agostinho no L. XIX, o que o afasta de um pacifismo anti-belicista, somos incapazes de julgar quando os combates são feitos justamente ou não. Ademais, o assassinato de

¹¹⁹ Cf. HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory*, p. 335-338.

¹²⁰ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xii. (Tradução de J. Dias Pereira com modificação nossa)

¹²¹ Cf. HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory*, p. 336.

¹²² Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 163.

¹²³ Cf. HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory*, p. 336.

outro homem é inconciliável com a máxima de amor ao próximo, tal que o soldado que não deseja ser moralmente responsabilizado por tal pecado tem como única saída o exemplo dos mártires e aceitar sua condenação. Assim, pensamos que Agostinho parece não resolver a controvérsia sobre as guerras justas ou, pelo menos, parece dar dois preceitos de ação. Como as duas cidades estarão misturadas até os fins dos tempos, os cidadãos da cidade terrestre devem obedecer plenamente às ordens de ir à guerra, pois agem tendo em vista somente as coisas desse mundo e, dentro desse espectro, as guerras buscam alguma paz de acordo com as vontades dos homens. Quanto aos cidadãos peregrinos, restaria então a desobediência passiva, pois as questões desse mundo não são aquilo que os afligem. Todavia não damos por encerrada tal controvérsia, a interpretação da guerra justa no L. XIX depende dos traços que se pretende considerar com mais força, se nos prendermos aos males das guerras, nenhuma delas pode ser considerada propriamente justa, mas se nos prendermos à impossibilidade de um mundo sem guerras, veremos a necessidade de julgar aquelas cometidas apenas pelo desejo de dominação (*libido dominandi*) e aquelas cometidas por legítima defesa ou pela iniquidade de outro povo. No final, a dificuldade em se julgar se uma guerra é justa ou não parece nos colocar como única saída o lamento da condição decaída do homem e das desgraças advindas dos horrores bélicos. Como expusemos segundo Holmes, Agostinho não parece nos dar nenhum preceito para a ação da guerra, pois, apesar de expor sua necessidade, os males da mesma são muito cruéis para que possamos aceitá-la tranquilamente.

B.3) A escravidão

Se a questão da guerra justa apresenta uma controvérsia no L. XIX, não podemos dizer o mesmo da escravidão. Agostinho delimita a questão de maneira clara: a servidão não é, de maneira alguma, natural, pois, como já citamos anteriormente, nenhum homem tem o domínio natural sobre outro homem.¹²⁴ Como nos diz Deane, a escravidão é uma pena, uma justa punição ao pecado humano e um remédio ao mesmo. Além disso, o escravo pode ser livre do pecado se viver retamente e servir seu senhor em amor, pois é melhor ser escravo de um homem do que escravo do pecado.¹²⁵ Vejamos o seguinte trecho do L. XIX:

“E, realmente, serve-se com mais prazer um homem do que uma paixão, pois a paixão de dominar, para mais não dizer, arruína o coração dos mortais com a mais atroz tirania. Porém, nessa ordem de paz, em que uns estão submetidos aos outros, a humildade aproveita tanto mais aos que servem quanto mais a soberba prejudica os que dominam. [...] Por isso é que o Apóstolo recomenda mesmo aos escravos que se submetam aos seus senhores e que de bom coração e com boa vontade os sirvam. Desta forma, se não podem libertar-se dos seus senhores, poderão de certo modo tornar livre a sua servidão, obedecendo com afectuosa fidelidade e não com temor hipócrita, até que a injustiça passe e se aniquile toda a soberania e todo o poderio humano [...]”¹²⁶

Os escravos devem obedecer seus senhores, pois a recompensa que eles devem almejar é a paz eterna, e não a falsa liberdade terrena. Assim, um homem pode ser servo de outro homem, mas estar livre do pecado, sendo portanto um

¹²⁴ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xv. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹²⁵ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 114-115. Sobre a escravidão do pecado, ver Apêndice 01.

¹²⁶ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xv. (Tradução de J. Dias Pereira)

peregrino da cidade celeste na cidade terrestre, possuindo a plena liberdade em esperança. Mas Cary nos coloca uma questão: se a escravidão não é natural, como ela se adequa à família cristã? Como um senhor peregrino pode possuir um escravo e dominá-lo?¹²⁷ O próprio Agostinho nos responde:

“[...] os nossos santos patriarcas, embora tivessem servos, administravam a paz doméstica de forma a distinguirem, quanto aos bens temporais, a sorte dos seus filhos, da condição de servos; mas para o culto a prestar a Deus, em quem assenta a esperança dos bens eternos, prestavam a todos os membros da sua casa todo o cuidado com igual amor. [...] os verdadeiros pais de família [paterfamilias] cuidam de todos os membros da sua casa como dos filhos, no sentido de todos adorarem e serem dignos de Deus, vivamente desejosos (desiderantes atque optantes) de chegarem à Casa celestial onde o dever de mandar sobre os mortais já não é necessário porque necessário não será já o dever de cuidar dos que vivem já felizes na imortalidade. Até que lá cheguem os pais devem ter mais obediência em mandar do que os servos em servir.”¹²⁸

Segundo Cary, a escravidão no lar governado por um membro da cidade de Deus é diferente: todas as almas são tratadas igualmente no lar que vive pela fé.¹²⁹ Além disso, como expusemos anteriormente segundo Markus, o *paterfamilias* deve agir pela caridade, isto é, buscando colocar o próximo no caminho da vida eterna, e não por mero desejo de dominá-lo e impôr sobre ele seus próprios desígnios. Ademais, Deane nos adverte que o único verdadeiro senhor do universo é Deus, uma vez que ele não necessita nenhuma de suas criaturas, mas todas elas o necessitam, assim o senhor humano não é o

¹²⁷ Cf. CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology*, p. 22.

¹²⁸ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xvi. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹²⁹ Cf. CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology*, p. 23.

verdadeiro senhor de seu servo, pois ambos necessitam de Deus.¹³⁰ Mas se formos ainda mais além, podemos considerar o *paterfamilias* como um servo de seus comandados, pois a ele é incumbido o dever de servi-los através do comando que mantém a paz familiar. Assim, o exercício da autoridade de um senhor, mesmo possuidor de escravos, pode ser natural, apesar da instituição da escravidão não o ser. Portanto, se age direcionando todos de sua casa tendo em vista os bens eternos, o exercício da autoridade do *paterfamilias* é natural, mesmo que a obediência e a dominação de seus comandados se dêem apenas por temor a possíveis castigos e punições. Todavia o escravo não deve temer esses castigos se tiver em vista os bens eternos, muito menos se rebelar contra seu senhor, pois deve entender que tais castigos são divinamente ordenados como punições, mesmo que desconheça o motivo das mesmas. Assim, se tiver em vista os bens eternos, o escravo está livre da escravidão do pecado e não deve temer os castigos e punições a ele inflingidos.

¹³⁰ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 115. New York: Columbia University Press, 1963.

C. Lei divina e lei humana no L. XIX

Da análise dos temas elencados no L. XIX da “Cidade Deus”, podemos extrair a imperfeição necessária das leis humanas e a intervenção remediadora da lei divina. O abandono do ofício da caridade e da submissão somente a Deus inscreve no plano histórico a necessidade de instituições políticas e legais que mantenham uma certa concórdia e permitam que a história da salvação seja percorrida. Desse modo, a transgressão da lei natural através do pecado não abole a ordem maior que a abarca, mas faz com que o homem não possa mais possuir em plenitude a posse daquilo que lhe era devido na condição natural, isto é, a beatitude. Por conta do pecado, males infindáveis assolam o ser humano, tal que o maior desses males é a própria impossibilidade de possuir plenamente os bens naturais: “[...] Realmente, os chamados bens primários da natureza – quando, onde e como é que eles se podem encontrar nesta vida sem estarem sujeitos à incerteza flutuante do acaso? [...]”¹³¹ Como nos diz Chaix-Ruy, da cidade terrena emana uma aspiração à paz, mas os homens que a procuram buscam-na nos bens finitos, na incerteza de uma posse na qual eles não se contentarão.¹³²

Destarte, a condição decaída do homem necessita que as leis humanas sejam proferidas e plenamente obedecidas, pois, apesar de não serem naturais, a autoridade das mesmas é advinda da lei divina mesmo que suas normas e conteúdos não sejam plenamente justos. A justiça de tais leis é marcada pela

¹³¹ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, iv. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹³² CHAIX-RUY, J. *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin* – p. 926

negatividade, isto é, elas são justas punições, mas, no estado natural onde todos eram plenamente justos, elas sequer existiam. No entanto, essas justas punições adquirem um caráter remediador do ponto de vista da história da salvação. Como nos diz Marrou, a visão realista do plano histórico de Agostinho e a imperfeição das leis humanas é acompanhada de um otimismo sobrenatural. Há uma ambivalência fundamental na história imposta pela lei divina que dá autoridade à lei humana enquanto justa punição ao pecado e mantenedora de uma concórdia necessária para o desenvolvimento da cidade celeste peregrina neste mundo.¹³³ Assim, progresso e degradação aparecem como indissolavelmente ligados ao tempo histórico. Por um lado, o tempo do pecado explicita as imperfeições das leis humanas, por outro, a história adquire um caráter de progresso pela lei da graça que dá autoridade a essas mesmas leis tanto como punição quanto remédio.¹³⁴

Do mesmo modo que as duas cidades estão mescladas neste mundo, sendo impossível separá-las antes do juízo final, a ambivalência entre a lei divina e a lei humana se coloca como um conflito a ser resolvido apenas no fim da história. Enquanto isso, resta-nos aguardar que o mistério de nossa obediência ou não à justiça plena seja consumado pelo único capaz de nos julgar, isto é, Deus, pois: “[...] para se chegar a este supremo bem ou a este supremo mal, um de desejar outro de rezear, tanto os bons como os maus têm que passar pelo julgamento. [...]”.¹³⁵

¹³³ Cf. MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p 33-40.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, op. cit., p. 62-71

¹³⁵ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxviii. (Tradução de J. Dias Pereira)

IV. Conclusão - *De libero arbitrio* e *De civitate Dei*

Para travarmos a comparação entre o tema da lei divina e da lei humana no L. I de *De libero arbitrio* e no L. XIX de *De civitate Dei*, traçaremos um paralelo entre os momentos embrionários identificados no diálogo e a reincidência dos mesmos na “Cidade de Deus”. Para fins de compreensão, elenquemos mais uma vez tais momentos: 1) Justiça¹³⁶ 2) *libido*¹³⁷ 3) Soldado obediente/Juiz Inquisidor¹³⁸ 4) Escravidão¹³⁹ 5) Dicotomia entre aqueles que amam as coisas deste mundo e aqueles que renunciam às mesmas¹⁴⁰ 6) Paz¹⁴¹.

No diálogo, Agostinho nos apresenta a noção de justiça divina como o prêmio aos bons e o castigo aos maus, sendo uma forma análoga à primeira formulação da justiça no L. XIX da “Cidade de Deus” que a define como dar a cada um aquilo que merece. Ora, os bons merecem prêmios e os maus merecem o castigo. No entanto, vimos que a noção de justiça no L. XIX possui outra duas formulações que não encontramos no L. I do *De libero arbitrio*, isto é, o dever da caridade, que inclui o amor a Deus, a si e ao próximo e a diligência sobre os vícios e o pecado. No entanto, tais formulações não dizem respeito ao modo como Deus age justamente sobre as criaturas, mas ao modo como o homem deve se comportar para cumprir aquilo que lhe é devido, isto é, ocupar seu lugar na ordem

¹³⁶ AUGUSTINUS, *De Libero Arbitrio*, I, i, 01. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹³⁷ *Ibid.*, op. cit., I, iii, 08. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹³⁸ *Ibid.*, op. cit., I, iv, 09. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹³⁹ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹⁴⁰ *Ibid.*, op. cit., I, iv, 10. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

¹⁴¹ *Ibid.*, op. cit., I, v, 12. (Tradução de Paula Oliveira e Silva)

hierárquica definida por Deus. Destarte, o prêmio aos bons e o castigo aos maus do *De libero arbitrio* expunha o modo justo como Deus recompensa os seres criados se ocupam ou não seu lugar devido na ordem, enquanto as formulações do L. XIX parecem, além de definir a justiça como tal máxima, estabelecer os parâmetros da posição que o homem deve ocupar na hierarquia dos seres criados.

Como sabemos, o pecado subverte a ordem hierárquica, pois o homem escolhe livremente não ocupar seu lugar devido. No *De libero arbitrio* identificamos o motivo de tal escolha como a *libido*, que, ao adquirir o caráter de impulso desregrado, torna-se a causa do pecado. No L. XIX, identificamos que a ação dos pecadores também é a *libido*, sendo ela, portanto, a raiz do amor dos homens aos bens terrenos, desordenando o próprio interior do homem, no qual a razão deveria dominar a *libido* e a alma dominar o corpo, tornando impossível que, dessa forma, ele obedeça plenamente à justiça divina. Por essa desordem, o homem passa a tomar os bens terrenos como fins em si mesmos, não os reportando a Deus, perseguindo então uma multiplicidade de desejos que nunca serão saciados, pois os bens terrenos são marcados pela imperfeição, visto que não são plenos, e pela perecibilidade temporal.

É possível vermos tal desordem no exemplo do escravo exposto no L. I do diálogo sobre o livre-arbítrio. Ao comentar sobre o desejo de um escravo atingir a liberdade e, para tal, matar seu senhor, Agostinho expõe que o servo comete tal assassinato para satisfazer seu desejo de liberdade, que seria um bem. No entanto, que bem pode haver ao cometer um assassinato para ter a liberdade de

possuir bens perecíveis? Em tal momento, identificamos o embrião da diferença entre os cidadãos que amam os bens deste mundo e aqueles que amam outros bens que posteriormente identificamos na análise do L. XIX como eternos. Além disso, Agostinho não aprofunda a análise da escravidão no *De libero arbitrio*, tornando possível interpretá-la como naturalmente legítima, já que o escravo não teria o direito de se rebelar contra seu senhor. Todavia, no L. XIX, vimos que a escravidão não é, de maneira alguma, natural, pois antes da queda nenhum homem tinha o direito do domínio sobre outro. No entanto, ela é legítima enquanto justa punição ao pecado humano e um escravo não deve se rebelar contra seu senhor, pois a felicidade que ele deve almejar está na vida eterna, e não na aparente liberdade terrena.

Mas se um escravo não tem o direito de se rebelar contra seu senhor, o que poderíamos dizer de um juiz que leva seu réu à execução ou um soldado que mata seu inimigo? São tais ações justas? Se no *De libero arbitrio* o autor parece concordar com tais atos sem nos alertar para as imperfeições de um julgamento humano e as mazelas de uma guerra, considerando que o juiz que condena seu réu à morte e o soldado que mata seu inimigo podem não ser homicidas e agirem justamente, a argumentação do L. XIX é muito distante de tais considerações. Quanto aos julgamentos humanos, Agostinho não hesita em declarar os erros e imperfeições dos juízes, sendo que não devem fugir de sua função inquisidora, mas não podem esquecer a condição miserável em que se encontram. Comentando a possibilidade de guerras justas, vemos que o autor parece não dar nenhum preceito de ação, mas lamenta profundamente as desgraças geradas

pelas guerras. Em ambos casos, notamos que a condição decaída do homem dificulta a emissão de um juízo correto sobre as ações tanto do inquisidor quanto do soldado. Todavia os julgamentos e as guerras são necessários na vida terrena, pois ambos procuram certa paz.

Tal paz é esboçada no L. I do *De libero arbitrio* na passagem em que Evódio comenta a possibilidade de uma lei permitir delitos menores para evitar delitos maiores, ou seja, para que uma certa concórdia entre os homens exista. Tal concórdia da vida mortal é apresentada no L. XIX da “Cidade de Deus” como a paz terrena, isto é, uma certa organização dos bens terrenos de modo a assegurar a paz na vida mortal. De modo algum podemos considerar essa concórdia plenamente justa, pois como poderíamos dizer que é justo um juiz torturar um réu inocente? É dessa necessidade de uma certa concórdia que nasce o próprio poder político e seu sistema legal, buscando estabelecer sanções e coerções para que a cidade terrena mantenha uma certa ordem, que, após o pecado, guarda apenas uma impressão da justiça plena.

Seria essa impressão da justiça plena nas leis humanas o que Agostinho estaria defendendo 40 anos antes quando afirma a possibilidade de leis humanas serem justas? Vimos que no L. I de seu diálogo a razão humana seria capaz de discernir sobre o que é justo e o que é injusto em determinada lei, podendo, a partir daí, promulgar e fundar leis e instituições assentadas na lei divina, levando a uma possível defesa da teocracia. Mesmo marcadas pela temporalidade, as leis humanas justas participariam da lei divina, retirando sua justiça do caráter eterno e pleno desta. Mas se por um lado a argumentação dos dois textos parecem

convergir, por outro elas se distanciam. Se no *De libero arbitrio* as leis temporais podem participar da lei eterna, por exemplo, duas leis contraditórias no plano terreno que podem ser justas de acordo com a lei divina, veremos que, segundo a argumentação do L. XIX, a justiça que tais leis possuem é apenas concernente ao fim da cidade terrena, isto é, à paz terrena. Do ponto de vista da paz eterna, tais leis só podem ser consideradas justas negativamente, isto é, elas são punições ao pecado humano, mas o conteúdo das mesmas não é uma promulgação natural e espontânea da lei divina. Na “Cidade de Deus”, as leis humanas são imperfeições necessárias a serem abolidas após o juízo final. Além disso, como poderíamos considerar o conteúdo de uma lei como justo se a justiça da qual os peregrinos compartilham neste mundo ainda está sujeita ao vício? Requerer para si o direito de julgar uma lei como justa ou não é um exemplo da soberba do homem e este próprio ato seria um pecado.

Não obstante, se a argumentação sobre a relação entre as duas leis diverge em tais textos, o que poderíamos dizer da autoridade das leis humanas? No *De libero arbitrio* tal autoridade pode ser extraída da participação das leis humanas na lei divina, o que as torna manifestamente justas. Mas se uma lei não pode ser considerada justa, seria ela passível de desobediência? Não obtemos tal resposta no diálogo. Já no L. XIX percebemos que a autoridade das leis humanas é plena, pois devemos aceitá-las como justas punições ao pecado e não conhecemos os desígnios divinos pelos quais decidiu nos punir. A única hipótese clara de desobediência é do exemplo dos mártires, pois não podemos desobedecer o

mandamento de amar a Deus.¹⁴² No entanto, ela ainda se coloca sob a égide da lei humana, aceitando passivamente a punição de tal transgressão. Quanto aos demais atos, só saberemos se agimos justamente no juízo final. Como nos explicita Marrou, o mistério da história funda uma gravidade trágica: a responsabilidade de nossa ação. Os valores de nossos atos só poderão ser medidos com o fim da história e, desse modo, a ambivalência entre a lei divina e a lei humana permanecerá sem que seja possível que saibamos plenamente o sentido do conteúdo que as leis humanas promulgam. Sabemos apenas que elas visam uma certa concórdia terrena para que a história da salvação se desenvolva. Tal história é a sinfonia da destruição desse mundo e, com ele, das leis humanas, tal que só conheceremos todos os acordes e os entenderemos quando seja soada a última nota.¹⁴³

Desta maneira, pensamos que há uma reformulação da relação entre a lei divina e a lei humana do L. I de *De libero arbitrio* para o do L. XIX de *De civitate Dei*. Se no primeiro texto poderíamos extrair uma possível determinação da lei divina à lei humana, a cisão entre as duas cidades nos faz ver que, apesar da cidade celeste necessitar das leis humanas para seu desenvolvimento nesta vida mortal, a lei divina que ela obedece não se sobrepõe à mesma. No *De libero arbitrio* notamos que a lei temporal pode extrair sua justiça da lei eterna mesmo quando duas leis humanas são aparentemente conflitantes entre si, já em *De civitate Dei* a cidade celeste não se preocupa com as leis dos povos que

¹⁴² Poderíamos incluir a questão da desobediência passiva de um soldado que hesita em matar seu inimigo quando enviado à guerra, no entanto não demos a questão como definida por Agostinho, por isso preferimos não tomá-la como uma posição acabada da argumentação do L. XIX.

¹⁴³ Cf. MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* – p 80-83.

recruta.¹⁴⁴ Assim, Agostinho parece nos dizer que a cisão entre a lei divina e a lei humana é marcada por uma outra entre a temporalidade, na qual estamos imersos, e a eternidade que, neste mundo, podemos possuir apenas em esperança. Como na metáfora da sinfonia emprestada de Marrou, toda obra musical se desenrola no tempo e só depois de seu fim poderemos entendê-la.¹⁴⁵ O mesmo acontece com as leis humanas: só depois de terminada a sinfonia universal da vida mortal, poderemos entendê-las e julgar o conteúdo de suas promulgações.

¹⁴⁴ Cf. AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxviii. (Tradução de J. Dias Pereira)

¹⁴⁵ Cf. MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p 83

V. Apêndice 01 - Análise do 1o. Parágrafo do L. IX das “Confissões”, de Santo Agostinho

Introdução

O esforço a ser empreendido neste apêndice é o de tentar elucidar o processo de conversão agostiniano, tomando o 1o. parágrafo do L. IX das “Confissões” como exemplo de condensação literária da profunda mudança realizada por Agostinho em sua vida. Pretendemos delinear como a vida errante de Agostinho culmina em sua conversão e o processo pelo qual tal mudança se desenvolve. Nesse caminho, discorreremos sobre como o processo de conversão se caracteriza como um redirecionamento da vontade em direção aos bens eternos.

Análise

O primeiro parágrafo do L. IX das “Confissões” se inicia com uma citação sálmica dada por: “Ó Senhor, eu sou o teu servo, eu sou o teu servo e filho da tua serva. Quebraste as minhas cadeias; sacrificar-te-ei uma vítima de louvor. [...]”¹⁴⁶. Tal citação se refere ao Salmo 115 e Agostinho o comenta em sua obra

¹⁴⁶ AUGUSTINUS, *Confessionum*, IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

Enarrationes in psalmos dizendo que o escravo, isto é, o próprio Agostinho no caso das “Confissões”, é submisso perante a Deus, pois é escravo comprado com o próprio sangue de Cristo derramado a fim da salvação dos pecadores.¹⁴⁷ Assim, o filósofo é servo de Deus e filho de tua serva. Mas quem seria tal serva? O leitor desavisado das “Confissões” poderia pensar que seria Mônica, a mãe biológica de Agostinho, que, por ser criatura criada por Deus, também é submissa ao Senhor. Porém a serva da qual Agostinho se refere nesse trecho é a “Jerusalém celeste”, a a “Casa de Deus”, que na verdade é “todo o seu povo”. Ademais, uma questão acerca da servidão a Deus permanece suspensa: o escravo, que é preso ao pecado e além disso é criatura submissa a Deus, deve necessariamente servir ao Senhor? Agostinho responde que não, pois “[...] a Jerusalém do alto é livre esta é a nossa mãe.”¹⁴⁸, sendo que aquele que serve o faz voluntariamente, pois a serva da qual é filho é livre. Entretanto, a partir do momento em que o escravo decide servir a Deus e assim ser libertado do pecado, um compromisso com a justiça é estabelecido e o antigo escravo do pecado, que agora é escravo de Deus, é direcionado no caminho da vida eterna. Desse modo, a libertação do pecado se dá pelo rompimento das cadeias, que não é dado de forma alguma por mérito individual, mas somente pela misericórdia de Deus que rompe os grilhões do pecador, libertando-o do vício e deixando-o em dívida com o Senhor, fazendo com que o servo lhe deva um “sacrifício de louvor”. Louvor esse que diz respeito somente a Deus, responsável pelo retorno do escravo que se afastou através do pecado – “depois da fuga”.

¹⁴⁷ Cf. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, 115. (Tradução de Monjas Beneditinas)

¹⁴⁸ *Bíblia de Jerusalém*, Gl. 4, 26.

A inserção de tal trecho do Salmo 115 nesse momento das “Confissões” não é despropositada. Se levarmos em consideração que ele está situado no início do L. IX e que no L. VIII se deu o clímax da conversão de Agostinho, tal trecho sálmico parece indicar o caráter dessa conversão. Uma pista a ser seguida nesse sentido pode ser dada pelas seguintes palavras de Agostinho no L. VI: “[...] adia de dia para dia viver em ti e não adia todos os dias morrer em mim [...]”¹⁴⁹. Agostinho, no momento de sua vida que está sendo narrado nesse livro, preferia a escravidão do pecado ao o retorno a Deus, o que já suscita qual é o fim último da conversão dada no L. VIII, isto é, o direcionamento que culminará na vida junto ao Senhor. Mas como é possível a conversão? Se olharmos no trecho dos “Comentários aos Salmos” que aqui foi exposto, podemos notar que não há conversão sem a ação divina, já que Deus traz o fugitivo de volta. Além disso, a proclamação de que Deus quebrou as cadeias e o servo está em dívida com o Senhor é feita também no início do L. VIII, onde é descrita a libertação de Agostinho do pecado. Porém, como a decisão de ser servo de Deus não é necessária, ou seja, obrigatória, cabe ao escravo do pecado a decisão de se libertar do visgo pecaminoso, ou seja, de se converter. No entanto, vale ressaltar que tal decisão só é possível porque Deus dá a escolha ao pecador de se converter ou não. Assim, Agostinho diz no L.VI das “Confissões”:

“[...] e estava convencido de que a continência dependia das minhas próprias forças, das quais não estava consciente, sendo tão estulto que ignorava, como está escrito, que ninguém pode ser continente se tu não lho concederes. E concedê-lo-ias sem dúvida, se com um gemido interior eu batesse à porta dos teus ouvidos e com fé inabalável lançasse em ti as

¹⁴⁹ AUGUSTINUS. *Confessionum*, VI, xi, 20. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

minhas preocupações.”¹⁵⁰

Dessa maneira, não se pode ser servo – continente – se Deus não o permitir, o escravo do pecado deve tomar a decisão de se libertar de seu visgo para a partir daí ser colocado por Deus no caminho que o reunirá ao Senhor.

Com efeito, é dessa forma que a conversão é possibilitada e uma vez que a decisão de se converter é tomada devemos considerar que a mesma não deverá ser somente um conversão interior, perante a Deus, mas também exterior. Tal exterioridade parece ser a justificativa da servidão à “Jerusalém celeste” e aquele que se converte deve se converter também perante à Igreja, ou seja, perante “todo o seu povo”. Essa característica da conversão pode ser evidenciada na seguinte passagem do L. VIII que diz respeito à conversão de Vitorino:

“Por fim, quando chegou a hora de professar a fé, que, em Roma, aqueles que se preparam para entrar na tua graça costumam pronunciar – usando uma fórmula consagrada, que aprendem e decoram – de um lugar mais elevado, na presença dos fiéis, os presbíteros, dizia Simpliciano, concederam a Vitorino que o fizessem em privado, como era de costume conceder-se a alguns que pareciam que iriam hesitar, por vergonha; ele, todavia, preferiu professar a sua salvação na presença da multidão dos fiéis. [...]”¹⁵¹.

Assim, Vitorino, que poderia ter feito a profissão de fé somente perante a Deus, decidiu fazê-la perante todo o povo santo, perante à “Jerusalém Celeste” do

¹⁵⁰ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁵¹ *Ibid.*, op. cit., VIII, ii, 05. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

Senhor. Senhor que foi o responsável pela quebra dos grilhões do escravo do pecado e, por isso, deixa-o em dívida, pois aquele que antes era escravo do visgo pecaminoso e agora é servo do Senhor deve fazer um “sacrifício de louvor” em sua homenagem.

Esse sacrifício anunciado e justificado por Agostinho nas frases iniciais do primeiro parágrafo do L. IX se trata da seguinte alusão sálmica: “[...] Louve-te o meu coração e a minha língua, e digam todos os meus ossos: ‘Senhor, quem semelhante a ti?’ Digam, e tu responde-me, e diz à minha alma, eu sou a tua salvação. [...]”.¹⁵² O Salmo referido nessa passagem é o 34 e o comentário do mesmo presente nas *Enarrationes* explicita o significado dos ossos proferirem a pergunta à respeito da semelhança a Deus. Na verdade, os ossos são uma metáfora que remetem a “[...] todos os justos, firmes de coração, fortes, que não cedem diante de perseguição alguma, nem tentação, para consentir no mal. [...]”¹⁵³ e a prosopopéia da fala atribuída a eles significa que esses justos – matéria óssea forte e difícil de ser penetrada pela tentação – reconhecem e proclamam a grandeza e superioridade do Senhor, pois tudo foi criado por Deus e aquilo que foi criado é inferior ao criador, sendo que a adoração a falsos deuses, ídolos ou a bens terrenos de nada vale, já que Deus é supremo e nada a ele se assemelha. Assim, apenas Deus é verdadeiro e compete-lhe agir sobre todas as criaturas, dando-lhas, se quiser, aquilo que elas desejam, ou sendo a vida que elas procuram. No entanto, “[...] aqueles inimigos que atacam invisivelmente sugerem

¹⁵² *Ibid.*, op. cit., IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁵³ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 34, 14. (Tradução de Monjas beneditinas)

ao coração humano que Deus não é o nosso auxílio; procurando ajuda noutra parte, tornamo-nos impotentes, e somos apanhados pelos mesmos inimigos.”¹⁵⁴. Quanto a tal assunto, Agostinho diz que devemos ter diligência, pois o único auxílio verdadeiro é o do Senhor e, quando ele diz à alma de seu servo que é sua salvação, o mesmo “viverá na justiça”¹⁵⁵.

Podemos claramente notar no que consiste então o sacrifício de louvor anunciado por Agostinho. Uma vez convertido, ele reconhece que o auxílio na conversão foi ação da graça divina e tal graça compete apenas a Deus.¹⁵⁶ Além disso, o compromisso com a justiça já referido no comentário ao Salmo anterior está estabelecido e o autor deve ter diligência, resistindo às tentações e perseguições dos inimigos.

Prosseguindo sua confissão, Agostinho diz: “[...] Quem sou eu e como sou eu? Que mal há que não o tenham sido os meus actos, ou, se não os meus actos, as minhas palavras, ou, se não as minhas palavras, a minha vontade? [...]”¹⁵⁷. Com as duas indagações em que reflete quem é e que tipo de homem é, Agostinho está colocando novamente a sua inferioridade perante não só a Deus, como a outros homens, aludindo provavelmente à vida de discrepância e errância em relação ao plano de justiça divino que levava, diferentemente de outros

¹⁵⁴ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁵⁵ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁵⁶ Como diz O’Connell, referindo-se ao momento em que Agostinho ouve o famoso canto do *Tolle et lege* no final do L. VIII: “[...] Agostinho insinua que, por mais dramático que o momento no jardim tenha sido, quando seus grilhões foram quebrados, aquele momento era apenas o clímax de um prolongado trabalho da graça.” ROBERT J. O’CONNELL, S. J.; *St. Augustine’s Confessions The Odyssey of Soul*, p.102. (Tradução nossa)

¹⁵⁷ AUGUSTINUS, Confessionum, IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

homens, como por exemplo Ambrósio, que “[...] fosse qual fosse a intenção com que o fazia, um homem como ele sem dúvida alguma o fazia com boa intenção.”.¹⁵⁸ Destarte, Agostinho trata de delatar a malícia que havia em seu comportamento antes da conversão, malícia essa que, se não houve em seu comportamento, isto é, se não aconteceu efetivamente, houve pelo menos nas palavras — provavelmente aludindo a seu trabalho como professor de retórica —, e em sua vontade. Mas do que se trata tal vontade? O seguinte trecho traça o caminho para a resposta a essa questão:

“[...] Por tal circunstância suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrara-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si — daí eu chamar-lhe <<cadeia>> — mantinha-me preso a dura servidão.”¹⁵⁹

Essa vontade ligada ao passado, vontade férrea, pesada, que impedia Agostinho de ascender em direção à Verdade, vontade da concupiscência da carne que obstruía a conversão, é o que prendia o autor à escravidão do pecado e o impedia de servir a Deus plenamente em uma vida celibatária que contemplasse e habitasse a Pátria do Senhor.

Não obstante, a graça divina operou e Agostinho se converteu, como pode

¹⁵⁸ *Ibid.*, op. cit., VI, iii, 03. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁵⁹ *Ibid.*, op. cit., VIII, v, 10. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

ser visto no seguimento da confissão: “[...] Tu, porém, Senhor és bom e misericordioso, e, com a tua mão direita, sondas a profundidade da minha morte, e esvazias do fundo do meu coração o abismo da corrupção. [...]”¹⁶⁰ Deus, através de sua graça, age na vida de Agostinho, rompendo os grilhões da vontade férrea que o prendiam ao pecado, permitindo-lhe a possibilidade de ascender à Verdade, permitindo-o entrar no caminho para a volta “depois da fuga”. Como diz O’Connell: “[...] A ação da graça é imaginada, portanto, como o despojamento de um peso avassalador dele [de Agostinho], iluminando-o, dando-lhe a força para ascender.”.¹⁶¹

Assim, é interessante notar a continuação da frase de Agostinho no que diz respeito à corrupção do coração, pois ela indica uma outra questão de sua filosofia que foi discutida no L. VII das “Confissões”. Tal questão é a origem do mal: Como eu, que fui criado por Deus, posso ser capaz de agir de maneira má? Como posso ter uma vontade que me prenda ao pecado se fui criado por aquele que é o Sumo Bem? Na verdade, o mal substancial não existe, pois:

“[...] são boas as coisas que se corrompem, as quais não poderiam corromper-se, nem se fossem bens supremos, nem se não fossem bens, porque, se fossem bens supremos, seriam incorruptíveis, mas, se não fossem bens, não haveria o que neles pudesse ser corrompido. [...] Portanto, todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância [...] E assim vi e me foi mostrado que tu fizeste boas todas as coisas e que não existem absolutamente nenhuma

¹⁶⁰ *Ibid.*, op. cit., IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁶¹ ROBERT J. O’CONNELL, S. J.; *St. Augustine’s Confessions The Odyssey of Soul*, p. 98 -99. (Tradução nossa)

substâncias que tu não tenhas feito. [...]”¹⁶²

O mal não existe como substância e o fato da vontade férrea poder ser considerada “má” se dá por ela afastar Agostinho, ou qualquer homem, da incorruptibilidade em direção à corruptibilidade. A vontade férrea afasta o homem de Deus e, por isso, corrompe seu ser cada vez mais, diminuindo-o. É por esse fator que Agostinho pode dizer que Deus purificou a corrupção de seu espírito, já que ele o libertou da vontade férrea, colocando-o no caminho em direção à incorruptibilidade, à ascensão, à reunião ao Senhor, que é plenamente.

Agostinho prossegue: “[...] E isto era tudo: não querer o que eu queria e querer o que tu querias. [...]”¹⁶³. Essa afirmação do autor explicita um fator já revelado no L. VIII: a existência, além da vontade férrea, de uma outra vontade. Tal dualismo das vontades encontra-se na seguinte passagem:

“[...] Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada como estava pelos muitos anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma.”¹⁶⁴

O trecho reitera a inexistência do mal como substância, já que a vontade

¹⁶² AUGUSTINUS, Confessionum, VII, xii, 18. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁶³ *Ibid.*, op. cit., IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁶⁴ *Ibid.*, op. cit., VIII, v, 10. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

férrea é tida como má porque não está em harmonia com a nova vontade. Ela contrasta com a vontade espiritual, corrompendo o homem, afastando-o de Deus. Dessa maneira, a vontade férrea é a vontade anterior, ou seja, aquilo que Agostinho desejava anteriormente, sendo que tal desejo se dá por necessidade, e não por livre vontade, pois “[...] da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. [...]”¹⁶⁵ Assim, a livre vontade de Agostinho queria ir até Deus, já que o autor tinha fé e esperança na misericórdia divina e além disso tinha a certeza — adquirida pela leitura dos textos dos platônicos narrada no L. VII — de que Deus, substância incorruptível e sumamente boa, é melhor que tudo aquilo que é corruptível, tudo o que se refere ao hábito, porém as correntes carnis deste não permitiam que Agostinho entrasse no caminho de ascensão ao Senhor.

Desse modo, o autor diz: “[...] Mas onde estava, em espaço de tantos anos, e de que íntimo e profundo lugar secreto foi chamado, num momento, o meu livre arbítrio, para que submetesse a cerviz ao teu suave jugo, e os ombros ao teu leve fard, Cristo Jesus, meu auxílio e meu redentor? [...]”¹⁶⁶. O livre arbítrio estava mergulhado no abismo do hábito, sendo chamado por Deus, através da ação da graça, a fim da libertação dos grilhões do escravo do visgo pecaminoso, tornando Agostinho mais leve para que ascenda e reúna ao Senhor, direcionando-o à vida eterna. Como Cristo diz:

¹⁶⁵ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁶⁶ *Ibid.*, op. cit., IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

“[...] Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da Terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos. [...] Vinde mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso e vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve.”¹⁶⁷

Assim, Agostinho deve se libertar do hábito, aprendendo de Deus, e não de sábios que não são humildes, reconhecendo que o direcionamento à vida na justiça divina é feito por conta da Sabedoria do Senhor, e não por sua própria sabedoria, ou da sabedoria de outros homens. Portanto, o autor mostra que, para se ter fé em Deus e notar como age em nossas vidas através da graça, é necessário ter humildade, pois:

“[...] quando mais tarde encontrei o apaziguamento nos teus Livros, e as minhas feridas foram tocadas pelos teus dedos, que as curaram, discernei e distingui que diferença havia entre presunção e confissão, entre os que vêm para onde se deve ir e não vêm por onde, e o caminho que conduz à pátria bem aventurada, não apenas para a contemplar, mas também para a habitar. [...]”¹⁶⁸

Podemos perceber algo semelhante a esse processo na estratégia do decorrer dos Livros VI, VII e VIII das “Confissões”, onde Agostinho rejeita o conhecimento dos maniqueus, dos cétricos acadêmicos e dos astrólogos e mostra o seu contato com as Escrituras e a Verdade que ele consegue enxergar sinalizada pela palavra do Senhor. A partir da visão da Verdade, Agostinho

¹⁶⁷ *Bíblia de Jerusalém*, Mt 11 25.28-30.

¹⁶⁸ AUGUSTINUS, *Confessionum*, VI, xx, 26. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel com modificação nossa)

reconhece que é impotente perante a grandeza divina e humildemente tende ao Senhor, optando pela conversão e pedindo que Deus a conceda, deixando para trás o peso do fardo do pecado e escolhendo o direcionamento à leveza da vida eterna. Assim, Agostinho diz nas *Enarrationes* no trecho do primeiro parágrafo do L. IX das “Confissões” referente ao Salmo 18:

“[...] Senhor, meu auxílio, quando tendo a ti; porque és meu redentor, a fim de que tenda a ti. Ninguém atribua a sua própria sabedoria o retorno a ti, ou a suas próprias forças o alcançar-te. [...] Tu nos redimes para nos convertermos e nos ajudas para chegarmos a ti.”¹⁶⁹.

A redenção e a conversão só são possíveis porque tudo faz parte do plano divino: Deus age, pela graça, sobre a vida de Agostinho, auxiliando-o a sair de uma posição de desconfiança em relação à Verdade (L. VI) para a visão plena da mesma, visão essa que não é suficiente, pois Agostinho sabe que, por suas próprias forças, nunca habitará a Pátria Verdadeira e humildemente reconhece que necessita da assistência divina para que isso ocorra (L. VII); posteriormente, Deus o ajuda, quebrando os grilhões de sua vontade férrea e redimindo-o para que ele se converta (L. VIII) e, uma vez convertido, Agostinho é colocado em direção à reunião ao Senhor.

Tal direcionamento permite as seguintes frases: “[...] Como de súbito se tornou suave para mim passar sem a suavidade das frivolidades, e já era motivo de alegria renunciar àquilo que tivera medo de perder! Pois tu expulsava-las de

¹⁶⁹ AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 18, 15.

mim, tu, verdadeira e suprema suavidade, [...]”.¹⁷⁰ Diferentemente do que considerava no momento de sua vida narrado no L. VI: “[...] essas coisas [deste mundo] também são agradáveis, têm a sua doçura e não pequena [...]”¹⁷¹, Agostinho se refere à concupiscência e aos objetos da vontade férrea como falsas delícias. A doçura que o autor sentia nessas frivolidades no momento narrado no L. VI era fruto gustativo de um paladar marcado pelo pecado e a voz do Agostinho maduro que escreve as “Confissões” fala nesse próprio Livro: “Cuidava que havia de ser extremamente infeliz, se me privasse dos abraços de uma mulher, e não pensava no remédio da tua misericórdia para curar a mesma enfermidade, porque não o tinha experimentado [...]”.¹⁷² No entanto, no início do L. IX a experiência já foi feita, pois a quebra das cadeias da vontade férrea já foi efetuada por Deus e Agostinho já foi convertido. Ele pôde perceber o remédio divino que afastou a concupiscência, sentindo o prazer da cura em retirar o visgo pecaminoso de si. Ademais, Deus não só afastava as falsas delícias de Agostinho como também:

“[...] expulsavas e entravaz em vez delas, tu, mais doce que todo o prazer, mas não para a carne e para o sangue, mais brilhante que toda a luz, mas mais interior que toda intimidade, mais sublime que toda glória, mas não para os que são sublimes para si mesmos. [...]”¹⁷³

¹⁷⁰ AUGUSTINUS, *Confessionum*, IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁷¹ *Ibid.*, op. cit., VI, xi, 19. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁷² *Ibid.*, op. cit., VI, xi, 20. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

¹⁷³ *Confessionum*, IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

Nesse trecho, Agostinho reforça ainda mais a superioridade de Deus em relação às coisas inferiores e corruptíveis, mostrando que a degustação do sabor divino é mais saborosa que qualquer prazer carnal, que Deus é incorpóreo e, por isso, é mais oculto que qualquer segredo, pois, como podemos perceber nos Livros VI e VII, Agostinho possuía uma grande dificuldade em conceber uma substância incorpórea, tal que somente com a leitura dos platônicos ele consegue conceber Deus de tal maneira. Além disso, Deus é superior a todas as honras, já que se deve reconhecer a inferioridade do homem perante a Ele e ter a humildade, diferentemente dos platônicos, de perceber a impotência humana em chegar até Deus por suas próprias forças, sendo tal caminhada possível apenas com o auxílio verdadeiro da ação da graça do Senhor. Concluindo o primeiro parágrafo confessional do L. IX, Agostinho afirma:

“[...] O meu espírito já estava livre dos cuidados que me consumiam, cuidados de ambicionar, e enriquecer, e revolver, e coçar a sarna dos desejos, e conversava contigo, minha claridade, e minha riqueza, e minha salvação, Senhor meu Deus.”¹⁷⁴

Agostinho enfim se libertou do visgo pecaminoso que o contaminava e atingiu a leveza suficiente para penetrar no caminho em direção à reunião ao Senhor. Assim, o autor pode de uma vez por todas se dedicar apenas a Deus sem nenhuma preocupação que o prenda ao caráter férreo da vontade carnal. Tal libertação é o que permitirá as mudanças em sua vida narradas no L. IX, como,

¹⁷⁴ Confessionum, IX, i, 01. (Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel)

por exemplo, o abandono de sua cátedra de retórica, o seu batismo e a volta para a África, todas em função da nova vida de Agostinho, a vida do caminho à posse de Deus.

Conclusão

Almejamos, com esse apêndice, ter conseguido evidenciar como o primeiro parágrafo do L. IX é um balanço do processo de conversão agostiniano desde o L. VI, passando pelos Livros VII e VIII, servindo como uma espécie de divisor de águas nas “Confissões”, pois trata de encerrar a vida de errância de Agostinho para que sua nova vida possa ser relatada. Tal vida errante, marcada pela escravidão ao pecado, isto é, a vontade que tende aos bens terrenos e a soberba da busca pela verdade longe de Deus, como nos exemplos do maniqueísmo e do ceticismo, só é encerrada devido à graça divina que possibilita o reconhecimento do pecador da impotência perante a superioridade divina e o redirecionamento de sua vontade para os bens eternos e, conseqüentemente, a servidão a Deus. É através do redirecionamento da vontade, que tem a conversão como clímax, que o servo de Deus é colocado no caminho da vida eterna.

Se nos lembrarmos da argumentação acerca da escravidão do L. XIX da “Cidade de Deus”, isto é, que a escravidão de um homem em relação a outro homem não é natural, todavia o escravo deve aceitá-la, pois a pior escravidão é a

do pecado, tal que seu esforço não deve ser o de alcançar a falsa liberdade terrena, mas sim de viver retamente e livre do pecado, Agostinho parece traçar, ao narrar sua conversão, o caminho percorrido por si próprio para abandonar o amor aos bens terrenos e direcionar sua vontade em direção aos bens eternos. Se na condição natural nenhum homem possui autoridade em relação a outro e a escravidão se coloca como uma situação que expressa a desordem pela qual os homens não são mais plenamente submissos apenas a Deus, vemos que tal desordem surge com o mal direcionamento da vontade, tendo sua raiz na *libido*, pois na condição natural todos os homens seriam servos apenas de Deus. Uma vez que a vontade é direcionada aos bens eternos, a raiz da ação do servo de Deus não reside mais na *libido*, mas na *caritas*.

No entanto, argumentamos ao analisar o L. XIX que ninguém pode se declarar como membro da cidade celeste, desse modo Agostinho não estaria cometendo uma imperícia ao narrar sua conversão? Ora, tal imperícia seria cometida se Agostinho não argumentasse no parágrafo estudado neste apêndice que, uma vez livre do pecado, o servo de Deus estabelece um compromisso com a justiça que consiste na resistência às tentações e perseguições, aproximando-se da posição da “Cidade de Deus” onde a justiça terrena que os cidadãos celestes compartilham consiste na diligência e atenção sobre os vícios, ou seja, Agostinho têm consciência de sua condição humana decaída e de que não tem a posse da plena justiça, pois sempre há a possibilidade de que cometa novamente os vícios de um cidadão terreno. Ademais, a confissão é uma tarefa colocada pelo dever de louvor a Deus, pois a conversão só é possível com o auxílio divino, tal

que narrá-la não pode ser um ato de imperícia se for uma tarefa necessária no trajeto do caminho até a vida eterna.

Grosso modo, esperamos ter conseguido mostrar a importância de algumas noções desse processo de conversão, como o redirecionamento da vontade, a humildade, a fé, a misericórdia e a ação da graça divina; e no que ele culmina, ou seja, a mudança na vida de Agostinho: o abandono do amor aos bens terrenos para amar a Deus.

VI. Apêndice 02 - Humildade no L. XI das “Confissões”

Introdução

O objetivo principal deste apêndice é tentar mostrar como Agostinho realiza uma inversão no paradigma dos estilos da retórica clássica e coloca a *caritas*, através do discurso humilde, como única exigência para o tratamento de questões elevadas. No entanto, tal inversão só foi consumada por completo na obra que podemos classificar como o marco inicial de sua filosofia de maturidade, isto é, as “Confissões”. É nessa obra que, ao narrar sobre os fatos corriqueiros de sua vida, Agostinho chega à indagação mais elevada que o homem poderia alcançar: a pergunta sobre a eternidade. Sendo assim, escolhemos analisar os quatro primeiros parágrafos do L. XI das “Confissões”. Essa escolha se deu por ser nesse trecho que Agostinho abandona a narrativa sobre sua vida e passa à análise do texto bíblico, chegando, através deste, à pergunta mais sublime, ou seja, a questão sobre a eternidade de Deus. Desse modo, esse instante do L. XI pode ser definido como uma certa ruptura na unidade do texto confessional, já que o foco de Agostinho é lançado sobre a exegese bíblica, e não mais sobre sua vida cotidiana. Mas estaria Agostinho negando a humildade de sua vida em busca de uma autoridade que legitime a elevação da questão? Ora, essa é a pergunta que almejaremos responder neste pequeno estudo.

No entanto, antes de começarmos a análise dos quatro primeiros parágrafos do L. XI, é necessário tratar um pouco do plano geral das “Confissões”. Precisamos, de certa forma, situar o livro no interior da obra. Um leitor

contemporâneo de filosofia poderia estranhar o estilo no qual Agostinho compõe seu texto. Primeiramente, não se trata de um texto teórico. Isto é, o texto não se resume a um tratado de filosofia. Aquilo que vemos é uma narrativa autobiográfica na qual o Agostinho jovem, o Agostinho escritor e o Agostinho que está sendo procurado se superpõem em um embate doloroso na procura de si mesmo. Para explicitar isso, é necessário dizer que os dez primeiros livros da obra tratam de narrar a vida de Agostinho. Do L. I ao L. IX, Agostinho narra sua vida passada. No L. X, Agostinho chega a si mesmo e faz uma longa análise de sua alma e de sua condição presente. Do L. XI ao XIII, Agostinho deixa a narrativa sobre si e passa para a análise do texto bíblico. A tradição muito se perguntou, então, sobre a unidade da obra. Por que escrever dez livros “sobre mim” e bruscamente passar à análise da Bíblia? Não ousaremos tentar esgotar uma questão de escopo tão grande. Apenas, levantaremos uma hipótese. Os dez primeiros livros das “Confissões” constituem um fracasso na procura da verdade na narrativa “sobre mim”. Ao lermos esses dez capítulos, fracassamos junto com Agostinho e decepçono-nos com a expectativa que ele nos cria ao longo do texto. Essa expectativa trata de incitar que, ao chegarmos na condição presente de Agostinho, ele nos dirá o que é a tal verdade e o conhecimento de si tão buscados ao longo dos nove primeiros livros. No entanto, ao chegarmos no L. X, não é pouca a frustração do esforço empreendido para um resultado tão desanimador. Agostinho não se encontra. Certamente, numa leitura posterior das “Confissões”, vemos que Agostinho realmente não poderia se encontrar na dilaceração do tempo (passado, presente, futuro), na multiplicidade dos acontecimentos mundanos, na baixa condição humana que procura a verdade em si mesmo. Para encontrar a verdade,

é necessário se colocar numa posição de humildade. Humildade essa que é objeto de estudo num precioso artigo de Auerbach sobre o “discurso humilde” cristão.¹⁷⁵

Segundo Auerbach, Agostinho é a síntese de um fenômeno ocorrido nos primeiros séculos do cristianismo. Essa síntese se daria por uma reformulação do discurso clássico tendo em vista a pregação cristã. Sabemos da tripartição da retórica clássica dos 3 níveis de estilo: o sublime, o médio e o baixo. O sublime trataria de questões elevadas, o médio de elogios e admoestações e o baixo de coisas baixas, cotidianas. Auerbach nos mostra que, apesar de encontrarmos os três tipos de discurso na literatura cristã, eles são usados com pressupostos diferentes, pois o tema da Revelação é sempre sublime. A hierarquia pagã da divisão temática correlata aos estilos foi desconstruída pelo cristianismo, tal que qualquer questão é importante perante a salvação. Os maiores mistérios podem ser ditos em palavras simples e acessíveis que constituem aquilo que o autor alemão chama de “discurso humilde”. O uso desse discurso se caracterizaria no cristianismo patrístico por conta de três grupos de idéias: 1) A humildade da encarnação, isto é, a degradação voluntária de Deus que, apesar de ser o mais sublime, fez questão de descer à condição da baixeza humana e, por isso, o uso do discurso humilde guardaria o exemplo de Cristo. 2) A humildade social e espiritual dos destinatários da doutrina, o que exigia um discurso correlato para que a pregação fosse eficiente. 3) A humildade do estilo da Escrituras. Apesar dos clássicos considerarem a literatura cristã ridícula (inclusive Agostinho antes de sua conversão), essa literatura, por conta da necessidade de pregação, teve seu estilo mantido pelos primeiros padres da Igreja. Esses padres descobriram, na baixeza

¹⁷⁵ Cf. AUERBACH, Erich. *Sermo humilis* in *Ensaio de Literatura Ocidental*.

do discurso bíblico, uma nova forma de sublime. Um discurso que torna a Escritura acessível a todos, mas guarda mistérios e sentidos ocultos. Apesar da complexidade do conteúdo, o discurso humilde não é soberbo, afastando os leitores, mas os chama para penetrarem na difícil jornada de compreensão do sentido profundo ali presente, tal que os mistérios sublimes, segundo Cristo, só podem se tornar acessíveis aos homens de maneira baixa.

Desse modo, Agostinho seria a síntese desse discurso, já que ele próprio, um professor de retórica que dominava a tripartição clássica dos estilos, expressa a insuficiência e a falência desse discurso na tentativa de adequá-lo ao cristianismo. Se olharmos para seus diálogos de juventude escritos em Cassiciaco, veremos que eles estão muito mais próximos à filosofia clássica do que à inversão consumada nas “Confissões”. No entanto, Agostinho abandona esse modelo e tal abandono é prenunciado por um pequeno diálogo chamado Solilóquios em que o autor, ao invés de ter um outro interlocutor, constitui um diálogo com sua própria razão. A insuficiência do modelo clássico de escrever filosofia para expressar as teses cristãs assentadas na humildade faz com que nosso autor busque cada vez mais a introspecção, tornando a própria matéria de sua vida, recheada de assuntos humildes e corriqueiros, objeto da investigação filosófica mais elevada. Teríamos, então, pela primeira vez na literatura ocidental, um exemplar magnânimo de tratamento sério de questões cotidianas, renunciando o realismo a ser consumado mais de um milênio depois na história de nossa arte literária. Assim, ao escrever as “Confissões”, Agostinho pôde falar de sua vida corriqueira e procurar nela a elevação e a sublimação desejadas,

mesmo que não seja exatamente em seu cotidiano que a elevação terá sua completude. Passemos, então, ao texto do L.XI.

Análise

Gostaríamos de notar uma característica importante do primeiro parágrafo desse livro dentro das “Confissões”. Se tomarmos como princípio o fracasso programado dos dez primeiros livros, nos quais a narrativa de Agostinho se refere a ele, isto é, são livros “sobre mim”; podemos ter uma pista da quebra da narrativa “sobre mim” em direção à análise das Escrituras. Essa pista se torna mais forte se notarmos que os Salmos citados no primeiro parágrafo do L. I são retomados no L. XI. Ou seja, tais salmos marcam o início da narrativa “sobre mim” (L. I) e são o marco de uma outra narrativa (L. XI), isto é, sobre as Escrituras. Tais alusões sálmicas podem nos apontar uma divisão programada das “Confissões”, tal que o aparente problema de sua unidade possa ser investigado a partir delas. No entanto, essa investigação não é o propósito principal deste estudo, mas achamos importante tê-la frisado. Algumas características dessa divisão programada das “Confissões” poderão ser reforçadas ao longo da análise do texto, mesmo não sendo o norte principal de nossa leitura provar que há uma programação prévia no rompimento dado pelo L. XI. Se conseguirmos reforçá-la de algum modo, pensamos que a justificação de uma investigação a respeito fica assentada e o lançar mão de tal hipótese também.

Comecemos a análise do texto. Agostinho inicia o L. XI dizendo: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês com o tempo o que se passa no tempo?”¹⁷⁶ O autor introduz abertamente o elemento que será o estudo principal do restante do livro, ou seja, o tempo. Indagando se Deus ignora a confissão, ou vê com o tempo o que se passa no tempo, a pergunta é feita, mas com a resposta já dada de antemão. Deus é eterno e não vê com o tempo. Portanto, na frase inaugural do livro, já podemos ver uma distinção entre eternidade e tempo que o permeará por inteiro.

O autor prossegue: “Então por que disponho para ti narrações de tantas coisas?”.¹⁷⁷ Em qual medida se faz plausível uma confissão a Deus, sendo que ele não vê com o tempo o que se passa no tempo? Temos então uma maior clarividência da distinção entre eternidade e tempo. Por um lado, Deus é eterno, por outro, aquilo que eu narro se passa no tempo. Desse modo, Deus é eterno e eu estou no tempo. Mas teria Deus me abandonado no tempo? Ele ignora o que digo? Por que digo? Qual o sentido de uma confissão que ou é dita para alguém que já sabe tudo de antemão, ou ignora o que digo? Uma tensão se coloca, então, na própria razão de ser do texto confessional. Ao iniciarmos a análise do tempo em Agostinho, podemos notar que ela possui um caráter aporético até então apenas preliminar na história da filosofia.¹⁷⁸ Todo avanço atingido pelo autor suscita um novo embaraço que nos deixa ainda mais perdidos. Isso se dá porque não podemos extrair de Agostinho uma teoria pura do tempo. Como vemos no

¹⁷⁶ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, 01. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁷⁷ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁷⁸ Tal análise sobre o caráter aporético do tempo em Agostinho é baseada no primeiro capítulo de “Tempo e Narrativa” de Paul Ricoeur. Cf. RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). (Tradução de Constança Marcondes Cesar). Campinas: Papirus, 1984.

tempo aquilo que se passa no tempo, qualquer teoria que compusermos sobre este estará sendo composta no próprio tempo. Sendo assim, a teoria se mostra inseparável da própria operação argumentativa, a tal ponto que não podemos sequer falar em uma teoria do tempo agostiniana (no sentido de uma teoria conclusiva e destacada do assunto tratado), mas sim em uma crítica do tempo. Desse modo, a especulação temporal é uma ruminação inconclusiva que replica a argumentação. As aporias só se resolvem no sentido poético do termo, fundindo o argumento e o hino, fazendo com que só uma transfiguração em louvor da questão seja capaz de solucioná-la. Assim, a afirmação de Auerbach de que a própria temática cristã exigia uma inversão nos estilos retóricos se faz completamente justificada no texto agostiniano. A questão do tempo é de tal modo colocada que não pode mais ser tratada segundo os padrões de escrita da filosofia clássica. É necessário forjar um novo estilo de filosofar para dar conta de sua complexidade e não se perder no meio do mar de aporias em que ela é lançada. Esse estilo é o próprio tom de louvor das “Confissões”. Mas Deus, apesar de saber tudo eternamente, não ignora a confissão e não nos abandona. O Senhor não depende da confissão para que saiba das coisas narradas, no entanto, ele também não as ignora. Deus sabe das coisas e, apesar de saber, não ignora o que diz o autor em sua confissão, não ignora o que se passa no tempo.

O texto continua: “Não é , claro, para que venhas a sabê-las por mim, mas excito meu afeto em tua direção e também os afetos daqueles que as lêem,”¹⁷⁹ A confissão não se dá para revelar algo a Deus, ele não depende de mim para que

¹⁷⁹ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, 01. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

saiba das coisas. Não obstante, a confissão pode ter um outro fim. A excitação do afeto próprio através do estilo confessional pode ser o caminho até Deus. Além disso, o texto deve também excitar os afetos dos leitores, buscando colocá-los também nesse caminho. Essa excitação dos afetos se caracteriza como tarefa a ser realizada pelo autor do texto e por seus leitores. Assim, a adequação da inteligibilidade do discurso ao público humilde do período do cristianismo patrístico se faz completamente necessária. Se o intuito é excitar os afetos daqueles que lêem a confissão, é necessário que esses leitores entendam o que está sendo confessado. Desse modo, se os leitores são humildes, o discurso deve se adequar à humildade.

Essa tarefa, uma vez realizada, reconhece: “para que digamos todos: Tu és grande, Senhor, e infinitamente louvável.”¹⁸⁰ Tal trecho é o referido no começo da análise do L. XI como sendo as mesmas alusões sálmicas do início do L. I. Tratam-se dos Salmos 48 (47), 2. 96 (95), 4. 145 (144), 3. A fim de elucidar a interpretação agostiniana dessas passagens bíblicas, recorreremos às *Enarrationes in Psalmos* de Agostinho. No comentário ao Salmo 47, o autor nos interroga se o louvor dito da boca do pecador é aceitável?¹⁸¹ Os fiéis que vivem mal podem louvar o Senhor? A resposta a tais questões é que o louvor destoa na boca dos pecadores, desse modo o Senhor só é digno de louvor em sua cidade. Só vai à sua cidade quem possui mãos inocentes e coração puro. Para que o Senhor nos ouça, devemos ser cidadãos de seu Reino. No comentário ao Salmo 95,

¹⁸⁰ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁸¹ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 47. (Tradução de Monjas beneditinas)

Agostinho nos mostra quem é o Senhor.¹⁸² Ele é Jesus Cristo. Quem é Jesus Cristo? Citemos um trecho que achamos emblemático desse comentário:

“Sabeis certamente que se manifestou como homem; estais sem dúvida cientes de que foi concebido no seio de uma mulher, que nasceu, que foi amamentado, carregado nos braços, circuncidado, que foi oferecida em lugar dele uma vítima, que ele cresceu; finalmente, sabeis que foi esbofeteado, cuspidor, corado de espinhos, crucificado, morto, transpassado pela lança. Tendes conhecimento de que sofreu tudo isso: ‘grande e muito digno de louvor’.”¹⁸³

Jesus Cristo é aquele que se fez pequeno, mas é grande. Para nos tornarmos grande nele, devemos compreender sua grandeza. O exemplo da humildade da encarnação de Auerbach se encaixa perfeitamente nesse momento do texto. A própria construção de Agostinho, marcada pela repetição de orações coordenadas aditivas mostra a simplicidade do discurso em contraste com seu conteúdo elevado e grandioso. Grandiosidade essa que é, por sua vez, atemporal: está fora do tempo, é eterna. Como então compreender essa grandeza, sendo que produz um discurso temporal e, ademais, como louvar o que é grande sem sua compreensão plena? Como louvar o que é infinitamente louvável por ser imensuravelmente grande? Se a grandeza de Deus nos escapa, o louvor a ele também não nos escapa? Por mais que pensemos o quão Deus é digno de louvor, ainda não pensamos pouco? Passemos ao comentário ao Salmo 144¹⁸⁴. Lá, Agostinho nos explica que não podemos apreender todos os conceitos da palavra *ualde* (*laudabilis ualde*). A grandeza de Deus não possui limites, o que exige um louvor sem limites. Deus não pode ser suficientemente louvado, mas não

¹⁸² Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 95. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁸³ *Ibid.*, op. cit., 95, 03. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, op. cit., 144. (Tradução de Monjas beneditinas)

é por isso que devemos deixar de louvá-lo. Ao invés de excluir essa tarefa da vida humana por conta do fracasso contínuo, Agostinho a exige de forma mais radical. Se a grandeza é sem limites, o louvor deve ser sem fim. Se nossa falha é inevitável, devemos persistir no louvor. Se somos fracos, o louvor deve ser um constante exercício.

Ora, se nos lembrarmos que Agostinho se confessa para excitar seus afetos em direção ao Senhor e também seus leitores, essa experiência de excitação afetiva individual é o roteiro para se fazer parte da cidade de Deus, isto é, para que sejamos cidadãos do Reino de Cristo a fim de que ele nos escute. Nesse roteiro, devemos compreender que Cristo é grande e essa grandeza está fora do tempo. Por essa grandeza ser sem limites, devemos louvá-lo sem fim. Mas como louvar o que é eterno, sendo que somos temporais e não podemos compreender esse eterno completamente? Ao invés de desistirmos por conta de nossas fraquezas, o autor nos coloca como tarefa a necessidade de um estudo sobre o tempo para aquele que confessa e lê as “Confissões”. A compreensão em alguma medida da eternidade de Deus faz parte do caminho até seu Reino através da excitação dos afetos proposto pela confissão. Mas por que nos colocarmos uma tarefa que nunca poderemos abarcar completamente? Qual a razão de fazer algo que nunca poderá ser plenamente realizado, isto é, a compreensão completa de Deus? Agostinho diz: “Já disse e direi: faço isto por amor ao teu amor”.¹⁸⁵ Devemos ser exigentes conosco, porque Deus nos ama. Deus é grande e se fez pequeno (encarnação), porque somos pequenos. Não

¹⁸⁵ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, i, 01. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

devemos tentar, ao menos, compreender sua grandeza para nos tornarmos grandes nele? O exemplo da humildade da encarnação faz com que tenhamos que pelo menos tentar compreender, por trás do estilo humilde das Escrituras, os mistérios sublimes ali existentes.

Vejamos o prosseguimento do texto: “Com efeito , também oramos, e todavia a verdade diz: vosso pai sabe o que vos é necessário antes de pedirdes a ele.”.¹⁸⁶ Explicitemos, nesse trecho, o significado da palavra orar. Se olharmos em Mateus 6, 8; veremos que essa é uma das mais célebres passagens bíblicas, na qual Jesus Cristo ensina o Pai nosso aos homens. Lá, a oração tem sentido de fazer um pedido a Deus. No entanto, Deus sabe o que necessitamos antes de orarmos. É interessante notar que o uso da palavra “antes” não é de caráter temporal. Como Agostinho não explicita o porquê da atemporalidade nesse momento, não ousaremos explicá-la.

Continuemos com o texto confessional: “Por isso, te expomos nosso afeto ao confessar a ti as nossas misérias e as tuas misericórdias sobre nós”.¹⁸⁷ Já marcamos anteriormente como a exposição do afeto do autor visa a afetação interior também de seus leitores. Aqui, é reforçada tal finalidade do texto confessional, explicitando como ela se dá: a narrativa de nossas misérias e a glória à misericórdia de Deus. Vemos que Agostinho marca a oposição entre “nossas misérias” e “tuas misericórdias”. Deus, apesar de eterno, olha para as coisas temporais. Mas como se dá essa relação entre o tempo e a eternidade? Bem, essa é uma tensão que pensamos ser o objeto de estudo de Agostinho no

¹⁸⁶ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁸⁷ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

restante do L. XI. Esse trecho também se reporta a um Salmo, o 32, e seu comentário nos diz que não devemos hesitar em exigir a misericórdia de Deus. Ele quer que o façamos.¹⁸⁸

Essas misericórdias são “para nos libertares totalmente, pois que tu o começaste, parar deixarmos de ser miseráveis em nós e nos tornarmos felizes em ti”.¹⁸⁹ É Deus quem começa nossa salvação e, por isso, podemos ver que o Salmo 32 já introduzia a vontade divina dentro da exposição agostiniana. Deus quer que peçamos a sua misericórdia, porque é da vontade dele que o façamos. Ademais, nós só o fazemos, porque Deus quer. Se Agostinho se confessa e confessamos juntos com ele, é porque anteriormente ele já havia nos dito que o fazia por amor ao amor de Deus. Deus nos ama, por isso quer que exijamos sua misericórdia, a fim de nos salvarmos e nos tornarmos felizes nele.

A confissão prossegue: “pois que nos chamaste, para sermos pobres de espírito e mansos e chorosos e aflitos e termos tanto fome como sede de justiça e sermos misericordiosos e puros de coração e pacíficos”.¹⁹⁰ Tal é o chamamento de Deus para que sejamos felizes junto a ele. Vale ressaltar como esse chamamento se caracteriza por coisas baixas e o próprio discurso de Agostinho, marcado pela repetição de conjunções aditivas, adequa-se ao conteúdo humilde do que está sendo dito. Esse trecho, que é uma alusão a Mt. 5, 1-12 e Lc 6, 20-23, mostra-nos, na Bíblia, a recompensa de tal humildade, pois os pobres de espírito terão o Reino dos Céus, os aflitos serão consolados, os mansos possuirão a terra,

¹⁸⁸ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 32. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁸⁹ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, i, 01. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹⁰ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

os que tem fome e sede de justiça serão saciados, os misericordiosos encontrarão misericórdia, os puros de coração verão a Deus e os pacíficos serão chamados de Filhos de Deus, ou seja, os humildes possuirão o sublime.

Podemos tirar até esse momento do primeiro parágrafo do L. XI que a confissão se programa como um roteiro interior do autor e de seus leitores a fim de fazer parte do Reino de Deus para que ele escute aquele que clama por ajuda. No entanto, a própria confissão é da vontade de Deus e é só por isso que o autor pode dizer: “Foi assim que narrei muitas coisas para ti, as que pude e as que quis, pois tu quiseste primeiro, Senhor meu Deus, que eu te confessasse que és bom, que a tua misericórdia é para sempre.”¹⁹¹ A confissão se evidencia como um programa, porque Agostinho narra as coisas que quis, há uma ordem em seu texto que visa chegar a algum lugar. Além disso, a confissão só se dá porque Deus quis primeiro e, por querer, Agostinho confessa. Mas o que Agostinho confessa? Ele confessa que Deus é bom e sua misericórdia é para sempre. Essa passagem se refere ao Salmo 118(117),1. Nas *Enarrationes*, o autor a explica dizendo que a confissão é marcada por dois fatores combinados: a declaração dos pecados e o louvor a Deus.¹⁹² Devemos confessar, porque Deus é bom e sua misericórdia é para sempre. No entanto, apenas somos merecedores da confissão se entendermos quem é Deus e que sua misericórdia nos liberta. Portanto, devemos, com a confissão, procurar entender Deus a fim de que ele nos liberte.

Assim se finda o primeiro capítulo do L. XI, mas um problema continua a ecoar: como eu, que estou no tempo, posso entender Deus, que é eterno? Como

¹⁹¹ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹² Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 117. (Tradução de Monjas beneditinas)

a tarefa confessional pode dar conta desse propósito? Tais questões parecem vir do fracasso programado das “Confissões” na narrativa “sobre mim”. Uma mudança na narrativa confessional talvez nos ajude nesse propósito. Podemos ver isso no início do segundo capítulo:

“Quando conseguirei com a língua do lápis enunciar todas as tuas exortações, e todos os teus terrores, e consolações e comandos, pelos quais me conduziste a pregar tua palavra e a dispensar teu sacramento a teu povo? E se eu conseguir enunciar com ordem, serão caras a mim as gotas dos tempos”.¹⁹³

O autor nos mostra que algo falhou na narrativa temporal sobre si, todas as obras de Deus em sua vida são inenarráveis com a língua do lápis e, mesmo que ele consiga enumerar com ordem as mais importantes, o tempo lhe seria um inimigo.

A confissão prossegue: “E há muito ardo por meditar na tua lei e nela confessar-te minha ciência e minha imperícia, os elementos primordiais da iluminação e os restos das minhas trevas, até que a fraqueza seja devorada pela fortaleza.”.¹⁹⁴ Agostinho anseia meditar na lei de Deus, lei essa que o próprio Deus lhe mostrou. Essa meditação na lei pode ser a alternativa à narrativa “sobre mim” que procurávamos. Com o fracasso de sua narrativa por conta de seu caráter temporal que não dá conta de todas as coisas a ser narradas, Agostinho procura, nas Escrituras, a ciência (elementos primordiais da iluminação) a fim de confessar sua imperícia (restos das minhas trevas). Vemos nesse projeto, o duplo caráter da confissão: o louvor à iluminação divina e a declaração dos pecados (a imperícia).

¹⁹³ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 02. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹⁴ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

Dessa maneira, o novo projeto de narrativa agostiniano é a meditação nas Escrituras e, para isso, ele deseja que não “se dispersem em outra coisa as horas que tenho livres das necessidades de refazer o corpo e a intensão do espírito, e do serviço que devemos aos homens e do que não devemos mesmo assim prestamos”¹⁹⁵, reforçando mais uma vez como a temporalidade da qual é marcado pode atrapalhá-lo em seu êxito.

Destarte, o terceiro parágrafo do segundo capítulo se inicia com um pedido a Deus: “Senhor meu Deus, dá atenção à minha oração”.¹⁹⁶ Esse pedido se trata do Salmo 61(60), 2. No comentário sálmico, o autor diz que quem pede a atenção de Deus são os membros de Cristo, a única Igreja.¹⁹⁷ O desejo não é, portanto, de Agostinho, mas de todos aqueles que estão unidos na caridade fraterna, no mesmo amor a Deus. Por isso, o texto das “Confissões” prossegue: “e que tua misericórdia ouça meu desejo, porque ele não arde somente por mim, mas quer ser útil à caridade fraterna; e tu vês no meu coração que assim é.”.¹⁹⁸ O Senhor vê em nosso íntimo se estamos unidos no amor a ele ou não. Se estivermos, isto é, se fizermos parte de sua Cidade, de seu corpo, ele nos ouve e nos dá a sua misericórdia. Vale ressaltar, nesse momento, uma outra concepção de Agostinho que se encontra no cap. XXIV, L. XIX da “Cidade de Deus”. Lá, Agostinho formula a definição de povo como “a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam.”.¹⁹⁹ Essa definição será essencial para a distinção entre a cidade dos homens e a cidade de Deus. Grosso modo, na

¹⁹⁵ *Ibid.*, loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹⁶ *Ibid.*, op. cit., XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹⁷ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 60. (Tradução de Monjas beneditinas)

¹⁹⁸ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

¹⁹⁹ AUGUSTINUS. *De civitate Dei*, XIX, xxiv. (Tradução de J. Dias Pereira)

cidade dos homens, os seres racionais se associam pela participação concorde no amor pelos bens temporais, isto é, terrenos. Já na cidade de Deus, os homens se associam pelo amor a Deus. Desse modo, podemos ver que esse fazer parte da cidade celeste se caracteriza pelo amor conjunto dos homens a Deus. No entanto, esses homens também fazem parte da cidade terrena, mas apenas enquanto peregrinos, exilados da cidade de Deus na Terra. Porém, o tema da peregrinação será discutido um pouco mais adiante.

O texto prossegue: “Que eu sacrifique a ti a escravidão do pensamento e da minha língua. Tu, dá o que te oferecerei, pois sou indigente e pobre, tu és rico para todos os que invocam a ti, e isento de cuidados cuidas de nós.”.²⁰⁰ Nesse trecho, há duas citações salmícas distintas, por isso, recorreremos aos salmos e posteriormente aos comentários para melhor explicitá-las. A primeira trata-se do Salmo 66 (65), 15. Nele temos: “Vou oferecer-te pingües holocaustos / com incensos e cordeiros; / vou imolar bois e cabritos”. No comentário, Agostinho nos diz que aquele que oferece o sacrifício é todo o Corpo do Senhor, pois cordeiros são os chefes da Igreja, bois os que anunciam a palavra e os cabritos, que são aqueles que são conscientes de alguns pecados e pagam pela penitência.²⁰¹ Assim, Agostinho está pedindo que o Senhor dê a todo seu Corpo aquilo que foi oferecido, isto é, a escravidão do pensamento e da língua. A segunda citação está no Salmo 86 (85), 1 e é dada por: “Inclina teu ouvido, Javé, responde-me, / porque sou pobre e indigente”. No comentário, o autor nos diz que o Senhor inclina o

²⁰⁰ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²⁰¹ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 47. (Tradução de Monjas beneditinas)

ouvido se não levantamos a cabeça, ou seja, ele se afasta dos soberbos.²⁰² Se quisermos que ele nos ouça, devemos ser humildes. Assim, o Senhor me ouve, porque sou indigente e pobre. Ele é rico para os indigentes e pobres que, humildemente, o invocam. Ele não é rico como é a nossa riqueza, mas porque nos ouve e cuida de nós, quando poderia nos ter abandonado. Como Agostinho diz nas *Enarrationes*, o Senhor morreu pelos ímpios e, por isso, maior é a misericórdia dele, porque nossos méritos eram inexistentes.

Agostinho continua: “Circuncida meus lábios de toda temeridade e de toda mentira interior e exterior. Sejam castas delícias minhas as tuas escrituras, e que eu não seja enganado com elas nem engane sobre elas.”.²⁰³ Ele pede a iluminação divina para que ele o proteja do erro na leitura do texto bíblico. O interessante a se notar nesse trecho é que o autor pede que as escrituras sejam castas delícias para ele. Essas castas delícias se mostram como um prazer que não é das coisas materiais, mas da castidade das coisas espirituais. O autor da confissão pode se enganar com a aparente baixeza do estilo das escrituras e ter um deleite que não é o casto, isto é, não é o que deve ser atingido, por isso a iluminação divina é essencial na leitura do texto.

Prossigamos: “Senhor, atende e tem misericórdia, Senhor meu Deus, luz dos cegos e vigor dos fracos, assim como luz dos que vêem e vigor dos fortes, presta atenção e ouve minha alma que clama das profundezas.”²⁰⁴ Nesse trecho, há mais duas alusões sálmicas. Na primeira delas, o Salmo 27 (26), 7 é

²⁰² Cf. *Ibid.*, op. cit., 85. (Tradução de Monjas beneditinas)

²⁰³ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²⁰⁴ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

comentado por Agostinho como um clamor da voz interior que chega aos ouvidos de Deus pedindo que ele o atenda..²⁰⁵ No comentário ao segundo Salmo, o 86 (85), 3; o autor nos diz que aquele que clamou, clamou todos os dias, isto é, todo o tempo.²⁰⁶ O corpo de Cristo geme e clama no meio das tentações, cada um de nós tem sua parte nesse clamor. Desse modo, quem pede a atenção divina é o corpo de Cristo e, porque esse clamor perdura os séculos, ele pede atenção e misericórdia. Mas talvez a passagem mais emblemática desse trecho seja a nominação de Deus, por Agostinho, como a luz dos cegos e luz dos que vêem. Todos são iluminados por Deus, mesmo os cegos e, sobretudo, os que conseguem ver. Deus é a fonte de todo o conhecimento e não há possibilidade de conhecimento sem sua iluminação. Por isso: “a não ser que teus ouvidos estejam também nas profundezas, de onde iremos? De onde clamaremos?”.²⁰⁷ Se Deus não estiver presente mesmo no mundo envolto das trevas, como conseguiríamos conhecer algo? Como clamaríamos por sua atenção se ele não estivesse presente? Vemos, então, que Deus, apesar de eterno e transcendente, faz-se presente no tempo, isto é, ele está presente, mesmo que, soberbamente, não queiramos aceitá-lo.

Por essa presença, apesar da distância que existe entre nós e Deus, Agostinho diz: “Teu é o dia e tua é a noite: a um aceno teu os momentos passam voando.”.²⁰⁸ Nessa citação ao Salmo 73, 16; Agostinho diz em seu comentário que o dia seria a representação dos homens espirituais e a noite, dos homens

²⁰⁵ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 26. (Tradução de Monjas beneditinas)

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, op. cit., 85. (Tradução de Monjas beneditinas)

²⁰⁷ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²⁰⁸ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

carnais.²⁰⁹ Enquanto os homens espirituais participam da sabedoria imutável proveniente de Deus, os carnaís acreditam por conta da manifestação da verdade. Mas como saber se somos espirituais? Se vemos o que se passa além das palavras, somos espirituais, se não, temos que ficar com a consolação da encarnação do verbo. Com efeito, podemos enxergar a concomitância entre os homens espirituais e aquela luz dos fortes e entre os homens carnaís e a luz dos cegos. Todo o conhecimento, seja ele pela participação na sabedoria imutável proveniente de Deus ou através da manifestação da verdade, tem como princípio esse próprio Deus. Por isso, ele é poderoso e eterno, os momentos passam, mas ele não, ele é imutável.

Se todo conhecimento vem de Deus, resta ao autor pedir:

“espaço, então, para nossas meditações sobre os esconderijos da tua lei e não a feches contra os que batem à porta, pois não foi em vão que, por tua vontade, foram escritos segredos opacos de tantas páginas. Ou será que aquelas selvas não têm seus cervos, que nelas se restabelecem e recuperam, nelas passeiam e pastam, deitam e ruminam?”²¹⁰

Percebemos que há mistérios velados sob a letra das Escrituras. Essa passagem pode nos remeter à famosa fórmula apreendida de Ambrósio para a leitura dos textos sagrados de que uns lêem apenas a letra, outros vêem o espírito. O texto aponta para algum lugar além dele e é nesse lugar que devemos ter nossas castas delícias. Para a abertura do texto, o restabelecimento do leitor, o pastar e o ruminar, a leitura e a reflexão, é necessária a ajuda divina.

²⁰⁹ AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 73. (Tradução de Monjas beneditinas)

²¹⁰ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

Com isso: “Senhor, perfaz-me e revela tais coisas a mim. Eis que tua voz é minha alegria, tua voz acima da afluência das volúpias”.²¹¹ No comentário ao Salmo 17 (16),5; Agostinho nos diz que essa completude da obra se dá através de caminhos estreitos que terminam no repouso em Deus.²¹² Ora, quais são esses caminhos, essas veredas, senão as Escrituras? Na metáfora do cervo dita um pouco anteriormente, podemos notar que ele caminha por entre essas veredas a fim do repouso em Deus. Esse repouso é a alegria que Agostinho procura, a alegria que não é das volúpias, não é dos deleites mundanos, mas das delícias proporcionadas por esse lugar além da aparente simplicidade do texto bíblico. Assim, Agostinho pede: “Dá o que amo, pois amo. E tu deste isso. E não abandones os teus dons nem desprezes tua erva sedenta.”.²¹³ O autor deseja o repouso em Deus, porque ele o ama e foi o próprio quem lhe deu esse amor. Por ter nos dado esse amor, Deus se mostra presente e com o dom de cuidar de nós.

Prossegue a confissão: “Quero confessar-te o que vier a encontrar em teus livros e ouvir a voz do louvor [1] e te beber e considerar as maravilhas da tua lei [2], desde o princípio em que fizeste o céu e a terra [3], até o reino [4] perpétuo contigo da tua cidade santa.”²¹⁴ Nesse trecho, há 4 citações bíblicas. A primeira delas nos mostra que Agostinho quer confessar não mais sobre sua vida, mas nas Escrituras, ouvindo a voz do louvor. Essa voz do louvor se trata do Salmo 25, 7; que Agostinho comenta dizendo que ouvir as vozes do louvor é entender interiormente que o mal é proveniente unicamente de nossos pecados, enquanto

²¹¹ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²¹² Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 16. (Tradução de Monjas beneditinas)

²¹³ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 03. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²¹⁴ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

todo o bem é proveniente de Deus.²¹⁵ Por isso, não podemos nos louvar, mas apenas a Deus. Tal que o debruçar sobre o texto sagrado, se houver algum êxito, é unicamente devido a Deus. Esse debruçar sobre as Escrituras se dá na consideração de sua lei (Salmo 118, 18), tal que essa consideração deve ser iluminada por Deus, pois somos peregrinos na terra, ou seja, descobrimos que há uma Pátria na qual desejamos chegar, mas não conseguimos percorrer esse caminho simplesmente com nossos esforços. Amamos conjuntamente a Deus, mas estamos fraturados para conseguir caminhar até ele. Mas como considerar as Escrituras? Vejamos que o projeto de Agostinho é considerar o todo da palavra de Deus, do princípio (aludindo ao Gênesis) até o reino de Deus, a cidade santa (aludindo ao Apocalipse). Da criação até nossa salvação, onde habitaremos a Pátria de Deus.

Dessa maneira fica assentado como Agostinho se dirigirá na leitura do texto bíblico. Mas o que deseja o autor ao olhar para esses textos? Ora, já vimos que ele não deseja os deleites da vida terrena, por isso:

“não é desejo de terra, nem de ouro nem prata nem pedras, ou de roupas luxuosas ou de homens e poderes e volúpias da carne, nem de coisas necessárias ao corpo e a esta nossa vida de peregrinação, que serão todas acrescentadas a nós que procuramos o teu reino e a tua justiça.”²¹⁶

Os bens temporais de nada valem para o peregrino da cidade de Deus na terra. Tudo que ele faz é em direção à pátria do Senhor, e não com a finalidade de obter prazeres mundanos. Por isso, quando Agostinho diz querer que as

²¹⁵ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 25. (Tradução de Monjas beneditinas)

²¹⁶ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 04. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

Escrituras sejam para ele como castas delícias, ele nos afirma que a vontade que reina dentro dele é a de participar da Verdade, e não a vontade férrea do visgo pecaminoso, dos prazeres mundanos.

O autor da confissão prossegue: “Vê, meu Deus, de onde vem meu desejo. Os injustos me narraram deleites, mas não segundo a tua lei, Senhor. Eis de onde vem meu desejo.”²¹⁷ Nessa passagem, Agostinho alude ao Salmo 119 (118), 85, o qual comenta dizendo que os deleites vêm do termo grego *adoleschías*, que significa “palavras ditas com certo deleite”.²¹⁸ Essas palavras fazem parte de seitas, profissões, letras seculares e da loquacidade errônea dos hereges. Esses narradores de prazeres pagãos e mundanos provocam o prazer com as palavras, com a pretensa elevação do discuso, e não com a Verdade. Desse modo, a palavra de Deus deleita castamente, é a Verdade que deleita. O desejo de Agostinho é proveniente da posse da Verdade pela iluminação de Deus na leitura do texto bíblico, e não do prazer pelo exercício da letra.

Destarte: “Vê , Pai, olha e vê e aprova. E que agrada aos olhos da tua misericórdia que eu encontre graça diante de ti, para que os interiores de tuas palavras se abram quando eu bater à porta.”²¹⁹ Agostinho comenta o Salmo 19 (18), 15 explicitando que a meditação de coração não quer agradar os homens, mas a Deus.²²⁰ Na presença de Deus, a alma humilde quer agradá-lo. Deus nos ajuda para nossa redenção e para o caminho tortuoso até ele. Qual é esse caminho? As veredas ditas anteriormente, o texto bíblico. Dessa maneira,

²¹⁷ *Ibid.* loc. cit. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²¹⁸ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 118. (Tradução de Monjas beneditinas)

²¹⁹ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 04. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²²⁰ Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 118. (Tradução de Monjas beneditinas)

Agostinho pede que o Senhor abra o interior de tuas palavras, ou seja, o espírito por trás da letra, o mistério por trás do discurso humilde, como diz Auerbach. As palavras enquanto sons nada dizem da Verdade, mas se Deus as abrir, encontraremos a graça diante dele. Agostinho prossegue:

“Rogo pelo nosso Senhor Jesus Cristo, teu filho, à tua direita, filho do homem que confirmaste junto a ti, mediador entre ti e nós, por quem nos procuraste, nós que não te procurávamos, mas procuraste para que te procurássemos, procurássemos tua palavra, pela qual fizeste tudo, inclusive a mim, procurássemos o teu único filho, pela qual chamaste a adoção o povo dos crentes, inclusive a mim.”²²¹

Sobre o salmo referido em tal trecho, isto é, o Salmo 80 (79), 15, o comentário nas *Enarrationes* nos diz que Deus criou todas as coisas e, por isso, devemos amá-lo gratuitamente.²²² Se amamos as coisas mundanas, porque são belas, devemos reconhecer que foram criadas. E como são belas se não fossem criadas por uma beleza ainda maior? Por isso, não devemos amar os bens terrenos, Deus mortificou nossos membros terrenos com o Mediador, agora somos parte do Corpo de Cristo, redentor de nossos pecados. Deus enviou seu Filho para que o procurássemos, nós que não tínhamos mérito algum para receber tal graça. A manifestação da verdade e a humildade da encarnação servem como provas da misericórdia divina, fazendo com que adotemos o amor a Deus e abandonemos os deleites mundanos.

Com isso: “Rogo a ti através dele, que senta à tua direita e te interpela para nós, no qual estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência. São

²²¹ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 04. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

²²² Cf. AUGUSTINUS. *Enarrationes in Psalmos*, 79. (Tradução de Monjas beneditinas)

estes que procuro nos teus livros. Moisés escreveu sobre ele: ele mesmo o afirma, a Verdade o afirma”.²²³ A passagem final do segundo parágrafo parece buscar legitimar a leitura do texto do Antigo Testamento. Cristo é o esconderijo da sabedoria e da ciência, ele as detêm, por isso, se ele afirma que Moisés escreveu sobre eles, ele atesta a Verdade inscrita no texto cunhado por Moises, isto é, a Lei dos judeus. A autoridade do texto é justificada pela Verdade, e, por isso, Agostinho pode passar à sua análise.

Conclusão

No início deste apêndice, dissemos que nossa questão primordial era observar se Agostinho estaria abandonando a narrativa de sua vida cotidiana em busca de uma autoridade que justificasse a colocação da questão mais elevada de todas, isto é, a eternidade divina. É interessante notar que a passagem da narrativa sobre si para a análise da questão da eternidade corresponde ao abandono da narrativa sobre os bens terrenos para a reflexão sobre os bens eternos. Ao longo da análise dos quatro primeiros parágrafos do L. XI, é possível notar que há uma ruptura com a narrativa sobre si e uma mudança de foco naquilo que será analisado. No entanto, é perceptivo que, apesar dessa mudança, a humildade com que devemos nos colocar perante o texto bíblico não é abandonada. Além disso, a autoridade da Bíblia não pode ser justificada por conta da elevação de seu estilo. O estilo das Escrituras é baixo, mas seu conteúdo é

²²³ AUGUSTINUS. *Confessionum*, XI, ii, 04. (Tradução de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes)

sublime. Por trás das palavras simples, encontramos a Sabedoria divina tão almejada. Desse modo, se o intuito da confissão é excitar os próprios afetos e os dos leitores em direção a Deus, é necessário compor o texto também em estilo humilde. Primeiramente, por conta da necessidade de inteligibilidade do texto por parte de leitores não eruditos. Mas, para além disso, o exemplo da encarnação nos mostra que, se Deus (o mais sublime) se fez carne (o mais baixo), não podemos ter a soberba de achar que a pretensa elevação de um discurso possa conter a sublimidade nela mesma. Toda sublimidade só pode vir de Deus e, para seguirmos seu exemplo, devemos nos colocar, através de nosso discurso, em posição de humildade em relação a ele.

Desse modo, deixar de narrar sobre a própria vida e passar à análise do texto revelado é o primeiro passo a ser feito. Por isso, a quantidade de citações bíblicas encadeadas no texto agostiniano pode ser justificada. Se a sublimidade só pode vir de Deus, nada melhor que darmos voz à sua palavra e ausentarmos-nos do texto. Se o texto bíblico possui alguma autoridade, ela é advinda de Deus, e não de seu estilo cunhado por Moisés enquanto homem, mas enquanto “tradutor” da palavra divina. Assim, é possível que digamos que Agostinho faz uma ruptura no início do L. XI, mas não uma ruptura completa. A falência da busca da verdade em si mesmo exige que passemos, humildemente, à análise do texto das Escrituras. Se não é possível nos encontramos em nós mesmos, é o estilo humilde que fará a travessia entre nosso discurso sobre nós e a palavra de Deus. Além disso, devemos ter a diligência de não nos deleitarmos com o texto das Escrituras como deleitam os cidadãos terrenos com seus bens temporais. A postura de humildade é necessária para que nos dirijamos ao texto por amor à

eternidade, isto é, agindo pela *caritas*, e não buscando o deleite pela palavra terrena. Tal deleite é o que exigiria a necessidade de um discurso elevado para tratar de questões elevadas, algo que deve ser repudiado pelo peregrino que deseja atingir a posse dos bens eternos.

É dentro desse espectro que podemos indagar se a humildade não seria a resposta a uma aparente falta de unidade no pensamento agostiniano. O discurso humilde parece ser a resposta para os diversos tratamentos que Agostinho dá às mais variadas questões, pois ele é expressão da *caritas*: abandona o deleite vazio de um texto aparentemente elevado, e, através do exemplo de Cristo, da adequação aos destinatários humildes da doutrina e da emulação do texto das Escrituras, faz o correto uso da palavra humana, reportando-a à eternidade.

VII. Considerações Finais

Uma dificuldade surgida no desenvolvimento deste estudo foi a de justificar o recorte no estudo das obras escolhidas. Primeiramente, poderíamos recorrer ao usual recurso à autoridade, isto é, são obras primordiais no *corpus* agostiniano e demasiadamente comentadas na história de seus estudos. No entanto, a dificuldade imposta se tratava de um problema conceitual: como poderíamos dizer que a posição de maturidade de Agostinho era sua posição final e acabada sobre a relação entre as duas leis? Na leitura da bibliografia de apoio, constatamos como posição largamente defendida nos comentadores recentes a inexistência de um sistema filosófico em seu pensamento.²²⁴ Ademais, quando se trata de questões políticas, Agostinho parece entrar em controvérsia consigo mesmo em vários momentos de sua obra. As polêmicas específicas enfrentadas contra o maniqueísmo, o donatismo, o pelagianismo e os pagãos que acusavam o cristianismo de ser a causa da queda de Roma exigiram que o pensamento agostiniano não se fechasse num sistema filosófico rígido, mas se colocasse como uma intensa atividade intelectual combativa.

Tentamos abarcar o espectro dessa atividade evidenciando o processo de conversão de Agostinho no Apêndice 01, analisando como o mal direcionamento da vontade foi responsável pelos erros cometidos em sua vida até a conversão.

²²⁴ Cf. BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine's Practical Philosophy* – p.124.; DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine* – p. VIII.; SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics* – p. 188.; Cf. VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* – p. 110.

Não obstante, não é possível sugerir que o redirecionamento da vontade seja a solução para a posse da Verdade. As controvérsias e polêmicas agostinianas persistem após a conversão, tal que tentamos, através do Apendice 02, apontar o discurso humilde como expressão da *caritas* e possível solução para a aparente falta de unidade dos escritos agostinianos. Desse modo, poderíamos dizer que o redirecionamento da vontade, antes voltada aos bens terrenos, aos bens eternos exige um discurso que reporte os variados temas estudados à eternidade, fazendo o correto uso da palavra humana, mas sem a exigência de uma profunda rigidez conceitual. No entanto, devemos ter diligência ao apontar o discurso humilde como solução final para tal aparente falta de unidade, pois não podemos caracterizá-lo numa forma estável, tal que a diversidade nos escritos agostinianos continua a ser um elemento característico de sua obra.

Assim, essa diversidade de abordagens e aparente falta de unidade se estendem ao tema político no pensamento agostiniano e problematizaram a escolha dos textos a serem estudados, pois o questionamento de onde encontrar a definição exata de seus conceitos em sua vasta e diversificada obra apareceu a todo instante. Por outro lado, a riqueza de um pensamento que busca responder as polêmicas de sua época fez com que Agostinho lançasse um olhar apurado sobre as noções políticas que este estudo se propôs a refletir, fato que constatamos na própria reformulação entra sua posição no *De Libero Arbitrio* e na “Cidade de Deus”. Por isso, a dicotomia entre juventude/maturidade teve de ser abandonada, pois não se pode afirmar com certeza se, nos outros escritos contemporâneos aos textos estudados, Agostinho defende a mesma posição

sobre suas noções políticas. Pela leitura da bibliografia de apoio, é notório afirmar que nas polêmicas contra os cismáticos e os heréticos contemporâneos à escritura do L. XIX da “Cidade de Deus”, Agostinho assumiu uma posição muito mais radical na ação de um governante para combater injustiças do que aquela que se pode extrair do texto de *De civitate Dei*.

Desse modo, é necessário manter uma suspensão do juízo que afirma uma posição acabada de Agostinho sobre suas noções políticas. É imprescindível afirmar que este estudo se caracteriza apenas por uma comparação entre o texto do *De Libero Arbitrio* e o texto da “Cidade de Deus”, ou seja, ele se empenhou em lançar os olhos sobre uma controvérsia entre dois textos do *corpus* agostiniano, e não afirmar tal controvérsia como extensível para todos os outros textos contemporâneos àqueles que estão sendo estudados.

Feita essa constatação, uma pequena alteração foi adotada em relação ao primeiro plano de trabalho. Antes, o intuito era analisar apenas o cap. VI do L. I do *De Libero Arbitrio*. No entanto, a leitura comparada da primeira parte do L. I de tal obra e do L. XIX da “Cidade de Deus” constatou que os capítulos anteriores também eram de suma importância para o confronto, pois eles antecipam algumas noções que seriam aprofundadas na *civitas Dei*. Em todo o L. I, já estão presentes noções como a de justiça, caracterizada por dar a cada um aquilo que lhe é devido; *libido*, um elemento essencial para a análise da vida política; paz terrena, que seria uma certa ordem relativa da cidade terrena; o tema da escravidão, se ela é natural ou não; e a própria dicotomia entre os cidadãos celestes e cidadãos terrenos, que aparece esboçada no primeiro livro do *De*

Libero Arbitrio.

Destarte, a ampliação da análise para toda a primeira parte do L. I se mostrou como tarefa irrevogável e de fundamental importância para a realização satisfatória de nosso propósito. Por isso, tomamos a decisão de empreendê-la, levando ao resultado satisfatório da hipótese inicial que motivou o início deste estudo, isto é, de que há uma diferença entre a relação entre as duas leis no diálogo sobre o livre-arbítrio e no L. XIX da “Cidade de Deus”. Com a leitura da bibliografia de apoio, foi possível observar que há opiniões divergentes sobre uma possível doutrina política agostiniana. Resumidamente, poderíamos agrupar aqueles que defendem uma naturalidade do poder político em Agostinho, isto é, a possibilidade da determinação natural da lei divina em relação à lei humana, e aqueles que argumentam a favor de uma condenação da política por parte de Agostinho, isto é, o homem pecou e a política não é um espaço natural, mas um lugar de vício necessário apenas como punição e remédio à transgressão humana.²²⁵

Na leitura da fortuna crítica, percebemos que, na defesa da naturalidade da política, os argumentos se aproximam mais do Agostinho do *De Libero Arbitrio*, defendendo uma possibilidade de ligação entre a lei divina e a lei humana. Já na leitura do Agostinho “inquisidor” da política, os argumentos tendem a se focalizar na distinção entre cidade celeste e cidade terrena presente no L. XIX, identificando uma clivagem intransponível entre as duas. Assim, é interessante notar mais uma

²²⁵ Nesse aspecto, poderíamos citar os nomes de Donald X. Burt, que enxerga a naturalidade da política em Agostinho, e de Philip Cary, Herbert Deane, Thomas Smith e Robert Markus, que se afastam de tal linha de pensamento.

vez a afirmação de Deane que diz não haver, em nenhum outro escrito de Agostinho posterior ao *De Libero Arbitrio*, uma defesa da conformação da lei divina com a lei humana. Ademais, notamos que o afastamento da defesa da naturalidade do Estado pelos comentadores recentes os diferencia do clássico estudo de Gustave Combés que edifica uma teoria política agostiniana sistemática e defensora do Estado natural.²²⁶

Por fim, devemos observar a atualidade da argumentação política agostiniana notada por Deane e Marrou, que enxergam no aparente pessimismo político e histórico agostiniano um alerta para as correntes filosóficas defensoras de que a realização plena do homem poderia se dar no campo da política ou da história terrena, nomeadamente o marxismo, o liberalismo moderno e o hegelianismo.²²⁷ No entanto, não se trata de deslegitimar o poder político, mas de notar suas imperfeições e não tomá-lo como uma instituição perfeita que deve guiar o homem à beatitude. Se falamos da ambivalência entre a sinfonia da destruição desse mundo e do progresso espiritual ao longo da história, as teorias que enxergam a política e a historicidade como meios absolutos para que o homem se realize plenamente já parecem ter nos provado contribuir com notas cruéis para a composição de nossa miséria.

²²⁶ Cf. COMBÉS, G. *La doctrine politique de Saint Augustin*.

²²⁷ Cf. DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, p. 242-243. e MARROU, H.-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, p. 07-17.

Bibliografia

Fontes Primárias

- AUGUSTINUS. *A cidade de Deus*. Volume III (livro XVI a XXII). Trad. Pereira, J. D. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- *Comentário Aos Salmos* – Salmos 1-50. Trad. Monjas Beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe De Cristo. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.
 - *Comentário Aos Salmos* – Salmos 51-100. Trad. Monjas Beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe De Cristo. São Paulo: Ed. Paulus, 1997.
 - *Comentário Aos Salmos* – 101-150. Trad. Monjas Beneditinas – Mosteiro de Maria Mãe De Cristo. São Paulo: Ed. Paulus, 1998.
 - *Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria C-M. S. Pimentel. (edição bilíngüe) Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
 - *Confissões – Livro XI*. Trad. de Cristiane Abbud Ayoub e Moacyr Novaes. in MARÇAL, J. *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: SEED, 2009.
 - *Diálogo Sobre o Livre-Arbitrio*. Trad. Paula Oliveira e Silva. (edição bilíngüe). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.
 - *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngüe). Paris: Desclée de Brouwer, 1960.

Bíblia de Jerusalém. Trad. organizada por Anderson, A. F., Gorgulho, G. S. e Storniolo, I. Ed. Paulus, São Paulo, 2008.

Bíblia do Peregrino. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. Ed. Paulus, São Paulo, 2006.

Fontes Secundárias

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972

AUERBACH, E. *Sermo humilis in Ensaios de Literatura Ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34 , 2007.

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. Berkeley and Los Angeles: University Of California Press, 2000.

- *Saint Augustine and Political Society* in DONNELLY, D. F. (Org.) *The City of God - A Collection of Critical Essays*. Peter Lang Publishing, New York, 1995.

COMBÉS, G. *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris: Librairie Plon, 1927.

BURT, Donald. X. *Friendship & society – An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*. Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1999.

- CARY, Philip. *United Inwardly by Love: Augustine's Social Ontology.* in DOODY, J. HUGHES, K.L. PAFFENROTH, K. *Augustine and Politics.* Oxford: Lexington Books, 2005.
- CHAIX-RUY, J. *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin.* in Augustinus Magister – Congrès International Augustinien. Paris, Études Augustiniennes, 1954.
- DEANE, H. A. *The Political and Social Ideas of St. Augustine.* New York: Columbia University Press, 1963.
- FIGGIS, J. N. *The Political Aspects of S. Augustine 'City of God'.* London, New York: Longmans Green, 1921.
- GILSON, É. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho.* Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Ed. Paulus e Discurso Editorial, 2007
- GUY, J-C. *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin.* Paris: Études Augustiniennes, 1961.
- HOLMES, R. L. *Augustine and the Just War Theory.* in MATTHEWS, G. B. (ORG.) *The Augustinian Tradition.* Los Angeles: University Of California Press, 1999.
- MAC E MACDONALD, S. *Primal Sin.* in MATTHEWS, G. B. (ORG.) *The Augustinian Tradition.* Los Angeles: University Of California Press, 1999.

- MARKUS, R. A. *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De Civitate Dei, XIX. 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations.* in DONNELLY, D. F. (Org.) *The City of God A Collection of Critical Essays.* New York: Peter Lang Publishing, 1995.
- MARROU, H-I. *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin.* Montréal-Paris: Vrin, 1950.
- O'DONOVAN, O. *Augustine's City of God XIX and Western Political Thought* in DONNELLY, D. F. (Org.) *The City of God A Collection of Critical Essays.* New York: Peter Lang Publishing, 1995.
- RICOEUR, P. *Tempo e narrativa* (tomo 1). (Trad. Constança Marcondes Cesar). Campinas: Papyrus, 1984.
- SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n'A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero.* Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo, USP, 2008.
- SMITH, Thomas W. *The Glory and Tragedy Of Politics.* in DOODY,J. HUGHES,K.L. PAFFENROTH,K. *Augustine and Politics.* Oxford: Lexington Books, 2005.
- VILLEY, M. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno.* Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.