


SOBRE A JUSTIÇA DA LEI: ESTUDO SOBRE LEI ETERNA E HUMANA À LUZ DE AGOSTINHO DE HIPONA

Ricardo Evangelista Brandão¹

Instituto Federal de Pernambuco (IFPE)

 <https://orcid.org/0000-0003-2217-4661>

E-mail: ricardobrand75@gmail.com

RESUMO:

No presente artigo se investigou a relação entre lei natural e lei positiva (eterna e humana conforme o autor), segundo o prisma de Agostinho e Cícero. A escolha de dois autores com distância temporal de quatro séculos, e, consequentemente, com certa disparidade entre os contextos políticos, justifica-se por Cícero se constituir importante fonte teórica para Agostinho na matéria. Assim, no presente texto, por meio do estudo de diversos textos de Agostinho e Cícero, se pesquisou os conceitos de ambos sobre os apontados aspectos da lei, e a partir dessa pesquisa se estabeleceu uma análise dialogal entre os dois para entender o teor da influência de Cícero em Agostinho no assunto. Ambos os filósofos – com algumas variações - defenderam que a lei natural é universal, contém uma exortação para se manter a ordem natural por meio de ordenamentos imperativos e proibitivos, que se faz presente no homem por uma inclinação na razão (reta razão). Logo, os homens são capazes, por meio desse bom senso racional, de construir regramentos jurídicos que considerem os contextos de cada povo, regramentos esses guiados pelos princípios orientadores da lei natural.

PALAVRAS-CHAVE: Lei positiva; Justiça; Agostinho.

ON THE JUSTICE OF THE LAW: STUDY ON ETERNAL AND HUMAN LAW IN THE LIGHT OF AUGUSTINE OF HIPPO

ABSTRACT:

This article investigated the relationship between natural law and positive law (eternal and human according to the author), according to the prism of Augustine and Cicero. The choice of two authors with a temporal distance of four centuries, and, consequently, with a certain disparity between political contexts, is justified because Cicero constitutes an important theoretical source for Augustine in the matter. Thus, in the present text, through the study of several texts by Augustine and Cicero, the concepts of both on the mentioned aspects of the law were researched, and based on this research, a dialogical analysis was established between the two to understand the content of the influence of Cicero in Augustine on the subject. Both philosophers - with some variations - argued that natural law is universal, contains an exhortation to maintain the natural order through imperative and prohibitive orders, which is present in man through an inclination in reason (right reason). Therefore, men are capable, through this rational common sense, of constructing legal rules that consider the contexts of each people, rules guided by the guiding principles of natural law.

KEYWORDS: Positive law; Justice; Augustine.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil. Pós-doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife – PE, Brasil. Professor(a) do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE), Caruaru - PE, Brasil.

Introdução

O conceito de lei está etimologicamente relacionado ao termo grego *nomos* (*νόμος*) significando: uso, costume, convenção, mandato, ordem (Morra, 2001, III, p. 1707), e ao vocábulo latino *lex*, cujo sentido está relacionado ao direito escrito (Saraiva, 2006, p. 674). Poderíamos definir a lei jurídica como um conjunto de regras de conduta dispostas de forma imperativa ou proibitiva lastreadas pelo Estado e cidadãos, que tem como consequência de sua obediência e desobediência, recompensas e punições, respectivamente (Champlin; Bentes, 1995, p. 758). Até chegarmos aos Estados de Direito modernos fortemente influenciados pelo direito romano, houve grande evolução passando pela vingança pessoal, a *Lex Talionis*², direito jurídico do Estado (ou equivalente), e no transcorrer dessas mudanças os filósofos estiveram presentes para pensar o fundamento da lei.

Nas reflexões filosóficas sobre o assunto não raro se debruçou sobre a relação entre a lei natural e a positiva, ou seja, lei justa universal e as leis contextuais de cada povo e cultura. Ante essa vasta discussão, nesse artigo se investiga a relação entre a lei natural e positiva nas reflexões filosófico-teológicas de Aurélio Agostinho, que aparecem em seus textos sob as nomenclaturas de lei eterna e lei humana ou temporal. Nesse assunto é difícil negar a influência teórica do filósofo romano Marco Túlio Cícero, assim, é igualmente investigado alguns textos do pensador romano que dispõem sobre o tema.

Apesar da distância temporal de mais de quatro séculos, e, conseqüentemente, de certa disparidade entre os contextos políticos e culturais dos dois filósofos, justifica-se esse estudo de ambos em um mesmo texto relacional pelos motivos que se seguem. Cícero foi uma importante fonte teórica no assunto para Agostinho (tendo reflexos tanto na formação de Agostinho como nos próprios textos do pensador de Hipona), todavia, Agostinho não foi apenas um intérprete do pensador romano, ele o interpretou com claras intenções apologéticas, pois em vários textos, por exemplo, tinha como pano de fundo a acusação de que o cristianismo foi a causa do declínio do império romano. Assim, não só Cícero é fonte de inspiração de diversos conceitos políticos e morais no pensamento de Agostinho, como também o pensador cristão interpreta os textos de Cícero de maneira peculiar. No clássico livro *San Agustin: cultura clásica y cristianismo*, o agostinólogo Jose Oroz Reta destaca a importância dos textos de Cícero sobre a lei para a formação do conceito de lei racional divina presente em diversas obras de Agostinho, inclusive no *De libero arbitrio*: “Também tirou de Cícero a definição de lei como *summa ratio*, e à Cícero se refere quando nos dá uma etimologia da mesma palavra” (1988, p. 53). Dessa forma, um texto relacionando os dois

²Lei de Talião: expressão oriunda do latim *Lex Talionis* que significa lei tal e qual (Champlin; Bentes, 1995, p. 797). Essa modalidade legal está presente no Antigo Testamento da Bíblia e em legislações antigas como da Babilônia e Assíria (Coleman, 1991, p. 311), e foi instituída na intenção de tornar mais justas as relações interpessoais dos povos antigos, prevendo o amparo legal por parte das autoridades de uma justa retribuição pelos crimes praticados. Muito conhecida por essa perícope do livro do Êxodo: “Mas se houver dano grave, então darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe (Ex. 21, 23-25). A precisão da passagem ao apontar as partes específicas do corpo, pode ser interpretada como uma forma metafórica de indicar a exata proporcionalidade da punição requerida ao crime praticado. Embora possa parecer uma lei primitiva aos olhos contemporâneos, na época em que foi praticada constituiu certo avanço no Direito antigo, pois, antes dela imperava a vingança pessoal (Champlin; Bentes, 1995, p. 797). De fato, na vingança, devido à toda emoção que envolvia a pessoa que sofreu um crime, não seria incomum a retaliação ser desproporcional ao crime sofrido, ou até mesmo que tal vingança não acontecesse, deixando o crime impune. Enquanto com a *Lex Talionis* existia a garantia de uma punição proporcional ao crime praticado, pois seria aplicada pelas autoridades constituídas. Russell Norman Champlin nos informa que essa lei, sendo aplicada de forma literal produziu inúmeros mutilados, e com o tempo para atenuar esse efeito ela foi gradativamente substituída por penas e multas que na época se entendiam equivalentes aos delitos praticados, como nos esclarece comentando os Targuns sobre o assunto: “Jarchi e outros interpretes judeus informam-nos que, quando a pena imposta era a perda de um olho, tal pena começou a ser substituída por uma multa correspondente ao preço de um olho” (2000, v. 1, p. 400). A Lei de Talião remonta nossa mais íntima intuição de justiça, que a punição seja justa, ou seja, que a pena imposta ao criminoso seja equivalente ao crime praticado, nem exagerada e tão pouco leniente.

filósofos não é estranho, mas natural e necessário para um maior aprofundamento no pensamento de Agostinho³.

Assuntos relacionados ao direito e à política como a lei e a justiça⁴, são temas recorrentes em diversas obras de Aurélio Agostinho, todavia, poderíamos dizer que a primeira obra em que o assunto foi trabalhado com mais atenção pelo filósofo foi o *De libero arbitrio* (Costa, 2006, p. 278), que teve seu primeiro livro escrito em 387, quando o autor contava com aproximadamente um ano de conversão. Outro texto em que o assunto foi tratado de forma similar foi o *Contra Faustum*, escrito entre 397 a 404, ou seja, mais de dez anos depois da obra anterior, já como bispo de Hipona. Assim, são investigadas inicialmente essas duas importantes obras no assunto, escritas em contextos cronológicos distintos da vida e maturidade de Agostinho, e em seguida são estudados textos que auxiliam no aprofundamento do tema como o *De civitate Dei* e o *De spiritu et littera*. De Cícero são examinados diversos trechos do *De legibus* - sem dúvida um texto clássico da jusfilosofia -, e para enriquecer a discussão alguns fragmentos do *De republica*, ambos escritos entre os anos 55 a 51 a. C.

Nas diversas obras mencionadas de Agostinho e Cícero é inegável a tese de que as leis humanas, não obstante serem contextuais não podem ser extremamente subjetivas, pois têm como fundamento uma lei universal - chamada de lei natural pelo filósofo romano, e denominada por Agostinho de lei eterna - e, portanto, imutável e universal. Para ambos essa lei é reflexo da suma razão (razão divina ou o *Lógos* conforme o autor) presente na razão humana, de modo que os homens podem contar com um guia inato em forma de bom senso, para em cada contexto cultural formar um regramento jurídico particular, mas orientado pela justiça.

1 A lei natural e seus reflexos na justiça civil em Cícero

As teses da filosofia política presentes na tradição jusnaturalista estão fortemente ligadas ao filósofo romano Cícero, pois é impossível negar a defesa dessa corrente jurídico-política no pensador romano, quando nos debruçamos nos diálogos *De Republica* e *De Legibus*. Partindo do pressuposto do entendimento de que se trata de obras complementares, ou seja, que o *De Republica* foi composto entre os anos de 54 – 51 a. C., e o *De Legibus* foi iniciado em 51 com um

³O próprio Agostinho em seu livro *Confissões* deixa clara a importância da obra – hoje perdida – *Hortensio* de Cícero para a sua aproximação à filosofia e posterior adesão ao cristianismo (Agostinho, *Conf.*, III, 4, 7, 8). O estudioso Jose Oroz Reta escreve um texto demonstrando possíveis influências de Cícero na vida e na própria obra de Agostinho. Destaca o autor que é inegável a influência do estilo de filosofar por meio de diálogos filosóficos de Cícero nas primeiras obras de Agostinho – os diálogos de Cassiciaco – tanto na forma, escrito no formato de diálogos, como no conteúdo quando, por exemplo, se investiga a felicidade no *De beata vita*. A despeito disso arremata o autor: “Com isso não quero dizer que Agostinho tenha sido diretamente influenciado por Cícero ou pelas doutrinas filosóficas dos acadêmicos concretamente [...]. Porém, ao mesmo tempo temos que admitir o papel extraordinário que representa Cícero na evolução intelectual de Agostinho” (Oroz Reta, 1988, p. 50). Logo, apesar da distância temporal e cultural entre ambos os autores, são mais do que justificados estudos que em algum aspecto relacionem os dois autores. Em um interessante artigo relacionando o conceito de justiça de Cícero e Agostinho, Christoph Horn igualmente elenca motivos para esse estudo relacional (Horn, 2008, p. 163). Como nosso objeto de pesquisa no presente artigo não é investigar as influências de Cícero em Agostinho, mas modestamente investigar os conceitos de ambos sobre a lei convencional e universal, recomendamos para um maior aprofundamento da influência de Cícero no pensamento de Agostinho, o fabuloso texto de Maurice Testard “*Saint Augustin et Cicéron*”, onde se faz um estudo aprofundado tanto das influências de Cícero na formação de Agostinho, como de Cícero presente nos textos de Agostinho (Testard, 1958).

⁴Não podemos esquecer que Agostinho é um filósofo cristão, de forma que todos os assuntos por ele trabalhados são, de alguma maneira por ele relacionados com a teologia judaico-cristã. De sorte que no assunto em questão - lei e justiça - não é exceção à regra, de forma que a temática equilibrará influências tanto da cultura jurídica romana, principalmente por meio do filósofo Cícero, como da teologia escriturística judaico-cristã, como sintetiza o agostinólogo Marcos Costa: “O conceito ciceroniano de Justiça foi inicialmente tratado no *Livre-Arbitrio*, o qual recebeu continuidade em diversas outras obras e nas *Epístolas*, em que adquiriu um caráter religioso, tendo como fundamento, além do Direito Romano, é claro, o princípio judaico-cristão da “Divina Ordem” [...]” (2006, p. 278).

interregno e continuado em 46 a.C. (Rosa, *In. Araújo*, 2010, p. 38, 39)⁵, provavelmente algumas questões – como a justiça natural – pouco desenvolvidas no *Da Republica* foram melhor trabalhadas no *De Legibus*.

No diálogo “Da República” Cícero põe à prova a tese da justiça natural. Filão - o responsável no diálogo por aviltar a justiça – desenvolve a seguinte linha argumentativa: se a justiça fosse natural, todos os regramentos jurídicos seriam iguais, não existindo variação de direito entre os povos; além disso, se de fato a justiça natural não fosse uma quimera, a propensão à justiça seria inata, de forma que as pessoas obedeceriam naturalmente às leis, e não por medo da coerção (Cícero, *Da República* III, 8). Segundo Filão, o inato é a propensão a progredir cada vez mais nos bens particulares, de forma que não seria prudente para obter êxito nesse objetivo dar a cada um o que é seu, mas tentar obter cada vez mais vantagens injustas, vivendo apenas em retidão não seria possível o progresso, pois, na prática da justiça cada um ficaria com o que é seu, e ninguém progrediria. Logo, o inato seria ser injusto devido à propensão humana pela conquista e progresso. Contudo, se fossemos dar vazão à natureza, todos buscando seu próprio interesse para o progresso, os mais fracos estariam em imensa desvantagem, e até os mais fortes temeriam um dia perder o que conquistaram, logo a justiça seria esse remédio advindo do medo de sair perdendo na natural jornada ao progresso:

Quando um teme ao outro, o homem ao homem, a classe à classe, forma-se entre o povo e os grandes, em consequência desse temor geral, uma aliança de que resulta o gênero de governo misto, que ontem Cipião tanto elogiava. A justiça não é filha da natureza, nem da vontade, mas de nossa fraqueza (Cícero, *Da República* III, 10).

Em sua refutação ao jusnaturalismo Filão expõe uma teoria política que se aproxima ao contratualismo⁶, pois pela vontade e natureza o homem não obedeceria ao “dar a cada um o que

⁵A possível causa da paralisação do *De legibus* foi a ida de Cícero para a Sicília a fim de atuar como procônsul entre 51 à 50, e a guerra civil protagonizada entre Júlio César e Pompeu de 49 à 48, de forma que Cícero só continuou a obra em 46 (Auvray-Assayas, 2018). Outrossim, é conveniente destacar que a versão que temos do *De legibus* está incompleta. É possível que essa obra contasse com 5 livros se dermos crédito a Macróbio, que fez breve referência a um quinto livro em sua *Saturnalia* (Rosa, *In. Araújo*, 2010, p. 38, 39). Contudo, além dessa referência nada confirma a existência de outros livros além dos livros I, II e III, e mesmo esses três contam com algumas lacunas (Bortolanza, *in. Cícero*, 2022).

⁶Por seu “Leviatã”, Thomas Hobbes (1588-1679) é considerado o pai do contratualismo moderno (Berten, 2004, p. 114-119). Em síntese, Hobbes se opõe à tese presente na “Política” de Aristóteles, em que sendo o homem um ser social por natureza, a *Pólis* seria a concretização máxima dessa sociabilidade, de forma que o Estado, com todas as hierarquias e funções que lhes são próprias, é natural (Aristóteles, *Política* I, 1, 1252b – 1253a). Hobbes em seu estado hipotético de natureza, partindo das premissas da igualdade natural, e do egoísmo inerente à natureza humana, pinta esse estado com cores extremamente fortes em que todos são inimigos de todos, pois se todos são iguais, e, portanto todos têm direito a tudo, não seria incomum muitos desejarem as mesmas coisas, e na falta de um Estado para determinar o que é de cada um, o uso da violência para conquistar e se manter o que se quer seria o caminho natural: “Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, *Leviatã* I, 13). Nesta condição o homem se encontra em um estado brutal, quase bestial, em que é impedido de plantar, colher, construir casas ou ferramentas, produzir riquezas (materiais, artísticas e culturais), sob a pena de se assim o fizer, ser o alvo de qualquer um que queira o que se produziu. Além disso, paira sempre a ameaça de morte violenta, porque não há regras, leis, justiça, bem ou mal, tudo é permitido. A justiça, as leis, o bem e o mal não são naturais, mas fruto de convenções, o único princípio natural é a preservação da vida, e nesse estado caótico não existem garantias do cumprimento desse princípio. Assim, a razão humana cria estruturas jurídico-políticas para garantir a sobrevivência, que se inicia com as 19 leis da natureza (criando o estado civil) e se conclui com o Estado Positivo (Petrucciani, 2014, p. 78, 79), que com o exclusivo poder coercitivo determina o direito de cada um, e garante a sobrevivência dos indivíduos do Estado (Hobbes, *Leviatã* I, 13 – II, 18). Logo, da mesma forma como defendeu Filão, a justiça é fruto do medo humano, logo artificial. Não podemos em hipótese alguma dizer que Cícero foi o defensor de uma espécie de contratualismo pré-hobbesiano, pois, as teses de Filão serão negadas pelo personagem Lélío no *De republica* e por Cícero no *De legibus*. É importante destacar que Cícero em vários trechos do *De republica* e do *De legibus*, assume a tese da sociabilidade humana presente em Aristóteles e Platão - que na *República* não fazia clara distinção entre o indivíduo e a sociedade, de forma que o primeiro é parte do segundo (Platão, *República* IV, 435b) - como também a ideia do *Lógos* como fonte da lei ordenadora universal presente nos estoícos (essas influências teóricas são demonstradas no corpo do texto), de maneira que poderíamos fazer eco com Christofh Horn com relação à teoria da justiça de Cícero: “[...] a

é seu”, mas tentaria tirar vantagem em todas as situações indiscriminadamente. Mas como essa prática seria perigosa para todos, fracos e fortes, para remediar esses efeitos decorrentes da natureza egoísta e injusta cria-se a justiça⁷. A justiça, portanto, seria artificial, um remédio para controlar os efeitos decorrentes da natureza humana.

No diálogo Lélío foi o personagem responsável por advogar a favor da justiça, e embora defenda que a justiça é natural, imutável e advinda de Deus (Cícero, *Da República* III, 17), ele não avançou muito no transcorrer do diálogo para refutar os argumentos de Filão, de forma que essa tarefa foi desempenhada no *De Legibus*, que doravante seguimos em nossa análise.

No livro I do *De Legibus*, Marco Túlio Cícero faz interessantes reflexões sobre as características da lei natural e positiva. Assim, segundo o filósofo a razão não é criação humana, mas oriunda da natureza humana, portanto, a capacidade de pensar, refletir e por meio de ponderações racionais fazer escolhas, é algo natural não artificial. Conseqüentemente a reta razão é igualmente natural. Ao usar esse termo, sem dúvida Cícero estava - em seu conhecido ecletismo - recebendo influência da reta razão (*dikaio logos*) presente na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, em que a reta razão é descrita como razão humana com certa musculatura moral, que ao se habituar no exercício de calcular as medianias (virtudes) nas mais diversas situações morais, habilita o homem a encontrar sem grande esforço a virtude entre os vícios por excesso ou por falta (Aristóteles, *Ética a Nicômaco* I, 7, 1098b; II, 1, 1103^a - 6, 1107a). Em toada semelhante Cícero, pela forma que descreve o papel da reta razão, nos dá a entender que ela é uma espécie de bom senso racional natural que o homem utiliza para fazer suas escolhas, pensar, determinar o que se deve ou não se deve fazer nas mais diversas situações (Cícero, *De Legibus*, I, 18, 23). Rito contínuo, é por meio dessa reta razão experimentada no bom senso que surge a lei. Essa lei é filha da reta razão, e visto que essa última é filha da razão, a lei é neta da razão e filha da reta razão, e na medida em que a razão e a reta razão são naturais, a lei é igualmente natural, logo podemos denominar essa lei de lei natural.

Nesse caso a lei seria uma espécie de aplicação da reta razão. É a reta razão sendo aplicada para determinar o que se deve e o que não se deve fazer. Ao apontar o que se deve, temos a lei imperativa, e ao designar o que não se deve temos a lei proibitiva.

Algo que não fica transparente no *De Legibus* é a fonte da razão e da reta razão, simplesmente é dito que a fonte da razão é a natureza, e dado que o filósofo romano foi deveras influenciado pelo estoicismo, e nessa corrente filosófica o *Lógos* é muitas vezes nomenclaturado por natureza, destino, lei universal, razão, etc., (Reale, 1994, vol. III, p. 313 - 317), é uma possibilidade palpável que ele esteja dizendo que o *Lógos*, que é uma espécie de razão impessoal universal que tudo ordena, seja a fonte de nossa razão e da reta razão⁸. Uma evidência do *Lógos* como fonte da razão está em determinado trecho do *De Legibus* onde Cícero afirma que nós temos algo em comum com os deuses, a racionalidade, pois assim como os deuses são racionais nós igualmente somos racionais, somos parentes da divindade unidos pelo vínculo da racionalidade, como aclara o fragmento:

Existe, portanto, um primeiro relacionamento racional entre deus e o homem, posto que nada há de mais excelente que a razão, que se encontra igualmente tanto em deus como

maioria dos trabalhos de pesquisa tende, até agora, a atribuir à Cícero a tradição do direito natural; assim considerado, ele aparece antes como estóico platonizante do que como hobbesiano” (2008, p. 170).

⁷Os personagens Transímaco e Cálicles dos diálogos *República* e *Górgias* de Platão, ao defenderem o direito do mais forte como natural, igualmente desenvolvem argumentos semelhantes aos de Filão. No segundo capítulo desse artigo faremos um breve comentário sobre o direito do mais forte e analisaremos os argumentos dos dois personagens de Platão.

⁸Guillermo Fraile ao comentar acerca da forte influência da filosofia estoica no pensamento de Cícero, afirma que a ideia do Logos como fonte da razão foi uma das marcas no pensamento do filósofo romano: “A lei natural se baseia na natureza mesma do homem (*natura iuris ab hominum repetenda et natura*), que tem sido dado por um Deus de razão, e, portanto, é universal para todos os homens (1997, p. 659).

no homem; entre eles mesmos, porém, existe ainda a idêntica e reta razão comum (Cícero, *De Legibus*, I, 23).

Logo, essa divindade que é racional e nos dotou de racionalidade provavelmente é o próprio *Lógos* (Fraile, 1997, p. 258 - 659).

Essas leis proibitivas e imperativas frutos da reta razão são como princípios jurídicos universais, pois, assim como a razão e a reta razão são universais essas leis oriundas delas também são universais. É importante ressaltar que essa lei natural não deve ser confundida com as leis que chamamos positivas, que são os regramentos jurídicos de cada povo, mas são princípios proibitivos e imperativos, e como princípios não sofrem a ação do *ethos* de cada cultura, sendo, portanto, universais. Nossos regramentos jurídicos são contextuais, mas apesar de serem diferentes - de forma que cada povo tem direito de organizar seu sistema jurídico – eles devem idealmente ser orientados pela lei natural. A lei positiva justa é norteada segundo a lei natural como princípio formal. Nesse caso, tendo em vista que os regramentos são diversos por serem produzidos sofrendo a influência de cada povo, é necessário haver um critério para que esses regramentos sejam considerados justos e não se estabeleçam leis danosas para os povos, e esse parâmetro de justiça é a lei natural.

No livro I, 15, 42-44 do *De Legibus*, Cícero desenvolve elucubrações interessantes sobre o direito natural, questionando se apenas por estarem escritas no regramento jurídico de um povo – sendo o conjunto de leis oficiais – as leis são justas. Em sua argumentação para demonstrar que o ‘ser oficial’ não poderia ser um critério válido para a justiça de uma lei, afirma que existem muitos códigos legais desenvolvidos por tiranos, que mesmo sendo oficial, uma vez que são outorgados com o claro intuito de perseguir quem se opõe ao regime (muitas vezes de forma sanguinária), não existe a menor possibilidade de serem justos. Algo menos óbvio que o pensador exclui como critério, vale à pena destacar: “Se os conhecidos trinta tiranos tivessem querido impor leis em Atenas, ou se todos os atenienses tivessem gostado das leis dos tiranos, acaso essas leis seriam consideradas justas?” (Cícero, *De Legibus*, I, 15, 42). Gostar de uma lei não pode em hipótese alguma ser o critério para a retidão de uma lei, pois, não é incomum que a lei seja - com suas ordens e proibições – desconfortável, e, assim não gostemos dela. Isso acontece por não ser possível confiar no gosto pessoal ou mesmo coletivo, visto que muitas pessoas e povos foram educados com critérios muito distintos, e algumas vezes com pouco respeito à dignidade humana. Logo, não raro as pessoas se aprazem com leis perversas que penalizam excessivamente minorias sociológicas em favorecimento das majorias.

Ser formalizada por escrito não pode ser o exclusivo critério para uma lei ser considerada justa, pois, se não existe um princípio formal superior que ao menos oriente o regramento legal, na prática o critério do legislador será a utilidade. Segundo Cícero, usar a utilidade como critério do direito é uma forma de destruir o direito, porquanto, se a essência da lei for o que é vantajoso, quando não me for vantajoso que motivação existirá para obedecer a lei senão a punição. Logo, se a natureza da lei for a utilidade, as pessoas que foram educadas nesse critério para o direito, quando as leis não lhes forem vantajosas vão realizar o que for útil para elas, mesmo que esse ato se constitua uma contravenção penal. E, conseqüentemente, farão o possível para burlar a lei usando subterfúgios para evitar a punição inerente ao descumprimento da lei (Cícero, *De legibus*, I, 15, 42).

Um dos problemas com a utilidade como critério jurídico está no fato de vivermos em sociedade, já que, não é incomum as nossas vontades individuais conflitarem como a vontade coletiva⁹ ou o bem comum, se constituindo expediente muito difícil viver em sociedade com um

⁹Em seu "Contrato Social", Rousseau nos ensina que sempre haverá conflitos entre as vontades particulares e a vontade geral (Rousseau, *Contrato Social* I, 7). A vontade geral, não seria a soma de todas as vontades, mas o que há em comum entre as diversas

direito, e com cidadãos que são orientados apenas pela utilidade. Isso não quer dizer que a utilidade não seja um critério legítimo para o direito, pois, não restam dúvidas que muitas situações conflitantes da vida em sociedade se resolvem bem de forma utilitária¹⁰. O utilitarismo não é um demônio em si. O que Cícero denuncia é o Direito ter como critério único de justiça a utilidade.

Assim, o princípio que deve orientar os regramentos jurídicos diversos, e até mesmo as utilidades individuais e coletivas das leis contextuais positivas, é a lei natural:

Em verdade, existe apenas um direito, pelo qual a sociedade dos homens está unida e que é estabelecido por uma só lei. Essa lei é a correta razão para ordenar ou proibir; quem a ignora é injusto, quer ela esteja escrita em algum lugar quer em nenhuma parte (Cícero, *De legibus*, I, 15, 42).

Cícero pensa não ser tarefa fácil distinguir entre o que é por natureza ou o que foi desenvolvido por meio da relação entre os homens, e nessa linha assume a tese presente na “Política” de Aristóteles da sociabilidade natural dos homens, assim sendo assevera o pensador romano: “Nascemos e viemos à luz para desenvolver e efetivar essas qualidades, tais como a união dos homens e a associação natural entre eles” (Cícero, *De legibus*, I, 5, 16). Ou seja, certos atributos nós nascemos com eles tais como a capacidade de se relacionar em sociedade e de organizar formas para garantir a união, contudo, essas potencialidades que tornam possível a convivência social, só são possíveis de se desenvolverem na relação com os homens. No próprio conceito de República presente no diálogo “Da República”, Cícero esclarece que o fundamento da sociedade não é uma debilidade que forçou os homens a viverem em sociedade em busca de proteção mútua, mas a própria sociabilidade inata (Cícero, *Da república*, I, 25)¹¹, de maneira que o viver em sociedade não é uma virtude moral, mas fruto de sua natureza. E nesse sentido, poderíamos interpretar que todas as qualidades que possibilitam o viver em sociedade são naturais, ao menos em sua potencialidade. E qual virtude ou atributo é mais necessário para se viver em sociedade que a justiça?

Provavelmente por esse motivo, um pouco mais adiante, defenderá que é a propensão natural de amar os homens que constitui o fundamento do direito (Cícero, *De legibus*, I, 15, 43). É como se Cícero estivesse defendendo a naturalidade do direito em outra frente argumentativa, antes pela natureza racional que produz a reta razão, e, por conseguinte, a justiça, e nesses últimos trechos a analisados pelo desenvolvimento da sociabilidade. É claro, que, embora sejam argumentos distintos que aparecem no *De legibus* em locais diferentes, são compostos por ideias que se interconectam, ou seja, a justiça natural é constituída por princípios que fazem sentido na

vontades, ou seja, o que comumente chamamos de bem comum. Assim, como frequentemente nossos desejos buscam satisfações muito subjetivas, com frequência nossas vontades entram em conflito com o bem comum, de forma que a política seria essa arte para tornar possível a coexistência dessas duas vontades (Petrucciani, 2014, p. 101, 102).

¹⁰Estamos cientes que o utilitarismo só se tornou uma escola filosófica propriamente dita no final do século XVIII, com pensadores como Jeremy Bentham (Mulgan, 2012, p. 14), todavia ideias filosóficas que miram o bem-estar e o prazer existem desde a filosofia grega. Assim, não seria um anacronismo mencionar o utilitarismo ao se referir à postura de mencionar a utilidade como o único critério de justiça. Tim Mulgan, em uma interessante análise das críticas ao utilitarismo, explica que uma das mais promissoras críticas contra essa corrente de pensamento argumenta que o utilitarismo não seria capaz de lidar com a realidade, dado que seria impossível medir o bem-estar das pessoas, nem o impacto de qualquer medida decisória de caráter geral a longo prazo. Ante essa crítica argumenta Tim Mulgan: “Muitas vezes podemos saber que um resultado é melhor do que outro, mesmo quando não podemos medir com precisão o bem-estar. [...] Se uma política aumentaria os níveis médios de saúde, renda, taxa de alfabetização, direitos civis e liberdades políticas, então esta é uma evidência muito boa de que melhorará o bem-estar humano, mesmo se não pudermos calcular com precisão o ganho total em bem-estar agregado (2012, p. 223).

¹¹Essa relação entre a república e sociabilidade é tão intensa para o filósofo romano, que no capítulo 26 do *Da República*, ele afirma que se é a sociabilidade o fundamento da república, é o povo a autoridade inteligente que deve presidir a república (Cícero, *Da república*, I, 26). Ou seja, na medida em que a sociabilidade é fonte da república, é a sociedade que deve ser em última instância a soberana nessa forma de constituição de sociedade.

relação com os outros, e, por outro lado, é fundamental para uma razoável convivência social princípios de justiça que possam tornar possível a própria vida em sociedade.

2 Lei temporal e lei eterna em Agostinho

Assuntos relacionados ao direito e à política, como a lei e a justiça¹², são temas recorrentes em diversas obras de Aurélio Agostinho, todavia, poderíamos dizer que a primeira obra em que o assunto foi trabalhado com mais atenção pelo filósofo foi o *De libero arbitrio* (Costa, 2006, p. 278), que teve seu primeiro livro escrito em 387, quando o autor contava com aproximadamente um ano de conversão. Outro texto em que o assunto foi tratado de forma similar foi o *Contra Faustum*, escrito entre 397 a 404, quer dizer, mais de dez anos depois da obra anterior, já como bispo de Hipona. Assim, vamos trabalhar inicialmente essas duas importantes obras no assunto, escritas em contextos cronológicos distintos da vida e maturidade de Agostinho, e, em seguida, estudaremos textos que possam colaborar na discussão e aprofundamento do tema como o *De civitate Dei* e o *De spiritu et littera*.

No *De libero arbitrio* I, 3, em seu diálogo com Evódio, Agostinho especula acerca das causas do mal, mas percebe que para isso necessita investigar um problema anterior: por que algo mal é mal? Quais as características intrínsecas ou critérios que nos fazem considerar algo como mal?¹³ Nessa instigante indagação, Agostinho coloca o pecado do adultério como exemplo de algo mal para esse exercício especulativo. Após alguns argumentos os debatedores concluem que o que torna o adultério mal, não é o medo egoísta de ser vítima desse mal, pois sempre em tese poderia existir alguém que provoque, autorize ou tolere esse mal, para se sentir autorizado a fazer o mesmo com o outro. Nem tão pouco é a lei ao proibir e punir que torna algo mal, pois as leis temporais falham, e muitas vezes tratam o bem como mal e vice-versa, como aconteceu na perseguição aos apóstolos relatada nos *Atos dos Apóstolos* (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 3, 7). De forma que já no começo do capítulo três o filósofo de Hipona conduz Evódio a essa emblemática afirmação: “É mal certamente não porque a lei o proíba, mas a lei o proíbe porque é mal” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 3, 6)¹⁴.

Desta forma, no analisado assunto, Agostinho se assemelha a Cícero, pois o critério do que é justo não é a lei dos homens, visto que sendo resultado do regramento jurídico construído pelos homens, pode falhar, mas algo precedente, de maneira que a lei, quando justa, é apenas o resultado da lei eterna: “Na verdade, se uma lei não for justa, a mim não me parece que seja lei” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 5, 11)¹⁵. O hiponense estabelece uma distinção teórica entre lei eterna e lei temporal, que se aproxima da diferença posta por Cícero no *De legibus* entre lei natural e lei civil. Os personagens do diálogo chegam à essa distinção refletindo sobre o assassinato por legítima defesa. Isto é, estamos diante de dois possíveis homicídios: o que tem a intenção inicial de matar, e o que intenta matar para não morrer. Matar é errado independente das circunstâncias, pois, embora a

¹²Não podemos esquecer que Agostinho é um filósofo cristão, de forma que todos os assuntos por ele trabalhados são de alguma maneira por ele relacionados com a teologia judaico-cristã. De sorte que no assunto em questão - lei e justiça - não é exceção à regra, de forma que a temática equilibrará influências tanto da cultura jurídica romana, principalmente por meio do filósofo Cícero, como da teologia escriturística judaico-cristã, como sintetiza o agostinólogo Marcos Costa: “O conceito ciceroniano de Justiça foi inicialmente tratado no Livre-Arbitrio, o qual recebeu continuidade em diversas outras obras e nas Epístolas, em que adquiriu um caráter religioso, tendo como fundamento, além do Direito Romano, é claro, o princípio judaico-cristão da “Divina Ordem” [...]” (2006, p. 278).

¹³Nietzsche na intenção de questionar os fundamentos da moral tradicional, igualmente questiona por qual motivo o que é bom é bom e o que é mal é mal? Contudo, em estilo provocativo vai além: não seria mais vantajoso para a humanidade que o mal fosse considerado bom e o bom considerado mal? (Nietzsche, 2011, p. 28). O questionamento de Agostinho foi feito na intenção de entender o fundamento da moral, o de Nietzsche para provocar uma reflexão sobre os valores.

¹⁴“*Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 3, 6 – PL 32).

¹⁵“*Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 3, 6 – PL 32).

lei temporal (lei humana, constituída pelos códigos civis e penais) autorize tal prática em algumas circunstâncias, ela não é permitida pela lei eterna. Evódio resume bem o motivo moral para a lei temporal permitir o assassinato em certos casos: “Com efeito, é muito mais aceitável matar aquele que atenta contra a vida alheia, do que aquele que defende a sua” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 5, 12)¹⁶. E mais adiante explana os motivos jurídicos-políticos:

Portanto, parece-me que esta lei - escrita para governar o povo, por um lado, permite com justiça tais ações e, por outro, admite que a providência divina as puna. De fato, ela encarrega-se do castigo quanto baste para conciliar a paz entre homens ignorantes e na medida em que eles podem ser governados pelo ser humano (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 5, 13)¹⁷.

A lei temporal nunca seria igual à lei eterna, pois essa última provém de Deus, possuindo assim critérios deveras elevados, enquanto a temporal tem como meta fundamental a harmonia social. Levando em consideração que a desarmonia social é fruto da desordem gerada pelo pecado original, podemos dizer que mesmo não sendo perfeita é necessária na esfera terrena danada pelos efeitos do pecado.

Outras diferenças colocadas pelo filósofo de Hipona é que a lei temporal, sendo humana, acompanha o dinamismo da vida humana, de forma que o que é permitido e proibido hoje pode não ser amanhã, porque, em diferentes épocas, medidas situadas historicamente serão mais apropriadas para tornar possível a convivência social. Diferentemente, a lei eterna é imutável, pois tem como fonte um Deus igualmente imutável, de sorte que sendo ela perfeita não varia conforme o contexto cultural dos povos, mas é universal. Enquanto a lei temporal, para se adaptar às diferentes culturas - para cumprir melhor seu objetivo – não é a mesma em todo lugar.

O risco para a lei temporal é que, devido à pecaminosidade humana, os homens são capazes de construir regramentos jurídicos extremamente perversos se não houver um critério de justiça que oriente esses legisladores. O critério que deveria fundamentar a lei temporal é a lei eterna: “Então, para que eu explique de modo breve, por meio de palavras, o quanto possível, a noção de lei eterna que foi impressa em nós, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 6, 15)¹⁸. Segundo a importante períclope citada, o que existe de justiça nos regramentos jurídicos humanos – considerando a capacidade do homem para fazer o mal – é justamente a noção da lei eterna impressa em nós (*aeternae legis notionem, quae impressa nobis est*). Essa noção da lei eterna impressa se assemelha ao que Cícero chamou de reta razão, ou seja, uma espécie de bom senso inato que nos permite ter a capacidade, consciente ou inconscientemente, de saber o que é justo, e assim determinar o direito humano. Deste modo, o direito não é absolutamente subjetivo - pois seria caótico se assim fosse – mas tem uma base objetiva: essa noção de justiça impressa por Deus em nós segundo Agostinho, ou a reta razão talhada em nossa razão de acordo com Cícero.

O filósofo cristão não entra em detalhes sobre o que seria essa *aeternae legis notionem*, entretanto, nada nos impede de especular sobre o assunto tomando por base o conjunto de suas reflexões. Não podemos esquecer que Agostinho como pensador cristão defendia que o homem foi

¹⁶“*Multo est enim mitius eum qui alienae vitae insidiatur, quam eum qui suam tuetur, occidi*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 5, 12 – PL 32).

¹⁷“*Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permitttere, et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 5, 13 – PL 32)

¹⁸“*Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 6, 15 – PL 32).

criado à imagem e semelhança de Deus (*Imago Dei*)¹⁹, e obviamente essa imagem e semelhança não se encontra no corpo humano, mas em sua razão (Agostinho, *De Gen. ad. litt.*, III, 20, 30; VI, 12, 21-22; Agostinho, *De lib. arb.*, I, 7, 16). Cícero no *De legibus* afirmava que é pela razão que temos parentesco com o *Lógos*, pois ele sendo a própria razão dotou o homem da razão e da reta razão que possibilita a lei natural, que orienta a justiça humana. Poderíamos interpretar que Agostinho ao concluir que essas noções da lei eterna estão dentro dos seres humanos, elas são fruto da *Imago Dei* na razão humana, ponderação semelhante ao do pensador romano. Assim, o homem é dotado de razão que o assemelha a Deus, e Deus não possui o atributo da razão, mas é a própria razão²⁰, de forma que o homem não é um deus menor, mas apenas criado à semelhança de Deus. O pecado não apagou essa imagem e semelhança de Deus no homem, mas a obscureceu, assim essas noções são resquícios da justiça de Deus presentes na razão humana. Poderíamos também dizer que na medida em que o pecado obscureceu a *Imago Dei* no homem, as pessoas menos evoluídas moralmente teriam mais dificuldades de perceber essas noções da lei eterna, o que também explicaria as diferenças de aproximações dos regramentos jurídicos à lei eterna.

A lei eterna deveria ser o critério de justiça que orienta a lei temporal. E o que constitui essa lei eterna é a manutenção da ordem original criada por Deus, denominada no texto citado de ordem perfeita (*ordinatissima*). Destarte, mesmo a pessoa que apenas se submete à lei temporal, indiretamente também se submete à lei eterna, uma vez que tudo o que é justo na primeira, é oriundo da segunda (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 15, 31).

No restante do livro I Agostinho se empenhará na explicação dessa ordem fruto da lei eterna, que deveria ser preservada pela lei temporal. Logo, na intenção de demonstrar a superioridade da razão frente às paixões corporais, o hiponense argumenta que segundo a ordem natural, em disposição ascendente de hierarquia ontológica temos: os seres que apenas existem; os que existem e vivem; e os que existem, vivem, e sabem que existem e vivem (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 7, 16)²¹. Essa é a ordem original da natureza, os seres inferiores devem se submeter aos superiores, e não o contrário, por isso o homem entre os seres corpóreos é a coroa da criação, pois só ele tem consciência de que vive e existe. Temos nessa submissão relacionada à uma hierarquia ontológica certamente uma influência do pensamento de Plotino, pois, nas *Enéadas* nitidamente o licopolitano estabelece uma relação entre submissão e hierarquia: as entidades inferiores devem se submeter às superiores, não existindo evidências do movimento contrário em seus textos. Destarte, a hipóstase inteligível do *Uno* é superior às demais hipóstases, de maneira que o *Nous*, sendo a hipóstase segunda na hierarquia ontológica se submete à primeira, e sendo superior à *Psiché* (a terceira na hierarquia) a submete (Plotino, *En.*, II, 4, 5; V, 2, 1; V, 3, 16; 4, 1; VI, 9, 6;

¹⁹As reflexões agostinianas sobre a *Imago Dei* têm como uma de suas fontes a interpretação do texto bíblico do *Gn.* 1, 26, 27, e envolve uma discussão deveras complexa que lateralmente toca em assuntos como participação ontológica (Pegueroles, *In. Oroz Reta*; Rodrigo, 1998, p. 267-270), vestígios da Trindade na *mens* – que em tese possibilitaria se aproximar de algum conhecimento de Deus por vestígios em suas criaturas (Gilson, 2006, p. 416-430; Pieretti, *In. Oroz Reta*; Rodrigo, 1998, p. 358-375), a teoria da iluminação (Gilson, 2006, p. 425), entre outros, de forma que pelo escopo de nosso trabalho não temos condições de elaborar uma discussão aprofundada no assunto.

²⁰Poderíamos estender essa reflexão aos demais atributos humanos, de forma que Deus não possui cada atributo que colocou no homem na criação, mas é cada atributo. Cada atributo faz parte do que ele é, de forma que ele não possui poder, mas é o próprio poder, não possui amor, mas é o próprio amor e assim por diante (Agostinho, *De Trinitate* V, 10, 11; VI, 4, 6; Gilson, 2006, p. 414). Deus também não poderia ter criado seus atributos, pois, embora preservasse a tese de que Deus é a única fonte de tudo, não conservaria a sua absoluta simplicidade, pois Ele seria um ser composto, por ter causado as suas perfeições. Juan Pegueroles explicando que todos os entes da natureza são por participação, de forma que Deus é o único que é em si mesmo, explica: “Deus não pode ser grande por participação na grandeza: nesse caso a grandeza seria superior a Deus. Deus é a própria grandeza. Em Deus o mesmo é o ser e ser grande [...]” (Pegueroles, *In. Oroz Reta*; Rodrigo, 1998, p. 265).

²¹Essa hierarquia é frequente no pensamento de Santo Agostinho em contextos diversos, seja para expressar uma hierarquia na filosofia da natureza, como na intenção de trabalhar assuntos mais relacionados a algum aspecto antropológico (Agostinho, *De civ. Dei*, XI, 16; Agostinho, *De ord.* II, 19, 49; Agostinho, *De vera rel.* 29, 53).

Brandão, 2019, p. 32-35), e essa ordem de submissão se mostra inalterável na metafísica de Plotino²².

Rito contínuo, no homem a lógica é a mesma, a razão sendo o que torna o homem superior aos demais animais, deve ser superior ao corpo, de forma que a ordem natural no homem se efetiva quando a razão domina o corpo e as paixões irracionais da alma:

Em suma, dir-se-á que o ser humano está ordenado, quando a razão domina sobre estes movimentos da alma. De fato, não se pode falar de uma reta ordem ou, sequer, de ordem, onde as realidades superiores estão subjugadas às inferiores. [...] Portanto, quando esta razão - mente ou espírito - governa os movimentos irracionais da alma, então domina, no ser humano, aquilo que nele deve dominar, de acordo com aquela lei que descobrimos ser eterna (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 8, 18)²³.

O conceito de ordem natural é uma ideia cara para Agostinho, existindo aplicações ontológicas, na filosofia da natureza, soteriológicas, jurídicas-políticas, etc. O termo latino *ordo* pode ter como significado: ordem, arranjo, disposição, arrumar convenientemente os elementos de um conjunto, organizar com regularidade os acontecimentos (Saraiva, 2006, p. 826, 827), de maneira que em sentido lato o filósofo estabelece no *De ordini*: “A ordem é aquilo pelo qual são feitas todas as coisas que Deus estabeleceu” (Agostinho, *De ord.*, I, 10, 28)²⁴. Ou seja, a ordem natural é a maneira como Deus, o criador de tudo, dispôs todas as coisas. O homem como ser racional, e estruturado linguisticamente, tem sua mente ordenada com racionalidade discursiva, e, além disso, em todas as suas investigações se esforça para buscar algum tipo de ordenamento, de lei que dê sentido ao investigado. No livro II do *De ordini* o pensador de Hipona, ao descrever o percurso do conhecimento humano por meio das disciplinas liberais, afirma que ele obstinadamente busca ordem em qualquer área, de maneira que quando a razão está mais elevada em seus exercícios especulativos percebe que existe uma espécie de ordenamento numérico na natureza (Agostinho, *De ord.*, II, 15, 42, 43). Assim, a mente humana é configurada por uma ordem racional - que podemos denominar de racionalidade linguístico-discursiva - e igualmente procura encontrar alguma ordem na realidade externa, de maneira que a agostinóloga Paula Oliveira e Silva chega, acertadamente, a afirmar que: “A este esforço da razão está subjacente a convicção de que sem ordem não há racionalidade. Subconjunto desta certeza é a persuasão de que todo o real está disposto hierarquicamente, mediante formas diferentes de ser” (2012, p. 11)²⁵.

Está claro que a lei eterna tem como objetivo a preservação da ordem natural, e que a ordem está disposta hierarquicamente tanto na natureza, como no próprio homem. Resta-nos pensar nas repercussões jurídico-políticas desse assunto, quer dizer, de que maneira a preservação de tal ordem poderia repercutir na regulação jurídica da sociedade. Na intenção de aprimorar essa

²²A maior diferença entre Plotino e Agostinho no assunto está no fato de que no primeiro a hierarquia se dá por processão, e no segundo por criação. Ou seja, no lícopolitano tudo o que existe é consequência da emanação a partir do Uno, logo, o que defini a posição hierárquica no conjunto dos seres é a sua aproximação ontológica do Uno, a vista disso quanto maior a unidade maior a sua posição hierárquica (Brandão, 2022, p. 149, 150; Plotino, *En.*, V, 2, 1; VI, 9, 1). No filósofo de Hipona, na medida em que não existe continuidade substancial emanacionista, a hierarquia foi ordenada pelo plano presente no Verbo de Deus, de forma que Criador e criatura não partilham da mesma substância (Fattal, 2006, p. 79; Brandão, 2022, p. 151, 152). A despeito dessa não pequena diferença, o critério da hierarquia se assemelha em ambos: a aproximação ontológica com o ser de superioridade máxima, em um por identidade substancial, e no outro por semelhança (*similitudine*).

²³*Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiciuntur. [...] Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irracionales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus*” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 8, 18 – PL 32).

²⁴*Ordo est, inquit, per quem aguntur omnia quae Deus constituit*” (Agostinho, *De ord.*, I, 10, 28 – PL 32).

²⁵Paula Oliveira e Silva entende que embora a ordem não seja um tema exclusivamente investigado por Agostinho, ele o explora por uma perspectiva singular: a ideia do mal como desordem presente no mundo (2012, p. 11). Assim, a ordem é pensada pelo prisma de uma desordem gerada pela entrada do mal no mundo, o que conduz a uma tentativa de reconstruir a ordem.

discussão, doravante analisaremos alguns fragmentos do *Contra Faustum* e do *De civitate Dei* que abordam o assunto.

O *Contra Faustum*, que embora tenha sido escrito aproximadamente dez anos depois do livro I do *De Libero Arbitrio*, preserva um debate similar: a explicação do mal ante as teses maniqueias²⁶. Na primeira obra a pergunta é: “em que consiste o mal?”, e na segunda (sendo específico livro XXII, capítulo 27): “o que de fato constitui o pecado?”²⁷. No contexto da mencionada questão no *Contra Faustum*, Agostinho menciona a censura que os maniqueus faziam aos profetas e patriarcas. Em particular é citada a acusação de adultério proferida contra o patriarca Abraão, que coabitou com Agar, serva de Sara a esposa de Abraão, e com ela concebeu um filho (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 25). Ante acusações como essa, o filósofo entende ser necessário refletir sobre a natureza do pecado, pois, só seria possível analisar se os patriarcas pecaram com a prévia compreensão do que de fato consiste um ato pecaminoso. Isto posto, segue um esclarecedor fragmento: “Pecado é uma ação, palavra ou desejo contra a lei eterna. Por sua vez, a lei eterna é a razão ou vontade divina que manda conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la” (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 27)²⁸.

Segundo a perícopé, qualquer ação, palavra ou até desejo contra a lei eterna se constitui como pecado. O pecado embora seja um assunto deveras interessante e controverso, não é o cerne de nossa análise, de forma que focaremos na lei eterna. Assim, não existem grandes diferenças entre o último texto citado e o *De libero arbitrio*, I, 8, 18, de forma que em ambos a lei eterna é o respeito à ordem natural, todavia, no *Contra Faustum* nos são reveladas as duas possibilidades que igualmente se apresentam em qualquer regramento legal humano, o imperativo e a proibição. Pois a *aeternam legem* manda conservar a ordem e proíbe perturbar a ordem natural (*ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*), a princípio temos a impressão de que o “não perturbar” e “conservar a ordem” seriam um paralelismo, ou seja, a repetição da mesma ideia na

²⁶Uma das questões que mais atormentaram Santo Agostinho em seu percurso intelectual, foi a explicação da presença do mal no mundo: pois, se Deus é o único criador e portanto a única fonte de tudo o que existe, e Ele é perfeitamente bom e todo poderoso, teria vontade e poder para criar um cosmos perfeitamente bom, todavia a presença do mal é inegável no mundo, de forma que explicar a sua presença é um problema considerável para o filósofo de Hipona (Brandão, 2022, p. 51; Agostinho, *De Gen. Contra man.*, I, 16, 26). Para os Maniqueus a presença do mal no mundo não chegava a ser um difícil problema, pois em sua cosmologia soteriológica encontrava com certa facilidade explicação para o mencionado problema. A explicação dos discípulos de Mani para o mal é muito mais cosmológica que moral, ou melhor, é oriunda de uma cosmologia mítica com desdobramentos morais (Puech, 2006, p. 18). Em sua cosmologia soteriológica o mundo é resultado da eterna luta entre dois princípios originários, notadamente Trevas e Luz (Mal e Bem), esses dois princípios em um primeiro momento se encontravam separados, em seguida começa uma espécie de guerra cósmica iniciada pelo rei das Trevas que aprisiona parte da Luz. Assim, no segundo tempo, ou quadro acaba-se o dualismo do primeiro tempo resultando de uma mistura entre Luz e Trevas, e como fruto desse amálgama surge o mundo. Assim o mundo não é fruto de um único princípio bom, como afirma a teologia cristã, mas da mistura entre as Trevas e a Luz, do mal e do bem, como nos explica o especialista em maniqueísmo e religiões gnósticas Henri-Charles Puech: “Nosso mundo, como tudo o que há nele, resulta de uma ‘Mescla’; não há nada que não seja defeituoso, incompleto, ‘mesclado’ – mesclado do bem e do mal, de claridade e de sombra, de verdade e erro” (2006, p. 13). Dessa forma, está explicada a presença do mal no mundo, ou seja, existe em tudo amalgama de bem e mal, ou sendo mais literal na narração mitológica da gnose, em todas as partes do mundo se encontram partículas de Luz aprisionadas nas Trevas (Costa, 2003, p. 63; *De mor. Eccl. cath. et. mor. man.*, II, 3, 5). Com característica semelhante segue a explicação do mal moral, que é resultado da presença das duas substâncias no homem: o corpo mal, composto preponderantemente de partículas de Trevas, e a alma composta preponderantemente por partículas de Luz, de forma que a moral maniqueia consiste em por meio de uma série de regras ascéticas tentar separar a Luz das Trevas presentes nos homens (Costa, 2003, p. 96). Entendemos que essa sintética explicação seja suficiente para aclarar que embora problemático para Agostinho, o mal era explicado com certa facilidade pelo maniqueísmo. Para um maior aprofundamento recomendamos os estudos de Marcos Costa e Henri-Charles Puech sobre o assunto, presentes nas referências desse artigo.

²⁷No *De Libero Arbitrio*, Agostinho contando com pouco tempo de conversão à fé cristã, teve a necessidade de refletir sobre o mal em geral para chegar ao conceito de pecado, que é o mal moral, portanto o mal propriamente dito (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 3, 6-8; I, 4, 9-10). Já no *Contra Faustum* (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 27), o pensador, já bispo, ponderou diretamente sobre o conceito de pecado. Contudo, levando em consideração que o mal moral na primeira obra é o pecado, podemos dizer que: “o que é o mal?” e “o que é o pecado?” se aproximam, com a diferença de que a primeira questão repousa em uma reflexão que começa secular para se chegar a fé, e a segunda já se inicia pensando sobre a perspectiva da fé cristã.

²⁸“*Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*” (*Contra Faustum*, XXII, 27 – PL 42).

intenção de ressaltá-la. Conquanto seja impossível negar que esses dois termos ressaltam a determinação do respeito à ordem, pelo fato dessas expressões reproduzirem dois aspectos das leis civis – notadamente o ditame e a proibição – e por essa mesma fórmula se repetir no texto em vários momentos, entendemos que de fato igualmente se quer expressar que as leis humanas ao estabelecerem regramentos jurídicos constituídos de leis imperativas e proibitivas, são inspiradas nas leis eternas, mesmo que os legisladores não sejam cômicos disso.

Com relação a *ordinem naturalem*, não temos significativas diferenças com relação ao defendido no *De libero arbitrio*, de sorte que se segue a mesma toada da subordinação hierárquica acompanhar a hierarquia ontológica, assim sendo, o inferior deve estar submetido ao superior. Contudo, ao explicitar algumas sequências de subordinações, Agostinho argumenta que até mesmo na razão, que é a faculdade superior na alma, existe uma classificação de razão superior e inferior:

E a mesma razão, que em parte é contemplativa e em parte é ativa, sem dúvida se destaca mais a contemplação. Nela está também a imagem de Deus, graças a qual, mediante a fé, nos reformamos. Em consequência a razão ativa deve obedecer à razão contemplativa [...] (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 27)²⁹.

Seguindo na senda das reflexões de Plotino, que classificava a alma humana em dois âmbitos, um superior que contempla o inteligível, e outro inferior em contato com as realidades sensíveis: “Toda alma possui, com efeito, um elemento de sua parte inferior orientado ao corpo, e um elemento de sua parte superior orientado para a inteligência” (Plotino, *En.*, IV, 8, 8). Agostinho defende que a alma humana é superior à alma dos animais³⁰ por causa da razão, motivo pelo qual os animais devem, segundo a ordem, estar submetidos ao homem. Contudo a mesma racionalidade da alma possui duas aplicações, notadamente razão ativa e contemplativa (*ratione, quae partim contemplativa est, partim activa*). A *activa*, sendo a inferior, é a razão aplicada aos assuntos humanos, sensíveis, se atendo à vida em sua concretude, pois os assuntos concretos da vida humana também são tratados pela alma racional. A *ratio contemplativa*, sendo superior, é aplicada à contemplação das verdades imutáveis, à simplicidade, à pura unidade de Deus, sendo em vários textos nomeado como intelecto (Hankey, *In. Fitzgerald*, 2019, p. 824)³¹.

Como mencionamos não se trata literalmente de duas razões, mas da mesma faculdade racional da alma (*ratio*), usada ora para atuação humana, ora para a contemplação das verdades. Quando a *ratio* é usada para pensar a verdade está em uma atuação superior, quando usada para assuntos usuais da vida humana está em atividade inferior. Logo, em respeito à lei eterna, a razão contemplativa deve ser sempre superior à ativa. Como estamos falando a respeito de duas atuações da mesma faculdade da alma, a primazia deve ser dada à contemplação, de maneira que seria autorizado até mesmo se chegar à contemplação por meio da resolução de problemas concretos e humanos, ou dizendo de outra forma, encontrar vestígios para a contemplação na razão ativa (Agostinho, *De Trin.*, XII, 14, 21-23). Destarte, qualquer regramento humano que

²⁹“*inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur. Actio itaque rationalis contemplationi rationali debet obedire [...]*” (*Contra Faustum*, XXII, 27 – PL 42).

³⁰A alma que o homem tem em comum com os animais e plantas é uma espécie de princípio vital (*anima* ou *vita*) (Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 27). Todavia o termo *animus* Agostinho reserva o uso exclusivamente para a alma racional humana (Teske, *in. Fitzgerald*, 2019, p. 103).

³¹No *De Trinitate* XII, 14, 22, Agostinho deixa a diferença entre essas duas aplicações da razão mais clara: “Contudo, há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais. A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência”. No contexto desse fragmento o filósofo cristão comentando diversas passagens bíblicas, afirma que à razão contemplativa cabe ao que poderíamos chamar de sabedoria, e ativa à ciência. Ou seja, cabe a ciência pensar a atuação na vida concreta e temporal, e a sabedoria a contemplação e reflexão sobre que é eterno. Isso não quer dizer que uma não pode sofrer o influxo da outra, pois, muitas vezes a ciência é aplicada para evitar a prática de ações más, e sendo aplicada dessa forma está evidenciando a influência da sabedoria sobre a ciência, ou da razão superior sobre a inferior (Agostinho, *De Trin.*, XII, 14, 22).

valorize os assuntos referentes à razão ativa em detrimento da razão contemplativa, não adotou a lei eterna como princípio.

O critério de justiça de uma lei humana é estar em consonância com a lei eterna, contudo, uma vez que a lei eterna consiste no respeito à ordem hierárquica, poderíamos concluir que Agostinho está normalizando a desigualdade social? Ou seja, na medida em que os pobres têm menos poder que os ricos, o hiponense estaria defendendo a subordinação do pobre ao rico? No *Contra Faustum* não encontraremos resposta para essa provocação, pois provavelmente estava fora do foco do qual ele pretendia responder aos maniqueus, notadamente: em que consiste o pecado para entender se os patriarcas pecaram. Logo, se faz necessário recorrer a outros textos para pensarmos esse instigante questionamento.

No *De civitate Dei* Agostinho nos dá uma relevante luz acerca do problema, frequentemente denominado por ‘Direito do mais forte’, denominação essa popularizada pelo personagem Cálicles do diálogo *Górgias* de Platão³². Nesse texto o personagem Cálicles faz uma das mais bem elaboradas defesas ao direito do mais forte na antiguidade³³. Em certo momento do diálogo o sofista Cálicles afirma que Sócrates, assim como a maior parte da sociedade pensam ser vergonhoso e injusto uma pessoa ter vantagem sobre a outra. Todavia, esse julgamento provavelmente acontece por haver uma confusão com relação ao que é por natureza e ao que é por lei convencional (Platão, *Górgias*, 482e). Na compreensão dele, justo é permitir que a natureza seja como de fato ela é, ou seja, que o poderoso possa ter a possibilidade para usufruir do seu poder, mesmo que ao fazer isso tenha certa vantagem sobre o mais fraco. Mas, segundo o sofista o que acontece é o seguinte: a maioria, como são fracos, tenta criar artifícios para poder defender a igualdade. Dessa forma, embora a justiça natural exista como profusão do poder do mais forte - como acontece no reino animal em que um animal mais forte subjuga um mais fraco -

³²Na República a mesma tese é defendida por outro sofista. Nesse texto, o personagem Transímaco é responsável pela terceira definição de justiça analisada por Platão por meio do personagem Sócrates: “Ouve então. Afirmo que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (Platão, *República* I, 338c). Nesse instigante diálogo Transímaco vai alegar inicialmente que com essa afirmação pretende descrever as formas de governo, pois em sua compreensão, toda a estrutura da *pólis* é ordenada para favorecer aos que governam que são os mais fortes. Depois de muitos argumentos de Sócrates, ele argumenta que é muito lucrativo ser injusto, e os que são justos só o são pela coerção, não por livre escolha, ou seja, por natureza o homem preferiria cometer a injustiça ao invés de sofrê-la, mas devido à coerção do Direito humano ele artificialmente procura a justiça. A controvérsia continua até Sócrates chegar à conclusão que de fato não raro alguém pensa que a justiça é menos vantajosa que a injustiça, mas que isso não tem por causa a justiça ou a injustiça em si, mas tem por motor a educação, visto que foram educadas escutando os profetas rapsodos afirmando que muitos justos são desgraçados, e muitos injustos felizes e prósperos (Platão, *República*, III, 392b).

³³Werner Jaeger em sua primorosa *Paidéia*, afirma que a relação entre educação e poder no mundo grego, manifesta pelo antagonismo entre a democracia e aristocracia, é encarnada pelo discurso do sofista Cálicles. De forma que o personagem Cálicles no diálogo é responsável por defender a tese de que a isonomia - oriunda da democracia - está longe de ser natural, e que a natureza deveria em última instância servir de padrão para as relações político-sociais humanas, de forma que o mais forte e melhor deveria estar acima do mais fraco como ocorre na aristocracia (Jaeger, 2001, p. 376, 377). Norberto Bobbio afirma que a tese do direito do mais forte, no decorrer da história da filosofia política, não tem fácil aceitação tendo sido refutada por vários pensadores, mas que uma das mais significativas foi a elaborada por Rousseau em seu *Contrato Social* (Bobbio, 2016, p. 61). O pequeno e significativo capítulo em que Rousseau trata do assunto é o denominado “Do Direito do Mais forte”. Segue um esclarecedor fragmento do texto: “A partir do momento em que se pode desobedecer impunemente, pode-se fazê-lo legitimamente e, uma vez que o mais forte sempre tem razão, trata-se apenas de procurar os meios para ser o mais forte. Ora, que é isso senão um direito que perece quando cessa a força? [...] Vê-se, pois, que a palavra direito nada acrescenta à força; não significa aqui coisa alguma” (Rousseau, *O Contrato Social*, I, 3). Dessarte, não existe real direito oriundo da força, mas obediência subjugada, de forma que basta existir uma possibilidade de se livrar da punição, que existirá a desobediência. Um regramento normativo fundamentado exclusivamente na força é deveras frágil, pois a regra seria fruto da vontade de quem detém a força, e quando esse perder o poder para outro, esse último ditará as normas e assim sucessivamente. Um direito assentado nessas bases seria no máximo um exercício de poder e obediência, mediado pela possibilidade iminente de coerção. Thomas Hobbes em seu *Leviatã* similarmente defende que o direito do mais forte não é natural, pois embora possa existir alguma desigualdade física essa não é suficiente para justificar uma desigualdade política e social (Hobbes, *Leviatã*, I, 13). Todavia, isso não quer dizer que não exista o direito do mais forte, pois por convenção contratual, para evitar a possibilidade de retorno a um estado de natureza bárbaro, a sociedade abdica a sua liberdade e autonomia entregando-as nas mãos do soberano (Hobbes, *Leviatã*, II, 17), que doravante determinará o direito e a liberdade de cada um, nascendo assim o Estado Político. Nesse Estado, na prática, por convenção não por natureza, imperará o direito do mais forte, de maneira que não há distinção entre justiça e força.

naturalmente um homem mais forte vai subjugar, vai exercer o seu poder, vai brilhar com relação ao menos iluminado, ao mais fraco, ao menos inteligente:

Eis a razão porque por convenção é classificado como injusto e vergonhoso almejar uma vantagem superior à maioria e porque o chamam de cometer injustiça; mas, a meu ver, a própria natureza proclama o fato de ser justo ao melhor ter vantagem sobre o pior e o mais capaz ter vantagem (ter maior cota) sobre o menos capaz (Platão, *Górgias*, 483d).

Não acontece isso na prática porque o ser humano cria um artifício chamado de lei da igualdade para poder equiparar a situação. Assim, a ideia de igualdade nada mais é do que um regramento jurídico artificial criado pela maioria mais fraca, para não permitir ser oprimida pelo mais forte. A desigualdade oriunda do poder do mais forte é natural, mas a sociedade impõe artificialmente uma igualdade, coagindo os talentosos, os iluminados, os poderosos, a diminuírem o seu talento, a sua luz e o seu poder para se equipararem aos menos qualificados pela natureza.

No tratado *De civitate Dei* XIX, 21, o filósofo de Hipona, assim como Platão, aborda o “direito do mais forte” com a clara intenção de negá-lo. No contexto da passagem, Agostinho reflete sobre o conceito de povo teorizado por Cícero através do personagem Cipião no diálogo *De republica*: “É, pois – prosseguiu o africano – a República é coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum” (Cícero, *De republica* I, 25). O pensador cristão intenciona com o uso desse texto demonstrar que a crise e decadência do poder de Roma não são culpa do cristianismo, pois desde a época de Cícero essa decadência já era denunciada. Nesse cenário de apologia ao cristianismo e denúncia da precariedade do império romano declara:

Em consequência, onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. Como o que se faz com direito se faz justamente, é impossível que se faça com direito o que se faz injustamente. Com efeito, não devem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito mana da fonte da justiça e é falsa a opinião de quem quer que erradamente sustente ser direito o que é útil ao mais forte (Agostinho, *De civ. Dei* XIX, 21, 1).³⁴

Nessa perícope o filósofo diferencia justiça e direito (*ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse*), isto é, Agostinho de forma breve, mas contundente, retoma a célebre discussão sobre qual deveria ser o princípio orientador do direito. No texto ele rejeita, sem demorada argumentação, que o fundamento do direito seria o que convém ao mais forte. Se a força fosse o fundamento do direito teríamos algo semelhante ao proposto por Thomas Hobbes em seu *Leviatã*, com o Estado político, onde cada homem aliena a sua liberdade nas mãos de um homem ou de uma assembleia de homens (Hobbes, *Leviatã* II, 17), e esse soberano com o monopólio da força coercitiva do Estado iria garantir que jamais a sociedade retorne para o estado caótico de natureza. Nesse Estado quem determina o direito é o soberano, logo, o mais forte é o fundamento do direito (Bobbio, 2016, p. 60), de forma que algo é justo porque o mais forte disse que é. Na prática o resultado dessa íntima relação entre justiça e poder é o que comenta acertadamente Norberto Bobbio: “A consequência seria a redução da justiça à força” (2016, p. 60). Então, se esvaziaria completamente a moralidade do direito ou de algum princípio anterior ao direito, e se colocaria na dependência da moralidade de quem detém o poder. Sabemos que o “direito do mais forte”, embora não seja explicitamente declarado nos regramentos jurídicos, é prática comum nas

³⁴ “[...] *ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. Quod enim iure fit, profecto iuste fit; quod autem fit iniuste, nec iure fieri potest. Non enim iura dicenda sunt vel putanda iniqua hominum constituta, cum illud etiam ipsi ius esse dicant, quod de iustitiae fonte manaverit, falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est*” (Agostinho, *De civ. Dei* XIX, 21, 1 – PL 41).

leis humanas, pois não é incomum que uma elite (com todas as aspas) se assenhere do poder legislativo, e organize o Estado com um regramento jurídico que favoreça a eles e aos seus, de forma que, por exemplo, seria possível os ricos que necessitam menos do Estado serem protegidos por ele, enquanto os pobres, mesmo sendo muito vulneráveis serem esquecidos pelo Estado.

Assim, o último fragmento citado do *De civitate Dei* deixa claro que defender que o princípio orientador do direito é a lei eterna, que pressupõe o respeito à ordem, não significa defender o direito do mais forte, pois no mencionado texto tanto é dito que existe um fundamento, ou princípio de justiça que deveria orientar as leis humanas (*ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse*), como é negado textualmente que esse princípio seja a força (*falsumque esse, quod a quibusdam non recte sentientibus dici solet, id esse ius, quod ei, qui plus potest, utile est*). Ou seja, existe um princípio de justiça que deveria orientar o direito, e esse princípio não é a força.

Outro motivo pelo qual não podemos interpretar a relação entre hierarquia ontológica e submissão presente na ordem natural, como justificção para o direito do mais forte, é que ontologicamente todos os homens são iguais. Ricos, pobres, pessoas com ou sem poder político ou econômico, são todos seres humanos, logo, embora se tenha alguma hierarquia social, essa não é natural, de modo que a submissão entre seres humanos não é justificada pela ordem natural, pois somos todos iguais diante de Deus. Defender o direito natural se baseando na lei eterna de Agostinho, seria o equivalente a dizer que os seres humanos são naturalmente desiguais, todavia, como em nenhuma das hierarquias pensadas por ele ao ponderar sobre a ordem natural aparece a hierarquia entre humanos, claramente significa que entre esses não existe uma desigualdade natural. Por outro lado, é inegável que existe desigualdade entre os homens, porém, essa desigualdade é fruto das relações entre os homens, ela é socialmente construída, nunca oriunda da natureza. Mas de alguma forma a natureza humana está ligada à essa assimetria social e econômica, mas não a natureza original, mas a que foi deformada pelo pecado original.

A respeito da discussão entre direito e força, Cícero possui uma perspectiva equilibrada. No livro III do *De legibus*, ao discutir acerca do papel do magistrado, afirma que “[...] o magistrado é lei que fala, mas a lei por si é um magistrado silencioso” (Cícero, *De legibus* III, 1, 2). Isto é, é evidente que o magistrado possui autoridade, entretanto essa autoridade tem como fonte o ordenamento legal, e por outro lado a lei, para ser efetiva tem que possuir autoridade, como sintetiza esse fragmento:

Além disso, nada é mais coerente com o direito e com os requisitos da natureza (ao me expressar assim, quero ser entendido em referência à lei) que a autoridade. Sem ela não pode subsistir um lar sequer, nem uma comunidade, nem um povo [...] (Cícero, *De legibus* III, 1, 2).

Sem a autoridade – que pelo contexto pode ser interpretada como o poder coercitivo – não é possível existir sociedade em qualquer nível (família, povoado, Estado), entretanto, entendemos que a ênfase ao poder não é tão intensa a ponto de que a lei seja confundida com o poder, como acontece no Estado Político hobbesiano. Sendo realista, em sociedade não haverá respeito à lei apenas por sua coerência interna, mas pela coerção e recompensas decorrentes de sua desobediência e obediência respectivamente. Embora a lei não possa ser confundida com a força, pois não é a força seu fundamento, ela não é efetiva sem o poder, de forma que podemos dizer que o fundamento da lei são os princípios da natureza, mas o poder dela decorrente lhe é inerente, não existindo assim lei sem alguma forma de poder (seja divino, coercitivo do Estado, coerção social) que incentive a sua execução.

Para finalizar nossas análises sobre o assunto não poderíamos deixar de estudar um texto que, embora possua como pano de fundo discussões teológicas sobre os limites da lei e da graça, lança luz sobre as questões perquiridas nesse artigo. O *De spiritu et littera* foi escrito em 412

visando elucidar algumas dúvidas apresentadas pelo tribuno Flavio Marcelino surgidas a partir do texto “Dos méritos e da remissão dos pecados”, escrito e enviado a ele por Agostinho (Agostinho, *Retractationum* II, 37). Embora essas dúvidas, em síntese, questionassem a possibilidade de alguém, em tese, ficar sem pecado com o auxílio da graça divina (Agostinho, *De spir. et litte.*, I, 1), o texto escrito pelo filósofo de Hipona acaba se tornando o primeiro texto em um exaustivo debate contra os pelagianos³⁵.

O que entendemos ser interessante para a nossa pesquisa é a perícopé que Santo Agostinho comenta esse texto da Epístola aos Romanos:

Quando então os gentios, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são lei; eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos que alternadamente se acusam ou defendem (*Romanos* II, 14, 15).

Em uma leitura superficial do comentário do pensador cristão a essa passagem, temos a impressão de que o *De spiritu et littera* não colabora com o estudo sobre a lei natural, pois Agostinho enfaticamente afirma que os gentios, que a despeito de não terem sido ensinados segundo as leis mosaicas, possuem a lei gravada em seus corações e conseguem, por meio da consciência, agir moralmente segundo a lei, são na verdade os cristãos do Novo Testamento. Ou seja, o texto não estaria falando de uma lei natural, mas de uma obediência à lei que sucede a fé: “Portanto, o apóstolo, ao fazer menção aos gentios que cumprem a lei segundo os ditames da consciência e têm a obra da fé escrita no coração, quis dar a entender aqueles que crêem sem Cristo [...]” (Agostinho, *De spir. et litte.*, XXVI, 46)³⁶.

Sem embargo, mais adiante no texto o filósofo exegeta questiona o valor de dois comportamentos: os que praticam a lei mesmo sem crer, e os que praticam boas obras sem adesão à fé (Agostinho, *De spir. et litte.*, XXVII, 48). Agostinho entende ser impossível negar o valor dos dois comportamentos, ou seja, não são apenas os judeus na antiga aliança e os cristãos na nova aliança que são capazes de praticar boas ações e agir segundo a lei, pois visto que todos – judeus, cristãos e gentios – foram criados à imagem e semelhança de Deus, devido à essa imagem e semelhança são capazes de agir moralmente mesmo sem influxo da fé. Sem dúvida, depois da queda propiciada pelo pecado original, a imagem de Deus no homem foi deveras danificada, mas mesmo desfigurada permanece sendo bússola moral para comportamento humano:

Assim como a imagem de Deus, que a impiedade não banira completamente, se renova na alma dos crentes pelo Novo Testamento, pois nela permaneceu, o que faz com que a alma humana não deixe de ser racional, assim também nele a lei de Deus, não totalmente destruída pela injustiça, é gravada ao ser renovada pela graça (Agostinho, *De spir. et litte.*, XXVIII, 48)³⁷.

³⁵Agostinho Belmonte em sua introdução a edição brasileira do *De spiritu et littera*, explica que o texto debate com duas concepções radicais sobre a lei: a dos maniqueus, que ao entender que a lei é fruto do mal por ser oriundo do Antigo Testamento, a desvalorizavam plenamente; e a dos pelagianos que exaltavam de tal forma a lei, afirmando que ela seria suficiente - sem o influxo da graça - para conceder salvação aos que a obedecerem (Belmonte, 1998, p. 14, in. Agostinho, *De spir. et litte.*). Assim, Agostinho vai se encaminhar para uma postura equilibrada, por meio de interpretações de trechos da Epístola aos Romanos do apóstolo Paulo, de que a lei teve seu papel a cumprir orientando sobre o pecado na antiga aliança, de forma que não é má, contudo, depois da morte de Cristo que expiou o pecado original (segunda aliança), ela sem o apoio da graça é insuficiente para a justificação (Agostinho, *De spir. et litte.*, XIII, 22).

³⁶“*Si ergo gentes commemorans naturaliter quae legis sunt facientes et scriptum habentes opus legis in cordibus illos intellegi voluit, qui credunt in Christum [...]*” (Agostinho, *De spir. et litte.*, XXVI, 46 – PL 44).

³⁷“*Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per Testamentum Novum, quam non penitus impietas aboleverat - nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest - ita etiam ibi lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam profecto scribitur renovata per gratiam*” (Agostinho, *De spir. et litte.*, XXVIII, 48 – PL 44).

Segundo essa reveladora supracitada períclope, essa imagem e semelhança de Deus é encontrada na racionalidade humana, de forma que essa racionalidade lhe dá a condição de possibilidade de entender o bem e o mal, o que é certo e o que é errado, o justo e o injusto, de maneira que o homem não pode dizer que não sabia que uma atitude era correta ou incorreta moralmente, porque ele tem, por meio da razão, uma espécie de esboço de um regramento moral interno, que embora não seja o suficiente para o justificar soteriologicamente, lhe torna capaz de ser um agente moral. Essa lei de Deus presente na razão, desfigurada pelo pecado, mas não destruída plenamente, que possibilita que o homem seja agente moral é a lei eterna que analisamos em outros textos nesse artigo.

No mais célebre romance de Dostoiévsky, *Os irmãos Karamázov*, o personagem Ivan Fiódorovitch Karamázov em certo momento da obra afirma não acreditar em uma moralidade natural, e que todo o comportamento moral humano depende da crença em Deus e na imortalidade: “[...] destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia” (Dostoiévski, 2019, p. 88). Logo, existiria uma dependência do conceito de um Deus autor e fonte da moralidade, que pune os delitos e recompensa as vidas virtuosas nessa vida e além-túmulo, para que as pessoas tenham alguma motivação para o agir moral. Entendemos que no *De spiritu et littera* o hiponense discordaria parcialmente dessa ideia, pois o homem não necessita da fé para ser agente moral, e é justamente por isso que mesmo sem a conversão é capaz de organizar regramentos jurídicos justos, ter um comportamento correto, e, conseqüentemente, podendo ser culpabilizado pelos seus atos. Entretanto, Agostinho é um pensador cristão, e dado que para essa corrente religiosa Deus é a fonte da moralidade do homem ao criá-lo à sua imagem e semelhança, para o filósofo ao menos a existência de Deus é fundamental para a consciência moral humana.

Considerações finais

Nos quatro textos estudados de Santo Agostinho e nos fragmentos dos dois livros de Cícero, é nítida a reflexão sobre o fundamento da lei, e nessas elucubrações foi aclarada a influência teórica do segundo sobre o primeiro. Agostinho rejeita como fundamento da lei o fato dela ser formalizada por documento escrito, pois em tese – devido à pecaminosidade humana – se poderia formalizar os maiores absurdos contra a dignidade humana e contra os mandamentos divinos. Também não é aceito o poder como lastro de justiça, pois na prática seria autenticar o direito do mais forte, onde a justiça se confunde com a força, e na perspectiva do hiponense a ordem natural oriunda da lei eterna não possibilita uma hierarquia entre os seres humanos, pois são todos ontologicamente iguais diante de Deus. Cícero igualmente rejeita esses rudimentos orientadores para o direito, com a pequena diferença de esclarecer no *De legibus* que embora a autoridade não seja o que torna a lei justa, sem um poder para lastrear por meio de punições e recompensas as desobediências e obediências às leis, os regramentos jurídicos não seriam respeitados.

Para ambos os filósofos existe uma lei contextual, elaborada por cada povo com as suas especificidades culturais, religiosas e filosóficas, portanto, uma espécie de direito particular de cada sociedade chamada de lei humana. Todavia, a lei humana embora atenda a subjetividade de cada contexto, deveria ser orientada por princípios universais de justiça - denominada por lei eterna ou natural – que seriam o limite da subjetividade e o fundamento que tornariam as leis humanas justas. A fonte dessa lei eterna é a divindade, e sendo Deus pura racionalidade, tornam presentes os princípios da lei eterna no homem por meio de sua razão - que para Agostinho é fruto da criação do homem segundo à imagem e semelhança de Deus - de forma que o que possibilita a

elaboração de leis humanas justas é a orientação da reta razão humana, que na prática é uma espécie de bom senso iluminado pela lei eterna.

Em suma, a despeito de certo pano de fundo teológico para Agostinho e sua fonte teórica Cícero, em ambos é reconhecida a capacidade humana de construir regramentos legais justos, sem a plena dependência da religião, desde que as leis humanas sejam pensadas com limites orientadores encontrados com uma racionalidade experimentada pelo bom senso. Apesar de certa autonomia humana para pensar leis justas, é inegável certa dependência do divino, mesmo que seja indireta, pelo fato desse bom senso ser oriundo da racionalidade dada por Deus aos homens.

Referências

- AGUSTÍN, San. *Contra Fausto*. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1993. Tomo XXXI, p. 56-765.
- AGUSTÍN, San. *Del Génesis a la letra*. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilíngüe. Trad, introd. y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1957. tomo XV, p. 569-1271.
- AGUSTÍN, San. *Del Génesis contra los maniqueus*. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilíngüe. Trad, introd. y notas de Balbino Martín. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1957. tomo XV, p. 353-491.
- AGUSTÍN, San. *Del libre albedrío*. In: *Obras completas de San Agustín*. ed. bilíngüe. Trad. introd. y notas de P. Evaristo seijas. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1963. tomo III, p. 190-411.
- AGUSTÍN, San. *Del orden*. In: *Obras completas de San Agustín*. 6. ed. bilíngüe. Trad. introd. y notas de Victorino Capanaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1994. tomo I, p. 587-772.
- AGUSTÍN, San. *De la verdadera religion*. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilíngüe Trad, introd. y notas de Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 2011. tomo IV, p. 3-203.
- AGUSTÍN, San. *La Ciudad de Dios*. In: *Obras completas de San Agustín*. Trad., introd. y notas de Jose Moran. ed. bilíngüe. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.
- AGUSTÍN, San. *La Trinidad*. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilíngüe. Trad, introd. y notas de Luis Arias. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1985. tomo V, 819 p.
- AGUSTÍN, San. *Las retractaciones*. In: *Obras completas de san Agustín*. ed. bilíngüe Trad, introd. y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1995. tomo XL, p. 593-833.
- AGOSTINHO, Santo. *O espírito e a letra*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 1997.
- AUVRAY-ASSAYAS, Clara. *Cícero*. Trad. de Jane Pessoa. São Paulo: Estação Liberdade, 2018.
- BELMONTE, Agostinho. *Introdução*. In. AGOSTINHO, Santo. *O espírito e a letra*. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. p. 9-16.
- BERTEN, André. *Filosofia política*. Trad. de Márcio Anatole de Souza. São Paulo: Paulus, 2004.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Trad. de Sociedade Bíblica Católica; Paulus. São Paulo: Paulus, 1985. 2.366 p.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria da norma jurídica*. 6. ed. Trad. de Ariani Bueno Sudatti e Fernando Pavan Baptista. São Paulo: Edipro, 2016.
- BORTOLANZA, João. Prefácio. In. CÍCERO, Marcos Túlio. *As Leis*. Trad. de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu; Campinas: Unicamp, 2022. p. 7-15.
- BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *Introdução à Filosofia da Natureza de Santo Agostinho*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- BRANDÃO, Ricardo Evangelista. *O Belo o que Ele é?: investigação sobre a beleza da natureza em Agostinho de Hipona*. São Paulo: Editora Dialética, 2022.
- CHAMPLIN, Russel Norman; BENTES, João Marques. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 3. ed. São Paulo: Editora Candeia, 1995. v. 3.
- CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Editora Candeia, 2000. v. 1.
- CÍCERO, Marcos Túlio. *As Leis*. Trad. de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: Edufu; Campinas: Unicamp, 2022.

- CÍCERO, Marcos Túlio. *Da República*. Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 2011.
- COLEMAN, William L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Trad. de Myrian Talitha Lins. Venda Nova: Betânia, 1991.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- COSTA, Marcos Roberto. Ordem, Justiça e Lei: tripé indissolúvel na doutrina ético-jurídico-político de Santo Agostinho. In: SEVERINO NETO, Manoel (org.). *Direito, cidadania e processo*. Recife: FASA, 2006. V. 3. p. 275-310.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. 2. ed. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.
- FATTAL, Michel. *Plotin chez Augustin suivi de Plotin face aux gnostiques*. Paris: L'Harmattan, 2006. 181p.
- FRAILE, Guillermo. *Historia de La filosofía: Grecia y Roma*. 7. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.
- HANKEY, Wayne J. Razão. In: FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 821-826.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 3. ed. Trad. de Rosina D'Angina. São Paulo: Ícone, 2014.
- HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. 4. ed. Trad. de Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Trad. de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2001. tomo III.
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Trad. de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Genealogia da Moral*. 2. ed. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.
- OROZ RETA, Jose. *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- PEGUEROLES, Juan. Metafísica de San Agustín. In: OROZ RETA, J.; RODRIGO, Galindo J. A. (Org.). *El Pensamiento de San Agustín para el Hombre de Hoy: la filosofía agustiniana*. Valencia: EDICEP C. B., 1998. p. 261-328.
- PIERETTI, Antonio. Doutrina Antropológica Agustiniana. In: OROZ RETA, J.; RODRIGO, Galindo J. A. (Org.). *El Pensamiento de San Agustín para el Hombre de Hoy: la filosofía agustiniana*. Valencia: EDICEP C. B., 1998. p. 329-376.
- PLATÃO. *A República*. 10. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Calouste Gulbenkian, 2007.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2007.
- PLOTINO. *Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos, 1982. liv. II, IV, V, VI.
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de Filosofía Política*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2014.
- PUECH, Henri-Charles. *Sobre el maniqueísmo y otros ensayos*. Traducción de María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. p. 36).
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: os sistemas da era helenística*. 3. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. vol. III.

ROSA, Claudia Beltrão. O *vir bonus* e a prudência *civilis* em Marco Túlio Cícero. In: ARAÚJO, Sônia Regina Rebel de; ROSA, Claudia Beltrão; JOLY, Fábio Duarte (Org.). *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2010. p. 21-62.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. Trad. de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2018.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Dicionário Latino – Português: etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico*. 12. ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006.

SILVA, Paula Oliveira e. *Ordem e Mediação: a ontologia relacional de Agostinho de Hipona*. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

TESKE, J. Roland. Alma. In. FITZGERALD, Allan D. (Org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 99- 103.

TESTARD, Maurice. *Saint Augustin et Cicéron*. Paris: Études Augustiniennes, 1958.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Ricardo Evangelista Brandão. ricardobrand75@gmail.com