

**FACULDADE DE SÃO BENTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM
FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO**

JOÃO BATISTA DO AMARAL

Dissertação de Mestrado

**A concepção de justiça no livro XIX da obra *De Civitate Dei*,
de Santo Agostinho, e sua relação com o pensamento
ciceroniano**

São Paulo – SP
2012

**FACULDADE DE SÃO BENTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO**

**A concepção de justiça no livro XIX da obra *De Civitate Dei*,
de Santo Agostinho, e sua relação com o pensamento
ciceroniano**

JOÃO BATISTA DO AMARAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de São Bento, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Doutor Joel Gracioso.

Área de Concentração: Ética e Política

São Paulo – SP
2012



JOÃO BATISTA DO AMARAL

**A concepção de justiça no livro XIX da obra *De Civitate Dei*,
de Santo Agostinho, e sua relação com o pensamento
ciceroniano**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de São Bento, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob orientação do Professor Doutor Joel Gracioso.

Dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em ____/____/____

MEMBROS DA COMISSÃO JULGADORA:

PROF. DR. JOEL GRACIOSO - FSB/SP - ORIENTADOR

PROF. DR. JOÃO CARLOS NOGUEIRA – PUC/CAMPINAS

PROF. DR. FRANKLIN LEOPOLDO E SILVA - USP - FSB/SP

Dedico este trabalho à minha família: Maria Lúcia, minha esposa; Lucas e Rodrigo, meus filhos; a todos os colegas de estudo da Faculdade de São Bento e, também, os que me estimularam a realizar este projeto.

A educação, os estudos não mudam o mundo.

A educação, os estudos mudam pessoas.

Pessoas mudam o mundo.

Paulo Freire

Tudo já foi dito uma vez,

mas, como ninguém escuta,

é preciso dizer de novo.

André Gide

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Joel Gracioso, por sua paciência, estima e dedicação, guiando-me na construção deste trabalho e fazendo aparar as arestas que passavam despercebidas ao meu olhar neste rico manancial filosófico que é o pensamento agostiniano, e pelas essenciais indicações bibliográficas.

Ao Prof. Dr. João Carlos Nogueira, por suas ricas e brilhantes sugestões no exame de qualificação, e por seu amor e zelo pelo pensamento crítico, que contribuíram de modo particular para uma melhor exegese do pensamento agostiniano.

Ao Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, pelas observações muito valiosas na banca de qualificação, como também pela sua generosidade, tanto nas lições em sala de aula, como também nas contribuições que compõem o espírito filosófico de pesquisa.

A todos os professores da Faculdade de São Bento, que, pelo carinho e paciência dedicados aos alunos, foram grandes estimuladores da busca e aprofundamento da reflexão filosófica, de sua eficácia e importância na modernidade.

Aos funcionários da secretaria e a todos aqueles que também fazem parte do quadro de funcionários da instituição, cuja ajuda e contribuição foram de suma importância para a realização deste estudo.

Resumo

Este trabalho pretende analisar a concepção de justiça em Santo Agostinho, especificamente no livro XIX de sua obra *De Civitate Dei*, demonstrando sua relação com o pensamento ciceroniano, principalmente com a célebre obra *Da República*, além das *Disputações Tusculanas* e *De Officiis*. Para tanto, num primeiro momento, apresentaremos alguns tópicos sobre o império greco-romano e a importância da figura de Cícero para Roma. Em seguida, veremos o que Agostinho propõe, diante da realidade vivida por Roma em seu período e das crises existentes entre os cristãos e a cultura pagã no baixo Império Romano. A partir daí, teremos subsídios para acompanhar as ideias expostas no livro XIX, tais como sua concepção de justiça e a resposta que ele aponta sobre a importância da busca do Sumo Bem, aquele que, reformulado pela ordem do amor de Deus, mantém a paz e a harmonia entre os homens.

Palavras-chave: Ética, Política, Poder, Virtude, Paz, Harmonia, Justiça, República.

Abstract:

This work aims to analyse the conception of justice in Saint Augustine, specifically in the book XIX of his opus *De Civitate Dei*, showing its relationship with the Ciceronian thought, specially facing the celebrate opus *De re publica*, beside the opus *Disputaciones Tusculanas* and *De Officiis*. To the task, in a first moment we shall present some topics of the Greek-roman Empire and the importance of Cicero to Rome. Then, we will see what Augustine exposes facing the reality lived by Rome in its period and the crises existent between the Christians and the pagan culture in the lower Roman Empire. From there, we have subsidies to follow the ideias exposed in the book XIX; about his conception of justice and the answer that he points about the importance of the search of the Supreme Good, who, reformulated by the order of God's love, keep the peace and the harmony among man.

Key-words: Ethics, Politic, Power, Virtue, Peace, Harmony, Justice, Republic.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo 1 – Alguns tópicos sobre o Império Greco-Romano	16
1.1 Cícero e a Filosofia Romana	23
Capítulo 2 – Roma na época de Agostinho.....	39
Capítulo 3 – <i>De Civitate Dei</i>, livro XIX: o conceito de justiça e sua relação com o pensamento ciceroniano	51
3.1 As escolas filosóficas e o que se entende sobre o bem e o mal supremo, e o entendimento dos cristãos (i – iv)	51
3.2 A vida social	58
3.2.1 A vida social e seus conflitos (v – ix)	58
3.2.2. A vida social, a paz e a ordem (x – xiv)	65
3.3 Liberdade natural e servidão do pecado, sobre o uso dos bens (xv – xvii).....	77
3.4 O modo de ser cristão e a dúvida da Academia (xviii – xx).....	81
3.5 As definições de República e povo, e o fim das duas cidades (xxi – xxviii)	86
Considerações finais	102
Bibliografia.....	107

Introdução

Neste trabalho pretende-se analisar a concepção de justiça na obra *De Civitate Dei*, livro XIX, de Santo Agostinho, estabelecendo as relações e as divergências com o pensamento ciceroniano, principalmente com a obra *Da República*. Portanto, abordaremos os aspectos da obra de Santo Agostinho que tangenciam a obra de Cícero, apontando o que se opõe entre a crença e cultura cristã e a cultura pagã corrente no baixo Império Romano. Para isso, traremos à tona elementos contextuais essenciais para entender a importância da obra agostiniana ante a crise política que Roma vivia à época, para, em seguida, refletirmos sobre o embate teórico que se coloca.

A influência da obra de Cícero em Santo Agostinho é notável, principalmente no começo de seus estudos, como o próprio bispo de Hipona afirma, nas *Confissões*, sobre a importância da obra *Hortensius*, de Cícero, e a repercussão deste livro em sua trajetória: “O livro é uma exortação à filosofia e chama-se Hortênsio. Devo dizer que ele mudou meus sentimentos e os modos de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos. [...] Repentinamente pareceram-me desprezíveis todas as vãs esperanças. Eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria”¹.

Essa admiração perpassa por questões de cunho moral, nas quais Agostinho irá distinguir a relação entre um mal moral e um mal metafísico, posto que, para ele, Deus deu existência a todas criaturas, e esta existência, por si mesma, é um bem. Segue-se dessa relação que os homens, enquanto criaturas são limitados e não podem atingir tal perfeição, caso contrário se identificariam com Deus. Porém, para o homem, que está entre as coisas criadas, há uma ordem hierárquica da qual ele participa, e é nesta ordem que, consciente de sua imperfeição, ele pode reconhecer-se, dentre as coisas da natureza, aquela que pode conhecer a natureza das coisas, o que o difere das outras criaturas.

¹ Cf. *Confissões*, III, 4, 7.

Agostinho parte dos trabalhos filosóficos e políticos de Cícero, o qual, como veremos, foi quem apresentou aos romanos a filosofia clássica e cunhou um vocabulário filosófico próprio em latim, retomando, por conseguinte, a importância da filosofia grega para a esfera política. Por tais feitos, obteve um lugar privilegiado na história da cultura, tendo muitos de seus trabalhos preservados. Dentre seus escritos, são bastante conhecidas as suas reflexões acerca de valores morais, que se estendem à esfera política, principalmente no que se refere à importância da renúncia às riquezas, aos prazeres e às honras (apropriadas indevidamente pelos homens em sua prática política), falsos bens denunciados em *Hortensius*, na qual apregoa também a procura da verdade e da perfeição do homem². Estas questões serão caras tanto para Cícero como para Agostinho, posto que, para os dois pensadores, “a sabedoria é a ciência das coisas humanas e divinas”³. Estas questões, presentes em Cícero – em sua obra *Da República* – e em Agostinho, tão caras à sociedade dos homens, são refletidas de forma mais contundente em todos os seus escritos, pois, como veremos, para ambos, a política e a moral são indissociáveis.

Neste trabalho, entendemos que se faz necessário apresentar alguns aspectos que resultaram na ascensão do império romano, que conquistou para si hegemonia geopolítica até então nunca alcançada por outra sociedade organizada. Além do mais, para compreendermos o sentido de justiça em Agostinho, veremos o que Cícero apresentou a respeito de como deveria se constituir uma *república*. Agostinho, revendo este conceito, o reinterpretará e indagará se de fato houve uma república romana.

De modo geral, o termo *justiça* (do latim *iustitia*, por via semierudita), diz respeito à igualdade – isonomia – e à legalidade entre todos os cidadãos. É o princípio básico de um *acordo* que objetiva manter a ordem social por meio da preservação dos direitos em sua forma legal (constitucionalidade das leis) ou na sua aplicação a casos específicos (litígio).

² Cf. *Contra os acadêmicos*, I, iii, 7.

³ Cf. *Contra os acadêmicos*, I, vi, 16.

Porém, é comum que muitas pessoas confundam o significado dos termos *justiça* e direito. Tais significados lhes são muito caros e estão muito presentes no embate teórico apresentado tanto por Cícero como por Agostinho. Para eles, *justiça* é um princípio moral, enquanto que o *direito* o realiza no convívio social. Num sentido mais amplo, pode ser considerado um termo abstrato, que designa o respeito pelo direito de terceiros, a aplicação ou reposição do seu direito, por ser maior em virtude moral ou material. Justo é aquilo que é equitativo ou consensual, adequado e legítimo (aplicar o direito nas suas próprias fontes – as pessoas – igualmente). A *justiça* atualmente pode ser reconhecida por mecanismos automáticos ou intuitivos nas relações sociais ou por mediação, pelos tribunais, e em ordem à equidade. Traços importantes que fazem parte da atual doutrina jurídica possuem, em grande medida, sua origem no pensamento agostiniano.

Segundo Aristóteles⁴, o termo *justiça* denota, ao mesmo tempo, legalidade e igualdade. Assim, justo é tanto aquele que cumpre a lei (*justiça* em sentido estrito) quanto aquele que realiza a igualdade (*justiça* em sentido universal).

A exigência de um direito igualitário constituiu a mais alta meta para os tempos antigos e forneceu uma medida para decidir as questões sobre o “meu e teu” e dar o “seu” a seu dono. Repete-se aqui, na esfera jurídica, o problema que na mesma época se encontrava na esfera econômica e que levou à fixação de normas de peso e medida para o intercâmbio de mercadorias. Procurava-se uma “medida” justa para a atribuição do direito, e foi na exigência de “igualdade”, implícita no conceito de *dike*, que se encontrou essa medida. A *dike* constituiu-se em plataforma da vida pública, perante a qual são considerados “iguais” grandes e pequenos. Os próprios nobres tinham de se submeter ao novo ideal político que surgiu da consciência jurídica e que se tornou

⁴ Cf. ARISTÓTELES, em *Ética a Nicômaco*, V, § 1, diz o seguinte: “No que tange à *justiça* e à *injustiça* temos que indagar precisamente a que tipos de ações elas concernem, em que sentido é a *justiça* uma mediania e entre quais extremos o ato justo é mediano [...]. [...] Observamos que todos entendem por *justiça* aquela disposição moral que torna os indivíduos aptos a realizar atos justos e que os faz agir justamente e desejar o que é justo, e analogamente, por *injustiça* aquela disposição que leva os indivíduos a agir injustamente e desejar o que é injusto [...]”.

medida para todos⁵. Roma, que alcançara sua grandiosidade outrora, passa, no momento descrito por Agostinho, por um processo de derrocada do modelo de pólis da antiguidade grega.

Em nossa pesquisa, portanto, analisaremos, no primeiro capítulo, alguns tópicos sobre como a cultura grega começa a ser absorvida pela cultura romana, unindo-se em uma, a qual ficou conhecida como cultura greco-romana, até o período em que o império romano alargará suas dimensões geopolíticas, submetendo todos os povos e nações dependentes de seus domínios políticos, sendo que a própria Grécia, aos poucos, passará a se submeter às alianças estabelecidas por Roma. Por meio destas alianças entre Grécia e Roma e das transformações culturais iniciadas por Alexandre, é que Roma, lentamente, começa a se apresentar como uma nação hegemônica, aumentando seu poderio, seus limites e sua cultura, e utilizando, portanto, o que de melhor a Grécia poderia oferecer, a fim de estabelecer uma nova cultura, uma nova língua e um novo povo, o povo romano. Com isso, aproximarmos-nos também da filosofia praticada pelos pensadores romanos, que tem em Cícero aquele que, com muito afincado, tornou-se um ícone da tradição, pois resgatou a importância da filosofia para o povo romano e levou a termo a ideia de trazê-la para a língua latina.

No segundo capítulo, apresentaremos alguns aspectos históricos da época de Agostinho, a fim de compreendermos o que o motivou a empreender a elaboração desta grande obra, *De Civitate Dei*, que surge ante uma grave crise vivida pelo império. Neste contexto, traremos à tona o pensamento místico de cada cultura, ou seja, como pensavam os romanos cristãos e os romanos não cristãos, uma vez que, com estes conflitos, os cristãos passam a ser novamente perseguidos e culpabilizados pelos transtornos vividos por Roma.

O terceiro capítulo centrará toda a análise proposta por este trabalho em torno da concepção de justiça formulada pelo pensamento agostiniano. Para tanto, seguiremos a ordem do livro XIX, percorrendo e identificando, em seus 28 capítulos, as causas que,

⁵ Cf. JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego* – [tradução Arthur M. Pereira] – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001. pp. 135-137.

segundo Agostinho, levaram Roma à perda dos princípios fundamentais necessários para manter sua organização política, tendo como resultado as crises vividas por esta sociedade. Com isso, traremos à tona o que Agostinho pensa acerca destes problemas, destacando a desordem e a falta de justiça da sociedade. Neste percurso, resgataremos como se dava a forma de governo e os hábitos que geravam os conflitos para o povo romano. Daí nos será possível perceber como Agostinho, com toda a sua envergadura acadêmica, dialoga com esta sociedade, identificando não só os princípios fundamentais do cristianismo, como também as análises herdadas do pensamento ciceroniano, a importância de sua obra *Sobre a República* e alguns aspectos do que Cícero já havia escrito sobre *Os fins e os males supremos*. Então, no começo do livro XIX, veremos que Agostinho começa refletindo sobre o supremo bem e o supremo mal, elaborando um questionamento sobre a autoridade dada aos sábios de então, observando ele que não há garantia de que o mal não sobrevenha sobre eles.

Com isso, é possível perceber que nosso bispo é crítico em relação ao conceito de felicidade material propagado à época, demonstrando a finitude e a miséria ali encontradas. Fica claro também nestes textos a influência do pensamento de São Paulo, apóstolo. Embasado na doutrina paulina, ele identificará, em diversos capítulos, que as virtudes tratadas pelos acadêmicos apresentavam-se incompletas, pois não davam conta de responder aos anseios de uma sociedade impregnada do modelo de vida inculturada pelos romanos. Nesta compreensão, ele parte não só do dado da fé para responder aos céticos, mas, até mesmo em respeito àqueles não cristãos – pelo modo de ser e pensar –, recapitula e analisa o que Cícero escreveu, principalmente nas *Disputações Tusculanas*, como também na obra *Dos deveres (De Officiis)*, e, por fim, a definição de *res publica*, dada em sua obra *Da República*, no intuito de mostrar para a sociedade romana valores e princípios fundamentais que este povo parecia desconhecer.

Portanto, como resposta a estas questões, inserindo o conceito da Cidade de Deus, Agostinho irá indagar sobre os problemas acerca do bem, da vida, da vida eterna, do soberano bem, da morte eterna e do soberano mal. E, para dar sustentação ao seu entendimento, pedagogicamente ele acrescenta o dado da fé, numa linguagem possível de ser compreendida, de modo a levar o homem para o bem viver. Fundamentado nas Sagradas Escrituras, por meio de uma extraordinária exegese bíblica, irá relacionar os

conceitos, a saber, fé e esperança, que, juntos, resultarão num modelo que ofereça ao homem as condições necessárias para desenvolver uma prática que, somada a seu modo de vida, culminaria em uma sociedade mais justa e, por isso mesmo, capaz de justiça.

Por fim, mostraremos que Agostinho retoma as definições de república, de povo e de justiça das obras de Cícero e aponta as diferenças no que tange às relações de tais conceitos, a fim de remontar os princípios fundamentais necessários para que uma sociedade se organize de maneira justa e ordenada, uma nova definição de república, isto é, uma nova maneira de viver em sociedade. E eis, portanto, alguns aspectos relacionados aos desafios que Agostinho enfrenta em sua obra. A política, meio necessário e fundamental para a organização de uma sociedade, parece-nos sempre agonizar na história, por causa de sua capacidade natural de oferecer, àqueles que adentram no seu universo, uma tal força e um tal poder que leva os homens a pensarem que estão acima de tudo e de todos. Com essa inversão, a classe política acaba por não ser capaz de atender e dar respostas aos anseios da sociedade.

Capítulo 1 – Alguns tópicos sobre o Império Greco-Romano⁶

São poucos os eventos históricos que, por sua relevância e suas consequências, assinalam de modo emblemático o fim de uma época e o início de outra. A grande expedição de Alexandre Magno (334-323 a.C.) é um desses eventos, aliás, um dos mais significativos, não só pelas consequências políticas que provocou, mas por toda uma série de mudanças concomitantes de antigas convicções, que determinaram uma reviravolta radical no espírito do mundo grego, marcando o fim da época clássica e o início de uma nova era.

A consequência política mais importante produzida por Alexandre foi o desmoronamento da importância sociopolítica da *pólis*. Já Filipe de Macedônia, pai de

⁶ Em 356 a.C., nasce Alexandre, filho de Filipe II, rei da Macedônia, região norte da Grécia. O jovem príncipe foi educado com base na cultura grega, chegando a ter o próprio Aristóteles como tutor. Em menos de 33 anos de vida, Alexandre formou um império que se estendia até a Índia, ao leste, e incluía Egito, Pérsia e Ásia Menor (atual Turquia). A Grécia foi sua aliada expressiva, e foi a convite que Alexandre liderou tropas gregas na conquista da Pérsia. Em 332 a.C., Alexandre conquistou o Egito, apresentando-se como um libertador do país, que estava sob dominação persa. Antes de ausentar-se novamente, deixou instruções para que se construísse uma cidade à beira do Mediterrâneo, em pleno delta do Nilo. Cerca de dez anos depois, com a morte de Alexandre, o Egito passou a ser governado por um general grego de seu exército, Ptolomeu, que se autoproclamou Soter (salvador).

Ptolomeu Soter fez de Alexandria a capital do Egito e a enriqueceu. Lá mandou construir o farol, uma das sete maravilhas da Antiguidade, que, além de guiar os navegadores, encantava os visitantes. Mais importante talvez, Ptolomeu estabeleceu o *Museion* (Museu), um templo para as musas, que foi por séculos o principal centro mediterrâneo de criação e difusão do saber. No Museu estava instalada a famosa biblioteca de Alexandria, a maior concentração de conhecimento já vista, até sua total destruição, em uma sequência de incêndios catastróficos.

O governo egípcio orgulhava-se tanto da biblioteca que mandava comprar livros e manuscritos pelo mundo todo.

Ptolomeu Filadelfo, sucessor de Soter, convidou muitos sábios para viverem em Alexandria, dentre eles Euclides – autor da obra de treze livros que compõem os *Elementos* –, que se destacava num grupo que contava com um elenco de homens impressionantes. Então, a cidade desempenhou um papel singular na história. Reuniu homens interessados em diferentes áreas do saber, centralizando a coleta de informação e de desenvolvimento das ciências, na necessidade de especialização e na divulgação dos resultados. Cf. TOMEI, C. *Euclides – A conquista do espaço*. 2ª edição – São Paulo: Odysseus Editora, 2006. pp. 26-28.

Alexandre, ao realizar seu projeto de predomínio macedônio sobre a Grécia, embora respeitando formalmente as cidades, começou a minar a liberdade destas.

É narrado pelos historiadores que Alexandre, com seu projeto, tinha em mente a construção de uma monarquia divina universal e, para isso, deveria reunir não só as diversas cidades, mas também países e raças diversos. Tais mudanças resultariam fatalmente como um golpe mortal no entendimento da antiga concepção da cidade-Estado. Porém, Alexandre não conseguiu realizar esse projeto por conta de sua morte precoce, em 323 a.C., e porque os tempos ainda não estavam maduros para tal projeto. Todavia, depois de 323 a.C. formaram-se os novos reinos no Egito, Síria, Macedônia e Pérgamo. Os novos monarcas concentraram o poder em suas mãos e as cidades-Estado, perdendo pouco a pouco sua liberdade e autonomia, deixaram de fazer história como no passado⁷.

Encontravam-se assim destruídos aqueles valores fundamentais da vida espiritual da Grécia clássica, que constituíam o ponto de referência do agir moral e que Platão, na sua *República*, e Aristóteles, na sua *Política*, não só teorizaram, mas também sublimaram e hipostasiaram, fazendo da *pólis* não apenas uma forma histórica, mas a forma ideal do Estado perfeito.

⁷ Em 323 a.C., quando Alexandre Magno morreu, ele já havia definido no extremo ocidente – delta do Nilo – o local da nova Urbe que iria inaugurar no Egito. Houve aí pelo menos dezessete cidades com o nome de Alexandria, em homenagem ao imperador. Alexandria, obra do grande arquiteto Deinócrates de Rodes, ficou sendo a capital do reino dos Ptolomeus e recebeu os restos mortais de Alexandre. Embora sendo mais notável, havia também outras cidades conhecidas como Pérgamo, Antioquia, as ilhas de Rodes e de Cós, que tiveram grande esplendor. Do ponto de vista político, a época marca a fermentação de uma era bem diversa. O império de Alexandre compreendia a Macedônia e o Egito, uma boa parte da Ásia, ao sul do Cáucaso e do Mar Cáspio, até o Pundjab, exceto a Arábia, Armênia e o norte da Ásia Menor. Mas estes territórios não subsistem – se mantêm – unificados depois da morte do imperador. Seguem-se as lutas dos generais, que terminam com o estabelecimento de vários reinos, como o dos Antigónidas, na Macedônia, o dos Atálidas, em Pérgamo, o dos Selêucidas, em Antioquia, e o principal, o dos Ptolomeus, no Egito. Contudo, ou sob o comando único da Macedônia, ou sob a égide de poderes diversos, o regime da cidade-estado encontrava-se destruído. Agora o cidadão da *pólis* não era mais o participante em potência na gestão de sua cidade, mas o indivíduo no meio de uma desnordeante variedade de raças e culturas. Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*, Volume I – Cultura Grega. pp. 533-534.

Como consequência, aos olhos de quem visse a revolução de Alexandre, essas obras perdiam seu significado e vitalidade, aparecendo inesperadamente em dissonância com os tempos e colocando-se em perspectiva superada.

Ao declínio da *pólis* não corresponde o nascimento de organismos políticos dotados de força moral capazes de fazer ascender novos ideais. As monarquias helenísticas, nascidas da dissolução do império de Alexandre, ao qual nos referimos, foram organismos instáveis. Entretanto, não o foram de tal forma a provocar reação dos cidadãos nem de constituir ponto de referência para a vida moral. De “cidadão”, no sentido clássico do termo, o homem grego torna-se “súdito”. A vida nos novos Estados se desenvolve independentemente de seu querer. As novas “habilidades” que contam não são mais as antigas “virtudes civis”, mas são determinadas por conhecimentos técnicos que não podem ser do domínio de todos, porque requerem estudos e disposições especiais. Em todo caso, elas – “virtudes civis” dos cidadãos – perdem o antigo conteúdo ético para adquirir conteúdo propriamente profissional. O administrador da coisa pública torna-se, então, funcionário, soldado ou mercenário. E, ao lado deles, nasce o homem que, não sendo mais nem o antigo cidadão nem o novo técnico, assume diante do Estado uma atitude de desinteresse, neutra, quando não de aversão. As novas filosofias teorizam essa nova realidade, colocando o Estado e a política entre as coisas neutras, ou seja, moralmente indiferentes ou francamente entre as coisas a se evitar.

Em 146 a.C., a Grécia perde totalmente a liberdade, tornando-se província romana. O que Alexandre sonhou, os romanos realizaram de outra forma. E, assim, o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva na *pólis*, refugiou-se no ideal do “cosmopolitismo”, considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa Cosmópolis não só os homens, mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão, e o homem é obrigado a buscar sua nova identidade.

Esta nova identidade é a do “indivíduo”. Na era helenística, o homem começa a descobrir-se nessa nova dimensão, ou seja, a educação cívica do homem do mundo clássico formava cidadãos; a cultura, à época de Alexandre, forjou, depois, indivíduos.

Nas grandes monarquias helenísticas, os vínculos e as relações entre o homem e o Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos; as novas formas de políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou por poucos, permitem, sempre mais, a cada um forjar a seu modo a própria vida e a própria fisionomia moral. E mesmo nas cidades onde perduram as antigas ordenações, como Atenas – ao menos formalmente –, a antiga vida cívica, agora degradada, parece apenas sobreviver a si mesma, sem forças, sem energia, intimidada com suas vontades reprimidas e sem profundo consentimento dos espíritos, levando-os aos excessos do individualismo e do egoísmo⁸.

Como consequência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre “ética” e “política”. A ética clássica – a concepção do homem grego baseada na *arete*⁹ –, também em Aristóteles, baseava-se na política e até subordinava-se a ela. Diz Aristóteles:

[...] *Mas, assim como o homem civilizado é o melhor de todos os animais, aquele que não conhece nem a justiça nem as Leis é o pior de todos. Não há nada, sobretudo, de mais intolerável do que a injustiça armada. Por si mesmas as armas e a força são indiferentes ao bem e ao mal: é o princípio motor que qualifica seu uso. Servir-se delas sem nenhum direito e unicamente para saciar suas paixões rapaces – [propenso a roubar] – ou lúbricas [propenso ao vício da luxúria] é atrocidade e perfídia. O discernimento e o respeito ao direito formam a base da vida social e os juízes são seus primeiros órgãos [...]*¹⁰.

⁸ Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. V. III, *Os Sistemas da Era Helenística*. [tradução Marcelo Perine] – São Paulo: Loyola, 1994. pp. 5-17.

⁹ O conceito de justiça, tida como a forma de *arete*, “virtude”, engloba e satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão, o homem justo, aquele que, no sentido concreto desta palavra – *arete* –, seria o “virtuoso”. No pensamento grego, é aquele que obedece à lei e se regula pelas disposições dela, aquele que cumpre na guerra o seu dever. Platão oferece-nos um luminoso exemplo, para mostrar que toda a *arete* está incluída no ideal do homem justo. Por isso, ao falar de justiça, Platão distingue um duplo conceito desta virtude: existe uma justiça em sentido estrito, jurídico, e outra num sentido mais moral, que engloba a totalidade das normas morais e políticas. Cf. JAEGER, W. *Paideia: A formação do povo grego*. [tradução Arthur M. Pereira] – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. pp. 23-36.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES, *A Política*. [Tradução Roberto Leal Ferreira] – 2ª Edição – São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 6.

Com isso, pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseada no homem como tal, na sua singularidade. Por outro lado, as tentações e as concessões egoístas que assinalamos acima são precisamente as exasperações dessa descoberta.

Vale destacar que os gregos consideravam os bárbaros “por natureza” incapazes de cultura e de atividade livre e, em consequência, “escravos por natureza”. Até Aristóteles teorizou na *Política* essa convicção. Alexandre, ao contrário, tentou, não sem sucesso, a empresa gigantesca de assimilação dos bárbaros vencidos e sua equiparação aos gregos. No entender de Alexandre, não havia distinção entre homens gregos e homens bárbaros, mas homens bons e homens maus, tendo em mente uma forma de reconciliar o mundo, mesclando as vidas e os costumes humanos, ou seja, tratando os bons como seus semelhantes e os maus como estrangeiros. Portanto, ele entendia que os bons eram os verdadeiros gregos e os maus os verdadeiros bárbaros. A partir daí, ele instruiu milhares de jovens bárbaros com base nos cânones da cultura grega e os formou na arte da guerra com técnica grega (331 a.C.), além de ordenar que soldados e oficiais macedônios desposassem mulheres persas (324 a.C.)¹¹.

Também o preconceito da escravidão viu-se contestado pelos filósofos, em diversas correntes e facções, pelo menos em teoria. Epicuro não só tratará familiarmente os escravos, como também os desejará participantes de seus ensinamentos. Os estoicos¹² ensinavam que a verdadeira escravidão é a da ignorância e que à liberdade do saber

¹¹ Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. V. III. *Os Sistemas da Era Helenística*. [tradução Marcelo Perine] – São Paulo: Loyola, 1994. pp. 9-11.

¹² Fundada por Zenão de Chipre, a escola deve o seu nome à circunstância de os “zenonianos” costumarem reunir-se na *Stoa Poikile* ou “Pórtico com Pinturas”, da Ágora de Atenas. A Zenão sucedeu Cleantes de Assos, famoso pela profundidade expressada no *Hino a Zeus* (*Hélade*, pp. 472-473). O estoicismo foi a corrente espiritual mais notável e influente da era helenística. Sobretudo no campo da ética constituiu ponto de referência também na sucessiva época imperial, até para os platônicos e para os primeiros pensadores cristãos. Aliás, o sentimento moral de fundo e a grande formação de ânimo que inspirava se tornaram paradigmas de vida moral, adotados também na linguagem comum, que justamente usa o termo “estoico” para indicar um homem que tem grande força de ânimo e conspícua capacidade de enfrentar as adversidades. Cf. PEREIRA, M. H. da Rocha. *Estudos da História da Cultura Clássica*. V. I – Cultura Grega – 10ª Edição – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. pp. 541-542.

podem ascender tanto o escravo quanto o senhor. E a história do estoicismo terminará de modo emblemático, com duas grandes figuras: Epicteto e Marco Aurélio, um escravo liberto, o outro imperador¹³.

A cultura helênica, portanto, com sua difusão entre vários povos e raças, torna-se então cultura helenística. Essa difusão comportou, fatalmente, perda de profundidade e pureza. Entrando em contato com tradições e crenças diversas, a cultura helênica devia fatalmente assimilar alguns de seus elementos. Fez-se sentir a influência do Oriente.

Logo, os novos centros de cultura, tais como Pérgamo, Rodes e, sobretudo, a Alexandria, com a fundação da biblioteca e do Museu, graças aos Ptolomeus, como já observamos, acabaram por ofuscar a própria Atenas. Se Atenas conseguiu permanecer a capital do pensamento filosófico, Alexandria tornou-se inicialmente o centro no qual floresceram as ciências particulares e, quase no fim da época helenística e principalmente na época imperial, também o centro da filosofia.

E, a partir deste enfoque, os grandes sistemas helenísticos costumam ser apresentados, na história da filosofia, em dois períodos: o *antigo*, referido ao momento propriamente grego de sua elaboração; e o *romano, ou imperial*, quando são reformulados sob a ação da cultura de Roma e da língua latina. Essa travessia dos tempos nos leva, portanto, do império helenístico de Alexandre a Roma republicana e imperial, contra a qual se formaram continuamente ligas de cidades gregas fiéis à Macedônia, que lutaram sem cessar, desde o início da dominação, em 167 a.C., até a derrota final, entre 90 e 82 a.C.

Além do mais, segundo os historiadores, a helenização cultural de Roma ocorre entre 167 e 146 a.C., período este em que Roma destrói Cartago e domina a Grécia, com a tomada de Corinto. Esse período de 23 anos é narrado pelo historiador helenístico Políbio, para quem os romanos são únicos, tanto pela extensão de seu império – nenhum dos povos imperiais, afirma Políbio, mencionando os persas, os espartanos e os macedônios, alcançou poderio de igual tamanho –, quanto pela velocidade com que o

¹³ Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. V. III. *Os Sistemas da Era Helenística*. [tradução Marcelo Perine] – São Paulo: Loyola, 1994. p. 10.

conseguiram: em 50 anos, dominaram não algumas partes do mundo, mas quase todo ele, sendo que Políbio está escrevendo antes das conquistas de César, Pompeu e Otávio¹⁴.

Sobre este período, destacamos aqui o que a professora Chauí nos relata, trazendo à tona o que narrou Políbio sobre as Guerras Púnicas e seu papel decisivo para o destino do mundo, uma vez que tanto os cartagineses quanto os romanos aspiravam à implantação de um império universal. Vejamo-lo.

Nossa História começa na 140ª Olimpíada, e os acontecimentos com os quais se inicia são estes: na Hélade, a chamada Guerra dos Aliados, a primeira delas comandada por Filipe da Macedônia, filho de Demétrio e pai de Perseu, numa aliança dos aqueus contra os estólios; na Ásia, a guerra pela posse da Coile-Síria, entre Antíoco e Ptolomeu Filipátor; na Itália, na África e regiões circunvizinhas, a guerra de Roma contra Cartago, que os historiadores chamam de Guerra Anibálica. [...] Em tempos passados, a história do mundo consistiu em episódios isolados, cujas origens e consequências estavam permaneciam com frequência dispersas em suas localidades, sem serem interligados por uma unidade de iniciativa e propósito. Doravante, porém, a história tornou-se um todo orgânico: os acontecimentos da Itália e da África estão ligados aos da Ásia e da Grécia, todos convergindo para um único fim [...] Realmente, foi por causa da derrota imposta aos cartagineses, na Guerra Anibálica, que os romanos, sentindo que o primeiro e principal passo de seu plano de dominação mundial havia sido dado, ousaram, pela primeira vez, estender suas mãos com a intenção de apoderar-se do resto do mundo e ir com seus exércitos para a Hélade e os territórios da Ásia (Políbio, 1985, I, pp. 42-3)¹⁵.

E com o resultado desta guerra, Roma, vencedora militar e política, também conquistou para si toda a Hélade grega – isto é, o conjunto das províncias centrais da Grécia antiga e, mais tarde, a Grécia inteira –, grande patrimônio cultural¹⁶. Assim, ao

¹⁴ Cf. CHAUI, M. *Introdução à História da Filosofia – As escolas helenísticas*. Volume II – São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 203.

¹⁵ Cf. CHAUI, p. 204.

¹⁶ Hannah Arendt, em sua obra *A Vida do Espírito*, 1º volume – O Pensar –, no capítulo 16 (“A resposta romana”), escreve: “A opinião comum sobre a filosofia foi formada pelos romanos, que se tornaram herdeiros da Grécia. Ela traz a marca não da experiência romana original, que foi exclusivamente política (e que encontramos a sua forma mais pura em Virgílio), mas do último século da

término dessa guerra, os romanos tinham também tomado a Sicília, que se tornou sua primeira província; e, como consequência, vieram novos estímulos, que foram adequados ao mundo romano, ao mundo latino¹⁷.

1.1 Cícero e a Filosofia Romana

Cícero (106-43 a.C.) nasceu em Arpino, cidade do Lácio, a três de janeiro do ano de 647 da fundação de Roma (106 a.C.). Pertencia à *gens* – origem, nascimento – plebeia Cláudia, elevada à pequena nobreza como ordem equestre, ou ordem dos cavaleiros. Aos 16 anos, foi iniciado pelos Cévolas (o augure e o pontífice) ao estudo do Direito e do ritual. Aos 20 anos, cumprida a obrigação legal do serviço militar, tomou parte da campanha de Sila contra os confederados italianos; de regresso a Roma, iniciou-se em filosofia com o acadêmico Filo de Larissa, e o estoico Diodoro (com quem estudou a obra de Panécio) e o retor Molão de Rodes. Aos 26 anos, começou sua carreira pública como advogado, adquirindo fama ao ganhar uma causa na defesa de Róscio, acusado de parricídio por Sila, que era, na realidade, o responsável pelo assassinato. Com a fama, veio também o ressentimento de Sila. Temeroso de alguma vingança por parte do ditador, Cícero deixou Roma e viajou à Grécia, onde ouviu Antíoco, que se afastara da Nova Academia, e se aproximou do Pórtico; esteve em Rodes, onde ouviu Posidônio (a quem se ligou por laços de amizade), e em Magnésia,

República romana, quando a *res-publica*, a coisa pública, já estava se perdendo, até finalmente tornar-se propriedade privada da família imperial, após a tentativa de restauração empreendida por Augusto. A filosofia, bem como as artes e as letras, como a poesia e a historiografia, tinha sido importada da Grécia. Em Roma, enquanto a coisa pública permaneceu intacta, a cultura foi encarada com alguma suspeita. Mas foi também tolerada e até admirada como um passatempo nobre para as pessoas de boa educação e como uma maneira de embelezar a Cidade Eterna. Apenas nos séculos de declínio e queda, primeiro da República, depois do Império, essas atividades tornaram-se “sérias” e a filosofia, por sua vez, e apesar do legado grego, tornou-se uma “ciência”, a *animi medicina*, de Cícero – oposto do que tinha sido na Grécia – (*Tusculanae Disputationes*, III, iii, 6). Sua utilidade era ensinar aos homens como curar seus espíritos desesperados, escapando do mundo através do pensamento”. p. 170.

¹⁷ Cf. PEREIRA, M. H. da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica – Cultura Romana*. V.II. p. 43-51.

onde frequentou as aulas de retórica de Xénocles, Dionísio e Adramita. Com a morte de Sila, retornou a Roma.

Em 75 a.C., foi nomeado questor (*na antiga Roma, magistrado encarregado principalmente de funções financeiras*) na Sicília, recebendo a incumbência de aumentar a quantidade de trigo enviada a Roma pela província. Segundo Plutarco, agiu com justiça e equidade, conseguindo não só o exigido, mas também granjeando simpatia e respeito dos sicilianos. Data dessa época a ação que moveu contra Verres, ex-pretor (*magistrado romano*) da Sicília, que espoliara a região e que era apoiado pelo patriciado. Cícero ganhou a causa ao proferir os discursos conhecidos como *Verrínias*, celebrizando a exclamação *O tempora, o mores*, “que tempos, que costumes”, ao atacar a corrupção reinante na república. Sua fama cresceu, mas também aumentou o número de inimigos.

Apoiado pelo patriciado (*Sicilianos*) candidatou-se a cônsul e venceu Catilina, que também se candidatara e sobre quem corriam rumores de fratricídio (*aquele que mata o próprio irmão*), incesto e conspiração contra a república. Cícero fez abordar a conspiração e propôs a condenação de Catilina, conseguindo o apoio de todos os senadores, com exceção de Caio Júlio César. Datam dessa ocasião as célebres *Catilinárias*, a primeira das quais imortalizada com o *Quosque tandem abutere, Catilina, patientia nostra* – “Até quando, enfim, ó Catilina, abusarás de nossa paciência?”. Por ter desbaratado a conspiração, o Senado e a plebe lhe conferiram o título de *pater patriae*, pai da pátria, “libertador e novo fundador de Roma”¹⁸.

Durante a guerra civil entre César e Pompeu, que irrompeu em 49 a.C., não deram folga a Cícero. Ele tomou o partido deste último, cuja derrota levou Cícero a refugiar-se em sua propriedade de campo, localizada em Túsculo. Logo depois, acompanhou Pompeu, que conduziu o Senado para fora da Itália, para a Farsália, onde teve lugar um pseudogoverno republicano. Atacado e derrotado pelos exércitos de César, teve fim o governo de Pompeu, e Cícero regressou a Roma. Ali governava Marco Antônio, investido no poder por César. Cícero retirou-se outra vez para Túsculo. Nessa época, sofreu talvez a sua maior perda: a morte de sua filha Túlia, que o levou a

¹⁸ Cf. CÍCERO. *De Officiis – Dos Deveres*. pp. 9-10.

escrever a *Consolação* e o *Hortensius*, uma exortação ao estudo da filosofia que irá desempenhar um papel decisivo na vida de Agostinho. Ambas as obras foram perdidas¹⁹.

Com a morte dos grandes inimigos de César (Pompeu, Catão e Cipião), Cícero declarou-se a favor do governo do ditador. Consta que, em 45 a.C., ao assassinar César, Brutus teria exclamado “Eis vingada a república, ó Cícero”, mas este não participou da conspiração, embora tenha aprovado a morte do tirano. Porém, logo se desgostou com as ambições dos tiranicidas, que aspiravam a ocupar o lugar de César, sem ter os méritos deste. Ainda uma vez, retirou-se para Túsculo, até que Otávio lhe pedisse retornar ao Senado. Cícero aceitou o pedido, imaginando que Otávio poderia contrariar (*decidir em contrário de*) a ambição de Marco Antônio, sem se dar conta de que auxiliava na destruição daquilo que mais prezava em toda sua vida: a república. A esta situação, Cícero profere, então, os célebres discursos das *Filípicas*, em que, qual novo Demóstenes, retrata Antônio na figura tirânica de Filipe da Macedônia. No entanto, Otávio, Antônio e Lépido se uniram e formaram um triunvirato sem consultar o consulado. À frente do exército, Otávio entrou em Roma e se fez proclamar cônsul. Antônio pediu a cabeça de Cícero e Otávio prontamente o atendeu.

Em companhia de seu irmão Quinto, Cícero fugiu, mas foi alcançado pelos soldados de Antônio, às margens do mar Tirreno, a 7 de dezembro de 43 a.C., e assassinado aos 63 anos de idade. Por ordem de Antônio, foi degolado e teve as mãos cortadas. Levadas para Roma, sua cabeça e sua mão direita foram colocadas à frente da tribuna dos oradores no fórum, exibidas por Antônio como troféus²⁰.

No contexto político à época, quando Júlio César obteve o poder supremo como resultado de uma guerra civil na qual havia estado na oposição, Cícero retirou-se da vida pública, passando a maior parte do período ditatorial de César em atividade literária e, após a morte de sua filha (em fevereiro de 45 a.C.), passou a escrever de modo mais urgente, até como forma de aliviar seus sofrimentos. É a partir daí que a

¹⁹ Cf. ERLER, M. & GRAESER, A. *Filósofos da Antiguidade – II. Do helenismo até a Antiguidade tardia*. [tradução Nélio Schneider] – São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005. p. 81-99.

²⁰ Cf. CHAUI, M. P. 225.

maior parte de suas obras filosóficas foi escrita, ou seja, de 45 a 44 a.C. Inicialmente, Cícero traçou o plano de oferecer aos seus conterrâneos uma apresentação geral da filosofia grega e executou, a partir de 46 a.C., diversos trabalhos sistemáticos e preparatórios.

Todos os escritos filosóficos de Cícero surgiram em duas fases relativamente curtas, nas quais ele – como quer que se o avalie como político, por mais de vinte anos foi um dos homens mais poderosos de Roma –, contra sua vontade, foi afastado da participação política ativa. Isso ocorreu, pela primeira vez, após o ano 56 a.C., quando a renovação do primeiro triunvirato assegurou o poder por algum tempo aos triúviro César, Crasso e Pompeu. Cícero escreveu primeiro *De oratore* (*Sobre o orador*), uma obra abrangendo três livros, na qual ele, indo além da teoria retórica tradicional, exige uma formação ampla, sobretudo em filosofia, utilizando-se também da dialética, do orador. Em seguida, surgiu a sua obra literalmente mais elaborada em termos artísticos, *De re publica* (*Sobre o Estado*), em seis livros. A obra *De legibus*, escrita como complemento, permaneceu inacabada e, decerto, nem chegou a ser publicada durante a vida do autor. E, a partir de 45 a.C., surgiram, numa sequência muito rápida, numerosos escritos sobre os temas filosóficos mais importantes: *Academici libri* (*Livros Acadêmicos*, conservada sob o título de *Lucullus* apenas parte da primeira versão), sobre a teoria do conhecimento; *De finibus bonorum et malorum* (*Sobre os limites no bem e no mal*), acerca da fundamentação última dos valores; *Tusculanae disputationes* (*Discussões na fazenda em Túsculo*), sobre questões éticas isoladas como, por exemplo, que a morte não seria um mal, que a dor não seria o pior mal; *De natura deorum* (*Sobre a natureza dos deuses*); e *De divinatione* (*Sobre a adivinhação*). Distintos quanto à forma externa, surgiram como complemento mais três escritos sobre questões éticas isoladas: *Cato maior* (denominado segundo o Cato sênior, o *Censórius*), sobre a pergunta se ainda valeria a pena viver na velhice; *Laelius* (*Sobre a amizade*); e, por fim, os três livros de *De Officiis* (*Sobre o dever*), sendo que aqui Cícero baseou-se principalmente numa obra do filósofo estoico Panécio, do segundo século a.C.²¹.

²¹ Cf. ERLER, M. & GRAESER, A. p. 84-85.

Cícero, durante seu legado, impôs-se a tarefa de criar um vocabulário filosófico em latim, para que os romanos pudessem estudar filosofia em seu próprio idioma, conforme é narrado nas *Tusculanas*. Ele nos diz que “as obras representativas dessa filosofia, em latim, pode-se dizer que não existem, ou, no máximo, são poucas. Isso se deve à dificuldade da matéria e ao fato de que nossos conacionais estavam tomados por problemas bem diferentes, e consideravam, ademais, que aquelas não seriam coisas que agradassem a gente sem instrução como eles eram”²². Enquanto se calavam, apareceu Gaio Amafínio: quando surgiram seus livros, a gente ficou impressionada e concedeu notável favor à doutrina da qual ele era representante, pela facilidade com que se a compreendia, pela atração exercida pelos sedutores enganados do prazer, e também porque, uma vez que não lhe era oferecido nada melhor, tomava aquilo que havia²³.

Portanto, os livros de filosofia epicurista de Amafínio e dos seus seguidores tinham um caráter fundamentalmente divulgador, isto é, eram dirigidos prioritariamente a um público não cultivado e, provavelmente, limitavam-se à ética ou, pelo menos, concentravam-se sobretudo no aspecto prático do epicurismo²⁴.

Cícero, como já observado, foi um dos primeiros filósofos a escrever em latim, criando o vocabulário latino (e não só traduzindo os termos gregos). Ele foi também possuidor de uma habilidade ímpar como orador, somando-se a sua perspicaz eloquência como pano de fundo, garantindo-lhe uma particular sensibilidade e agudeza para com o tratamento da linguagem. Em várias de suas obras, chegou a discutir a

²² Cf. CÍCERO, *Disputações Tusculanas*. IV, 3, 6. *Itaque illius verae elegantisque philosophiae, quae ducta a Socrate in Peripateticis adhuc permansit et idem alio modo dicentibus Stoicis, cum Academici eorum controversias disceptarent, nulla fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta sive propter magnitudinem rerum occupationemque hominum sive etiam, quod imperitis ea probari posse non arbitrabantur: cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit dicens, cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam, sivi quod erat cognitu perfacilis, sive quod invitabantur illecebris blandae voluptatis, sive etiam, quia nihil erat prolatum melius, illud, quod erat, tenebant.* [Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez] – 2ª Edición – México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. p. 143-144. Tradução nossa, a partir desta versão do espanhol.

²³ Cf. CÍCERO, *TUSCULANAS*, 6-7.

²⁴ Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, V. III. *Os sistemas da era Imperial*. p. 235-237.

pertinência dos próprios vocábulos gregos, procurando mostrar a superioridade do latim, como língua mais rigorosa e precisa. Vejamo-lo:

*Exorto a todos que arrebatem da Grécia já enlanguescida [que perdeu suas forças, definhou] e transfiram a esta urbe também a glória deste gênero, como nossos maiores, com dedicação e indústria, transferirem todos os demais, ou pelo menos os que eram desejáveis. [...] Que nasça naturalmente de nossos tempos a filosofia com letras latinas [...] E se esses estudos forem traduzidos aos nossos, nem sequer necessitaremos das bibliotecas gregas, nas quais há incontáveis livros porque foram incontáveis os escritores, pois isso acontecerá também com os nossos, se muitos estudarem e forem instruídos a filosofar com ordem e método, empregando também a precisão do dissertar*²⁵.

Para tanto, Cícero vai mais longe, pois não só afirma a superioridade do latim sobre o grego, como ainda sugere a antiguidade da própria filosofia entre os latinos quando, na abertura do livro IV das *Tusculanas*, menciona o fato de Pitágoras ser um homem da Magna Grécia, isto é, da Sicília, sendo muito provável que tenha inspirado Numa Pompílio (que foi considerado um pitagórico pela posterioridade) e a lei fundadora de Roma, a Lei das Doze Tábuas²⁶. Além disso, outra prova de que a filosofia era de algum modo cultivada entre os latinos está no fato de Atenas, ao contestar as ações romanas, ter enviado como embaixadores três filósofos, sabendo que assim seria

²⁵ *Quan ob rem hortor omnes, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnes quae quidem erant expetendae, Studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt. [...] philosophia nascatur Latinis quidem litteris ex his temporibus eamque nos adiuvemus, nosque ipsos redargui refellique patiamur. [...] Quod si haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum este multitudinem, qui scripserunt; eadem enim dicuntur a multis, ex quo libris omnia refererunt: quod accidet etiam nostris, si ad haec studia plures confluerint. Sed eos, si possumus, excitemus, qui liberaliter eruditi adhibita etiam disserendi elegantia ratione et via philosophantur.* CÍCERO, M. T. *Disputas Tusculanas*. II, 5 e 6. [Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez] – 2ª Edición – México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. p. 64-65. Tradução nossa, a partir desta versão do espanhol.

²⁶ A Lei das Doze Tábuas foi a primeira legislação escrita dos romanos, e assim foi chamada por ter sido gravada em doze tábuas de bronze. Os decênviros, isto é, os dez magistrados nomeados, depois do estabelecimento da República em Roma, com o fim de elaborar um código foram seus autores. Cf. *Da República*, *apud*, cit. Nota 111 da Coleção Os Pensadores.

compreendida pelo Senado. Contudo, Cícero, com frequência, dirá que os romanos empenhados na vida prática pouco cuidado tiveram com o filosofar, de maneira que sua obra contribui para preencher essa lacuna ao explicar a articulação entre a teoria e a prática, o ócio e os negócios públicos.

E é, portanto, neste cenário que o ecletismo surge na nova academia. Também por seu caráter pragmático, o ecletismo foi muito bem recebido no mundo romano, pois ele se adaptava melhor do que qualquer outra filosofia à mentalidade prática de Roma, que deixou uma grande marca no Direito romano: o critério à base do qual se faz uma escolha, o consenso entre as partes, ou acordo comum dos homens em torno de algumas verdades fundamentais.

Sobre o ecletismo, Reale escreve que as causas que produziram esse fenômeno são numerosas, mas principalmente com a exaustão da vitalidade das escolas singulares, isto é, a erosão das muitas barreiras teóricas operada pelo ceticismo, a difusão do probabilismo da Academia, a influência do espírito prático romano e a valorização do senso comum, nasce uma nova atitude filosófica, que procura combinar e conciliar doutrinas pertencentes a diversos sistemas. Assim, a partir do século II a.C., o ecletismo faz-se sempre mais forte, até tornar-se dominante no século I a.C., de modo que mais tarde passa a influenciar a tendência de várias escolas. Portanto, Cícero se apresenta neste período como o mais eclético dos filósofos, dada a importância que o ecletismo adquirirá como um marco usado na passagem da filosofia grega para o mundo romano.

O termo ecletismo deriva do grego *ekléghein*, que significa: escolher e reunir, tomando de várias partes, visando reunir e fundir o melhor, ou o que era considerado como tal; diretriz teórica originada na antiguidade grega e retomada ocasionalmente na história do pensamento, que se caracteriza pela justaposição de teses e argumentos oriundos de doutrinas filosóficas diversas, formando uma visão de mundo pluralista e multifacetada²⁷.

²⁷ Cf. REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. V. III – *Os sistemas da era helenística*. [tradução Marcelo Perine] – 4ª Edição – São Paulo: Loyola, 1994. p. 439-442.

A partir desta perspectiva, Cícero irá avaliar que o critério de verdade estoico – a representação compreensiva – não é sustentável. E, posto que não seja sustentável o critério estoico – que é o mais refinado até então –, nenhum critério se sustenta. Isso não implica, todavia, que as coisas sejam objetivamente incompreensíveis; elas são simplesmente incompreendidas por nós. Com efeito, dizer que as coisas são compreensíveis quanto à sua natureza significa fazer uma afirmação cuja pretensa intencionalidade ontológica é dogmática, segundo os cânones céticos²⁸.

²⁸ [...] Antes ainda que Epicuro e Zenão fundassem suas escolas, Pirro de Élide, por volta de 323 a.C. difundia seu novo verbo “cético”, dando início a um movimento de pensamento destinado a ter notável desenvolvimento no mundo antigo e também destinado a criar novo modo de pensar e ser nova atitude espiritual, que permaneceriam como pontos de referência fixos na história das ideias do Ocidente. Pirro nasceu em Élide entre 365 e 630 a.C. Juntamente com Anaxarco de Abdera, um filósofo seguidor do Atomismo, participou da expedição de Alexandre ao Oriente (334-323 a.C.), um acontecimento que deveria incidir profundamente em seu espírito, demonstrando-lhe como podia ser imprevisivelmente destruído tudo o que até então era considerado indestrutível e como diversas convicções arraigadas dos Gregos eram infundadas [...] Ele não fundou uma Escola propriamente dita. Seus discípulos ligaram-se a ele fora dos esquemas tradicionais. Mais do que verdadeiros discípulos, eram apreciadores, admiradores e imitadores, homens que buscavam no mestre, sobretudo, um novo modelo de vida, um paradigma existencial ao qual se referir constantemente, uma prova segura de que, apesar dos trágicos eventos que convulsionavam os tempos e malgrado o desmoronamento do antigo quadro de valores ético-políticos, a felicidade e a paz de espírito ainda podiam ser alcançadas, quando se considerava até mesmo impossível construir e propor novo quadro de valores [...] Ou seja, o problema da vida consiste, precisamente, na convicção de que é possível viver “com arte” uma vida feliz, ainda que sem a verdade e sem os valores, ao menos como eles foram concebidos e venerados no passado [...] As coisas, segundo Pirro, resultam ser mera aparência, não mais em função do pressuposto dualista da existência da “coisa em si” e, como tais, inacessíveis de um seu “puro aparecer a nós”, e sim em função da contraposição com a “natureza do divino e do bem”. Medido com o metro dessa “natureza do divino e do bem”, tudo parece irreal para Pirro e, como tal, é vivido por ele também praticamente. Se assim é, não podemos negar a existência de um substrato quase religioso que inspira o Ceticismo pirroniano. O abismo que ele cava entre a única “natureza do divino e do bem” e todas as outras coisas implica uma visão mística das coisas e uma valorização da vida que é de extremo rigor, precisamente porque não concede às coisas do mundo nenhum significado autônomo, porquanto concede realidade ao divino e ao bem [...]. [...] Vale destacar que Cícero jamais considerou Pirro um Cético, e sim como moralista que professava uma doutrina extremista, segundo a qual a “virtude” era o único “bem”, em relação ao qual tudo o mais não merecia ser buscado. Cf. REALE G. *História da Filosofia Antiga*. Volume III, *Os Sistemas da Era Helenística*. [Tradução Marcelo Perine] – São Paulo: Loyola, 1994. p. 391-410.

Assim sendo, logo aquelas coisas que dizem respeito à subsistência da vida dos homens são em parte inanimadas, como ouro, a prata ou os produtos da terra e outras coisas do mesmo gênero; em parte objetos animados, os quais em relação às coisas possuem os seus próprios instintos e apetites, não partilhando alguns, contudo, da razão, enquanto que outros, pelo contrário, a utilizam; desprovidos de razão são os cavalos, os bois e todos os outros animais como as abelhas, que, no entanto, alguma coisa de útil para a vida dos homens produzem. Quanto àqueles que da razão fazem uso, existem dois grupos: um, que é relativo aos deuses, o outro, que é do domínio dos homens. Naquilo que aos deuses respeita é a piedade e a santidade que os homens podem apaziguar. Logo a seguir aos deuses, e deles muito próximos, encontram-se os homens que podem ser para os outros homens da maior utilidade²⁹.

A partir desta tendência adotada pela academia, o ecletismo passa a ser utilizado como critério daquilo que é razoável, na categoria do provável, como o que é próximo do verdadeiro, como possibilidade de conhecimento na relação sujeito e objeto. “Mas defenda cada qual o que sente, pois os juízos são livres. Nós manteremos nossa atitude e, não constrangidos pelas leis de nenhuma escola particular, a que necessariamente obedeceríamos, em filosofia sempre buscaremos o que, em cada coisa, é o mais provável”³⁰.

Nestes embates, anteriormente ilustrados, é interessante destacar que, nas *Tusculanas*, Cícero recorda que, em *Hortêncio* (obra que se perdeu), defendera a filosofia contra seus vituperadores (*que manifestam desaprovação ou censura*), que a acusavam (a filosofia) de não chegar à parte alguma porque se encontrava perdida em suas controvérsias. Ele defende que a polêmica e a dissensão revigoram a filosofia e que as escolas puderam avançar no conhecimento justamente porque recolheram das outras os pontos de concordância e examinaram suas discordâncias.

²⁹ Cf. CÍCERO, M. T. *Dos Deveres – De Officiis*. II, 11-12.

³⁰ *Sed defendat quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nulliusque unius disciplinae legibus astrict, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile semper requiremus.* CÍCERO, M. T. *Disputas Tusculanas*. [Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez] – 2ª Edición – México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. IV, 4. p. 144. Tradução nossa, a partir desta versão em espanhol.

Há, portanto, um legado filosófico que se enriquece com estas disputas. Nesse sentido, os tratados filosóficos de Cícero foram escritos em forma de diálogo, sendo o ecletismo, para Cícero, um método pelo qual ele seleciona e escolhe as teses oriundas de sistemas diversos e as reúne num todo original. Inspirado no probabilismo razoável de Carnéades – isto é, o método do pró e do contra – vindo do procedimento socrático³¹, ele examina teses de diferentes procedências, busca o ponto em que se contradizem e em que concordam, determina qual delas é superior à outra e a adota, modificando seu sentido inicial graças à sua articulação com outra, de origem diferente, também escolhida como a melhor.

Este confronto de opiniões não leva à suspensão de juízo – *epoché* –, pois, com a possibilidade da descoberta do provável e do verossímil e, também, com o exercício retórico³², estes critérios passam a ser aceitos sem risco nem como oposição das correntes fundamentadas pelo dogmatismo. Cícero, portanto, adotando, como vimos, o método da discussão do pró e do contra sobre qualquer questão, trabalha sobre o dissenso para chegar ao consenso. Esse procedimento metódico oferece algumas vantagens: em primeiro lugar, surgindo a possibilidade de dar a conhecer as várias posições dos filósofos a respeito do problema, fazendo grande exibição de sua erudição; em segundo lugar, possibilita avaliar a consistência das teses opostas; em terceiro lugar, deste confronto surge a possibilidade de escolher a solução mais provável; e, enfim, na percepção de Cícero, como bom orador e legislador, esse método constitui um perfeito exercício de eloquência.

Por isso, Cícero afirmava que sempre lhe agradava o hábito dos peripatéticos e dos acadêmicos de discutir, de todos os problemas, o pró e o contra: não só porque esse

³¹ Para Platão, a dialética é a técnica da investigação conjunta, feita através da colaboração de duas ou mais pessoas, segundo procedimento socrático de perguntar e responder. Cf.: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. [tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti] – 4 ed. – São Paulo: Martins fontes, 2000.

³² Cf. REALE, G. *História da Filosofia*. Volume III, *Os Sistemas da Era Helenística*. [Tradução Marcelo Perine] – São Paulo: Loyola, 1994. P. 454-458.

sistema é o único apto para descobrir em qualquer situação o elemento da verossimilhança, mas também pelo ótimo exercício que isso constitui para a palavra³³.

Podemos ver em ação esse modo de pensar quando Cícero trata, por exemplo, do problema do conhecimento. De fato, nos *Acadêmicos* I, Agostinho bem observa o que Cícero reafirma sobre o princípio de todas as escolas helenísticas – conhecer a natureza do sumo bem para viver virtuosamente, isto é, na felicidade. Esses conhecimentos, como também professam todas as escolas, exigem o estabelecimento do critério da verdade. Agostinho recorda que Cícero já apontava a dificuldade que o homem tinha de conhecer as coisas como elas se apresentam e que, portanto, a única coisa que resta ao sábio é buscar diligentemente a verdade, pois, se der seu assentimento às coisas incertas, ainda que talvez sejam verdadeiras, não pode estar livre do erro³⁴.

Podemos identificar, portanto, que o ponto de partida de Cícero é a determinação do princípio pelo qual é possível ao homem conhecer, ou seja, através da incansável busca da razão suficiente, princípio comum e caro a todos a quem poderá chamar-se filósofo, que, de outro modo, podemos dizer de pesquisa árdua e contínua, em vista da investigação necessária para apreender o conhecimento. Então, o primeiro critério desse conhecimento é trazido pelo testemunho dos sentidos e pela experiência, que, embora não ofereçam certeza absoluta, mas apenas o provável, são indispensáveis para o uso prático da vida. Com isso, Cícero adota, portanto, a perspectiva da Nova Academia. Vejamos o que ele escreve.

Sucedee que, numa objeção dirigida contra nós, certos homens eruditos e cultivados nos questionam quando nos veem agindo com grande coerência, nós que, ainda que afirmemos que nada pode ser conhecido com absoluta certeza, temos o hábito de dissertar sobre vários assuntos e que, neste preciso momento, nos dedicamos aos preceitos do dever. Porém, como afirmam outros homens serem umas coisas certas enquanto outras, incertas, do mesmo modo nós, e diferentemente deles, dizemos que as coisas são prováveis, em oposição a outras, que o não são. Por conseguinte, o que

³³ *Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re vire simile esset invenire, sed etiam quod esset ea máxima dicendi exercitatio. Cf. Disputas Tusculanas, II, 3,9.*

³⁴ Cf. AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*. I, III, 7.

*poderia impedir-me de aceitar aquilo que me parece provável ou refutar o oposto, assim evitando a afirmação presunçosa de contornar a temeridade, que é, afinal, aquilo que mais se distancia da sabedoria?*³⁵.

Ele, por muito tempo, teve sua vida bastante ocupada com a política e com as cortes, fazendo com que não tivesse muito tempo livre para qualquer tipo de filosofia. No final dos anos 50 a.C., conhecedor das obras de Platão por tê-las traduzido do grego para o latim, Cícero escreve *Da República*³⁶ e uma obra sobre as *Leis*, livros que sobreviveram apenas parcialmente.

Na obra *Da República*, ele inicia com um elogio aos homens públicos, tanto os fundadores de cidades quanto os que as salvam dos perigos das guerras e do desrespeito aos costumes e às leis. Ele expõe os fundamentos da vida civil, uma vez que, com sua experiência na atividade política e os estudos da história da filosofia, numa perspectiva do método platônico – em forma de diálogo –, narra o embate entre Cipião, o Africano, filho de Paulo Emílio, com um grupo de jovens patrícios, que buscavam conhecer e aprender a arte política. A personagem que se destaca na obra *Da República* é a de Cipião Emiliano, chefe do partido aristocrático, defensor de antigos costumes, leitor de Platão, amigo de Panécio e Políbio. Vejamos o que Cícero escreve:

[...] *Sem o amor pátrio, não teriam Duílio, Atilo e Metelo libertado Roma do terror de Cartago; sem ele, não teriam os dois Cipiões apagado o incêndio da segunda guerra púnica, e, quando seu incremento foi ainda maior, não o teria debilitado Quinto Máximo, nem extinguido M. Marcelo, nem impelido P. Africano às próprias muralhas inimigas. Certamente Catão, cuja família era desconhecida e de quem, não obstante,*

³⁵ Cf. CÍCERO, M. T. *Dos Deveres – De Officiis*, II, 2, 7-8. [Tradução, Introdução, e Notas de Carlos Humberto Gomes – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa] – Edições 70 – Lisboa, Portugal. pp. 79-80.

³⁶ Em que, partindo do modelo grego bem conhecido (embora não único), *A República* de Platão, adapta a discussão à realidade política latina. Fontes principais são, além de *A República* de Platão, o *Fedro* e o *Fédon*, do mesmo autor (de que traduz alguns trechos), Panécio e Políbio. Mas, ao contrário do grande filósofo ateniense, Cícero não vai imaginar uma cidade ideal, que não existe, mas uma que cada um pode “fundar para si mesmo”, na sua alma; o que ele na verdade faz é retratar a República Romana. Cf. PEREIRA, Maria Helena da Rocha *Estudos de História da Cultura Clássica – II volume – Cultura Romana*, 4ª. Edição – Fundação Calouste Gulbenkian – Lisboa, 2009. p. 152 e ss.

*todos os que estudam as mesmas verdades invejam a glória que alcançou com sua virtude e trabalho, podia ser lícito deleitar-se ociosamente no saudável e próximo sítio de Túsculo. Mas o homem veemente prefere, embora seja chamado de louco e a necessidade não o obrigue arrostar [encarar sem medo] as tempestades públicas entre suas ondas, até sucumbir decrépito [idoso], a viver no ócio prazenteiro e na tranquilidade. Deixo de nomear os inúmeros varões que salvaram a República, e passo em silêncio aqueles de quem se conserva recente memória, temeroso de suscitar queixas com a omissão de algum*³⁷.

Esse elogio tem duas finalidades principais: a primeira, ressaltar que a virtude é condição do amor pátrio; a segunda, combater os que julgam que a sabedoria é incompatível com a vida pública, pois os setes varões a que os gregos deram o nome de sábios foram homens públicos, e nada aproxima mais a virtude humana da divindade do que fundar cidades novas e conservar as existentes.

Podemos notar que, para Cícero, a perpetuidade da república depende da virtude de seus fundadores e que o amor pátrio também constituiria a forma de governo. Segundo Silva Filho³⁸, Cícero, nesse diálogo, não divorcia da natureza, na qual se encontra o *logos*, a história. Subjacente aí está um estoicismo cuja presença é possível identificar ao longo do texto ciceroniano.

Todavia, com esse elogio, que necessariamente deveria ser intrínseco à atividade política, ele enaltece a importância de fazer parte da esfera pública, da vida dos negócios, das ações em prol da pátria. Por outro lado, condena a atitude da vida privada, ociosa e omissa, afirmando que estas práticas encontravam-se muito presentes nas autoridades de seu tempo. Para ele, a autoridade necessariamente deve apresentar-se como um exemplo para seu povo, e a sua imortalidade se dará por meio de suas obras e de seus feitos, que remontam ao cuidado com a esfera pública, e não a privada.

³⁷ Cf. CICERO, M. T. *Da República*, I, i. [tradução e notas de Agostinho da Silva] – 1ª Edição – São Paulo: Abril Cultural, Fundação Victor Civita, Junho, 1973. (Coleção Os Pensadores).

³⁸ Cf. SILVA FILHO, L. M. *A definição de populus n'A cidade de Deus de Santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. 2008. pp. 17 e ss.

Nesse sentido, a própria noção de República teria de seguir eternizada. Teria de se constituir como um espaço imperecível, onde esta sociedade encontraria as razões suficientes para amá-la e para defendê-la. Voltemos aos dizeres de Cícero:

[...] *Mas não é bastante ter uma arte qualquer sem praticá-la. Uma arte qualquer, pelo menos, mesmo que não se pratique, pode ser considerada uma ciência; mas a virtude afirma-se por completo na prática, e seu melhor uso consiste em governar a República e converter em obras as palavras que se ouvem nas escolas. Nada se diz, entre os filósofos, que seja reputado como são e honesto, que não o tenham confirmado e exposto aqueles pelos quais se prescreve o direito da República. De onde procede a piedade? De quem a religião? De onde o direito das gentes? E o que se chama civil, de onde? De onde a justiça, a fé, a equidade, o pudor, a consciência, o horror ao que é infame e o amor ao que é louvável e honesto? De onde a força nos trabalhos e perigos? Daqueles que, informados desses princípios pela educação, os confirmaram pelos costumes e os sancionaram com as leis*³⁹.

Por outro lado, na academia, a práxis se daria para contribuir, permitindo-se pela consulta às ciências e às escolas filosóficas, tendo como finalidade atingir a esfera política. Logo, se daria também como constante exercício de pensamento, e aí residiria a fortaleza das cidades; ou seja, para que o cidadão fosse útil a esta sociedade, precisaria do benefício do conhecimento apresentado pela Academia. E a Academia era um lugar privilegiado, para formação do homem de modo a transformá-lo num agente conhecedor e zelador daquilo que é importante nos diversos âmbitos necessários para o cuidado da República, a *res-publica*, do povo e de suas coisas. Cícero, como já citado, era também um grande legislador e, por isso, utilizar-se-á daqueles princípios primeiros que foram pensados pelas autoridades fundadoras das leis de Roma, embasado no conhecimento das obras clássicas herdadas do pensamento grego.

Estando voltada para uma moral prática, suas obras tornavam-se mais acessíveis ao leitor romano não iniciado na filosofia, vindo a ser o grande manual de iniciação que ajudou a formar as consciências, direta ou indiretamente, na Europa medieval e renascentista. Plenas de exemplos, reflexões e juízos sobre a história romana, são um rico manancial para o acesso a uma mentalidade da qual somos largamente tributários.

³⁹ Cf. CÍCERO. *Da República*. I, ii.

Nos tratados ciceronianos, se funde frutuosa e a cultura grega com a cultura romana. O valor de suas obras, portanto, qualquer que seja seu grau de originalidade em relação ao modelo ou modelos gregos, consiste no seu caráter relevante, que contribui para a formação do caráter do homem.

Cabe aqui lembrar que, segundo Gilson, a filosofia latina difere sensivelmente da filosofia grega, e sua diferença exprime a das duas culturas de que derivam. Na literatura latina, por exemplo, a metafísica nunca foi mais do que um objeto de importação, mas Roma produziu moralistas admiráveis, entre os quais devemos contar seus oradores e historiadores. A importância deste fato é considerável para quem quiser compreender as origens da cultura europeia da alta Idade Média, pois é da literatura latina que ela se origina. Por certo, esta se abrirá largamente às influências gregas, de que tirou grande proveito. A ação exercida por Orígenes sobre santo Ambrósio, por Plotino sobre santo Agostinho, por Platão e Aristóteles sobre Boécio, devia ter um grande eco no pensamento da Idade Média⁴⁰, mas este, a princípio, só se comunicou diretamente com a cultura latina, o que foi um dos fatores decisivos do seu destino. A expressão mais nítida do ideal que dominava essa cultura se encontra nas obras de Cícero, pois, para ele, o homem só se distingue dos animais pela linguagem, ou seja, é um animal falante. Segue-se daí que, quanto melhor se fala, melhor se é homem. É por isso que a eloquência é, para Cícero, a arte suprema, e não só uma arte, mas uma virtude⁴¹.

Podemos afirmar então que Cícero apresenta para o povo de Roma um sentido mais belo de um novo paradigma, de uma filosofia mais simples (reflexão pragmática no campo social-político)⁴², porém, isso não impede que ele possua intuições felizes e agudas sobre questões particulares de cunho moral em Roma, tendo em mente o cuidado e o zelo com a Cidade Eterna, registrados em suas obras, e aqui destacamos

⁴⁰ A tese de Agostinho se tornou o fundamento da crença de milhões de cristãos europeus durante o longo período da Idade Média (450 d.C. a 1450 d.C.).

⁴¹ Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. pp. 203-204.

⁴² Cf. PEREIRA, M. H. da Rocha, *Estudos de História Clássica*. V. I – *Cultura Grega*. pp. 132 e 133.

algumas partes de *De Re Publica (Sobre a República)*, de *De Officiis (Sobre os Deveres)* e das *Disputações Tusculanas*.

Ele escreveu sua filosofia tendo em vista demonstrar a identidade entre o público e o povo e entre este e a associação segundo o direito e a utilidade comum. Seus argumentos são, com frequência, agudos, seu estilo é sempre elegante, e ele produz grande empatia. Seus ensaios sobre a amizade e a velhice têm sido populares em todas as épocas. Sua última obra sobre filosofia moral, *Sobre os deveres (De Officiis)*⁴³, foi dedicada a seu filho, pouco depois do assassinato de Júlio César, em março de 44 a.C. Cícero exorta à importância de cultivar as virtudes, observar a tradição, a justiça, a lealdade, a generosidade e a temperança.

Enfim, por mais de um milênio e meio, o nome de Cícero foi um dos grandes nomes da história da filosofia europeia. E seus escritos foram os únicos a serem conservados porque não tinham concorrência no âmbito latino. E, por isso mesmo, durante muito tempo as suas obras foram consideradas itens essenciais para a educação e formação de um cavalheiro⁴⁴.

⁴³ Cf. PEREIRA, M. H. R. *Estudos da história Clássica – II volume – Cultura Romana*. pp. 168-174. O *De Officiis (Sobre os deveres)* entrou na tradição cristã através da obra do mesmo nome, composta sob a influência daquela, de Santo Ambrósio e foi a primeira obra de um clássico latino a ser traduzida em português, pela pena do infante D. Pedro, Duque de Coimbra, 1948.

⁴⁴ Cf. KENNY, A. *Uma nova história da filosofia Ocidental*. Volume I: *Filosofia Antiga*. Tradução: Carlos Alberto Bárbaro. Revisão: Marcelo Perine. Edições Loyola, São Paulo, 2008. pp. 134-135.

Capítulo 2 – Roma na época de Agostinho

Aurelius Augustinus (354-430), que viria a passar à prosperidade com o nome de Santo Agostinho, foi o mais importante filósofo do período patrístico e morreu de causas naturais em 28 de agosto de 430, enquanto a cidade de Hipona era atacada pelos visigodos, que dominaram e destruíram a cidade inteira – exceto a catedral e a biblioteca de Agostinho. Ele escreve *De Civitate Dei*, que, juntamente com a sua obra *Confissões* – na qual ele narra a história de sua vida, uma autobiografia –, assegura seu lugar como o primeiro dos doutores eruditos da Igreja medieval.

A época da infância de Agostinho é caracterizada por um agonizante e opressor poderio romano, e na idade madura os conflitos de Roma se agravam, conforme nos são bastante conhecidos e apresentados por muitos historiadores, como também pelo próprio Agostinho. Ele irá presenciar, em agosto de 410 d.C., a queda do poderio romano, que sucumbe ao ataque dos visigodos sob o comando de Alarico.

Em sua brilhante narrativa, o professor Henri Marrou percebe o quão drásticas foram as cenas deste período histórico. Nestes escritos, reconhecemos um recorte mais coerente e percebermos a ambientação deste contexto injusto vivido pela sociedade romana. Marrou nos aponta que o Império Romano, abalado pela maré montante dos bárbaros e pela anarquia interior a partir de Diocleciano (284-305) e de Constantino (306-337), foi reestruturado por novas bases, transformando-se no Baixo Império, o primeiro em data dos Estados totalitários de tipo moderno.

O soberano, aureolado de um prestígio religioso, é onipotente – pelo menos enquanto um usurpador não lhe venha arrancar das mãos o poder – e governa cercado de uma corte de feição oriental, por meio de uma burocracia, militarizada e organizada hierarquicamente, de extraordinária complexidade. Economia planificada, fábricas pertencentes ao Estado, sindicalismo obrigatório e casas hereditárias; exação [direito de exigir] fiscal excessiva, justiça feroz, sem falar naturalmente que se vive sob a ameaça permanente de conspirações e da polícia secreta.

A configuração que se tem então, segundo Marrou, é exatamente a do mundo do terror, em que a camarilha que detém o poder encarna, por um instante, a onipotência do senhor para logo depois cair na desgraça. Instaure-se, assim, o processo monstruoso da traição, cuja repressão implica gradualmente milhares e milhares de inocentes. De modo permanente (pois basta um pequeno atraso no pagamento dos impostos), pesa sobre todos a ameaça da ruína – a prisão, a tortura, a morte, em meio a suplícios pavorosos.

A máquina pesada, mas cuja eficácia não pode ser negada, vai manter-se, pelo menos no Oriente, durante mais de um milênio, até 1453. Entretanto, quando soou a hora do ajuste de contas, o Ocidente latino começou a recusar-se a lhe pagar o tributo. Não conhecera nunca a reação nacional que, em Constantinopla, a partir de 400, lograra operar o ressurgimento propriamente bizantino. E, assim, desmorona, para sucumbir, por fim, sob o efeito da deserção do proletariado interno, dos bagaudos da Gália – grupo de gauleses revoltados que passou a fazer pilhagens em grupo durante o reinado dos imperadores Diocleciano (284-305) e Maximiano (284-305) – e dos circonceliões, na África de Agostinho, e do assalto dos bárbaros⁴⁵.

Tal fato repercutiu em todo o Ocidente e foi lamentado tanto por cristãos quanto por pagãos. A cidade de Hipona, situada no litoral africano, não podia deixar de sentir as consequências dessa catástrofe. Além de receber os fugitivos vindos de Roma, que se instalavam, de preferência, na Sicília, Sardenha, Cartago e ainda em localidades do litoral africano, a população de Hipona sofreu a perda de sua cidadania romana, até então motivo de orgulho para as cidades africanas anexadas ao império. Daí não faltaram calúnias e murmuração contra os cristãos, atribuindo à sua religião a culpa pela ruína do império⁴⁶.

Apesar de a situação dos cristãos tornar-se bem diferente a partir da conversão de Constantino, Gilson descreve que, qualquer que seja o seu motivo, os historiadores ainda discutem a esse respeito, e isto teve por efeito transformar os membros da hierarquia eclesiástica em personagens cuja influência logo se tornou considerável e,

⁴⁵ Cf. MARROU, H. *Santo Agostinho e o agostinismo*. [tradução Ruy Flores Lopes] – Rio de Janeiro, RJ: AGIR Editora, 1957. pp. 7-13.

⁴⁶ Cf. *C.D.*, II, iii.

por vezes, preponderante no Estado⁴⁷. Havia, porém, muitos romanos que não haviam se cristianizado: eram os mesmos que insinuavam e acusavam os cristãos pela grande crise que passava o Império Romano. Em vista destas situações, Agostinho, então, procura responder demonstrando todo tipo de desordem, caos e injustiça vividos pelo Império.

A partir deste cenário, portanto, é possível identificar por que Agostinho escreve a obra *De Civitate Dei*. A vida inteira do bispo se desenrola nesse pano de fundo. E segue-se que o bispo de Hipona, na busca de compreensão de todas estas situações, sentiu a necessidade de fazer calar a voz dos romanos não cristãos, como já havia feito calar a dos hereges e cismáticos. Os próprios cristãos mais conscientes o pressionavam a isso, e foi assim que, a pedido do tribuno Marcelino, deu início a essa imensa e trabalhosa obra – *magnum et arduum opus – De Civitate Dei*⁴⁸, que só daria por acabada ao fim de treze anos, quando estava prestes a completar 72 anos de vida.

Pela história, sabemos que o cristianismo surge dentro do Império Romano, que não era senão uma vasta ampliação da cidade de Roma, que recebia de Roma suas leis, suas ordens, dando-lhe isso unidade. Porém, além disso, o que também predominava eram os laços religiosos de seus familiares, havendo entre eles aqueles que eram cristãos e aqueles que não eram. E, por estes laços religiosos, as divergências e os conflitos apresentavam-se cada vez mais violentos.

Este cenário nos é apontado no livro IV de *De Civitate Dei*, capítulo i, no qual Agostinho nos mostra que, mesmo com as várias façanhas que levaram o Império Romano à hegemonia, ainda assim, este processo apresentou muitas falhas, e os doutos gestores cometeram muitos erros, dentre os quais impor à força seu domínio, o que, por si só, era uma das muitas razões suficientes para se perceber que, no fundo, havia práticas condenáveis, e é destas práticas que procediam as consequências sofridas pelo império. Abaixo, seguem as razões que Agostinho afirma de modo conciso, e o clima vivido pela sociedade romana. Vejamos:

⁴⁷ Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. p. 195.

⁴⁸ Cf. *C.D.*, Primeira parte, Os Godos. Saque de Roma. pp. 71-74.

[...] *No princípio desta obra sobre A Cidade de Deus, achei que devia começar a responder aos meus inimigos que andam em busca dos gozos terrenos e, ávidos de bens fugazes, acusam a religião cristã – única salutar e verdadeira religião –, das tristezas que eles têm que suportar mas que são mais uma advertência da misericórdia de Deus do que castigo da sua severidade. E como entre eles há uma multidão de ignorantes, acende-se mais fortemente o seu ódio contra nós. Baseados na autoridade dos seus doutores e na sua ignorância, julgam que os males insólitos dos seus tempos não teriam acontecido nos tempos passados [...]*⁴⁹.

Tais conflitos, tanto no âmbito religioso quanto social e político, datados deste período, não eram o que levava Roma à melhora ou à piora, mas sim tudo aquilo que era feito e tratado no cuidado com a coisa pública – *res publica* –, nas palavras de Agostinho. Para além dos conflitos e oposições entre cultura pagã e cultura cristã, havia também muita falta de coerência e de sensatez por parte de suas autoridades e de seus concidadãos, pois eles viviam, em sua maioria, uma total decadência de seus costumes.

E a maioria do povo romano havia sido corrompida por sua ganância, tendo como consequência, a partir de então, o desprezo e a perda de suas virtudes, dentre elas aquela virtude pessoal que remonta ao indivíduo justo, no caso do virtuoso, o qual possui uma vida e uma alma em ordenada concórdia, em cujas disposições se apresenta um firme estado de caráter que lhe permite a escolha de uma ação justa. Isto é, as virtudes necessárias para garantir a prosperidade e a paz de seus membros. E estas polêmicas, entre cristãos e pagãos, jamais haviam cessado, e suas relações tornavam-se todas mais violentas e mais amargas. No entanto, Agostinho tentava mostrar o contrário. Ele retoma o que disseram e escreveram os próprios historiadores romanos a respeito do que fora o Cristo, para provar que seus ensinamentos puderam conferir aos seus seguidores os mais saudáveis hábitos de convivência e harmonia entre eles. Vejamo-lo:

[...] *Este filósofo [Porfírio] também diz bem de Cristo, como que esquecido daquelas injúrias, ou como se os seus deuses tivessem dito mal de Cristo em sonhos, mas, uma vez acordados, reconhecessem que Ele era bom e O louvassem condignamente. Enfim, como quem vai proferir algo de maravilhoso e de incrível, diz: “Com certeza que o que vou dizer parecerá a alguns contra toda a expectativa. Os deuses proclamam que*

⁴⁹

Cf. C.D., IV, i.

*Cristo foi um homem piedosíssimo que se tornou imortal, e dele fazem menção com grandes louvores. Mas, diz ele, declaram que os Cristãos estão manchados, corrompidos e implicados no erro e contra estes proferem eles muitos insultos deste teor” [...]*⁵⁰.

O Império Romano, portanto, por volta de 400 d.C., passava por constantes conflitos e choques de ideias entre os povos conquistados e os que invadiam seu território. No entanto, em *De Civitate Dei*, Agostinho argumenta que sempre existiram duas cidades. A Cidade Terrena (representada por Roma) e a Cidade Celeste (representada pela Igreja). Embora as obras de arte terrenas de Roma pudessem cair, a obra de salvação iniciada por Jesus Cristo e levada adiante por todos os fiéis da Igreja cristã havia erguido uma Cidade de Deus tão forte que nada poderia triunfar contra ela.

Agostinho considera também que a cidade terrena é vítima de três males: o desapego a Deus e ao Bem Supremo, a morte – quer haja separação entre alma e corpo, quer haja morte total na ignorância de Deus – e o “pecado original”, símbolo de revolta e de fraqueza carnal. Portanto, há uma cidade carnal e uma cidade espiritual; a primeira baseia-se na felicidade terrena, no prazer, e a sua representação bíblica é Caim, o fratricida; a segunda, que vive no amor de Deus e na espera da felicidade celeste, é representada por Abel, vítima de Caim. A Cidade de Deus avança do inocente Abel, passando por Abraão, até a vinda de Cristo, enquanto a cidade terrena procede do fratricídio de Caim e se desenvolve na história da construção de todos os grandes impérios, inclusive do Império Romano, surgido da violência e mantido pela violência⁵¹.

Assim, a ideia destas duas cidades estará muito presente no pensamento de Agostinho. Com ela, somava-se a ideia de aliviar a Igreja de toda a responsabilidade em relação às calamidades romanas, uma vez que sua decadência e suas causas antecedem, conforme o que os próprios historiadores narram, o próprio advento do cristianismo.

⁵⁰ Cf. *C.D.*, XIX, xxiii.

⁵¹ Cf. *C.D.*, XV, i.

Em 408 d.C., acontece uma primeira tentativa de reduzir Roma pela fome. Roma já não era a Roma dos Régulos, dos Cévolas, dos Cipiões, dos Catões. Os romanos desta época agora perderam o desejo de glória e estavam amolentados pelo prazer, pela riqueza e pela inação [*estado em que não se age, ausência de ação, ociosidade*]. Daí que uns fugiram para a Sicília, outros para Sardenha, para a Córsega e até para a África; e os que ficaram queriam ver-se livres dos bárbaros por qualquer preço. Por isso, o Senado – SPQR: *Senatos Populus Que Romanus* (O Senado e o Povo Romano) – aceitou as condições de Alarico para se afastar, entregando-lhe uma avultada quantia.

No ano seguinte, em 409 d.C., os visogodos voltaram com mais força e mais audaciosos, e desta vez exigiam que Roma aceitasse o imperador que eles escolhessem, para que este lhes concedesse então o tão cobiçado título de *Senhor das Milícias*. E em 410 d.C., fora o assalto definitivo: após um longo assédio de cerca de cinco meses, Alarico entrou na cidade pela porta Salária, aberta por traição na noite de 24 de agosto desse ano. Seguiram-se três dias e três noites de pilhagens, incêndios, destruições, violações, torturas e carnificinas. E depois, abarrotados com os despojos, os exércitos de Alarico se retiraram. Como sempre, estas situações acontecem em épocas de impunidade, pois, por carência de poder, muitos mostravam o bandido de que eram portadores: todos eles pilhavam, todos eles assaltavam, todos eles roubavam – e não só os godos, mas todos, do mais “honesto” cidadão até o mais alto funcionário – e não apenas o bárbaro. E não só em Roma, mas em toda a parte onde se acolhiam refugiados. Na África, por exemplo, para onde também se estendeu o terror, precisamente os mais abastados, que têm sempre possibilidade de fuga, e o próprio governador militar, o conde Heracliano, deu o mais triste exemplo de saqueador: até as mulheres mais ricas, que esperavam no desembarque, eram presas e só liberadas após pagarem o resgate que ele impunha a todas. As que não podiam pagar eram vendidas como escravas aos mercadores de outros povos.

Segundo Gilson, em Sufetula, junto a Cartago, os pagãos assassinaram 60 cristãos; em Guelma, provocaram graves motins, queimaram os bens da Igreja e mataram o presbítero. Tinha chegado o tempo, dizia-se por toda parte, conforme

anunciado por um oráculo dos deuses, de o cristianismo ser vencido após 305 anos de vida⁵².

Em contraste com a crença de todos de que Roma – *a Roma eterna*, que era sagrada, intocável – jamais ruiria, havia um sentimento de frustração ante as catástrofes e conflitos produzidos até então. Portanto, parte dos romanos – não cristãos – se aproveitavam da miséria generalizada que havia na *Urbe* romana, alegando que Roma fora feliz e poderosa, alargara os seus limites e se mantivera bem enquanto os romanos faziam sacrifícios aos seus deuses, e que só caiu nas mãos dos bárbaros quando os seus sacrifícios foram proibidos⁵³. Era, então, chegado o momento da resposta dada pelo bispo de Hipona, como podemos conferir:

Serei comedido e, como testemunha, apresentarei antes o próprio Salústio que, quando falava em louvor dos Romanos, dizia isto com que iniciámos esta exposição: “Entre eles o direito, tal como o bem, tirava o seu valor mais da natureza do que das

⁵² Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. [tradução Eduardo Brandão] – São Paulo: Martins Fontes, 2001. Escreve que, em 410, sob o comando de Alarico, os godos invadiram Roma e saquearam-na. Isso foi uma grande catástrofe para o império, e esta crise se estende também para a Igreja, porque, após a conversão de Constantino, os pagãos não haviam cessado de criticar a Igreja culpando-a pelo fato de ela ter convencido os romanos de abandonar os seus deuses, pois isso seria motivo de sua ruína. Os cristãos, ao contrário, diziam que a prosperidade do império estava ligada justamente ao fato de a Igreja estar à frente, no sentido de contribuir para a prosperidade do Império. No entanto, invadida pelos godos sob a direção do seu rei Alarico, Roma é tomada e arruinada. E, como dito acima, os romanos não cristãos acusaram a religião cristã desta ruína e começaram a desfazer-se em críticas mais amargas e violentas. p. 196.

⁵³ De 313 até seu falecimento, em 337, o imperador Constantino tomou uma série de medidas de apoio à causa cristã, começando por outorgar a liberdade aos cristãos e lhes restituir os bens confiscados, convocar o Concílio de Niceia e batalhar contra Licínio, que havia retomado no Oriente suas perseguições contra os cristãos, até que o prendeu e mandou executá-lo. Os distintos decretos e disposições são conhecidos pelo nome genérico de Edito de Milão. Também referenciado como **Edito da Tolerância**, declarava que o Império Romano seria neutro em relação ao credo religioso, acabando oficialmente com toda a perseguição sancionada oficialmente, especialmente do cristianismo. No final, por volta de 324 d.C., Constantino ganhou o domínio de todo o Império e ordenou a execução de Licínio, por traição. Cf. SARANYANA, Josep-Ignasi. *A filosofia medieval – das origens patrísticas à escolástica barroca*. [tradução de Fernando Salles] – São Paulo: Instituto Brasileiro de filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2006.p. 61.

leis”. O mesmo porém, no primeiro livro da sua História e logo desde o princípio dela, confessa que, já então, pouco depois de o governo ter passado dos reis para os cônsules, as injustiças dos mais poderosos provocaram uma cisão entre a plebe e os patrícios, além de outras dissensões [divergências] na Urbe. Conta ele que, entre a segunda e a última guerra cartaginesa, o Povo Romano viveu nos melhores costumes e na maior concórdia e que a causa deste bom comportamento não foi o amor da justiça mas do medo de uma paz insegura enquanto Cartago se manteve de pé. “Mas a discórdia, a avareza, a ambição e demais males que costumam nascer da prosperidade, aumentaram extraordinariamente depois da destruição de Cartago”. [...] para que compreendêssemos que já antes costumavam surgir e avolumar-se. Por isso explica por que é que tal dissera: “As injustiças dos poderosos, provocando a separação da plebe e dos patrícios e outras dissensões internas, existiram entre eles desde o princípio, porque a observância de um direito justo e moderado não durou mais do que o tempo em que se teve medo de Tarquínio e da pesada guerra com a Etrúria”⁵⁴.

Esse é um ponto surpreendente, pois, num primeiro momento, ninguém poderia imaginar tal reação de Agostinho, pela qual ele aponta um balanço bastante lúcido da história romana. A partir desta perspectiva, sobre o fundo desta análise sombria, ele não busca nem uma condenação, nem uma defesa, mas sua intenção é lançar a pergunta moral de legitimação com respeito ao Estado. Em todo caso, uma legitimação do Estado, numa perspectiva que poderia ser concebida em termos de modelo ideal possível. E esse ideal possível Agostinho concebe a partir de dois modos: o primeiro deverá ser legítimo a partir da perspectiva moral normativa, aquele cujo seguimento fora apresentado por Cícero na obra *Da República*, que remete aos homens, em que ele aponta a importância de se observarem as regras da eterna justiça em lugar da justiça convencional, afirmando a necessidade de dar a cada um o que é seu por direito, e comprova que esta atitude é própria do homem justo⁵⁵; ou, então, em segundo lugar, aquele ligado a uma tal eficiência política, no cuidado com a coisa pública, que garanta a integração de sua comunidade.

Entretanto, como isso não ocorreu, pela primeira vez um império vinha abaixo exatamente no momento em que a Igreja alimentava a esperança de se firmar sobre ele. E não deveria ser a última, pois a situação se apresentava cada vez mais fora de

⁵⁴ Cf. *C.D.*, II, xviii.

⁵⁵ Cf. CÍCERO. *Da República*, II, viii.

controle, já que, com o início da ruína de Roma, que já estava ocorrendo, também viria a ruína da Igreja. Do lado pagão, seus principais argumentos eram que a doutrina cristã ensinava a renúncia ao mundo, aos bens materiais e que, por isso, desviava o cidadão do serviço do Estado, e esta negligência, interpretada pelos romanos, era o que os levava a pensar e responsabilizar os cristãos por tal ruína⁵⁶. E também, para os romanos não cristãos, o destino de Roma esteve sempre ligado ao culto de seus deuses e, desde que a religião cristã começara a expandir-se, os pagãos haviam anunciado que os castigos terríveis ocorriam porque seus deuses foram traídos e não impediriam, portanto, que Roma fosse duramente castigada, e que ninguém os havia escutado. Estes acontecimentos justificavam tais profecias proferidas pelos romanos não cristãos.

Ora, o Império Romano tornara-se cristão e fora sob reinado de um imperador cristão que Roma havia sido conquistada e pilhada pela primeira vez, desde a longa origem de sua história. Então, para Santo Agostinho, chegavam questões desafiadoras, pois os pagãos perguntavam-lhe primeiramente “como viver de maneira cristã num Estado”, ou “como poderia existir um Estado composto somente por cristãos onde as práticas de suas virtudes culminariam infalivelmente em sua ruína?”. Para além do embate religioso, que o motivara a escrever a obra *De Civitate Dei*, Agostinho retoma outros argumentos para se defender dos ataques pagãos. Ele recapitula, como vimos, os registros históricos deixados por Salústio para desmistificar as levandades impostas ao povo de Deus quando afirma: Repara no que ele [Salústio], em seguida, escreve: Mais tarde os patrícios submeteram a plebe a um jugo de escravos. Oprimida por estas sevícias – maus-tratos – e principalmente por dívidas, quando suportava, devido a contínuas guerras, o duplo peso dos impostos e do serviço militar, a plebe instalou-se com as armas no Monte Sagrado e no Aventino (cidade dos Helvécios) – o que desde logo lhes valeu passagem a ter tribunos da plebe e outros direitos⁵⁷. Seguindo a estes embates, Agostinho afirmava:

⁵⁶ Cf. GILSON, E. *Evolução da Cidade de Deus*. [Tradução portuguesa de João Camilo de Oliveira Torres – da Academia Mineira de Letras – do original Francês: Publications Universitaires de Louvain] – Distribuição em Portugal: Livraria Sampedro – Lisboa: Editora Herder, São Paulo, 1965. P. 36-38.

⁵⁷ Cf. *C.D.*, II, xviii.

Mas se se consideram aqueles tempos, dos quais se diz terem sido os melhores e os mais belos da República Romana, – que é que se dirá do período seguinte ou que é que se há de pensar, para usar das próprias palavras do historiador, quando diz: “pouco a pouco se foi transformando da mais bela e da mais virtuosa República na pior e na mais corrompida”, depois da destruição de Cartago, como ele já notara? O que o próprio Salústio um tanto resumidamente recorda e escreve desses tempos pode ler-se na sua História: quão grave decadência dos costumes nasceu da prosperidade e acabou em guerra civil. Como ele diz: Desde essa época os costumes dos antepassados foram-se precipitando, não pouco a pouco, como outrora, mas como uma torrente. A juventude estava de tal forma corrompida pelo fausto [ostentação, orgulho, soberba, devido à confusão] e pela cobiça que se podia dizer: surgiu uma geração que não é capaz de possuir patrimônio próprio nem permitir que outros o possuam [...]⁵⁸.

Com estas afirmações, é possível perceber o olhar com que o bispo relia os fatos históricos e políticos ocorridos em Roma e que, através destes registros, identificava que situações parecidas já haviam ocorrido e que tinham comprometido todas as estruturas desta sociedade. Ele busca então demonstrar de forma clara, pelos registros apontados por Salústio, que houve um crescente de crises e conflitos, de modo que, a cada geração, o Império ia se comprometendo e corrompendo-se cada vez mais. Agostinho, portanto, nos prova que a República Romana agonizava há tempos e que o cristianismo neste período não pertencia ao ambiente político, sendo assim, jamais fora fonte geradora desta crise, porque, se o ideal cristão estivesse presente, para Agostinho, tais situações não teriam chegado a este estado de caos que se encontrava.

E em vista de todo este desgoverno, Agostinho julga que o Império Romano foi punido por seus erros. Em primeiro lugar, pelo fato de o homem não reconhecer sua condição natural de criatura, isto é, sendo apenas um participante da criação: se assim o fizesse, viveria mais harmoniosamente; e, em segundo lugar, por se colocar na condição equivocada de ser superior, levando-o a impor aos demais leis e normas rígidas a serem cumpridas. O bispo de Hipona nos aponta que tais erros tornaram-se demasiado trágicos e violentos, conforme demonstrado nos últimos acontecimentos. Afinal de contas, o próprio Alarico era um cristão, que protegeu as igrejas, inclusive durante o saque de Roma. Ele afirmava que, “se os cristãos são mortos, eles vão para o céu um pouco mais

⁵⁸

Cf. *C.D.*, II, xviii.

cedo, se os pagãos são poupados, vão um pouco mais tarde para o inferno, mas vão de qualquer modo”. Logo, a sabedoria, para Agostinho, se mostrará ao homem quando este abrir-se e inclinar-se diante do Sumo Bem, de tal modo admirável que ele livremente passe a realizar a vontade de Deus.

Segundo o professor Cláudio Moreschini⁵⁹, Agostinho ressalta a própria proximidade ao cristianismo, mas não pode deixar de se dar conta das diferenças. A conversão não consiste, portanto, em substituir a filosofia pela religião, mas em identificar uma com a outra: a sabedoria traz a felicidade e a felicidade é objetivo também da religião. Agostinho já havia aderido totalmente à fé cristã e, dada a identificação entre filosofia e religião, não tem sentido a alternativa de ter ele se convertido a uma ou a outra. Para Agostinho, Cristo, segundo 1 Cor 1, 24, era a sabedoria de Deus: essa concepção cristã se adaptava de modo excelente ao programa filosófico do bispo, porque unia Deus à sabedoria que o filósofo procura nas suas formas mais puras. O conceito de vida feliz baseia-se, além disso, na razão, e Agostinho é, nisso, um seguidor das escolas da filosofia antiga. Ou seja, Agostinho tem o mérito de haver descoberto os estratos mais remotos do homem, ou o coração, o amor e a vontade; com efeito, tal concepção o fez pensar que espírito e razão são o que melhor caracterizam o homem e nada tem que ver com o irracionalismo, de modo a conservar, para a Idade Média, a tradição grega, segundo a qual a razão é a melhor coisa que o homem possui.

Não por acaso, na obra *De Civitate Dei*, constituída de um conjunto de 22 livros, é empreendida uma exegese sobre o curso temporal das duas cidades: a cidade terrena e a cidade celeste. Esta magna obra tem como finalidade voltar-se à resolução do conflito no destino do homem e, concomitantemente, à resolução do conflito existente na cidade, propondo também um modo que garanta o cuidado para manter a ordem e a concórdia da cidade. O 19º livro, contudo, com 28 capítulos, é o ponto no qual culmina o desfecho, em que pesa a relação de uma sociedade que vive o abandono. Tal abandono se dá por falta de uma política que não cumpre seu papel, que seria o cuidado com a coisa pública, a coisa do povo; e, por isso, esse povo sofre as consequências de

⁵⁹ Cf. MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. [Tradução de Orlando Soares Moreira] – São Paulo: Loyola, 2008. pp. 446-447.

desmandos causados por seus homens públicos, por seus políticos, pela corrupção e pela imposição de medidas injustas que pesavam sobre a população. Por conta disso, Agostinho irá apontar os caminhos que permeiam sua concepção daquilo que deveria ser justo, analisando também a República Romana, sua relação com o pensamento ciceroniano e o modo como vivem os romanos e os cristãos em todo este contexto. Nessa relação, a República Romana é concebida como uma sociedade humana, uma sociedade humana dentro de uma perspectiva histórica. Nesta perspectiva histórica, a Igreja e os cristãos eram tidos como os principais agentes responsáveis por sua ruína.

Buscaremos, no capítulo a seguir, portanto, tentar compreender os motivos e a necessidade de Agostinho ao pôr em discussão, com o pensamento ciceroniano, tudo aquilo que remonta à construção de uma concepção sobre como poderia ser possível repensar um modelo de uma tal justiça nas relações humanas, suas causas e seus efeitos. Para tanto, ele buscará demonstrar o quanto esta justiça não foi possível, por que ela não aconteceu, e identificará os caminhos necessários para a retomada da ordenada concórdia, de modo que a justa medida, a justiça, possa de fato voltar e garantir a paz na sociedade humana, tendo como referência a cidade celeste.

Tentaremos, portanto, analisar a obra *De Civitate Dei* seguindo a ordem trabalhada por Agostinho ao tratar de questões que eram emergentes em seu tempo. Daremos destaque à relação do pensamento agostiniano com o pensamento ciceroniano, sublinhando as reflexões feitas acerca das concepções de república e justiça.

Capítulo 3 – *De Civitate Dei*, livro XIX: o conceito de justiça e sua relação com o pensamento ciceroniano

3.1 As escolas filosóficas e o que se entende sobre o bem e o mal supremo, e o entendimento dos cristãos (i – iv)

No começo do livro XIX, Agostinho expõe as razões pelas quais ele pensa a realidade das duas cidades, esclarecendo a diferença dos fundamentos sobre os bens que os homens procuram para estabelecer sua felicidade. Para tanto, ele se utilizará da obra de Cícero *De finibus bonorum et malorum* (*Acerca dos bens e males supremos*), apoiando-se não apenas na autoridade divina, mas também na razão, para refletir acerca dos diferentes pensamentos produzidos até então acerca de como o homem poderia alcançar a sua felicidade, a forma como tais pensadores, mesmo com grande empenho, pensavam em tais problemas – e também sobre as questões dos bens e males desta vida, cujo entendimento poderia levar os homens a pensarem o modo pelo qual eles poderiam alcançar a verdadeira felicidade. Sabemos que o problema acerca dos males e dos bens supremos (*De finibus bonorum et malorum*) já há muito havia sido discutido, de diversas maneiras, pelos filósofos, cuja finalidade era encontrar o que, de fato, tornaria o homem feliz e, portanto, aquilo que deveria ser buscado, e ao mesmo tempo, o que deveria ser evitado, porque quem quer que observe as questões humanas e a nossa comum natureza reconhecerá que, assim como não há quem não procure alegria, também não há quem não queira evitar os conflitos.

Nessa labuta, Agostinho retomará Marco Varrão⁶⁰ – contemporâneo de Cícero – no seu livro *Acerca da Filosofia*. Nesta obra Agostinho observa que Varrão, numa

⁶⁰ Marco Varrão, contemporâneo de Cícero: ambos foram alunos de Antíoco. Agostinho observa aqui que Cícero seguiu mais pela linha estoica. Varrão, conforme relata o professor Moreschini, além de escrever várias obras, escreveu também uma enciclopédia das artes liberais em nove livros (*Os livros das disciplinas*); dela Agostinho conheceu o livro *Sobre a filosofia*, que emprega no livro XIX da *Cidade de Deus*. Varrão não era um filósofo propriamente dito, mas um erudito. Agostinho, naquele contexto, cita também Antíoco de Ascalona, importante predecessor do platonismo do período imperial. Por isso talvez Agostinho tenha tirado das obras de Varrão também algumas notícias relativas à história da Academia platônica e mais precisamente do seu período cético, que era aquele que ele não pudera conhecer

análise minuciosa, consegue identificar uma grande variedade de doutrinas cujo número chega à espantosa soma de 288 tipos de seitas. E sobre Varrão, Agostinho afirma ser, entre os gentios, um dos homens mais doutos e melhor investigador das diferenças multiculturais existentes na sociedade daquela época⁶¹.

Estas divisões de escolas filosóficas propostas por Varrão, considerando o posicionamento de cada uma delas, podem ser resumidas, de modo geral, desta forma: em primeiro lugar, algumas buscam o sumo bem unicamente nas coisas corporais; em segundo, outras procuram-no exclusivamente na alma; em terceiro, outras, ainda, sobre a questão da felicidade e da beatitude, portanto, relacionando-as tanto às coisas corporais como às relacionadas exclusivamente à alma. Destas três posições, puderam deduzir-se todas as seitas filosóficas, não só as que atualmente existem, como também as que são possíveis, num total de 288⁶².

Logo, havia 288 opiniões divergentes sobre os meios que conduzem à felicidade, e 288 opiniões que são convergentes sobre o fim⁶³. Entretanto, o próprio Agostinho assinala que Varrão descarta essas diferenças que multiplicaram o número das

mediante os livros dos platônicos – *Platoniorum libri In*: Cf. MORESCHINI, C. *História da filosofia patrística*. [Tradução de Orlando Soares Moreira] – São Paulo: Loyola, 2008. p. 453.

⁶¹ Cf. AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. II, 18, 27.

⁶² Neste resumo, organizado por Silva Filho, é demonstrado como Agostinho percorreu os caminhos utilizados por Varrão até chegar às 288 escolas filosóficas:

- 1) Prazer
- 2) Repouso
- 3) Prazer e Repouso
- 4) Bens Primordiais da natureza
- Resultado: 4 modos de vida
- 1) Virtude submetida 2) Virtude preferida 3) Virtude associada
- 4 X 3 = 12
- 1) Vida social 2) Vida não social
- 12 X 2 = 24
- 1) Ceticismo 2) Dogmatismo
- 24 X 2 = 48
- 1) Costumes dos cínicos 2) Outros costumes
- 48 X 2 = 96
- 1) Vida Ativa 2) Vida de Negócios 3) Vida Mista
- 96 X 3 = 288

⁶³ Cf. *C.D.*, XIX, i, ii e iii.

tendências, porque não estão entre elas o bem supremo, pois o próprio Varrão entende que não se deve chamar filosófica uma tendência que não se distinga de outras por uma concepção diferente dos bens e dos males supremos⁶⁴.

Para Agostinho, portanto, o último bem, que ele denomina – Bem Supremo –, é aquele que, acima dos demais, é o primeiro que deverá ser desejado e buscado pelo homem; e, por conseguinte, o último mal – o mal supremo – é aquele que deveria ser evitado por todos os homens. E o bispo ainda afirma: “Nós agora chamamos de bem final (último bem, bem supremo, *finem boni*), não àquilo por que o bem se aniquila a ponto de não mais existir, mas àquilo por que é acabado para ter a sua plenitude; e chamamos mal final (último mal, mal supremo, *finem mali*), não àquilo porque ele deixa de ser, mas àquilo pelo qual consoma o seu dano”⁶⁵. E, para isso, como já apontado, Agostinho está comprometido em se apoiar não somente na autoridade divina, mas também na razão, justamente por querer que os descrentes o compreendam.

De maneira breve, ressaltamos que Agostinho assinala que, nas questões sobre a felicidade e sobre o bem, existem no homem quatro coisas naturais que ele busca sem ajuda de doutrinas, sem a perícia ou a arte de viver de forma virtuosa, mas que fazem parte de tudo aquilo que o homem busca. Estas quatro coisas são: *o prazer*, aquilo que dá sentido para o corpo; *a tranquilidade*, que leva o bem-estar ao corpo; e estes dois conceitos combinados formam um terceiro, que Epicuro havia denominado de *volúpia*; e, por último, *os bens primários da natureza*; que estão impregnados em nossa alma e que são os dons maiores existentes no espírito dos homens⁶⁶.

Vale destacar que, nestes primeiros capítulos, Agostinho elabora um questionamento sobre os sábios em suas dimensões humanas. Surge também aí a crítica em relação ao conceito de felicidade do corpo; e ele observa que não há garantias de que o mal não sobrevenha sobre os homens. Sua influência neste pensamento é de São Paulo, apóstolo: “O senhor conhece os pensamentos dos sábios e sabe serem vãos”⁶⁷.

⁶⁴ Cf. *C.D.*, XIX, i.

⁶⁵ Cf. *C.D.*, XIX, i.

⁶⁶ Cf. *C.D.*, XIX, i.

⁶⁷ I Cor. III, 20, Cf. *C.D.* XIX, iv.

Então, as virtudes tratadas pelos pensadores de que trata Varrão são falsas porque não permitem a ninguém livrar-se de nenhuma miséria que permeia a condição humana.

Desde o começo de sua argumentação contra o ceticismo, é-nos possível identificar e perceber que Agostinho já está em posse de sua própria doutrina do conhecimento. Todavia, não é ela que ele utiliza para refutá-lo, mas ele tenta uma série de argumentos, diante dos homens, que lhe parecem concludentes por si mesmos, pois os acadêmicos negam que se possa saber o que quer que seja. E por isso os refuta por meio daquilo que faz com que eles sejam conduzidos a essa conclusão, ou seja, a definição de verdade dada por Zenão, quando ele afirma que uma coisa é compreendida e percebida como verdadeira quando nela não se encontra qualquer característica que pertença ao erro, de onde Carnéades conclui que, por nenhum conhecimento ser assim, nenhuma certeza pode ser possível, mas, primeiramente, esses homens deveriam perceber que sua posição é contraditória, pois pretendem simultaneamente possuir a sabedoria e ensinar que nada se sabe⁶⁸.

Seguindo pelo capítulo iv, Agostinho irá fundamentar e afirmar que o homem deve sempre buscar conhecer, compreender e, por conseguinte, reconhecer o que o conduz à verdade, à completude, à sua verdadeira condição humana, que é, para Agostinho, a sabedoria⁶⁹, que é revelada pelas escrituras, que é aquela que vem do alto e a que tudo o mais será acrescentado, ou seja: “ocupai-vos com tudo o que é

⁶⁸ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. pp. 83-86.

⁶⁹ De fato, a sabedoria foi criada antes de todas as coisas (Eclo 1, 4). É claro, não se trata da Sabedoria coeterna e perfeitamente igual a ti, seu Pai e nosso Deus, por meio do qual tudo foi criado, e que é o princípio no qual criaste o céu e a terra (Gn 1, 1). Trata-se daquela sabedoria que é criatura, isto é, a natureza intelectual, que é luz para contemplar a luz. Também é chamada sabedoria, embora criada (conf. Agostinho, *De Gen. Ad litt.* 2, 8). Entre a sabedoria que cria e a sabedoria criada, e entre a *justiça* que justifica e a *justiça* que vem da justificação, existe a mesma diferença que há entre a luz que ilumina e a luz refletida. Nós mesmos fomos denominados tua *justiça*. Diz um servo teu: “[...] a fim de que nele nos tornemos *justiça* de Deus [...]” (2 Cor. 5,21). Portanto, antes de tudo criaste uma sabedoria, espírito racional e intelectual, cidadão de tua cidade santa, nossa mãe está no alto, livre e eterna nos céus, “aqueles céus dos céus que te louvam” (Sl 148, 4), isto é, aquele “céu que pertence ao Senhor” (Sl 113, 6).

Cf. *Confissões*, XII, 14, 20.

verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso ou que de qualquer modo mereça louvor” (Fl 4, 8). Assim sendo, a partir dessa nova interpretação e compreensão metafísica, Agostinho reconhece e identifica que tudo advém de uma causa única e incorpórea, que é Deus, e Deus, para Agostinho, é a causa de todo o bem. Segue-se então que o homem, após conhecer e compreender esta sabedoria, este mesmo Deus, poderá transformar-se no homem cuja moral não permite conceber nem praticar as injustiças que estão inseridas pela miséria humana.

Como sabemos, Agostinho segue o caminho vivido em sua experiência pessoal, narrado em suas *Confissões*, nas quais ele insiste na utilidade da fé, demonstrando que este empenho se dá porque se lembrou dos longos anos de erro, nos quais esteve envolvido e pelos quais seu pensamento se esgotou numa vã perseguição de uma verdade que, em seguida, só a fé lhe revelou. Se ele, de fato, insiste na necessidade de refutar o ceticismo antes de ir mais longe, é porque se lembra de ter se desesperado para descobrir a verdade. Assim, Agostinho quer descartar da nossa rota a dificuldade imprevista na qual ele mesmo tropeçou. Por isso, o antigo acadêmico quer nos libertar do pirronismo do qual ele mesmo sofreu. E é sobre esta refutação ao ceticismo que ele nos fala em sua obra *Contra os Acadêmicos*. Concomitantemente, Agostinho sempre considerava essa primeira refutação ao ceticismo como definitiva, e, em certo sentido, ela o foi, ainda que seja necessário buscar, em algumas de suas obras posteriores, as fórmulas mais profundas de seu pensamento atento a esse assunto. O erro do qual sofreu o jovem Agostinho era o ceticismo da Nova Academia, tal como Cícero teria interpretado de seus *Acadêmicos*.

Para Agostinho, portanto, conhecendo a verdade revelada pelas escrituras, acredita que os homens compreenderão que a paz e a harmonia em suas relações necessariamente perpassam por uma virtude, sendo que a ética-estética implicaria a busca contínua de conhecer o Sumo Bem, que é o fim para o qual todos os homens tendem, ainda que, muitas vezes, eles não tenham esta consciência, como é o caso do povo romano. Por isso, o nosso bispo assinalava, ainda, que, devido ao modo de ser dos romanos não cristãos, com suas “ditas” virtudes – pois de virtude não possuíam nada –, eram impregnados de suas ambições e, por isso mesmo, dominados pelos seus vícios e

por suas vaidades. Desta forma, possuíam apenas a ganância desenfreada por um desejo imediato de prazer, de grandeza, de cobiça e da busca incansável pelo poder. Diz ele:

[...] *A própria virtude, que se não encontra entre os bens primários da natureza, pois é-lhes acrescentada posteriormente por meio da educação, embora reivindique para si o lugar mais elevado dos bens humanos, que faz ela cá senão uma perpétua guerra aos vícios, não exteriores, mas interiores, não alheios mas muito nossos e pessoais, - principalmente aquela virtude que se chama em grego 'sofrosyne' [temperança], pela qual são refreadas as paixões carnis. O vício existe efetivamente, pois, como diz o apóstolo: a carne tem desejo contra o espírito (Gál., 5, 17); a este vício é contrária a virtude pois, como ele (Paulo) diz: o espírito tem desejos contra a carne. (...) e diz ele ainda: efetivamente, eles lutam um contra o outro, de maneira que não fazeis por que quereis*⁷⁰.

Dessa maneira, o caminho que o homem deverá percorrer é o caminho dessa virtude, por meio da qual lhe será possível atingir uma tal maturidade de modo que suas ações garantam uma maneira de agir que assegure a ele e aos demais segurança, confiança e justiça, cuja finalidade é um conjunto de interesses associados ao bem comum de todos, resultando na felicidade desta comunidade. E a felicidade, esta virtude, para Agostinho, é a disposição de ser, e ser para o outro, o amor *filia*, ou seja, uma amizade perfeita entre as relações humanas, levando os homens a agirem em ordenada concórdia uns com os outros, de modo tão apropriado que eles possam vislumbrar uma vida feliz, colhendo os frutos desta harmonia já neste mundo, neste exílio, e participar da herança na plenitude de sua eternidade. Assim, até aquela virtude chamada fortaleza, mesmo na mais elevada sabedoria, é ela o mais evidente testemunho dos males humanos, que eles deveriam suportar com paciência. Sobre estes males, Agostinho dizia “admiram-me com que cara os filósofos estoicos afirmam que não são males; mas confessam que, se eles forem de tal forma grandes, que o sábio não possa ou não tenha o dever de suportá-los, o forcem a infligir a si próprio a morte e sair desta vida”⁷¹.

⁷⁰ Cf. *C.D.*, XIX, iv.

⁷¹ Cf. *C.D.*, XIX, iv. Neste trecho, Agostinho se refere ao suicídio de Catão por não aceitar a vitória de César.

Assim, nosso bispo traz à tona questões a respeito da importância da formação e dos estudos, porém, considera que, mesmo por meio de instrução, ainda não estaremos acrescidos dos elevados bens humanos, que são anteriores à formação mundana, para qual se necessitam empenho e disciplina. Depois, pode indagar qual é o verdadeiro sentido que é dado para essa virtude, porque para ele os atributos necessários pertencentes a esta virtude são: a temperança, o cuidado, o zelo, a justa medida, a vigilância, de modo que, nesta relação, o homem possa de fato discernir e escolher de maneira mais assertiva e mais livre, sobre seus apetites, aquilo que lhe possa fazer bem e aquilo que lhe possa trazer o mal. Agostinho considera que, sem esta virtude, não seria possível ao homem alcançar a paz e a harmonia, e dificultaria a sua relação com o outro, pois estar bem com o outro é aquilo que faz parte e está permanentemente ligado à sua natureza, à sua condição humana, sua completude, que é estar bem consigo mesmo e com seu ambiente. Por consequência, se assim o fosse, a justiça estaria presente em todas as práticas das relações humanas; e por que, então, isso não acontece? E por que, então, acabam fazendo com que eles sejam *injustos* uns para com os outros? Apesar de o homem não compreender, Agostinho insiste. Vejamos:

[...] *Que dizer daquela virtude chamada “prudência”? – não consiste toda a sua vigilância em discernir o bem e o mal, para que nenhum erro se insinue na busca daquele, na fuga a este, e não nos dá ela prova de que nós estamos no mal e o mal em nós? De fato, ela própria nos ensina que o mal está em consentirmos e o bem em não consentirmos no desejo de pecar. Mas esse mal – ao qual a prudência nos ensina a não aderirmos e que a temperança nos dá força para o não cometermos – nem a prudência nem a temperança o retira desta vida. Que dizer da justiça, cuja função consiste em dar a cada um o que lhe é devido [...]*⁷².

Entretanto, Agostinho reconhece, e quer nos mostrar, que existe no homem um anseio íntimo, profundo, que está presente em todo o gênero humano. E este anseio íntimo perpassa pela sua incansável busca de viver em paz, tanto nesta vida como também depois de sua finitude. Poder gozar da felicidade e dos bens desta vida e, da mesma forma, viver na esperança de alcançar o Bem Superior, o Bem Eterno, que é, sem dúvida alguma, para Agostinho, origem e causa de todos os bens.

⁷² Cf. *C.D.*, XIX, iv.

É necessário lembrarmos também que a ética agostiniana vê-se vinculada necessariamente ao problema da felicidade do homem, da vida feliz, e que se faz presente nesta vida, de modo a estar comprometido e associado a um ambiente que dê ao homem as condições necessárias para possuir capacidade de construir, harmonizar e compreender a importância de zelar para que esta paz se torne duradoura entre os seus e, por conseguinte, na sociedade. E esta paz deverá estar interligada em uma união concorde entre todos aqueles que almejam esta paz.

3.2 A vida social

3.2.1 A vida social e seus conflitos (v – ix)

A partir do capítulo v, Agostinho se debruçará sobre os fatos da vida cotidiana e seus desafios, que permeiam a sociedade dos homens. E não podemos perder de vista que Agostinho é o primeiro a levar de fato a sério a doutrina paulina no sentido que o próprio Paulo a concebera. E, apesar do que se diz com frequência, não foi apenas a controvérsia pelagiana que suscitou sua convicção absoluta da prioridade soberana da graça de Deus, pois, para Agostinho, a justiça divina é precisamente aquela que torna o homem justo; e ser justo é cumprir a lei, e a lei, segundo Paulo, é o amor (Rm 13, 10). Por isso, para Agostinho, não pode haver uma verdadeira concepção de justiça fora da revelação de Deus ensinada por Cristo. Mas, contudo, nosso bispo reconhece que as sociedades humanas podem atingir uma espécie de justiça que tem seu valor, uma vez que a vida seria impossível sem ela. E o cristão pode, portanto, conhecer essa justiça e inserir-se nas sociedades terrestres, apesar de reconhecer verdadeiramente que a sua condição humana é bombardeada de altos e baixos: injúrias, ciúmes, inimizades, guerras e, de novo, paz, desastrosos, que fazem parte de seu caráter imperfeito e transitório⁷³.

Todavia, Agostinho se aproxima da dinâmica interna da justiça romana e demonstra que a paz, que ora não falta nos Estados, falta nas relações humanas. Vale lembrar novamente que, em sua obra *Confissões*, ele já havia relatado os desajustes sociais e a falta de foco no cotidiano jurídico de seu tempo.

⁷³ Cf. *C.D.*, XIX, v.

Como sabemos por alguns de seus textos, Agostinho, além de advogado e jurista, foi também um grande professor e mestre em retórica. Daí se segue que ele não só trabalhou em defesa de diversos casos, como também participou de vários julgamentos para poder se servir desses embates, tendo em vista não só seu aprimoramento, mas, para além da arte de advogar, sua capacidade de persuadir, de tal modo que, a partir de então, ele começa aos poucos a perceber claramente o que era justo e injusto, lícito e ilícito, o que ocorria nas práticas judiciais de seu tempo.

Por toda a sociedade, havia vários sentimentos de injúrias, ciúmes e descontentamentos, conforme já apontados, gerando conflitos e males no seio familiar, estendendo-se também pela sociedade e levando o Estado a uma situação vulnerável, sujeito a todo tipo de calamidade. E estas situações eram tão conflitantes que também foram descritas por Agostinho em sua obra *Confissões*. Assim, ele afirmava de modo categórico:

[...] *Como se pudesse existir inimigo pior que o próprio ódio, com o qual a pessoa se irrita contra si mesma; ou como alguém com perseguições prejudicasse mais gravemente a outrem do que ao seu próprio coração, cultivando tal inimizade! Certamente essas regras de linguagem não estão mais profundamente gravadas em nós que esta lei da consciência: “não fazer aos outros o que não queremos que os outros nos façam” (Mt. 7,12). Enquanto isso o homem, em busca de glória na eloquência, diante de um juiz que é outro homem, no meio de muitos outros homens que o cercam, persegue o inimigo com ódio violento, evitando, com o máximo de atenção, cometer erro de pronúncia, não aspirando o h quando diz inter homines – (entre homens). E, no entanto, nem se importa quando, no furor de sua própria alma, elimina um homem do convívio dos homens [...]*⁷⁴.

Com esta afirmação, Agostinho nos mostra como a falta de um ambiente saudável, ou quando este se apresenta de modo desajustado e conflituoso, é encontrado já no seio da família, e é possível identificar que tais situações confluem e, por consequência, podem gerar aviltantes transtornos que se estendem à sociedade dos homens. Ele, conhecedor profundo das obras de Cícero⁷⁵, que discorreu sobre os

⁷⁴ Cf. *Confissões*, 1, 18, 29.

⁷⁵ Cf. *C.D.*, XIX, v. *Apud cit*, CÍCERO. In *Verrem Actio*. “Não há insídias mais ocultas do que as que se escondem sob a aparência do dever ou sob outro nome de obrigação. Na verdade, o que é

costumes e hábitos romanos de outrora, somado também aos seus conhecimentos obtidos por meio de uma magnífica exegese bíblica, pôde com facilidade diagnosticar e discorrer minuciosamente sobre o quão necessário é conhecer e trazer à tona os males que causam as guerras, e sobre como também deveria ser o cuidado com as coisas domésticas, em um ambiente saudável, a fim de poder levar o homem à paz. Porém, todas estas situações nitidamente são ignoradas pela esfera pública. E, portanto, se o próprio lar, refúgio comum para os males do gênero humano, não é lugar seguro, o que dizer então do Estado, em que, quanto maior é, tanto mais seus tribunais regurgitam de questões civis e criminais, embora às vezes cessem as insurreições e as guerras civis tão turbulentas e tão cruentas⁷⁶.

No capítulo seis, em “Erro dos juízes humanos, quando a verdade se esconde”⁷⁷, ele denuncia a prática jurídica à época. Para Agostinho, tais julgamentos são apresentados como falhos, “proferidos por homens contra homens, inevitáveis, mesmo em cidades que vivem em paz”⁷⁸. Assim, Agostinho nos faz refletir se aí já não há uma grande lacuna de verdadeira justiça, pois os homens “não podem ver a consciência dos que julgam”⁷⁹. Tendo como consequência desta transgressão da verdade, a prática da tortura se dá de maneira que até o inocente, “por um crime incerto, sofre as penas mais certas”⁸⁰, e esta dimensão injusta acaba por se configurar como um meio utilizado de forma generalizada, sendo que o juiz, após um julgamento, “continua a não saber se matou um inocente ou um culpado”⁸¹. Ora, tais “trevas da vida social” nada mais são que a disseminação da miséria humana. Neste sistema, o juiz desconhece a verdade e, mesmo com a intenção de prestar um serviço à sociedade, é levado a um sistema viciado pelo pecado, pelo desinteresse, pela indiferença e, por isso, mesmo injusto. Vejamos:

abertamente teu adversário, facilmente podes evitá-lo desde que tomes as devidas precauções. Mas, esse mal escondido, interno, doméstico, não se limita a existir: antes de poderes dar por ele e investigá-lo, te ataca ele”.

⁷⁶ Cf. *C.D.*, XIX, v.

⁷⁷ Cf. *C.D.*, XIX, vi.

⁷⁸ Cf. *C.D.*, XIX, vi.

⁷⁹ Cf. *C.D.*, XIX, vi.

⁸⁰ Cf. *C.D.*, XIX, vi.

⁸¹ Cf. *C.D.*, XIX, vi.

Estes males, tantos e tão grandes, não os considera ele como pecados. Efetivamente, um juiz sábio não os comete por vontade de prejudicar, mas pela pressão da ignorância e apesar dela, porque a sociedade humana o força e é obrigado a julgar. É a isto, pois, que chamamos a miséria do homem, certamente, mais nunca a malícia do sábio, a ele, que por inevitável ignorância e por obrigação de julgar, submete inocentes à tortura e pune inocentes – parecer-lhe-á pouco não se sentir réu, se é que não chega até a sentir-se feliz? Quanto mais sensato e digno de um homem, posto em tal necessidade, não será reconhecer a sua própria miséria odiá-la em si mesma, e clamar a Deus se ainda lhe resta algum sentimento de piedade: “livra-me das minhas necessidades!” (Salmo 24, 17).⁸²

Essa ignorância é a miséria do homem, já que não é a malícia do juiz que o conduz a mal julgar. Aliás, os laços da ignorância são tais que, quando o juiz pretende descobrir a verdade, para não condenar o inocente, autoriza a tortura do réu para que este se confesse. À procura da ação reta, o juiz comete erro ainda maior e torna-se ainda por cima criminoso. Além de torturar injustamente inocentes, por vezes os acusados, já vencidos pela dor, declaram-se culpados, a despeito de não serem, e o juiz perpetua a miséria humana ao puni-los⁸³.

Portanto, a verdadeira paz e a ordenada concórdia existirão somente em uma realidade despida das marcas pecaminosas da vida terrena, de maneira que até mesmo os juízos dos homens designados a julgar outros homens na vida civil devem ser entendidos não como meios de promover a paz, mas como testemunhos de que a verdadeira paz inexistente neste mundo. Ora, a necessidade de procedimentos jurídicos atesta a existência de males, crimes, que precisam ser contidos. Além disso, os próprios juízos humanos estão submetidos à falha. Um juiz está sujeito a inúmeros erros, da mesma forma que todo o gênero. O inocente paga certíssimas penas por crime incerto, não porque se descobre que o tenha cometido, mas porque se ignora que não cometeu. E por isso a ignorância do juiz é, com frequência, a desventura do inocente⁸⁴.

Analisando a realidade por estas práticas jurídicas, Agostinho reconhece que o Estado é criminoso, e é criminoso como um reflexo daquela sociedade, na qual a

⁸² Cf. C.D., XIX, vi.

⁸³ Cf. SILVA FILHO, 2008. p. 105.

⁸⁴ Cf. C.D., XIX, vi.

miséria humana estava generalizada. Dadas tais circunstâncias, ele deixa evidente que, após a sua conversão, consegue identificar os meios pelos quais se realizam as ações nos tribunais e que, muitas vezes – para não dizer que na maioria delas –, não há, em momento algum, interesse nem vontade, pois há falta de ética e também de virtudes essenciais para a prática daquelas “doutas” pessoas, indiferentes, tanto para analisarem os fatos, quanto para julgarem caso a caso com respeito. Pois não havia transparência nem prudência, portanto, dadas tais situações, sendo deixados de lado, assim, os aspectos necessários para a aplicação da verdadeira justiça.

Assim, no capítulo vii do livro XIX, ele irá nos mostrar os desafios vividos em uma sociedade tão complexa, como a de Roma, e o caminho que ela deveria seguir para a ordem ser mantida e restabelecida pelo império. E, a partir disso, começando pelas instâncias do lar (*domus*), estendendo pela cidade, por todo o Império Romano (*Urbe*), e culminando por todo o mundo, a terra inteira (*Orbe*)⁸⁵, ele irá refletir sobre o perigo e as consequências de quando qualquer sociedade desconhece e, o que é pior, não quer conhecer, e por isso, não reconhecendo, não aceita, os diferentes hábitos das outras sociedades e a forma de se organizarem, fazendo com que, ao invés de criarem laços tanto comerciais quanto culturais, acabem por perder a possibilidade de se tornar um modelo seguro e admirável para ser seguido e, por isso mesmo, respeitável. Mas, ao contrário, criam indisposições, guerras e intermináveis conflitos, nos quais tudo e todos incorrerão em tamanhos prejuízos cuja dificuldade será quase que impossível de ser mensurada. Acompanhe:

Depois da cidade ou da urbe, vem o orbe da terra. Neste é que põem o terceiro grau da sociedade humana. Começam pelo lar [domus] familiar, passam à urbe e acabam no orbe. Este como o acervo das águas, quanto maior é, tanto mais cheio de perigos está. É principalmente neste que a diversidade das línguas⁸⁶ torna o homem um estranho para o homem. De facto, se dois homens, nenhum dos quais conhece a língua

⁸⁵ Aqui S. Agostinho mostra a importância da harmonia tão necessária às relações sociais, que remontam ao modelo ideal de povo (lembrando que em sua definição, povo é relação de seres movidos pelos mesmos objetivos e ideais daquilo que ama), com isso, naturalmente começando pelo lar: *Domus*; estendendo pela cidade: *Urbe* e ecoando pelo *Orbe*: mundo.

⁸⁶ Neste trecho podemos entender ‘diversidade de línguas’ tanto num sentido estrito como num sentido amplo: ‘maneiras de se viver’, ‘pontos de vista’, ‘culturas’, ‘religiões’.

do outro, caminhar ao encontro um do outro, mas, por qualquer razão, em vez de se cruzarem têm de ficar no mesmo lugar – é mais fácil que dois animais mudos, mesmo de gênero diferente, convivam em sociedade, do que aqueles dois, apesar de ambos serem homens [...] a cidade dominadora impõe aos povos dominados, não só o seu jugo mas também, por um pacto social, a sua língua, e assim não faltam, mas antes abundam intérpretes⁸⁷. É verdade. Mas, à custa de quantas e tamanhas guerras, à custa de tamanho massacre de homens, de que tamanha efusão de sangue humano foi comprado⁸⁸.

Todavia, diante desta realidade, de diversidade de línguas e das diversas culturas que Roma já havia conquistado, ainda assim Agostinho entende que até Roma tentou estabelecer uma certa paz, submetendo outros povos à sua língua, apesar deste domínio ter sido imposto mediante muitas e grandes guerras, justamente pela força e potência alcançada pelo império, ocorrendo divergências de todo tipo, tais como guerras sociais e civis.

Apesar destas situações, que remontam ao domínio empreendido pelas grandes potências sobre outros povos, a forma injusta imposta por estes tipos de guerras faz com que Agostinho admita, em alguns casos, a possibilidade de guerras justas. Pois, até os sábios que porventura estiverem diante do poder muitas vezes se veem obrigados a empreender guerras contra a injustiça praticada por seus inimigos. Porém, todas as iniquidades humanas tornam-se causa de dor para o justo – sábio –, que compreende estas ações como as mais vis que existem entre os homens corrompidos.

Então, esta iniquidade, praticada pelo homem contra o próprio homem, evidencia o quão caro e doloroso é tal descaso para ele mesmo, ainda que, mesmo que em situações extremas haja necessidade de empreender a guerra, não se justifica a

⁸⁷ Normalmente, o vencedor impõe ao vencido a sua cultura e, conseqüentemente, a sua língua, se seu nível cultural for superior. Se assim não for, pode dar-se o inverso: o vencedor adotar a língua e a cultura do vencido. Roma impôs a sua língua, a língua do lácio, a todos os povos que foi submetendo. As suas línguas pátrias desapareceram, e eles começaram a falar, como ainda hoje falam a língua latina, cada um à maneira porque no local foi ela evoluindo. Todavia, jamais Roma conseguiu impor a sua língua à Grécia e, bem ao contrário era de bom tom que todo o bom romano soubesse o grego sem, em contrapartida os regos aprenderem latim.

⁸⁸ Cf. *C.D.*, XIX, vii.

violência desmedida e intransigente praticada contra os diferentes grupos sociais, provocando outros conflitos. Estes males tamanhos, tão horrendos, tão cruéis, todo aquele que, com dor, sobre eles reflete tem que confessar que são uma desgraça; mas todo aquele que os suporta ou neles pensa sem dor na alma e continua a julgar-se feliz, esse caiu numa desgraça muito mais profunda, porque perdeu o próprio sentimento humano⁸⁹.

A indiferença ante o sofrimento humano é um outro ponto importante para a reflexão do pensamento agostiniano, que, como grande humanista que era, entendia muito bem a forma pelas quais os desajustes e conflitos vividos pela sociedade romana são causados. Como vimos, pelo fato desta sociedade viver em vista do gozo e de interesses individuais. Logo, se o sábio for apático diante da iniquidade, ele será mais um miserável.

Para além de um artifício retórico, Agostinho cuida de muitas instâncias ao tratar da vida em sociedade; a família e a diversidade das línguas se apresentam como metáfora da vida social e, ao mesmo tempo, fazem parte do sistema de que Santo Agostinho quer dar conta, isto é, do alcance detalhado do modelo de vida que se faz necessário para garantir uma relação harmônica e duradoura (e, por isso mesmo, bastante desafiadora) entre os semelhantes.

Ora, esta realidade na qual se encontrava a sociedade romana não era entendida por seus cidadãos, muito provavelmente pela legitimação desta falsa “ordem” recorrente no tempo de Agostinho, da qual, seguramente, podemos inferir que o sentido de justiça, a justa medida ou, se preferirmos, o senso prático do julgamento corrente à época se apresentava totalmente deturpado, revelando como esta cultura tornou-se indiferente, por isso, insurgindo-se e naturalizando práticas injustas apresentadas nas relações políticas daquela república.

E, nessas relações políticas, Agostinho considera que há uma distinção entre *res publica* e *urbs*. Para ele, o que une uma multidão de homens não são seus limites geográficos, mas uma vontade comum, que pode, não obstante, ser voltada para a glória

⁸⁹ Cf. *C.D.*, XIX, vii.

de determinada *urbe* ou república particular, limitada em seu território. A cidade celeste, porém, não depende de nenhuma urbe para existir, porque nela não existe uma limitação geográfica. Agostinho deixa claro que é o vínculo entre os cidadãos que edifica uma cidade, não apenas as paredes ou muralhas, mas, ao contrário, a soma de suas forças para construírem e se manterem juntos, de forma admirável, tanto quanto com o cuidado das coisas públicas como também com o cuidado das coisas particulares. Dessa forma, a despeito da destruição de uma urbe, uma cidade pode continuar a existir se os cidadãos sobreviverem. Agostinho questiona: “porventura considerais que uma cidade é feita de pedras e de paredes? A cidade são os homens e não suas casas!”⁹⁰.

3.2.2 A vida social, a paz e a ordem (x – xiv).

A partir do capítulo x, Agostinho vai demonstrar que a paz está implícita na essência de todo homem, ou seja, todo homem ou sociedade, independentemente da sua forma de viver ou relacionar-se com os demais, a ponto de se combaterem e/ou viverem harmoniosamente, compreende que a melhor forma de se viver é, de fato, quando eles vivem sem conflitos.

E, mesmo os que vivem em conflitos e propagam a desordem, quando a cometem, estão buscando defender a sua paz e a paz em seu grupo. No capítulo xii, para ilustrar este raciocínio, Agostinho recorda uma fábula de Virgílio, na qual ele descreve como esta realidade se apresenta na natureza do homem, como meio utilizado para garantir sua sobrevivência. Diz ele:

[...] Mas imaginemos, tal qual o canta a fictícia narrativa poética, alguém que pela sua insociável fereza, os poetas preferiram talvez chamar semi-homem em vez de homem. O seu reino era solidão duma sinistra caverna selvagem, e a sua maldade era tão singular que dela tiraram o teu nome (efetivamente em grego, mau diz-se ‘cacós’ e é assim que lhes chamam), não tinha esposa para com ela travar agradáveis

⁹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Sermão sobre a devastação de Roma*, VI, vi. Tradução de Prof. Dr. Jean Lauand.

*conversas; nem filhos pequeninos com quem partilhar as brincadeiras, ou adolescentes a quem pudesse dar ordens, não podia gozar de nenhuma conversa de amigo, nem mesmo com Vulcano, seu pai, a quem ele, neste ponto, em muito ultrapassou a felicidade, pois, não gerou com ele, outro monstro semelhante a si, nunca dava nada a ninguém, mas a quem podia tirava tudo o que podia – todavia, na sua caverna solitária, cujo chão, segundo no-lo descrevem, estava sempre quente dalguma recente matança, nada mais desejava do que a paz em que ninguém lhe fosse molesto nem força nenhuma ou terror nenhum viesse perturbar a sua quietude [...] mesmo assim desumano e feroz, procurava, à sua maneira desumana e feroz, cuidar da paz da sua vida e saúde [...]*⁹¹.

Esta fábula ilustra, de modo bem apropriado, como Agostinho nos esclarece, com sua brilhante analogia, que existe em todo o gênero humano uma busca natural de ter e manter-se em paz. E, para comprovar, ele escolhe um personagem icônico – configurado da pior natureza possível: até esta “criatura” tem em si um desejo permanente de paz – ainda que solitária –; e, nos traços do pensamento agostiniano, que ante o estigma de “maldade”, ao qual todos aderem sem questionamento, surge uma abordagem destacando que todo homem, ainda que tenha uma natureza violenta, possui o desejo do bem, de estar bem, de viver bem, e esta natureza permanece marcada na alma do homem.

E, passando então para a sociedade, Agostinho identifica que a harmonia entre os cidadãos passa pelas mesmas situações, ou seja, uma lei natural permanente no homem, que é a que corresponde aos anseios contidos por uma lei de paz universal. No entanto, a paz entre os homens, conforme analisa nosso bispo, não foi alcançada pelo fato de que a forma de agir, principalmente daqueles responsáveis pela *res publica*, estava mais ligada – como observamos – aos seus desejos pessoais que àquilo que deveriam fazer tendo em vista o bem comum, o bem de todos e a harmonia deste povo. Logo, como eles não foram capazes de conhecer – até porque não quiseram – esta lei universal e, ainda, não se abriram para a busca deste conhecimento, tão necessário para a manutenção da república, acabaram por corroborar a geração dos conflitos existentes em Roma. Diz Agostinho:

⁹¹ Cf. *C.D.*, XIX, xii.

[...] *Quanto mais não é o homem como que impelido pelas leis da sua natureza a entrar numa sociedade com os homens e, tanto quanto na sua mão estiver, a com todos viver em paz? Não fazem os próprios maus a guerra por causa da paz dos seus? E não pretendem eles a todos submeter, se possível for, para que tudo e todos estejam ao serviço de um só? Por que razão, senão para que esteja de acordo com a sua paz, quer seja por amor, quer seja por temor? É assim que o soberbo perversamente imita a Deus. Detesta, com efeito, a igualdade com os companheiros a Deus submetidos, mas quer impor o seu domínio aos companheiros, no lugar de Deus. Mas o que ele de forma nenhuma pode é deixar de amar a paz. Qualquer que ela seja. Realmente, em ninguém há um vício tão contrário à natureza que consiga pagar os últimos vestígios da natureza. Por isso, quem sabe por que é reto acima do incorreto, e o ordenado acima do desordenado, logo vê que, em comparação da paz dos justos, nem sequer se pode chamar paz à paz dos iníquos. Mas o que é desordenado, mesmo isso tem necessidade de estar em paz em alguma parte das coisas, por alguma parte das coisas, e com alguma parte das coisas em que se encontra ou de que consta. A não ser assim deixaria realmente de existir. [...]*⁹².

Agostinho quer deixar claro que a soberba do homem impede a paz comum. Ele está falando do homem que segue suas leis próprias e se coloca no lugar de Deus, submetendo todos a seus caprichos e deixando claro que não há direitos, mas somente deveres, impondo-lhes um fardo para além daquilo que eles podem carregar. Como vimos, tal homem, que, como demonstra Agostinho, deseja a paz, não consegue alcançá-la por não reconhecer que existe uma ordem maior, uma lei maior, que não é do homem, mas que é de Deus, que também já havia sido assinalada por Cícero⁹³.

Esta ordem, que é princípio e causa de todas as outras e que, por isso mesmo, está acima dos homens, é aquela que deverá necessariamente ser seguida para, assim, se conseguir realizar a paz e a harmonia entre os seus. No entanto, com os equívocos da lei menor, dada pelos homens, tal lei havia tomado conta do Império Romano, onde a vaidade e a soberba corromperam o Estado de tal forma que a desordem tomou conta das instituições públicas. Portanto, essa paz, tão desejosa de todos os cidadãos, não foi possível de ser alcançada. Logo, a paz dos justos, aquela que de fato poderia dar conta dos males existentes naquela sociedade, foi trocada pelos costumes e hábitos romanos.

⁹² Cf. C.D., XIX, xii.

⁹³ Cf. CÍCERO, *Da república*, III, xvii.

Lembramos aqui que, para Agostinho, há uma paz justa ou boa e uma paz falsa. Uma paz do justo e uma paz do injusto. A condição de paz justa é a reta ordem – a justa medida. E a ordem é a disposição que atribui a todas as coisas o lugar que lhes corresponde. Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; porque a alma racional modela a ordenada calma dos seus apetites; a paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação; a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde corporal; a paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna; a paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia⁹⁴. A paz de todas as coisas é a tranquilidade que nasce da ordem; e a ordem é a disposição natural na qual as coisas diferentes e as iguais determinam o lugar que lhes compete⁹⁵.

Assim, a paz dos ímpios é uma falsa paz e, se comparada àquela dos justos, tampouco merece tal nome. No fundo, sua ordem – dos ímpios – é apenas aparente e é, na verdade, uma desordem, porque leva o homem a sucumbir diante dos males causados por homens injustos. O tirano que se empenha em estabelecê-la, submetendo todos os membros da cidade, na realidade usurpa o seu povo e, pior ainda, se põe no lugar de Deus. A Cidade Celeste, ao contrário, ordena tudo com vistas a assegurar a liberdade para seus cidadãos, ou seja, o uso de todas as coisas que conduzem à fruição para Deus. Com isso, podemos conceber sua ordem e sua unidade como uma simples extensão da ordem e da união que reinam na alma de cada justo.

Portanto, unicamente estabelecida na verdadeira ordem, somente ela goza da paz verdadeira; somente ela é habitação de um povo digno desse nome; enfim, somente ela é verdadeiramente uma cidade. Assim, as duas cidades distinguem-se e se opõem como os fins aos quais elas se ordenam⁹⁶.

Para a lei da ordem natural, tanto no âmbito terrestre quanto na esfera celeste, nosso bispo considera que o magistério divino é o que representa melhor o caminho da busca pela paz, porque é da condição humana e também de todos os seres, ainda que irracionais, o desejo de conviver em harmonia numa sociedade que cuide, zele e, por

⁹⁴ Cf. *C.D.*, XIX, xii.

⁹⁵ Cf. *C.D.*, XIX, xiii.

⁹⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 331.

isso mesmo, garanta a verdadeira paz. Então, cabe necessariamente ao homem, dotado de razão, somado ao dado da fé – que deverá ser ensinada e conhecida – , empenhar-se a fim de que o espírito humano, trabalhando pelo desejo de ascender às coisas maiores, não caia, por fraqueza, na miséria do erro, de modo que, instruído pelo magistério divino, ao qual ele obedece livremente, contribua para que ele possa empenhar-se de modo natural, e ser levado a zelar, resultando na prática da justiça em sua sociedade”⁹⁷.

A partir de então, assegurados pelo conhecimento deste magistério divino, revelado através das Sagradas Escrituras, os homens conseguem evitar os conflitos e os transtornos enquanto peregrinos da cidade terrestre, advertidos, sabendo que, apesar de todos estes cuidados, não existe nenhum lugar neste mundo que ofereça de forma segura um refúgio para viver uma verdadeira paz. Pois, como nos aponta Agostinho, ainda que confiemos na esperança cristã, entendemos que não se pode esperar, nesta terra, a verdadeira paz, porque esta verdadeira paz só será possível, em sua plenitude, na beatitude eterna⁹⁸. Mas, ainda assim, é possível, todavia, já na cidade terrestre identificar o caminho para o homem, pelo qual possa buscar e conservar esta paz. Ou seja, “a paz dos homens é a ordenada concórdia, a paz da casa, a concórdia ordenada entre os seus, os que mandam e os que obedecem. A paz da cidade é a ordenada concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima sociedade que goza de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus”⁹⁹.

Daí, para que esta paz seja inserida na sociedade humana, Agostinho mostra o modo como devem ser usados os bens temporais e os diferencia dos bens que teremos na paz eterna. Ele passa pela reflexão sobre como nos diferenciamos dos animais e como pensamos acerca das coisas apresentadas pelo mundo, por exemplo, em relação aos apetites necessários para a saúde do corpo, e nos ensina que no homem, para além desses apetites, existe também os bens necessários para a saúde do espírito, afirmando que, somente quando atingirmos a saúde do espírito, será possível ao homem encontrar

⁹⁷ Cf. *C.D.*, XIX, xi.

⁹⁸ Cf. *C.D.*, XIX, xii.

⁹⁹ Cf. *C.D.*, XIX, xiii.

sua verdadeira paz. Para isso, ele desconstrói todos os modelos criados pela sociedade romana, que eles se utilizavam para alcançar a felicidade. Diz Agostinho:

[...] *“todo o uso dos bens temporais tem em vista o gozo da paz terrestre na Cidade Terrestre e o gozo da paz eterna na Cidade Celeste. Por isso, se fôssemos animais irracionais, nada mais apeteceríamos além da ordenada harmonia das partes do corpo e da satisfação dos apetites, nada mais, além da quietude da carne e a abundância dos prazeres de forma a que a paz do corpo favoreça a da alma. De facto, se faltar a paz do corpo, impede-se também a paz da alma irracional porque se não pode conseguir satisfação dos apetites. Uma e outra simultaneamente favorecem a paz que o corpo e a alma mantêm entre si, isto é, a paz de uma vida em ordem e de boa saúde [...] mas, como no homem existe uma alma racional, ele submete à paz da alma racional tudo o que tem de comum com os animais e, desta maneira, primeiro percebe algo no seu espírito e depois age em conformidade com isso, de maneira a realizar esse acordo bem ordenado do pensamento e da ação a que nós chamamos a paz da alma racional [...]”*¹⁰⁰.

Podemos inferir, portanto, que, para Agostinho, apesar de o uso dos bens temporais ser necessário ao prazer e a uma vida feliz nesta terra, esses bens não suprimem a miséria do homem naquilo que o bispo de Hipona quer demonstrar. Ora, só com esses bens, há muito pouco para aquilo que potencialmente seria a verdadeira realidade humana, que é tornar-se virtuoso, de modo que, com essa virtude, o homem possa chegar a uma maturidade que o leve a uma compreensão tal de suas responsabilidades e de suas ações, tendo, como consequência, vir a ser naturalmente livre e autônomo. Pois, ao contrário, em vez de livre e autônomo, tornar-se-ia escravo de si mesmo e, por isso, novamente dependente dos bens temporais, desenvolvendo hábitos que não lhe permitem alcançar os bens superiores, ou seja, aqueles que levariam o homem à sua plenitude.

E, ao retomar as primeiras definições de paz, Agostinho evidencia a interdependência entre elas. Com efeito, a possibilidade da paz da alma racional, que é o ordenado acordo entre o pensamento e a ação, remete-nos à paz entre o homem mortal e Deus, que é obediência ordenada na fé sob a lei eterna. Essa definição, aliás, abrange,

¹⁰⁰ Cf. *C.D.*, XIX, xiv.

para não citar apenas o cuidado do corpo, também o cuidado com a alma, no mínimo aquela da paz da alma racional. À medida que o conhecimento humano for somado ao conhecimento apresentado pelo dado da fé, a ação humana poderá atingir uma tal forma de organização que lhe garantirá um modelo de paz mais eficaz. Com isso, Agostinho deixa clara a importância do ensino divino, aquele cuja finalidade se baseia no amor. Então, a partir destas compreensões, é possível desdobrar a reflexão, que permite multiplicar tais ensinamentos e praticá-los, de maneira que, por meio destes princípios, poderia se pensar e empreender uma melhor forma de harmonia na relação entre os homens. Vejamo-lo:

“Deus, nosso mestre, ensinou-nos dois mandamentos principais: o amor a Deus e o amor do próximo. Neles encontrou o homem três objetos para amar – Deus, ele próprio e o próximo. Não se engana ao amar-se a si próprio aquele que ama a Deus. Por conseguinte deve ajudar o seu próximo a amar a Deus, esse próximo a quem, segundo o mandamento, deve amar como a si próprio (a esposa, os filhos, os familiares, todos os homens que puder) e também deve desejar que o próximo o ajude se tiver necessidade. Assim, tanto quanto está na sua mão, ele estará com todo o homem na paz, que é a concórdia bem ordenada dos homens. E a ordem nesta paz consiste: primeiro, em a ninguém prejudicar; e depois tornar-se útil a quem se puder¹⁰¹.

Portanto, os desafios destas compreensões perpassam pela metafísica do amor, o amor *caritas*, o amor à busca de Deus. O amor de Deus que tem como meta a tão sonhada sabedoria, aquele que deve impulsionar uma busca da verdadeira ética, uma ética que transforma e harmoniza as relações humanas. Assim, Agostinho irá afirmar que, como há muitos homens de gosto pervertido, que preferem o verso à própria arte da versificação, por anteporem o ouvido à inteligência: assim muitos amam as coisas temporais (históricas), mas ignoram a Divina Providência, que origina e dirige os tempos, e, por causa do apego temporal, não querem que passe aquilo que amam. Sua insensatez é comparável à daquele que, ao ouvir recitar um poema famoso, desejasse

¹⁰¹ Cf. *C.D.*, XIX, xiv.

ouvir sempre uma só e mesma sílaba. Acresce ainda que não sejamos parte de um poema, mas, por castigo, fazemos parte da evolução dos séculos¹⁰².

Este despojamento nos remete à simplicidade e singeleza do ensinamento divino, que resume o projeto da vida que Deus quer dos homens. E Santo Agostinho, para chegar ainda mais embasado a estas conclusões, fez todo o percurso do pensamento de até então para “comprovar” aos não cristãos como acompanhar o “raciocínio” para se seguir a vida eterna: a Cidade de Deus. O encontro desta Cidade com o Bem Supremo é o que move o homem em uma vida de paz e justiça nesta passagem pela cidade terrestre. Agostinho afirma: ao fim desta Cidade, na qual encontraremos o Bem Supremo (*Summum Bonum*), teremos que chamar a paz da vida eterna ou então a vida eterna em paz, para que assim todos possam mais facilmente compreender de que se trata. É, de fato, tão grande o bem da paz que, mesmo nos assuntos terrenos e perecíveis, nada se pode ouvir com mais agrado, nada se pode procurar com mais anseio, finalmente nada melhor se pode encontrar¹⁰³.

O objetivo desta paz, portanto, tem por finalidade reorganizar as sociedades humanas de modo a garantir a harmonia, de modo a fazer com que não haja mais injustiça entre os homens de boa vontade. Para isso, Agostinho apresenta as instâncias pelas quais os bens e os males interferem, no modo pelo qual esta concretização de paz não acontece. Quer porque gostem da vida despreocupada, como os que se não quiseram consagrar senão ao estudo das doutrinas e nisso foram bem-sucedidos, quer porque gostem da vida de negócios, como os que, ocupando-se embora da filosofia, se entregaram totalmente à administração da República e à direção dos negócios humanos, quer porque gostem da vida mista daqueles dois gêneros, como os que alternadamente partilham o seu tempo entre os ócios do estudo e a necessidade dos negócios¹⁰⁴.

Conforme observamos, portanto, para onde quer que se encaminhe esta sociedade terrena, seu modo de ser e agir, Agostinho nos mostra que, por mais que

¹⁰² Cf. BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã; O sentido da História*. [tradução e nota de Raimundo Vier, O.F.M.]. 3ª ed. – Petrópolis, RJ – Vozes, 1985. pp. 206-208.

¹⁰³ Cf. *C.D.*, XIX, xi.

¹⁰⁴ Cf. *C.D.*, XIX, i.

busquemos esta paz, como vimos, ela não será encontrada em nenhum lugar da terra. Por causa disso, não será oferecido nenhum refúgio para a paz neste mundo, a não ser que, salvo pela esperança cristã numa paz que não se espera nesta terra, mas na beatitude eterna¹⁰⁵, possamos, onde quer que estejamos, iniciar a construção desta paz. Para tanto, utilizando sempre como modelo a paz perfeita da Cidade Celeste, que é a sociedade daqueles que, na ordenada concórdia, fruem para Deus, sendo que por esta fruição em Deus lhes será permitida uma relação comum de interesses de uns para com os outros¹⁰⁶.

Então, a paz temporal corresponde ao que Agostinho denomina um bem comum a todos, paz e ordem social, leis boas e justas, tendo como resultado uma disposição de bem-estar geral, para toda a sociedade terrestre. Assim, o espírito humano, sustentado pelo magistério divino – que livremente obedece – é capacitado para trabalhar pela necessidade de manter esta paz e também fortalecido para não cair em armadilhas geradas pela fraqueza da miséria humana, que disseminam o caos, a violência e a desordem, resultando a perda da liberdade.

Por conseguinte, a paz eterna é a salvação do ponto de vista religioso-cristão; a felicidade plena do homem perpassa por sua íntima relação com Deus. Para Agostinho, as relações entre a paz temporal e a paz eterna são a consequência e a aplicação de sua filosofia, interligando metafísica e antropologia a respeito do mal. Ele considera que, do ponto de vista natural, o homem, em sua peregrinação terrena, não possui a visão plena de Deus e é pela fé unicamente que lhe é assegurada a paz no coração, no seio da família, de cada povo, e de cada império. Assim também, e mais evidentemente ainda, por esta fé, torna-se capaz de assegurar a paz na cidade terrena como reflexo da Cidade de Deus.

Portanto, a Cidade de Deus tem por máxima a glória de Deus; a cidade terrena tem por máxima a glória dos homens¹⁰⁷. Porém, os homens que se associam no amor

¹⁰⁵ Cf. *C.D.* XIX, xi.

¹⁰⁶ Cf. *C.D.* XIX, xiii.

¹⁰⁷ A estes homens, Agostinho fala da importância do ensino divino, como modelo ideal de seguimento, no qual obedece livremente e nos alerta para o fato de que não aconteça que pelo próprio

das coisas terrenas formam o Estado terreno ou cidade do demônio. Assim, Agostinho nos mostra as diferenças entre o Estado terreno e o Estado de Deus, o imanente o transcendente. Ao imanente, relaciona-se um bem temporal e terreno, como nos fala Boehner¹⁰⁸, ou seja, uma paz terrena; ou as referimos a uma ordem transcendental e outra ultraterrena, isto é: à paz eterna e divina paz. Aquele é o fim do Estado terreno, este, o do Estado de Deus. Os demais, unidos pela caridade, formam o Estado de Deus ou Cidade Celeste.

Então, para nosso bispo, toda sociedade, boa ou má, tem sempre em mente a paz. E, ainda que haja sociedades em guerra, essa guerra tem por finalidade alguma paz, ou seja, para Agostinho, esta paz é o restabelecimento e a conservação da ordem. E a conservação desta ordem é o que confere ao homem cristão os meios de compreender que todo o uso dos bens temporais tem em vista o gozo da paz terrestre, mas com o fim último do gozo da paz eterna na Cidade Celeste. Vale lembrar a afirmação de Agostinho: “se fôssemos animais irracionais, nada mais apeteceríamos além da ordenada harmonia das partes do corpo e da satisfação dos apetites”¹⁰⁹. Logo, ao contrário desta ordem, o homem não teria critérios para perceber os desarranjos impostos por uma sociedade onde o desprezo pelo outro é caracterizado por um tal modelo de desinteresse que é consequência da ação de homens desajustados que querem impor sua ordem somente por meio da própria força. Vejamo-lo:

É duplo o caminho que seguimos quando a obscuridade das coisas nos atinge: ou a razão ou a autoridade. A filosofia promete a razão e liberta apenas a pouquíssimos, os quais ela leva não só a desprezar aqueles mistérios, mas também a entendê-los segundo possam ser entendidos. A filosofia, que seja verdadeira e, por assim dizer, autêntica, não tem outra função se não a de ensinar o que seja o Princípio sem princípio de todas as coisas e a imensidade do Intelecto que nele reside e o que dá se originou para a nossa salvação sem nenhum detrimento para ele, a quem os veneráveis mistérios nos ensinam ser um único Deus onipotente e uma Trindade poderosa¹¹⁰.

desejo de conhecer, ficar sujeito a algum tipo de erro devido à debilidade do espírito humano. Cf. *C.D.*, XIX, xiv.

¹⁰⁸ Cf. BOEHNER P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. p. 198.

¹⁰⁹ Cf. *C.D.*, XIX, xiv.

¹¹⁰ Cf. *A Ordem*, II, V, 16.

Logo, a preservação desta ordem de paz da sociedade humana depende da obediência às normas estabelecidas, ou seja, a lei eterna, a justa medida, que é, como nos alerta Agostinho, em primeiro lugar, não fazer mal a ninguém, em segundo, socorrer todos aqueles que padecem de necessidades, de modo que, a partir de então, nessa sociedade haverá a verdadeira justiça.

Portanto, uma ordem social deverá necessariamente passar por um prolongamento da ordem moral, sem a qual não se pode alcançar a verdadeira paz. E esta paz não deve ser desvinculada da lei e da ordem, pois a paz, quer seja terrestre, quer seja celeste, se impõe à sociedade humana, de modo a ser útil ao homem no cuidado de si e no cuidado com a coisa pública.

Então, para inferir tal condição de paz, necessariamente temos que buscar um princípio ordenador que dê conta de satisfazer e guiar as ações dos homens, por meio destes princípios, os quais inspiram nos homens o desejo de unir-se e guiar-se pelo laço de uma só e mesma lei, garantindo que toda e qualquer modificação ao contrário deverá ser rejeitada, para não incorrer no erro de se perder a ordem construída e tão necessária e, por isso mesmo, a que mantém a aliança desta paz. Logo, justiça, paz e ordem compõem uma tríade, cujos princípios poderão ser medidos e avaliados de forma clara, pois, quando qualquer item deste tripé estiver em desacordo com outro, é possível facilmente perceber que a justiça neste ambiente, por si só, foi corrompida e, por conseguinte, a vida social degenerada.

Assim, a união da sociedade humana proposta por Santo Agostinho, fundamentada pela doutrina divina, é aquela pela qual se dará o modelo do homem novo, resultando em uma sociedade nova, uma nova definição de povo, um novo conceito de *República* e uma nova concepção de justiça.

Também em seu escrito sobre *A Ordem*, em diálogo com seus discípulos, o bispo de Hipona enumera a sequência pela qual pedagogicamente há o entendimento da ordenação de todas as coisas. Diz Agostinho:

Pois a vida dos ignorantes, ainda que não seja consistente nem ordenada por eles mesmos, contudo, pela divina providência, está necessariamente incluída na ordem

*das coisas, como que em alguns lugares dispostos por aquela inefável e sempiterna lei, e de modo algum lhe é permitido estar onde não deve. Assim, acontece que, se alguém a considera isoladamente com um ânimo mesquinho, ele a abomina como que repellido por sua grande torpeza. Mas se alguém, levando e abrindo os olhos de sua mente, iluminar, ao mesmo tempo, o universo das coisas, nada descobrirá que não esteja ordenado, distinto e convenientemente distribuído em seus lugares*¹¹¹.

Neste trecho, nosso pensador comenta a dificuldade de inserção do não cristão numa relação ordenada e demonstra que, na vida em comunidade, não temos como sair completamente de uma ordem estabelecida, mas a Ordem Maior se dá também na espiritualidade, iluminada pela Divina Providência. Vale destacar que, para Agostinho, o problema filosófico perpassa pela espiritualidade e existencialidade do homem. Deus é tudo em todos e necessariamente coabita no homem enquanto homem, participando ele de tudo o que foi criado, por isso, como criatura dependente, por natureza, desta relação com o Criador.

Doravante, portanto, para manter um cargo – e aqui falamos no cuidado da coisa pública –, é necessário estar de acordo com as leis maiores, para poder inserir-se em uma sociedade bem governada por esta ordenada concórdia. Por outro lado, os homens desordenados por seus próprios costumes tendem a reduzir-se a uma condição vil, que resulta na criação de leis, cujo resultado impõe um jugo tal que, ao homem, torna-se cada vez mais difícil de cumprir. E Agostinho nos alerta: “Assim são, acredito, todas as coisas, mas essas mesmas coisas requerem olhos que as entendam”¹¹². Em outras palavras, ele nos traz à tona a reflexão das sagradas escrituras: “Têm olhos, mas não vêem, têm ouvidos, mas não ouvem”¹¹³.

¹¹¹ Cf. *A Ordem*, II, IV, 11.

¹¹² Cf. *A Ordem*, II, IV, 13.

¹¹³ Cf. *Sl*: 115, 5-6.

3.3 Liberdade natural e servidão do pecado, sobre o uso dos bens (xv – xvii)

Para Agostinho, os princípios necessários pelos quais deverá iniciar o processo ordenador entre seu povo e seu Estado deverão ser retomados a partir dos valores fundamentais, isto é, a justa medida, a ponderação, a temperança, valores reconhecidos como capazes de formar e dar uma nova identidade a este povo, tendo como resultado zelar e cuidar daqueles que fazem parte do *domus* (casa), além dos cuidados com a *Urbe*, onde a prática do lar dialoga com a sociedade, culminando numa harmonia desta comunidade, cujos princípios e valores se fazem necessários ao homem, de modo a prepará-lo para o exercício ou função pela qual ele se vê chamado a assumir como responsável, tanto como indivíduo, no lar, no trabalho, nos estudos e, principalmente, no cuidado com a coisa pública, e assume, assim, sua presença e participação na vida ativa:

*[...] Como a família deve ser o princípio ou a célula da sociedade e como todo o princípio se refere a algum fim no seu gênero e como toda a célula se refere à integridade do todo de que é parte – claramente se conclui que a paz da cidade se refere à da família, isto é, que a concórdia bem ordenada dos que juntos convivem no mando e na obediência se refere à concórdia bem ordenada dos cidadãos no mando e na obediência. É assim que o pai de família deve tomar às leis da cidade aqueles preceitos com que governe a sua casa de harmonia com a paz da cidade*¹¹⁴.

Por conseguinte, a justa medida, a justiça, para o bispo de Hipona, só é possível para o homem na medida em que este – por meio da educação –, pela razão e inteligência, possa conhecer as coisas, os elementos da natureza, as ordenações das esferas sociopolíticas, das leis, e principalmente os mistérios da condição humana, que são apresentados pelas Sagradas Escrituras. Assim, conhecedor “dos fundamentos sobre os quais os mortais procuram constituir a sua felicidade na infelicidade desta vida”¹¹⁵, ele quer mostrar aos homens que o justo é aquele que vive da fé, contanto que ele compreenda a forma de como se dá esta verdadeira fé, como nos mostra Agostinho:

¹¹⁴ Cf. *C.D.*, XIX, xvi.

¹¹⁵ Cf. *C.D.*, XIX, i.

*A família dos homens que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal; mas a família dos homens que vivem da fé espera os bens eternos prometidos para a vida futura e utiliza-se, como peregrina, dos bens terrenos e temporais, não para se deixar prender por eles nem se desviar do que para Deus tende, mas para sobre eles se apoiar e tornar mais suportável, e nunca para aumentar o peso do corpo corruptível que agrava a alma. Por este motivo é que o uso das coisas indispensáveis a esta vida mortal é comum a estes dois grupos de homens e de famílias, mas o fim com que cada um usa é próprio de cada um e muito diferente de cada um*¹¹⁶.

Ora, Agostinho não nega a importância do uso dos bens desse mundo, tendo em vista o direito natural do conforto e qualidade de vida dos homens, mas ele quer indicar que todo aquele que aprende a viver pela fé, a fé ensinada por Cristo, não só apenas difere dos demais, como também se torna capaz de compaixão e misericórdia para com os outros, e por isso mesmo se torna digno de confiança, trazendo àqueles com os quais se relaciona harmonia, paz, equilíbrio, sendo fiel às leis promulgadas pela cidade terrestre, por homens de boa vontade, cujo modelo é aquele apresentado pela Cidade Celeste.

Porem, Agostinho reconhece e nos mostra que o homem, no decorrer da história, até como meio de garantir sua sobrevivência, rende homenagem a outros homens, servindo-se a si próprio, como demônio, e não a Deus. Por conseguinte, como bem observamos, esta cidade não pode ser nem virtuosa, nem justa, porque não dá a cada um o que lhe é devido. E estes homens, para justificarem as suas práticas, exigem dos outros homens cultos e sacrifícios, que, para Agostinho, estão mais ligados à forma de persuadi-los e dominá-los do que a dar a eles algum benefício. Tais ações se parecem mais com as práticas dos anjos maus e impuros. Para Agostinho, eles agiam como demônios, e justificava que estes cultos e sacrifícios tinham por finalidade preservar a perversa vontade humana. Logo, estes homens, como demônios, e também esta cidade ímpia estariam condenados ao suplício eterno, ao mal supremo.

Para esta situação, Agostinho aponta as diferenças pelas quais se caracterizavam o pensamento cristão e a cultura pagã no baixo Império Romano, tentando esclarecer

¹¹⁶ Cf. C.D., XIX, xvii.

como isto influenciava no cuidado com a república e de que forma, então, ocorrera a sua degradação. Ele queria também resgatar os meios pelos quais esta república deveria ser cuidada para a união de todos os seus cidadãos, ao invés de criar divisões para além das desavenças que já existiam entre as culturas. Ele afirma: “a cidade terrestre tem tido os seus próprios sábios reprovados pelo ensino divino, os quais, conforme as suas teorias ou enganados pelos demônios têm julgado que se deve ganhar o interesse da multidão dos deuses para realidades humanas”¹¹⁷, pois não são capazes de criar harmonia entre os homens. Vejamos:

*A cada um deles caberia como que uma função distinta conforme as distintas realidades. Mas a Cidade Celeste esta sabe que um só Deus deve ser adorado, e crê, na sua piedade cheia de fé, que só a ele deve ser prestado o culto, a que os gregos chamam latrêia, devido apenas a Deus. O facto é que não pode ter com a Cidade Terrestre leis de religião comuns. Daí ter que dela discordar necessariamente: tornou-se um peso para os que pensavam de outra forma e teve que suportar as suas iras, os seus ódios, a violência das suas perseguições, salvo quando às vezes conseguia conter os ânimos dos adversários pelo temor que a multidão dos seus inspiravam, e sempre graças ao auxílio divino. Esta Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos e constitui uma sociedade peregrina de todas as línguas sem se preocupar com o que haja de diferente nos costumes, leis e instituições com que se conquista ou se conserva a paz eterna; nada lhes suprime, nada lhes destrói; mas antes conserva e favorece tudo o que de diverso nos diversos países tende para o mesmo e único fim – a paz eterna – contanto que tudo isso não impeça a religião que nos ensina a adorar o único e supremo Deus verdadeiro. [...]*¹¹⁸.

Logo, a ideia de comunhão implícita no projeto de vida cristão trabalha com o conceito de ordenada concórdia. Na sociedade romana não foi dada pela divina providência, mas foi substituída pela materialidade excessiva da cultura politeísta daquela época. E, como podemos inferir deste questionamento apresentado por Agostinho neste mesmo trecho, ele também denuncia aí a violência e as perseguições ao povo cristão.

¹¹⁷ Cf. C.D., XIX, xvii.

¹¹⁸ Cf. C.D., XIX, xvii.

Pois bem, Agostinho já compreendia que o entendimento da cultura romana à época não levava em conta uma noção do todo, de um todo causador de todas as coisas, do qual o homem, de modo privilegiado, participa, e nesta participação cabe a ele cuidar e zelar, em harmonia com este Todo Único. Ora, como podemos agir em concórdia, sem conhecer, sem entender e, por isso, seguir o que quer que venha a ser o Único e Verdadeiro? Essas setorizações do cuidado da vida atrapalham identificar o que pode, nesta mesma vida, permanecer em comunhão com esta harmonia única. Embora se recusem a observar a ordem celeste – pela adesão a Deus como destinatário supremo do seu amor –, participam da ordem temporal na manutenção das condições e convívio entre os cidadãos. Então, nesta sociedade, a busca de unidade e ordenação da complexa relação entre as partes, necessária para a vida em sociedade, é dificultada pela visão pagã da época. O caminho da vida em comunhão seria então o caminho mediado pelo Deus único e verdadeiro, como podemos conferir:

Mas tenho ainda algumas coisas a dizer contra os que atribuem todas as desgraças da República Romana à nossa religião, que proibiu que se sacrificasse aos seus deuses. Devem com efeito ser relatadas todas as desgraças, que venham a propósito e pareçam suficientes, suportadas por aquela cidade e pelas províncias por ela governadas antes da proibição dos sacrifícios. Sem dúvida que nos atribuiriam todas a nós se a nossa religião já antes delas brilhasse a seus olhos ou já lhes tivesse proibido os seus sacrilégios. Em seguida, deve-se mostrar por que virtudes obtiveram o engrandecimento do Império e por que motivo Deus, de quem depende todos os reinos, lhes prestou o seu auxílio. Deve-se ainda mostrar como o poder dos que eles chamam deuses de nada lhes serviu – e, pelo contrário, quanto os prejudicaram com seus enganos e mentiras [...] ¹¹⁹.

Ora, este cenário vivido pelo Império Romano, como já observamos, é também apresentado nas considerações de Gilson, que afirma: Que triunfo para a tese pagã! Todas as objeções anticristãs tiravam disso uma nova força. Para enfrentá-las, Agostinho pôs-se ao trabalho em 413. Entretanto, invadida pelos godos sob a direção de Alarico, Roma é tomada e arruinada. Os adoradores dos falsos deuses, a quem chamamos pagãos, acusando a religião cristã dessa ruína, começaram a desfazer-se em críticas mais amargas e em invectivas mais violentas do que costumeiramente contra o

¹¹⁹ Cf. C.D., I, xxxvi.

verdadeiro Deus¹²⁰. Portanto, a tudo isso, segue-se que Agostinho irá retomar estas questões sobre o modo de ser cristão e as lacunas existentes na reflexão da academia.

3.4 O modo de ser cristão e a dúvida da Academia (xviii – xx)

A cidade celeste percorre o tempo histórico em direção à ordenadíssima e concordíssima fruição para Deus e em Deus pela fé. E, se em tal peregrinação, a cidade pôde considerar-se feliz em esperança, então a dúvida cética da Nova Academia, que Varrão contou na multiplicação das escolas filosóficas, conforme observamos, é repudiada pela Cidade de Deus como loucura. Ora, a salvação futura admitida apenas como verossímil não é capaz de conferir fé nem esperança. Ademais, o cristão considera ter “conhecimento certíssimo” das coisas que “compreende pelo espírito e pela razão”. Também não duvida dos sentidos, que transmitem à alma as realidades evidentes, “pois é mais miserável o engano de quem pensa que nunca se lhes deve fé”¹²¹.

Para Agostinho, conhecimento certíssimo refere-se, todavia, somente a algumas coisas, pois na condição em que os homens se encontram é impossível conhecer o todo. Podemos conhecê-lo apenas em parte, porque, como já observamos, os cristãos acreditam nas Escrituras, de cuja fé vive o justo. Para ser justo, com efeito, é preciso reconhecer a revelação do Deus ao qual o homem deve obediência. A fé nas Escrituras, pela qual caminhamos sem dúvida enquanto peregrinamos em direção a Deus, e por consequência, com a crença da qual podemos considerar todos os artigos de fé, que é aquela que, ainda que não ofereça um entendimento completo e inteligível dado por uma razão ainda fragmentada, como verdade concreta, é o que permite ao homem compreender os meios necessários de se tornar mais justo e virtuoso e, principalmente, reconhecer o direito do outro.

Como vimos, Agostinho sabe da dificuldade de todo o percurso que é necessário para se chegar a esses entendimentos: isso nos é relatado por ele claramente em sua obra *Confissões*, e que, portanto, torna-se mais fácil se iniciar nestes entendimentos pela fé,

¹²⁰ Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. p. 196.

¹²¹ Cf. *C.D.*, XIX, xviii.

pelo dado da fé. Porque, naturalmente, antes de conhecer, deve-se partir da certeza de que é possível conhecer. Então, é nesta peregrinação terrestre que todos devem iniciar a busca daquilo que se faz mais importante para o homem, que é conhecer a Verdade.

Também em sua obra *Contra os Acadêmicos*, Agostinho nos assinalava enfaticamente a dificuldade de percorrer o caminho para se chegar à verdade: “Os Acadêmicos afirmaram que o sábio deve fazer todo o esforço para encontrá-la [a Verdade] e de fato o faz com toda a dedicação. Mas, sua vida devia seguir o que lhe parecesse provável ou verossímil. Efetivamente, um afirma que o homem alcança a felicidade pela descoberta da verdade, enquanto para outro basta buscá-la diligentemente. Portanto, está fora de qualquer dúvida para qualquer um de nós que não há nada que devemos antepor a essa tarefa”¹²².

Agostinho é crítico em relação à falta de flexibilidade da Academia, que não se abria para reconhecer os valores cujas bases eram atribuídas por saberes advindos de Deus e por isso não considerava estes conhecimentos justamente por não pertencerem ao campo da ciência, portanto não válidos para os acadêmicos como os conhecimentos até então consagrados pelas ciências, ainda que, por esses conhecimentos, diversas culturas e povos construíram e garantiram entre eles os meios para conviverem e manterem-se como sociedade organizada:

*– tem confiança nos sentidos, de que o espírito se serve através do corpo, para que toda a realidade que lhes aparece com evidência, porque mais miseravelmente se engana ainda quem julga que nenhum crédito lhes devemos prestar; – acredita ainda nas Sagradas Escrituras, Antigas e Novas, a que chamamos canônicas, a elas indo beber a própria concepção da fé que vive o justo, mercê de cuja fé caminhamos sem dúvidas enquanto peregrinamos longe do Senhor*¹²³.

Essa atitude não exclui, porém, toda e qualquer dúvida, porque, quanto mais nos aprofundamos na busca de conhecer e compreender os grandes mistérios da criação, da natureza e do homem, mais se torna necessário esmiuçar como esse mistério se apresenta. Com efeito: “desde que fique a salvo e sem incertezas esta fé, podemos

¹²² Cf. *Contra os Acadêmicos*, III, I, 1.

¹²³ Cf. *C.D.*, XIX, xviii.

manter a dúvida, sem nos sentirmos culpados, acerca de várias realidades que não chegaram ao nosso conhecimento pelos sentidos nem pela razão a captamos, nem delas a escritura canônica nos fornece qualquer esclarecimento, nem testemunho algum digno de fé delas nos dá a garantia”¹²⁴.

Agostinho, portanto, põe em dúvida os hábitos e os costumes de cada um contrário aos preceitos divinos. Porque de todas as coisas cuja notícia os homens não possuam, porque não lhes chegam pelos modos de conhecer, quer seja pelos sentidos, quer seja pela razão, uma vez que, conforme a enumeração que Agostinho atesta na citação acima, em nossa capacidade humana, apenas são indubitável as formas como as coisas nos são conhecidas. Isto é, primeiro pelos sentidos e pela razão, segundo pela revelação e terceiro por testemunhos¹²⁵.

Portanto, ao retomar as facções apresentadas por Varrão sobre a virtude, sobre o bem e sobre mal, associando esta virtude com a natureza humana, Agostinho reafirma que não existe um acordo entre as escolas filosóficas sobre a fonte da felicidade, apesar de todas pretenderem conduzir os homens à beatitude.

Agostinho, no entanto, coloca os preceitos divinos à frente dos hábitos dos novos acadêmicos, opondo-se àquilo que Varrão organizara na nova academia, na qual o conhecimento era interpretado ou entendido como certo ou incerto. Ora, Agostinho não tem dúvida, porque, para ele, a verdade é captada pela mente e pela razão. O que ele quer dizer e demonstrar é que todos estes conhecimentos que são possíveis por meio da razão dada por meio da filosofia, no fim das contas, tendem naturalmente a conduzir o homem a aproximar-se do Sumo Bem e, como consequência, a torná-lo virtuoso e, com isso, capaz de justiça. Portanto, quando ainda lhe falta esta razão que é dada pela filosofia, a revelação o ensina a tornar-se virtuoso pelo dado da fé. Vejamos:

Dos três gêneros da vida – contemplativo, ativo e misto – salvaguardada que seja a fé, cada um pode escolher para a sua vida qualquer deles, para assim chegar às recompensas eternas; mas convém que não perca de vista que o amor da verdade nos obriga a manter e o que a urgência da caridade nos obriga a sacrificar. Mas ninguém

¹²⁴ Cf. C.D., XIX, xviii.

¹²⁵ Cf., C.D., XIX, xix.

deve estar tão despreocupado que não pense na sua despreocupação em ser útil ao próximo, nem tão ocupado que não procure a contemplação de Deus. Na vida contemplativa, não é a vazia inação [ociosidade] que se deve amar, mas sim, a busca ou a descoberta da verdade, para que nela cada um progrida e não recuse partilhar com os outros o que tiver encontrado. Mas, na acção, não é às honras desta vida nem ao poderio que se deve amar, porque: “tudo é vaidade debaixo do Sol” (Ecles., I, 14)¹²⁶.

O que verificamos é que Agostinho diverge não da forma pela qual Varrão reduz todas as escolas, mas diferente destas escolas, ele apresenta uma outra perspectiva, e esta perspectiva, para Agostinho, não havia ainda sido discutido por estas escolas justamente por elas partirem do homem para se obterem os verdadeiros bens. E o verdadeiro bem, para nosso bispo, não vem do homem; mas o verdadeiro bem vem somente do Sumo Bem, que é Deus. Então, o homem que for conduzido a buscar conhecer este Sumo Bem, se aproximando gradativamente de sua bem-aventurança, começa, a partir de então, a experimentar a vida feliz. Vejamos:

Sendo, pois, o bem supremo da Cidade de Deus, a paz eterna e perfeita – não essa paz pela qual passam os mortais desde que nascem até que morrem, mas aquela em que permanecerão imortais, absolutamente nada de adverso suportando – quem poderá negar que uma tal vida é absolutamente bem-aventurada e que, em comparação, a que cá se passa, por muito cheia que esteja de todos os bens espirituais, corporais e materiais, é de todo miserável? Todavia, aquele que possui esta vida, de modo a referir o seu uso Àquele que ele ama com o amor maior e pelo qual ele espera com uma esperança mais firme – não é sem razão que desde já se pode chamar feliz, mas mais por aquela esperança do que por esta realidade. É que esta realidade sem aquela esperança é uma falsa beatitude e uma grande miséria: não oferece à alma verdadeiros bens, pois não é a verdadeira sabedoria aquela que nos bens de cá – que ela escolhe com prudência, realiza com fortaleza, e emprega com temperança e distribui com justiça – não dirija a sua intenção para o bem supremo em que Deus será tudo para todos numa eternidade certa e numa paz perfeita¹²⁷.

Ao examinar estes princípios da natureza da beatitude, em cujas virtudes Varrão considera também residir a felicidade, evidencia-se, pois, a posse de bens anímicos, de

¹²⁶ Cf. C.D., XIX, xix.

¹²⁷ CF. C.D., XIX, xx.

bens corporais, ou então de bens exteriores, e por isso mesmo sujeitos às vicissitudes temporais. Portanto, a Cidade de Deus pode considerar-se feliz em esperança justamente por ter fé na salvação, em direção da qual caminha. Ou seja, só aquele que possui maior amor e uma fidedigna esperança é que de fato pode, com razão, ser chamado de feliz neste mundo.

Agostinho, ao refutar as escolas filosóficas – que supõem a possibilidade de alcançar a felicidade na realidade terrena, embasadas no epicurismo, no ceticismo, no estoicismo, para se chegar à sabedoria e felicidade –, irá, ao contrário, afirmar que não é verdadeira a vida feliz obtida somente pelos sábios, mas por aqueles que discernem com prudência, suportam com fortaleza, reprimem com temperança, distribuem com justiça e se orientam em direção ao fim no qual Deus será tudo em todas as coisas, na eternidade certa e paz perfeita.

Para o bispo, portanto, a busca pela sabedoria implica a busca do saber. Contudo, a sabedoria não equivale simplesmente ao saber, visto que nem todo saber conduz à felicidade. Para ele, a sabedoria é a busca daquele saber que, por sua própria natureza, torna feliz aquele que a cultua. Não é assim a “ciência”, a ciência busca outro fim, e não à felicidade. Na base desta distinção, Agostinho discerne duas atitudes cognitivas, fundamentando assim a doutrina da “Ratio superior” – domínio da sabedoria – e “Ratio inferior” – domínio da ciência. A relação entre esta Razão Superior e a Razão Inferior contribuirá vigorosamente para o desenvolvimento do pensamento filosófico na Idade Média¹²⁸.

Como bem observa Boehner, em Agostinho a contemplação das razões e leis eternas pressupõe que a alma humana renuncie à soberba, pois ninguém pode atingir tal contemplação sem sujeitar-se àquelas mesmas leis, e com isso ela pratica o ato de humanidade por excelência. Portanto, a humildade é o começo da sabedoria, e a sabedoria é a contemplação das coisas eternas e imutáveis. Eis a tarefa propriamente dita da Razão Superior.

¹²⁸ Cf. BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Desde a origem até Nicolau de Cusa. [tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, O.F.M.] – 3ª Edição – Petrópolis, Rio de Janeiro; Vozes 1985. p. 168.

3.5 As definições de República e povo, e o fim das duas cidades (xxi – xxviii)

Nem o Império Romano nem nenhuma outra sociedade nunca tivessem atingido um modelo de convivência com os mesmos fins e interesses entre os seus concidadãos, posto que sempre houve domínio de homens sobre outros homens. Esse povo não conhecia – porque não estava preparado – o sentido de justiça de uns para com os outros¹²⁹, pois, como veremos, se república é coisa do povo, que povo é este, que parece não associar-se nem naquilo que é importante e necessário para a sua organização e para a proteção de tudo o que eles construíram e conquistaram? Na obra *Da República*, Cícero já denunciara a grande crise quando pergunta: “quem poderia chamar de República ao Estado em que todos estavam oprimidos pela crueldade de um! Pois não havia vínculos de direito, nem consentimento na sociedade, que é o que constituía o povo. Onde, nada de tudo isso era do povo e nem para o povo. Posto que, onde está o tirano, não só é viciosa a organização, como também se pode afirmar que não existe espécie alguma de República”¹³⁰.

Também em *De Officiis (Sobre os deveres)*, Cícero afirma que a justiça é importante para que a confiança possa ser estabelecida, visto que a justiça, sem a prudência, pode ser uma garantia suficiente de autoridade, enquanto que a prudência, sem a justiça, de nada vale para a lealdade se alcançar¹³¹.

As intercorrências do império apontam claramente que a sua gênese é muito anterior à cultura cristã. Retomando o que vimos no segundo capítulo deste trabalho, a situação de Roma encontrava-se totalmente desordenada. Parte da comunidade romana acusava os cristãos pelas misérias vividas por todos. Mas sabemos que os desastres da república romana, qualquer que fosse o tamanho deles, ocorridos anteriormente, encontravam-se enraizados nos hábitos romanos, testemunhados, conforme vimos, por Salústio e pelo próprio Cícero.

¹²⁹ Cf. *C.D.* XIX, xxi.

¹³⁰ Cf. CÍCERO, *Da República*, III.

¹³¹ Cf. *De Officiis*, II, 34.

Para Agostinho, tais desastres se relacionavam ao apego excessivo a suas vaidades e ambições desmedidas, nas mais diversas instâncias. Cabe aqui resgatar os apontamentos que Agostinho retoma da obra filosófica *De Mundo* – acerca do mundo –, de Apuleio, em que este narra que todas as coisas terrestres estão sujeitas à mutação¹³². Ou seja, os romanos não haviam se dado conta de que suas ações os prejudicavam e não lhes permitiam refletir o que se fazia necessário para que respondessem aos anseios políticos exigidos pelo império, que, por conta de suas dimensões, caía mais facilmente no desordenamento de suas estruturas e fatalmente culminaria em desavenças e separação de todos os tipos imagináveis para o povo romano, seja ele cristão ou pagão, uma vez que, de todas estas tragédias, poucas coisas se salvariam, quanto mais as próprias estruturas deste grande império.

Porém, Agostinho tinha esperança de, recordando como deveria ser o cuidado com a coisa pública, trazer à tona a análise elaborada por Cícero, na qual o próprio Cícero, entre outros pensadores, apontara que o império já fora o pior e o mais fragmentado dos Estados por tamanhas descrenças e corrupções, e que na sua história nem sempre houve, entre os romanos, harmonia e concórdia.

Este balanço nos é apresentado também no livro II, capítulo xxi, de *De Civitate Dei*. Neste capítulo, Agostinho demonstra, na obra de Cícero, que ele narrava, por meio de Cipião, outros cenários de crises passados pelo Império Romano, recordando na obra *Da República* o diálogo no qual Cícero já apresentava a maneira como se deveria criar e manter um Estado:

[...] *De fato, nem os homens, se a cidade não tivesse tais costumes, nem os costumes, se tais homens não tivessem governado a cidade, teriam podido fundar ou manter durante tanto tempo uma república tão grande e de um poder tão vasto e tão extenso. É por isso que, em tempos passados, a própria conduta dos cidadãos proporcionava homens de prestígio e estes excelentes varões não tinham os costumes antigos e as tradições dos antepassados. A nossa época, porém, recebeu o estado como se fosse uma preciosa pintura, mas um tanto desbotada pela antiguidade. E não só se descuidou*

¹³² Cf. *C.D.*, IV, ii.

*de a restaurar nas suas cores originais, como nem sequer se preocupou em conservá-lhe os contornos externos*¹³³.

Ainda no livro II, Agostinho recorda e realça a definição ciceroniana de República, Estado – que é empresa do povo –, e concretiza que povo não é qualquer conjunto de indivíduos, mas uma associação de pessoas baseada na aceitação do direito e na comunhão de interesses¹³⁴.

Cícero seguidamente ensina quão grande é a utilidade da definição numa controvérsia e acaba por concluir, em suas definições, que só há República, Estado, isto é, empresa do povo, quando esta é governada no bem e na justiça, ou por um rei, ou por poucos aristocratas, ou por todo o povo, em regime democrático. Se, e somente se, estas três instâncias tiverem à frente homens bons e justos, pois, quando o rei é injusto, chamam-lhe de Tirano, quando são injustos os aristocratas detentores do poder, chamam-lhes facção e, quando o próprio povo é injusto, a ele próprio se chama tirano na falta de um outro nome em uso¹³⁵.

E seguindo pelo capítulo xxi, livro II, Agostinho retoma novamente a obra *Da República*, apresentando-nos as disposições necessárias que Cícero havia pensado acerca do Estado romano, sobre as definições de república e de como deveria ser uma república justa, dadas por Cipião. Tomando diretamente a obra *Da República*, de fato constatamos que a resposta dada por Cipião contém as seguintes afirmações: assim como o agricultor conhece a natureza do terreno e assim como um escritor sabe escrever, procurando ambos, na sua ciência, antes a utilidade do que o deleite, o homem do Estado pode estudar direito, conhecer as leis, beber nas suas próprias fontes, sob a condição de que suas respostas, escritos e leituras o ajudem a administrar retamente a República com a razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe, ora com seus mandatos, ora com suas proibições¹³⁶.

¹³³ Cf. *Da República*, V, i. *Apud cit. C.D.* II, xxi.

¹³⁴ Cf. *C.D.*, II, xxi.

¹³⁵ Cf. *C.D.*, II, xxi.

¹³⁶ Cf. CÍCERO. *Da República*, III.

Cipião nos lembra também que um varão da República jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. Essa lei não pode ser contestada, nem derogada em parte, nem anulada. Não podemos ser isentos de seu cumprimento pelo povo nem pelo senado, não há que procurar para ela outro comentador nem intérprete, não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas uma sempiterna e imutável, entre todos os povos, e em todos os tempos, uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar-se a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano e sem atrair sobre si a mais cruel expiação, embora tenha conseguido evitar todos os outros suplícios¹³⁷.

Tanto no modelo ciceroniano como no modelo agostiniano, a esfera pública necessariamente deveria conter a participação somente de homens preparados e conhecedores dos princípios éticos propostos na constituição de um Estado. Para tanto, isso só ocorrerá de forma efetiva quando houver também a participação do povo, de um povo atento, justo, crítico, valendo-se das virtudes essenciais para o bom funcionamento da coisa pública. Por isso, as tradições e valores devem sempre ser retomados, tanto por aqueles que vivem nesta república, como também pela academia, que é aquela que dispõe dos conhecimentos históricos, sociais e políticos, de modo a manter em evidência estas disposições necessárias, ensinando, assim, continuamente as gerações futuras, para que de fato não ocorra, como sempre aconteceu na história, que esses erros levem não só à dominação, como também à ruína total de seu povo. Vejamos:

Se me estendi tanto em considerações sobre esse ponto, é porque este livro é uma discussão empreendida e seguida por mim a respeito do Estado; e, para não frustrá-la, tive primeiro de combater as dúvidas e desânimos que nos afastam dos negócios públicos. Se houver alguém a quem decida a autoridade dos filósofos, escolha com cuidado e escute aqueles cuja autoridade e cuja glória são reconhecidas pelos homens mais doutos, aos quais estimo, mesmo quando não tenham dirigido a nave do Estado, porque em compensação muitos indagaram e escreveram a respeito dessas questões, desempenhando uma espécie de magistratura. Os sete varões que os gregos chamaram de sábios foram versados na administração pública; e, realmente, em nada se aproxima tanto o nume [ser ou potência divina, divindade, deidade, cada um dos

¹³⁷

Ibidem.

deuses do paganismo, espírito sobrenatural] *humano do divino como ao fundar novas nações ou conservar as já fundadas*¹³⁸.

Como podemos constatar, nem Roma nem outro tipo de sociedade haviam conseguido implantar o modelo ideal de República, ou seja, em vista do bem comum de seu povo, e tudo o que já havia sido pensado pelos filósofos, como também por Cipião, conforme nos relata Cícero, para implantar um ideal de República. Onde, no caso de Roma, se verifica, pelo contrário, que seu povo encontrava-se inseguro, querendo compreender o porquê de todo esse tipo de mal existente naquela Roma, que, no ideário do homem romano, “jamais ruiria”, e que, diante da crise, no entanto, alguns que ainda possuíam consciência destas situações indagavam sobre o que fazer para impedir a catástrofe já anunciada.

Assim, Agostinho comprova, então, que as crises romanas ocorriam desde muito antes do advento de Cristo, ou seja, eram tempos nos quais o nome de Cristo nem sequer havia ainda reprimido qualquer dessas fúteis práticas perniciosas à verdadeira salvação¹³⁹. Segue-se daí que, a partir desta reflexão histórica, Agostinho sentia a necessidade de ensinar para este povo que a crise romana advinha dos hábitos morais deles próprios e que “seus deuses não dignaram a ajudá-los a estender o seu império, na verdade em nada os auxiliaram, e somente inúmeros danos lhes têm causado com disfarces e enganos”¹⁴⁰. Agostinho compreende que a natureza humana, sempre quando não consegue resolver aquilo que lhe foi colocado para cuidar, ou, o que é pior, não assume os seus erros, ao invés de buscar soluções reconhecendo simplesmente que é possível encontrar respostas, tanto dos homens de bem como também da academia, ou opta por apresentar um bode expiatório, além de submeter todos a uma autoridade desmedida, impondo-lhes jugos. E se este povo não conseguir cumpri-los, ainda é culpabilizado, recebendo, por isso, penas desproporcionais por aquilo que eles não conseguiam dar conta, por isso injustas.

¹³⁸ Cf. CÍCERO. *Da República*, I, vii.

¹³⁹ Cf. *C.D.*, IV, ii.

¹⁴⁰ Cf. *C.D.*, IV, ii.

Porém, a história que viveu Roma, apesar de muitas injustiças praticadas contra seu povo e também outros povos, nesta Roma existiram homens, que, por seu amor a ela, não só a defenderam, como também deixaram um legado que apresentou as condições e os meios pelos quais, se seguido com cuidado e atenção, poderiam manter para si e para o seu povo tudo o que de fato era motivo de orgulho e paz, para, enfim, se valerem de um modelo para criar alianças com outros povos e chegarem a construir para todos uma aliança na qual não haveria forças que se mostrassem contrárias a ela e, por isso, na qual todos seriam também guardiões dessa Roma idealizada.

Recordando, portanto, o significado de república, Agostinho quer trazer à tona Cícero, quando este cita Cipião para ensinar como de fato a comunidade romana poderia vir a ser de fato uma república. Cícero, para tanto, começa por explicar o que dá sentido a esta palavra, e diz: República é a coisa pública (*res publica*), a coisa do povo (*res populi*). E povo não é qualquer aglomerado de homens reunidos de qualquer modo, mas o conjunto de uma multidão de homens associados pelo consenso do direito (*iuris consensu*) e da utilidade comum (*utilitatis communione*). Quanto à causa primeira dessa associação, não é tanto a fraqueza, mas uma certa propensão natural dos homens a se congregarem, pois os homens não são feitos para a solidão nem para uma vida errante¹⁴¹.

Essa definição de *República*, no entanto, será retomada por Agostinho no capítulo xxiv do livro XIX, justamente por ele compreender as contradições existentes em Roma no que diz respeito ao cuidado com a coisa pública.

Também, ao final da obra *Sobre a República*, no livro VI, é possível identificar, por meio do que é demonstrado esplendorosamente, em sonho, por Cipião Africano, a maneira como ele descreve uma ordem cosmológica das coisas, da qual tudo procede e por meio da qual tudo deve ser orientado, de modo que só assim será possível conservar e cuidar das coisas tanto do povo quanto da república. Neste sonho de Cipião, sobre seu avô e seu pai, heróis da Roma de outrora, remonta-se ao tratado sobre o destino dos

¹⁴¹ Cf. CÍCERO, *Da República*, I, xxv.

guardiões da cidade¹⁴², e notamos que o destino desta cidade é o que deverá prevalecer para além da vida pessoal de seus líderes.

Neste momento inspirado por Cipião, é possível identificar o cume idealizado neste diálogo narrado por Cícero, no qual Cipião revela e enaltece os mais belos e nobres valores que deverão permear aquilo que há de melhor para o cuidado com a coisa pública, apresentando as diretrizes necessárias para conduzir os que forem escolhidos para zelar, cuidar e manter a ordem e a paz para o povo romano, não perdendo de vista a ideia de república – Estado –, empresa do povo. Assim, esta definição de coisa pública se concretizaria, portanto, quando houvesse nela uma associação de pessoas que possuem em comum a aceitação destas normas e a comunhão de interesses, e que ocorre quando é governada no bem e na justiça, por homens bons e justos, por conseguinte, estabelecendo o que foi entendido como uma República para então essa Roma ser de fato eternizada num *continuum* ideal de Estado, conforme podemos conferir:

[...] na defesa da República, debes saber que todos os que socorrem, salvam ou engrandecem a pátria têm seu lugar marcado e certo, no qual desfrutarão felicidade e beatitude sempiternas; porque nada é mais grato a Deus, a esse Deus que a todos governa, do que essas sociedades de homens formados sob o império do direito, que se chamam estados, cujos legisladores, como os que a governam e conservam, partem daquele lugar a que não hão de voltar um dia mais próximo ou remoto. [...] Assim, Cipião, como teu avô, e eu, que te gerei, cultiva em sua alma a justiça e a piedade, que devem ser grandes para com os parentes e os amigos, e mais sagradas ainda com a pátria. Esse e não outro é o caminho das mansões celestiais, em que os que já viveram, livres de todo o laço e ligação, veem girar os mundos e passar os séculos num eterno dia sem crepúsculo¹⁴³.

Mesmo inferindo destas vozes uma intenção desta ordem cosmológica e unificadora para a maneira de viver em sociedade, podemos perceber neste trecho traços

¹⁴² Platão, no livro VI da obra *A República*, nos apresenta um belíssimo tratado sobre como deverá ser necessariamente formado e preparado o agente possuidor desse espírito público, o verdadeiro guardião da república, de modo que assim, ninguém mais, senão ele, poderá exercer a função do cuidado da coisa pública, por isso, preparado para tornar-se um agente zelador e guardião da cidade.

¹⁴³ Cf. CÍCERO, *Da República*, VI, vi e viii.

típicos dos valores romanos anteriores à vinda de Cristo, tais como vida material, heroísmo em prol da pátria (a cidade terrestre) e um modo de eternizar o poderio romano a partir da leitura deste passado, tendo em vista implantar esses ideais para o futuro, numa perspectiva humanista. Portanto, parece-nos claro que foram esquecidos tais ideais, pois os erros no cuidado com a coisa pública não permitiram que os mesmos fossem realizados. Cícero tem em mente a República de Roma, o povo romano, isto é, trata-se de um modelo, de um princípio de identidade, de uma sociedade que corresponda a um estilo de vida, a uma ideia: a ideia da Roma eterna. Agostinho, por outro lado, se inspira no ideal cristão para pensar uma proposta de como implantar o reino de Deus entre os homens, que é o resultado do modelo dado pela Cidade Celeste.

Na parte em que Cícero define povo, afirmando ser este “uma sociedade fundada sobre direitos reconhecidos e sobre uma comunidade de interesses”, em rigor, tal definição não se aplicou à práxis romana, porque este império desconheceu a verdadeira justiça, que é dar para o outro aquilo que lhe é devido, e que se revela no ensinamento da Sagrada Escritura. A definição de Cícero, como vimos, Agostinho substitui com outra: “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”¹⁴⁴. Toda sociedade, portanto, pressupõe um amor comum e tem por finalidade a ordem e a paz. Em vista disso, torna-se possível dar uma definição de povo e de Estado suficientemente neutra para ser aplicável a qualquer povo ou nação, quer boa ou má. Em sua obra *Natureza do Bem*, Agostinho já nos assinalava que: “Tal é o dom concedido por Deus às criaturas mais excelentes, a saber, os espíritos racionais, que, se o quiserem, podem subtrair-se à corrupção; e involuntariamente padecerão a corrupção por alguma pena. Os pecadores, que pelo pecado saíram da ordem, tornam à ordem mediante o castigo. Como esta ordem não corresponde a sua natureza, chamamo-la pena; mas por ser o que cabe a culpa, dizemo-la justiça”¹⁴⁵.

Logo, se a ordem é, pois, um meio, um caminho necessário, entendido por Agostinho como forma de organizar e harmonizar as relações humanas, então, por conseguinte, para haver uma harmonia entre os homens e a sociedade, esta ordem só é

¹⁴⁴ Cf. *C.D.*, XIX, xxiv.

¹⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *A Natureza do Bem*. [Tradução: Carlos Ancede Nogue] – 2ª edição – Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. VII, p. 11.

garantida e só poderá ser alcançada mediante a reta ordem do amor, ensinada por Cristo, de interesse comum entre todos, em outras palavras, na alteridade, na relação mútua de uns para com os outros.

Portanto, o que faz com que os seres racionais venham a constituir um povo é o amor a um bem comum compartilhado por todos. Para se ajuizar da índole de um povo, basta saber o que ele ama. Segue-se ainda que um povo será tanto melhor quanto mais nobres forem as coisas que ama e tanto pior quanto menos nobres forem tais coisas. Desse ponto de vista, os antigos Estados e cidades, tais como os Estados romano, egípcio, babilônico e grego, não se podem dizer bons, visto haverem desconhecido a verdadeira justiça. Não obstante, constituíam verdadeiros povos e Estados¹⁴⁶.

Ora, no capítulo xxiv do livro XIX, Agostinho deixa claro que, segundo a definição ciceroniana de República como empresa do povo, não só o Império Romano, como também outros reinos, não conseguiram implantar a verdadeira República, porque, além de nunca ter sido uma empresa do povo, Agostinho considera, para além de Cícero, que uma República de fato, para ser uma empresa do povo, deverá ser unida na participação dos bens que ama e que cultiva¹⁴⁷. Então, como vimos, é necessário levar em conta o objeto do seu amor¹⁴⁸. Diz ele: “De acordo com esta definição, que é nossa, o *povo romano* é o povo e a sua empresa é, sem dúvida, uma empresa pública, uma república (*res publica*). Mas o que foi que, nos primeiros tempos ou nos que se lhes seguiram, esse povo terá amado e devido a que costumes terão eles chegado às mais cruentas sedições e, daí, às guerras civis e sociais, e a romper assim e corromper essa concórdia que, de certo modo, é a saúde de um povo – é a história que nos conta”¹⁴⁹.

Com isso, Agostinho nos aponta que, para Cícero, o consentimento jurídico só é compreendido a partir de interesses dos romanos, e não por justiça. Concomitantemente, não é que Roma foi uma República injusta, mas na verdade Roma, para Agostinho,

¹⁴⁶ Cf. *C.D.*, XIX, xxiv.

¹⁴⁷ Cf. *C.D.*, XIX, xxiv.

¹⁴⁸ Cf. *C.D.*, XIX, xxiv

¹⁴⁹ Cf. *C.D.*, XIX, xxiv

nunca foi digna do nome de República, e a mesma conclusão se aplicaria, com todo o rigor, às demais repúblicas, como a de Atenas ou a dos impérios edificadas pelos assírios e pelos egípcios. Por outro lado, também conforme a definição agostiniana do que é um povo, ou seja, a associação de um grupo de seres racionais unidos para a fruição comum daquilo que eles amam, este povo romano era um povo mau, mas era um povo, ou seja, havia lá uma verdadeira cidade, ainda que desprovida de justiça e privada de virtudes verdadeiras¹⁵⁰.

A república não deveria, portanto, jamais ser governada sem justiça, pois, onde não há verdadeira justiça, não pode haver verdadeiro direito. Se onde não há justiça, não pode haver consentimento jurídico, tampouco pode haver “povo”. A conclusão agostiniana é óbvia: se não existe povo, não há república. Esse sempre foi o caso da República Romana, porque, segundo a definição de justiça, os cidadãos romanos nunca tiveram essa virtude, porque justiça, para Agostinho, é a virtude que dá a cada um o que lhe pertence. Qual é então a justiça do homem que tira o próprio homem ao verdadeiro Deus e o submete aos demônios imundos? Será isso dar a cada um o que lhe pertence? Será injusto o que tira uma propriedade a quem a comprou e a entrega a quem a ela nenhum direito tem; e será justo o que se subtrai ele próprio à autoridade de Deus, por quem foi criado, e se submete aos espíritos malignos?¹⁵¹

Portanto, estas posições dadas por Cícero, Agostinho as insere necessariamente no âmbito da perspectiva cristã, pois um povo não pode ser verdadeiramente justo se não ajustar toda a sua existência em direção a Deus, conforme nos é narrado pelos evangelhos. Nesse sentido, uma sociedade só será justa e ordenada se os seus cidadãos estiverem interiormente ordenados e ajustados com o Supremo Bem. A *justiça*, dessa forma, apresenta-se em Agostinho como um dever sagrado. Tal dever sagrado, não obstante, pode ser efetuado pelos homens, somente porque o próprio Deus se ofereceu misericordiosamente como mediador, sacerdote e sacrifício para a salvação dos homens. Trata-se da encarnação do Verbo, da encarnação de Cristo, elemento tão estranho ao

¹⁵⁰ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. [tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub] – São Paulo: Paulus, 2006. p. 332.

¹⁵¹ Cf. *C.D.*, XIX, xxi.

paganismo que até mesmo Porfírio, “o mais sábio dos filósofos”¹⁵², julgou que Cristo não tenha sido nada além de homem.

Assim, esta relação entre o pensamento de Agostinho e Cícero acerca da definição de justiça se assenta sobre as diferenças claras e distintas em relação às suas divindades, entre o cristianismo e o paganismo. Ora, se para Cícero a justiça é a condição para o conjunto de homens ser considerado povo e para uma república ser definida como “coisa do povo”, então apenas um povo e uma república cumprem aquele requisito, e aqui vale somente para o âmbito jurídico. No entanto, para Agostinho, ao contrário, somente a Cidade de Deus possui as atribuições necessárias para um povo conseguir obter e, por conseguinte, ser capaz de exercer a virtude da justiça.

Logo, não poderá haver uma verdadeira República se não houver aquilo que de fato a guie para a verdadeira justiça, que é dada pelo verdadeiro Deus, onde toda a vida deverá ser ordenada por Ele e em função Dele¹⁵³. Não pode sequer haver uma verdadeira ideia de justiça fora da revelação de Deus em Cristo. Agostinho reconhece, entretanto, que as sociedades humanas podem atingir uma espécie de justiça que tem seu valor, uma vez que a vida seria impossível sem ela. O cristão pode, portanto – e por isso deve –, inserir-se nas sociedades terrestres, com a condição de reconhecer o seu caráter imperfeito e transitório¹⁵⁴.

Enfim, em Cícero, havia a crença de que a esfera pública bem cuidada era capaz de dar conta de todas as coisas necessárias para o bem comum dos homens, e assim esta república seria eternizada. No entanto, para Agostinho, esta realidade nunca aconteceu, e jamais poderia ser alcançada por causa da incompletude do homem, e só pode ser alcançada pelo homem tal completude se, ao invés de estar submetido ao domínio de outros homens, cujas razões são dominadas pelos vícios de todos os tipos de mazelas e por espíritos imundos, necessariamente se voltasse ao verdadeiro Deus, aquele Deus que os mais doutos tão excelentemente exaltaram, cujo princípio fundamental é o mandamento que nos diz *amai-vos uns aos outros*, respeitando uns aos outros, dado pela

¹⁵² Cf. *C.D.*, XIX, xxii.

¹⁵³ Cf. *C.D.*, XIX, xxi e xxiii.

¹⁵⁴ Cf. *C.D.*, XIX, v, vi, xvii e xxiii.

fé, da fé que se dá no cumprimento da prática do amor, do amor de um para com o outro, um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado o próximo como a si mesmo¹⁵⁵, tornando-o um servo livre e justo diante dos outros.

Logo, para Agostinho, é muito claro que, sem a aproximação ao Sumo Bem, é impossível para o homem compreender a forma pela qual se possa praticar a verdadeira justiça, pois o homem, sem o Sumo Bem, torna-se um “demônio”, cuja prática, ao invés de construir ou harmonizar as relações, transforma-o naquele que, da mesma forma que uma célula má, ao invés de ser aquela que corrige as desordens do organismo, de modo confuso, começa a agir não para manter a saúde e vida do organismo, mas é potencializada, de forma abrupta, a destruir tudo aquilo que, com muita luta e sacrifício, consegue manter o organismo saudável.

Portanto, a obra *De Civitate Dei* propõe a necessidade de um poder unificador, que, aos olhos de Agostinho, havia desaparecido da vida dos homens. Por isso mesmo ele mostra a desintegração da sociedade, resultando a desordem entre os homens, e apresenta as condições de harmonizar as relações. Então, no livro IV, capítulo iv, Agostinho sentencia:

[...] *Afastada a justiça, que são, na verdade, os reinos senão grandes quadrilhas de ladrões? Que é que são, na verdade, as quadrilhas de ladrões senão pequenos reinos? Estas são bandos de gente que se submete ao comando de um chefe, que se vincula por um pacto social e reparte a presa segundo a lei por ela aceita. Se este mal for engrossando pela influência de numerosos homens perdidos, a ponto de ocuparem territórios, constituírem sedes, ocuparem cidades e subjugar povos arroga-se então abertamente o título de reino, título que lhe confere aos olhos de todos, não a renúncia à cupidez, mas a garantia da impunidade. Foi o que com finura e verdade respondeu a Alexandre Magno certo pirata que tinha sido aprisionado. De fato, quando o rei perguntou ao homem que lhe parecia isso de infestar os mares, respondeu ele com franca audácia: “O mesmo que a ti parece isso de infestar todo o mundo; mas a mim, porque o faço com um pequeno navio, chama-me ladrão; e a ti porque o fazes com uma grande armada, chamam-te de imperador”.*¹⁵⁶

¹⁵⁵ Cf. *C.D.*, XIX, xxiii.

¹⁵⁶ Cf., *C.D.* IV, iv.

Com esse texto, Agostinho aponta para uma dificuldade central no âmbito da filosofia política, a saber, para a pergunta que, dependendo do caso, por meio do que se pode diferenciar uma ordem jurídica e de Estado de um bando de ladrões. Fundamentalmente, nesse tocante, parece ter ficado em aberto, de maneira que, para Agostinho, há três diferentes variantes teóricas, de modo que, para nós, que interpretamos a anedota do pirata, temos que escolher entre três possibilidades: a primeira, uma interpretação jurídico-moral. De acordo com essa leitura, Agostinho quer expressar que um fundamento de justiça, uma base moral, pertence a todo Estado como traço definatório imprescindível; nisso, os Estados se diferenciam por princípios de bando de ladrões. Análogo ao artigo dito de Agostinho, o que não é justo não me parece em absoluto ser uma lei¹⁵⁷, portanto, segue-se desta afirmação que o que não é justo não parece em absoluto ser um Estado. Em segundo lugar, fazendo uma interpretação mais criteriológica: os Estados são justos não em todos os casos, mas pelo menos segundo a possibilidade. Com auxílio da medida ou critério da justiça, podem ser diferenciados Estados legítimos (ou mais legítimos) de Estados ilegítimos (ou menos legítimos). Estes últimos, tal como seria a intenção de Agostinho, se encontram por vezes justamente no mesmo nível moral que bandos de ladrões. Em terceiro lugar, uma interpretação cética com respeito ao Estado: e de acordo com essa leitura, os Estados não podem de forma alguma ser diferenciados de bandos de ladrões, uma vez que aqueles partilham com os últimos a propriedade de não ter parte nenhuma na justiça. A expressão “Estado justo”, vendo-se sob esse ângulo, não seria em nada menos absurda do que o discurso sobre um “bando de ladrões justos”.

Então, como esta realidade apresentou-se de forma contrária à idealização pensada por Cícero, conforme apontamos acima, tanto pela limitação quanto pelo descuido, tanto do povo, como também de seus gestores, aqui Agostinho teria a intenção de dizer que os Estados deveriam ser igualados a bando de ladrões sob a condição de falta de justiça, ou seja, não havendo justiça, poderiam ser plenamente considerados como uma união de criminosos, levando-o a acreditar que nenhum Estado

¹⁵⁷ Cf. *De libero arbitrio*, I, xi.

dispõe das características necessárias para promover e manter a verdadeira justiça, que se configura na identidade de um povo unido pelo mesmo interesse.

De todo modo, com isso, fica suficientemente claro que Agostinho não pode ter defendido a visão de que a justiça é uma característica imprescindível de todo Estado, um elemento definitivo do Estado. Ou seja, que a justiça, para ele, não constitui nenhuma condição necessária da estabilidade. Isso ganha apoio pela seguinte reflexão: na lógica da narrativa, aqueles aspectos nos quais Estados e bando de ladrões se equivalem têm de ser precisamente a falta de justiça¹⁵⁸.

Para isso, na obra *De Civitate Dei*, Agostinho separa em dois grupos ou cidades: uma delas certamente é a dos homens que querem viver segundo a carne, a outra, a dos homens que querem viver segundo o espírito, querendo, cada qual, o seu próprio gênero de paz e vivendo no seu próprio gênero de paz, com a qual conseguem o que pretendem¹⁵⁹. Donde resulta a ideia de paz no interior da dicotomia das duas cidades, ou seja, “os que vivem como ao homem – segundo o homem – na cidade terrena, o outro, os que vivem em apraz com Deus – conforme a Cidade Celeste, daqueles que vivem segundo Deus”¹⁶⁰.

Como vimos anteriormente, no capítulo xxiii, Santo Agostinho, ao redefinir o termo *povo*, relaciona em seguida como ele entende que de fato deveria ser a verdadeira justiça:

[...] quando falta essa justiça em virtude da qual o único e supremo Deus ordena à Cidade que lhe obedeça segundo a lei de sua graça, que a mais ninguém senão a Ele ofereça sacrifícios e, conseqüentemente, que em todos os homens, membros desta cidade e obedientes a Deus, a alma domine fielmente o corpo e a razão domine os vícios em conformidade com uma ordem legítima, e que, tal como um justo sozinho vive da fé, assim também uma comunidade inteira e um povo de justos vivam da fé que se pratica por amor – por um amor pelo qual o homem ama a Deus como deve ser amado e ao próximo como a si mesmo, - quando falta esta justiça, com certeza que não há uma

¹⁵⁸ Cf. HORN, C. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. [org. Roberto Hofmeister] – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp. 185-187.

¹⁵⁹ Cf. *C.D.*, XIV, i ao iv.

¹⁶⁰ Cf. *C.D.*, XV, i.

*comunidade de homens unidos pela adoção de comum acordo de um direito e de uma comunhão de interesses – quando isso falta, se é verdadeira essa definição de povo, o que é certo é que não há povo, nem, portanto, Estado (res publica), pois não há empresa do povo (res populi) onde nem sequer povo há*¹⁶¹.

Ora, esses valores compreendidos por Agostinho são aqueles que podem ser compreendidos e contemplados pela natureza do homem, conforme já apontamos. Porém, foi ocultado de sua natureza pelo fato de que todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, por isso agora têm necessidade de médico, por não gozarem de saúde plena. E esse médico, para Agostinho, é O Sumo Deus, o criador e autor de todos os bens, que dá à alma do homem o remédio necessário para sua cura. Porque a alma possui em sua constituição as condições que lhe permitem apreender tudo aquilo que dá sentido para sua vida, como também os meios para possuir inteligência¹⁶². E tudo isso, para Agostinho, remete o homem a um modelo eficaz que o leve a zelar pela vida, construir a paz e a moderação, para que haja ordem e concórdia na cidade terrestre.

Portanto, para Agostinho, aquela – a Cidade de Deus – glorifica-se a si própria, está no Senhor e é aquela que solicita dos homens a glória – a maior glória desta Cidade consiste em mostrar aos homens da cidade terrestre possuir Deus como testemunha da sua consciência. Por isso, naquela – a Cidade de Deus – os sábios vivem como ao homem apraz, ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou dos dois: e os que puderem conhecer a Deus”¹⁶³.

Por isso, Agostinho nos mostra que o amor de Deus é a causa, e o fato de os homens o amarem é o efeito: Deus ama porque Ele é amor. O amor de Deus é gratuito, é incondicional. O amor de Deus é o que possibilitou ao homem ter algo de bom e de belo. Quem não tem essa beleza, essa bondade, é porque resiste ao amor de Deus, pois uma coisa é a realidade do homem antes do pecado, outra é a realidade do homem depois da queda. O amor *caritas* é o amor ordenado, o aconselhamento, a obediência, por isso mesmo, o modo pelo qual o homem ama como deveria. O poder é um meio

¹⁶¹ Cf. *C.D.*, XIX, xxiii.

¹⁶² Cf. *A Graça*, III, 3.

¹⁶³ Cf. *C.D.*, XIV, xxviii.

para o amor *caritas*; é quando o governante está prestando um serviço ao governado. Com isso, a obediência do súdito é conseguida numa relação harmoniosa.

Então, quando o homem, ao esquecer-se do Absoluto, é levado a se tornar absoluto, isso faz com que ele passe dos limites estabelecidos, impondo, pelo poder e pela força, normas e regras quase que impossíveis de serem atendidas pelos seus semelhantes, de modo a gerar muitos conflitos, estimulando confrontos e rebeliões, que, ao contrário da harmonia, geram a escravidão e a opressão, transformando as relações em domínio, gerador de conflitos. É esse o aspecto coletivo que Agostinho identifica, reflete e ressalta, e que faltou, resultando na queda do Império Romano. Ele faz uma descrição de uma cidade e da outra com as consequências dos amores nelas exercitados. Esta questão é situada na dialética dos dois amores: o amor de si e o amor de Deus. Estes dois amores geraram duas cidades: o amor de si, levado ao desprezo de Deus, gerou a cidade terrena; o amor de Deus, levado ao desprezo de si, gerou a cidade celeste¹⁶⁴.

E ele conclui que a falta de justiça caracteriza a ação permeada da ignorância humana, uma vez que a justiça, para Agostinho, remonta cada um ao império de Deus sobre o homem que Lhe obedece. Com isso, a razão se sobrepõe aos vícios quando o homem permite que Deus exerça sobre ele um domínio condutor de sua vida e de sua alma, facultando-lhe a suavidade e a felicidade de permanecer e obedecer, de modo que, ao agir de forma justa, será também grande a felicidade de viver, de reinar e de ordenar todas as coisas¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Cf. *C.D.*, XIV, xxviii.

¹⁶⁵ Cf. *C.D.* XIX, xxvii.

Considerações finais

A dialética tempestuosa das duas cidades e dos dois amores, da realidade temporal e atemporal, em que vivemos, não cristaliza a humanidade em situações imutáveis, porque tudo que vive muda e se transforma, tudo que vive perece, porém a guia, por meio de um amadurecimento que se apresenta, ainda que doloroso, para a idade perfeita do espírito, para Cristo, na plenitude dos tempos.

Refletindo a respeito deste tema, Gilson traz à tona o dualismo das duas cidades. A cidade terrestre tem a sua ordem, seu direito, suas leis. Organizada com vistas a certo estado de concórdia e de paz, ela deve ser respeitada, defendida, mantida, tanto mais para que os cidadãos da Cidade de Deus vivam nela, participem dos bens que ela assegura e desfrutem da ordem que ela realiza. Contudo, esta ordem perfeita está longe da ordem alcançada ainda na cidade terrestre. Ainda que seus cidadãos tenham sua ordem e seu direito próprio, os conflitos são inevitáveis, pois lhes falta apropriarem-se do verdadeiro Bem, por meio do qual seria possível chegar à prática da verdadeira justiça¹⁶⁶.

Portanto, para Agostinho, a concórdia, a paz e, concomitantemente, a justiça, sem dúvida, só podem ser alcançadas pela lei cristã. Só ela contribui de fato para restabelecer o reino do bem sobre o mal real na cidade, o que assegura a verdadeira condição de ordem, ou seja, para que todos conquistem, com a mesma vontade, concordem entre si, quanto à busca de um mesmo fim, e, para tanto, que cada um desempenhe sua função em vista do bem comum, com a paz da família se estendendo a todos os cidadãos, isto é, uma sociedade de homens perfeitamente ordenada em Deus, amando-se mutuamente em Deus.

O ideal seria não haver oposições entre as duas cidades, bastando, para tanto, que a cidade terrestre se submetesse às leis superiores da justiça, pois, quando a cidade terrestre aplica as suas próprias leis e sua própria justiça, o resultado é desordem e

¹⁶⁶ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. pp. 331-332.

desprezo geral das leis, promovendo sofrimento a todos aqueles que são verdadeiramente justos.

Para o bispo de Hipona, a realização de façanhas históricas que se possam rememorar não é a finalidade do homem. A história não tem valor em si mesma, mas não é desprezada porque nela se revela nada mais, nada menos do que a graça divina, que possibilita ao homem a transcendência, o itinerário de retorno à sua natureza. Eventos puramente seculares, frutos do pecado, não interessam a Agostinho nem sequer devem ser considerados eventos. Dessa feita, a história adquire valor de uso apenas se uma exegese for capaz de desvelar nela a graça divina. Com isso, esse vasto quadro da sequência providencial dos impérios permanece sob os olhos dos historiadores da Idade Média¹⁶⁷.

Ao longo da história, muitos filósofos buscaram demonstrar o que compreendiam sobre os problemas vividos pela sociedade dos homens, mas não foram compreendidos pela maioria dos homens do seu tempo. Com Agostinho, esta realidade não foi diferente. Ele trouxe à tona todos problemas que geraram os conflitos do seu tempo. Infelizmente, seus apontamentos não foram compreendidos pelos dirigentes de Roma, pois, como vimos, os gestores da coisa pública, no tempo de Agostinho, eram homens totalmente despreparados, indiferentes e, por isso, corrompidos. Suas ideias visavam apenas buscar mantê-los no poder, embebidos que estavam de suas vaidades e ilusões quando chegavam ao poder, procurando apenas suas benesses e presumindo erroneamente que só aquilo que pensavam era bom para o povo.

Uma dessas realidades era o seu entendimento de povo. Ele afirmava que *“Povo é a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam”*, e nos faz compreender que, para conhecer o povo, é só buscar conhecer aquilo pelo qual uns se identificam com outros. Então, os homens que chegavam ao poder, como que por vaidade, como já mencionamos, erroneamente consideravam que deixavam de ser povo e que estavam acima de tudo aquilo que vivia a população. Donde, então, homens com essas mentalidades poderiam compreender realmente aquilo que já foi objeto de grandes teorias políticas e de leis, sem as quais é

¹⁶⁷ Cf. GILSON, E. *A Filosofia na Idade Média*. pp. 204-210.

impossível manter a ordem, a harmonia e a paz, conforme apresentamos o que Agostinho incansavelmente pensou e escreveu? Ora, como visto, todas estas situações apareciam e eram, portanto, ainda inalcançáveis para os homens do poder.

Como bem observa o professor Angelo, para estas situações Agostinho quer estabelecer um juízo de valor acerca dos meios possíveis de promover o engrandecimento do império, apontando para a necessidade de escolher entre os retos costumes (piedade) e também a impunidade dos delitos cometidos¹⁶⁸.

A imortalidade, como perpetuidade no mundo, podia, para um romano, ser finalidade tanto sua, por meio da fama póstuma, quanto da cidade. Quando um conceito de eternidade, como transcendência para além do tempo, suplanta aquele de imortalidade, apresenta-se como fim do homem, mas não da cidade. Assim, Agostinho se apresenta como o maior teórico da política cristã, resolvendo esse problema ao aditar à noção cristã de uma vida eterna a ideia de uma *civitas* futura, uma *Civitas Dei*, onde os homens, mesmo após a morte, continuariam a viver, em comunidade. Esse foi o fato decisivo para a transformação da cristandade e de seus primitivos impulsos antipolíticos.

Portanto, como nos mostra Gilson, de acordo com esses princípios, Agostinho jamais preconizou a adoção de uma forma determinada de governo civil. A história de Roma, sempre presente em sua memória, bastaria para convencê-lo de que, segundo as circunstâncias e, sobretudo, a natureza do povo que se trata de governar, uma constituição pode ser preferível à outra. Se uma sociedade for composta de homens ponderados, guardiões vigilantes do bem comum, em nome do qual cada um deles faz seu interesse pessoal vir depois do interesse de todos, nada impede de autorizar a escolha dos magistrados encarregados de administrar a *república*. Mas se esse mesmo povo porventura acabar se depravando progressivamente, de modo que os cidadãos prefiram seus interesses privados aos interesses públicos, as eleições se tornariam venais e o governo passaria às mãos dos piores criminosos.

¹⁶⁸ Cf. RAMOS, A. A. Z. *O conceito de justiça na Cidade de Deus de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado – FFLCH-FIL, 1998. p. 147.

Então, por que não seria legítimo que um homem de bem surgisse e retirasse desse povo o direito de conferir os cargos públicos e o reservasse seja a um pequeno grupo de magistrados, seja mesmo a um único? A esta indagação, Agostinho afirmava que somente a Lei Eterna é imutável; as leis temporais não o são. Do mesmo modo, quando se gaba da felicidade dos imperadores cristãos, Agostinho atenta para não se confundir a ordem temporal com a ordem espiritual. Pois é necessário que a felicidade deles consista menos na prosperidade secular que detêm do que na justiça de sua administração e na sua submissão a Deus¹⁶⁹.

Portanto, o universo do pensamento filosófico de Agostinho nos permite avaliar uma abordagem atual das relações políticas em suas críticas contundentes sobre a maneira de se cuidar da esfera pública. Ele nos lembra e quer chamar a atenção para os princípios fundamentais do que é a coisa pública e como deve ser o espírito do homem que cuida da coisa pública. Ora, como vimos, todos os desmandos ocorridos em diversos povos e nações remetem aos meios que foram utilizados pelo poder, tanto para manter como para preservar a república, e que foram transgredidos os limites, pensados e teorizados, de como deveria ser o cuidado e o zelo para com o Estado. Mas, como estas teorias sempre foram ignoradas, aos poucos foi-se dissipando o respeito pelas ordens, crescendo a desconfiança de que realmente haveria, no poder político, os instrumentos capazes de responder às necessidades exigidas por uma sociedade que pretenda ser justa, com isso, levando os povos a desconfiarem da ordem pública.

Como vimos, Agostinho, em sua genialidade, visualiza os fatos que levaram o Império Romano a chegar ao ponto de decadência existente à sua época, porque, como poucos, consegue identificar as crises que perpassavam o ambiente político de seu tempo. Com eficácia, reinterpreta o pensamento produzido até então e analisa seus pontos essenciais no percurso da vida do homem na sua incompletude e a forma como os homens veem o mundo, na interpretação da vida. E, como resposta, ele sugere que tais lacunas só podem ser completadas pelo dado da fé, somado à prática acadêmica, com o amor que só um ser supremo, em sua benignidade criadora tão bela, é capaz de produzir e digno de se admirar, isto é, Deus.

¹⁶⁹ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. pp. 338-344.

Uma outra reflexão que se faz importante neste trabalho é a do diálogo desta cena romana, retratada em *De Civitate Dei*, com os tempos atuais. O não sentir-se em comunidade com todas as desvinculações e desapareços; os problemas na esfera política na pós-modernidade apresentam-se como novos desafios. A ganância e a corrupção existentes no cenário político, por exemplo, não ficam à margem do pensamento agostiniano, sendo pertinente lembrarmos novamente o que Agostinho afirmava, diz ele que desde os tempos de outrora os costumes dos antepassados foram-se precipitando, não pouco a pouco, mas como uma torrente. A juventude estava de tal forma corrompida pelo fausto [*ostentação, orgulho, soberba, devido à confusão*] e pela cobiça que se podia dizer: surgiu uma geração que não é capaz de possuir patrimônio próprio nem permitir que outros o possuam¹⁷⁰, o que resulta em todo o tipo de escândalos, tornando possível retomar a narrativa do pirata e de Alexandre: “afastada a justiça, o que são, na verdade, os reinos senão grandes quadrilhas de ladrões?”¹⁷¹. Tudo isso tão atual que a sociedade, se não for atenta, pode repetir-se, porque, quando lhe são tirados os referenciais apontados pela história, não é possível compreender a importância da política na vida do homem. Uma política capaz de responder às necessidades fundamentais de uma sociedade crítica que se pretenda justa.

Dada a pertinência do pensamento agostiniano, e de sua importância para a academia e também para a esfera eclesiástica, suas obras ecoam de tal modo que começam a ser objeto de curiosidade e de leitura, não só de um público especializado, mas de um público mais heterogêneo. É aí que, como bem nos lembra Marrou, aqueles que se inclinarem aos estudos de Santo Agostinho irão compreender o valor de várias lições, dentre elas a arte de viver em tempos de catástrofe.

¹⁷⁰ Cf. *C.D.* II, xviii.

¹⁷¹ Cf. *C.D.* XV, i.

Bibliografia

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. [Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti] – 4 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO, A. *A Cidade de Deus*, V. I. [Tradução, prefácio, nota biográfica de João Dias Pereira]. – 3ª Edição – Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

_____. *A Cidade de Deus*, V. II. [Tradução, prefácio, nota biográfica de João Dias Pereira]. – 2ª Edição – Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. *A Cidade de Deus*, V. III. [Tradução, prefácio, nota biográfica de João Dias Pereira]. – 2ª Edição – Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. *A doutrina cristã*. [Ir. Nair Assis Oliveira, CSA] – 3ª edição – São Paulo: Paulus, 2011 – Coleção Patrística.

_____. *A Graça I*. [Tradução de Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 1998. – Coleção Patrística.

_____. *A Graça II*. [Tradução de Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 1999. – Coleção Patrística.

_____. *A Natureza do bem*. [Tradução de Carlos Ancede Nogue, apresentação, Sidney Silveira]. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *A Trindade*. [Tradução de Agostinho Belmonte; revisão e notas complementares: Ir. Nair de Assis Oliveira] – São Paulo: Paulus, 1984 – Coleção Patrística.

_____. *Confissões*. [Tradução de Maria Luiz Jardim Amarante]. – 2ª edição – São Paulo: Paulus, 1997 – (Coleção Patrística; 10).

_____. *Contra os Acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*, [Tradução de Agostinho Belmonte]. – São Paulo: Paulus, 2008 – (Coleção Patrística; 24).

_____. *Sermão sobre a devastação de Roma*, VI, vi. Tradução de Prof. Dr. Jean Lauand. <http://www.hottopos.com/mp5/agostinho1.htm> - acesso em 06/05/2012.

ARENDT, H. *A vida do Espírito. O Pensar*. [Tradução 1º volume de Antônio Abranches e César Augusto R. De Almeida]. – 2ª edição revisada – Rio de Janeiro: Relume Dumará Editora.

_____. *A vida do Espírito. Volume II – Querer*. [Tradução de João C. S. Duarte]. – Lisboa: Instituto Piaget, 1978.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. [Tradução de Alberto Pereira Dinis]. – Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARISTÓTELES. *A Política*. [Tradução de Roberto Leal Ferreira] – 2ª Edição – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Ética a Nicômaco*. [Tradução, estudo bibliográfico e notas de Edson Bini]. – 1ª edição – Bauru, SP: EDIPRO, 2002.

BOEHNER, P. – GILSON, E. *História da Filosofia Cristã*. Desde a origem até Nicolau de Cusa. [Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier, O.F.M.]. – 3ª Edição – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*, volume I – São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CÍCERO, M. T. *Da República*. [tradução e notas de Agostinho da Silva] – 1ª Edição – São Paulo: Abril Cultural, Fundação Victor Civita, Junho, 1973. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Disputas Tusculanas*. [Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez] – 2ª Edición – México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

_____. *Dos Deveres – De Officiis*. [Tradução, introdução, notas, índice e glossário de Carlos Humberto Gomes – Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa] – Edições 70 – Lisboa, Portugal.

ERLER, M. & GRAESER, A. *Filósofos da Antiguidade – II. Do helenismo à Antiguidade tardia*. [Organizadores: Michael Erler e Andréas Graeser; tradução: Nélio Schneider] – São Leopoldo, RS – Editora UNISINOS, 2005.

GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. [Tradução de Eduardo Brandão] – São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Evolução da Cidade de Deus*. [Tradução portuguesa de João Camilo de Oliveira Torres – da Academia Mineira de Letras – do original Francês: Publications Universitaires de Louvain] – Distribuição em Portugal: Livraria Sampedro – Lisboa: Editora Herder, São Paulo, 1965.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. [Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub]. – São Paulo: Paulus, 2006.

GRACIOSO, J. *A relação entre Deus e o mal segundo Santo Agostinho*. – São Paulo: Palavra & Prece Editora, 2006.

HORN, C. *Agostinho: Conhecimento, linguagem e ética*. [Tradução de Roberto Hofmeister Pich] – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HUISMAN, D. *Dicionário de Obras Filosóficas*. [Tradução de Ivone Castilho Benedetti]. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JAEGER, W. *Paideia: A formação do homem Grego*. [Tradução de Artur M. Parreira]. – 4ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KENNY, A. *Uma nova história da Filosofia Ocidental*, Vol. I. [Tradução de Carlos Alberto Bárbaro]. – Edições Loyola – São Paulo: 2008.

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. [Tradução de Paulo Meneses]. – São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004.

MARROU, H. *Santo Agostinho e o agostinismo*. [Tradução de Ruy Flores Lopes] – Rio de Janeiro, RJ: AGIR Editora, 1957.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. [Tradução de Orlando Soares Moreira] – São Paulo: Edições Loyola, 2008.

PLATÃO. *A República*. [Tradução de M. H. R. Pereira]. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *As Leis*. [Tradução de Edson Bini]. – Bauru, São Paulo: Edipro, 1999.

_____. *Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor*. [Tradução de Carlos Alberto Nunes] – 3ª edição revisada – Belém: EDUFPA (Editora Universidade Federal do Pará), 2001.

PEREIRA, M. H. da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. V. I – Cultura Grega – 10ª Edição – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

_____. *Estudos de História da Cultura Clássica*. V. II – Cultura Romana – 4ª Edição – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

RAMOS, A. A. Z. *O conceito de justiça na Cidade de Deus de Santo Agostinho*. Dissertação de Mestrado – FFLCH-FIL, 1998.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. V. III: *Os Sistemas da Era Helenística*. [Tradução de Marcelo Perine] – 4ª edição – São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Plotino e o Neoplatonismo, História da Filosofia Grega e Romana*. Volume III. [Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine]. – São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. [Tradução de Fernando Salles]. – São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SCIACCA, M. F. *História da Filosofia I – Antiguidade e Idade Média*. [Tradução de Luis Washington Vita] – São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.

SILVA FILHO, L. M. *A Definição de Populus n’A cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da República de Cícero*. – Dissertação de mestrado; Universidade de São Paulo: 2008.

TOMEI, C. *Euclides – A conquista do espaço*. – 2ª edição – São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

VAZ, H. C. de L. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. – 2ª edição – São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WETZEL, J. *Compreender Agostinho*. [Tradução de Caesar Souza] – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

