

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO  
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM  
HELDER CÂMARA**

**FILOSOFIA DO DIREITO II**

**JOSÉ ALCEBIADES DE OLIVEIRA JUNIOR**

**RENATA ALMEIDA DA COSTA**

**JOSÉ LUIZ BORGES HORTA**

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

#### **Diretoria – Conpedi**

**Presidente** - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

**Vice-presidente Sul** - Prof. Dr. José Alcebiades de Oliveira Junior - UFRGS

**Vice-presidente Sudeste** - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

**Vice-presidente Nordeste** - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

**Vice-presidente Norte/Centro** - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

**Secretário Executivo** - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

**Secretário Adjunto** - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

#### **Conselho Fiscal**

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

**Representante Discente** - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

#### **Secretarias**

**Diretor de Informática** - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

**Diretor de Relações com a Graduação** - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

**Diretor de Relações Internacionais** - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

**Diretora de Apoio Institucional** - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

**Diretor de Educação Jurídica** - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

**Diretoras de Eventos** - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

**Diretor de Apoio Interinstitucional** - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

---

F488

Filosofia do direito II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: José Alcebiades De Oliveira Junior, Renata Almeida Da Costa, José Luiz Borges Horta – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-124-1

Modo de acesso: [www.conpedi.org.br](http://www.conpedi.org.br) em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



# XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC /DOM HELDER CÂMARA

## FILOSOFIA DO DIREITO II

---

### **Apresentação**

#### Apresentação

Esta obra torna públicos os textos acadêmicos debatidos pelos integrantes de três grupos de trabalhos, todos participantes do XXIV Congresso do CONPEDI, realizado na cidade de Belo Horizonte, nos dias 11 a 14 de novembro de 2015. Estimulados pelo desafio de discutir "Direito e Política", sob o viés da "Vulnerabilidade à Sustentabilidade", os membros dos grupos de Filosofia do Direito II, Cátedra Luís Alberto Warat I e Direito, Estado e Idealismo Alemão I, submeteram sua produção textual à aprovação da organização do evento e, uma vez aprovados, participaram dos debates realizados em 12 de novembro de 2015, na sala 405 do Edifício Villas-Bôas, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Nesse sentido, aqui estão reunidos os melhores artigos científicos produzidos pelos estudantes e/ou professores de Programas de Pós-Graduação em Direito do país, que bem se coadunam à preocupação do CONPEDI em estimular o pensamento reflexivo ao encontro de soluções para as vulnerabilidades decorrentes das complexidades política, econômica, social, ambiental e jurídica que desafiam o operador do Direito na contemporaneidade.

Com esse intento, os autores do grupo de Filosofia do Direito II apresentam suas contribuições tanto para a reflexividade dos aspectos filosóficos e das ciências sociais, desde o viés interno do Direito quanto do alcance das políticas públicas e o funcionamento das instituições político-jurídicas. Isso pode ser percebido pela leitura dos textos: "A crítica de Dworkin ao positivismo jurídico e a construção do conceito de discricionariedade", de Pedro D'Angelo da Costa; "A fragilidade da prova testemunhal analisada sob os aspectos investigativos da Filosofia cética do sexto empírico", de Maurício Seraphim Vaz; "A impossibilidade de manutenção do Estado mínimo de Robert Nozick", de Adriano Ferreira de Oliveira e Virgílio Queiroz de Paula; "A interpretação dentro e fora da moldura: o pensamento jurídico hermenêutico de Kelsen e seus desafios no século XXI", de Bianca Kremer Nogueira Corrêa e Natalia Silveira Alves; "Da humanidade à animalidade: a desvalorização ao princípio fraternal", de Guilherme Bittencourt Martins e Geraldo José Valente Lopes; "Crítica da razão autocentrada: o Direito e a necessidade de uma racionalidade voltada ao outro e ao particular", de Mário Cesar da Silva Andrade e Paola Durso Angelucci; "Direitos Fundamentais e humanos. Uma leitura a partir de Rawls", de

Robison Tramontina e Anny Marie Santos Parreira; "Direitos Humanos e Justiça Internacional em Dworkin: uma comunidade de estranhos?", de Aline Oliveira de Santana; "Contribuições da Filosofia Política de Hannah Arendt para a Filosofia do Direito: considerações acerca da liberdade e da justiça numa perspectiva plural", de Cristiane Aquino de Souza e Alberto Dias de Souza; "Direito do Trabalho e subordinação jurídica: análise da sujeição e poder em Foucault e Deleuze", de Larissa Menine Alfaro; "Da arquitetura da inclusão (sociedade disciplinar) à engenharia da exclusão (biopolítica): uma análise a partir da arqueologia/genealogia do poder em Michel Foucault", de Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth e Mateus de Oliveira Fornasier; "A ordem jurídica, a lei temporal e o poder político em Agostinho sob perspectiva jusnaturalista", de Anna Clara Lehmann Martins; "A prática argumentativa traçada na teoria do agir comunicativo de Habermas pode funcionar como elemento transformador da comunicação institucional entre Congresso Nacional e Supremo Tribunal Federal?", de Ana Cristina Melo de Pontes Botelho; "A universidade dos Direitos Humanos: análise a partir da Teoria Kantiana à paz perpétua", de Daisy Rafaela da Silva; "As origens e fundamentos da sustentabilidade conforme as exigências do secularismo e da liberdade religiosa", de Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Lucas Baffi Ferreira Pinto; "As contribuições do pensamento ético de Henrique Cláudio de Lima Vaz para a Filosofia do Direito", de Luciano Gomes dos Santos; e "A universalidade da democracia no enfoque da cultura argumentativa para a emancipação humana: a complementaridade entre a abordagem pragmática de Amartya Sen e pragmática formal de Habermas", de José Marcos Miné Vanzella e Lino Rampazzo.

Certos de que o material aqui disponibilizado, assim como seus autores, exercerão forte influência para a reflexão jurídica nacional, é que fazemos o convite à leitura e ao pensar crítico, neste exemplar fomentado. Por essa via, acreditamos, nossa ciência do "dever-ser" produzirá efetivos propósitos no mundo do ser. Que desfrutem!

De Belo Horizonte, outono de 2015.

Renata Almeida da Costa,

José Alcebíades de Oliveira Junior e

José Luiz Borges Horta.

## A ORDEM JURÍDICA, A LEI TEMPORAL E O PODER POLÍTICO EM AGOSTINHO SOB PERSPECTIVA JUSNATURALISTA

### LEGAL ORDER, TEMPORAL LAW AND POLITICAL POWER IN AUGUSTINE UNDER A NATURAL LAW PERSPECTIVE

Anna Clara Lehmann Martins

#### Resumo

O presente artigo tem o objetivo de delinear em seus traços principais a ordem jurídica em Agostinho sob perspectiva jusnaturalista. Para tanto, serão tomados por guias os seguintes tópicos: (1) que é o justo natural?; (2) como se tem acesso à lei natural?; (3) qual o conteúdo da lei natural?; (4) qual a relação entre lei natural e lei temporal?; (5) qual a relação entre lei natural e poder político? Na execução do trabalho, lançar-se-á mão de método dedutivo em que, a partir de uma dada vertente teórica (qual seja, o jusnaturalismo agostiniano), é buscada a verificação dessa mesma vertente no âmbito das fontes primárias; note-se que uma tal abordagem será acompanhada de uma preocupação procedimental no que toca ao tratamento histórico das fontes e de suas influências. Entre os representantes recentes da literatura jurídica sobre o Agostinho jusnaturalista, dar-se-á destaque às construções de Chroust (1973), Fassò (1982) e Todescan (2014). O trabalho de análise restringir-se-á ao seguinte corpus de fontes primárias: escritos agostinianos iniciais *De Libero Arbitrio* (388-395) e *De Vera Religione* (389-391); escritos posteriores *De Trinitate* (399-419) e *De Civitate Dei* (413-427); e escritos de menor vulto como, p. ex., *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388-396) e as epístolas n. 105 (409/410) e n. 157 (414/415). Nessas bases, o presente artigo divide-se em duas partes: a primeira dedica-se à apresentação da ordem jurídica agostiniana sob perspectiva jusnaturalista em seus traços gerais, abrangendo aí a abordagem aos tópicos (1), (2) e (3); já a segunda parte debruça-se sobre a relação específica entre lei natural, lei temporal e poder político (em consonância com os tópicos [4] e [5]), na tentativa de ancorar a interpretação jusnaturalista de Agostinho no contexto dos negócios humanos em uma dada unidade política.

**Palavras-chave:** Agostinho, Jusnaturalismo, Ordem jurídica, Lei temporal, Poder político

#### Abstract/Resumen/Résumé

This article aims to outline in its main features the legal order in Augustine under a natural law perspective. In order to do so, the following topics will be taken as guides: (1) what is natural law (i. e., *ius naturale*); (2) how does one have access to natural law (i. e., *lex naturalis*)?; (3) what is the content of natural law?; (4) what is the relationship between natural law and temporal law?; (5) what is the relationship between natural law and political power? At the execution of this work, it shall be employed the deductive method in which, from a given theoretical trend (i. e., the Augustinian *iusnaturalism*), it is sought the

verification of this same trend within the scope of primary sources; it is worth noticing that such an approach will be accompanied by a procedural concern with regard to the historical treatment of sources and their influences. Among recent representatives of legal literature on the iusnaturalist Augustine, emphasis will be given to the works of Chroust (1973), Fassò (1982) and Todescan (2014). The work of analysis will be restricted to the following corpus of primary sources: early Augustinian writings *De Libero Arbitrio* (388-395) and *De Vera Religione* (389-391); later writings *De Trinitate* (399-419) and *De Civitate Dei* (413-427); and writings of smaller shape such as, e.g., *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (388-396) and letters n. 105 (409/410) and n. 157 (414/415). On this basis, this paper is divided into two parts: the first one is dedicated to the presentation, in its general characteristics, of the Augustinian legal order under a natural law perspective, encompassing the approach of topics (1), (2) and (3); the second part, on its turn, focuses on the specific relationship between natural law, temporal law and political power (in accordance with topics [4] and [5]), in an attempt to anchor the iusnaturalist interpretation of Augustine in the context of human affairs at a given political unit.

**Keywords/Palabras-claves/Mots-clés:** Augustine, Natural law, Legal order, Temporal law, Political power

## INTRODUÇÃO

Abordar aquilo que seja a ordem jurídica nos escritos de Agostinho é tarefa, no mínimo, desafiadora. Envolve não apenas a aquisição (sempre em andamento, é forçoso reconhecê-lo) de domínio razoável sobre o vasto *corpus* agostiniano, mas também conhecimento das diferentes interpretações que a literatura jurídica recente imprime sobre Agostinho. Entre essas interpretações, podem ser destacadas duas vertentes principais: uma a considerar a ordem jurídica sob a perspectiva de um “Agostinho jusnaturalista”; outra a fazê-lo sob o ponto de vista de um “Agostinho voluntarista” – ou mesmo “positivista”. Embora as duas vertentes ofereçam peculiaridades dignas de aprofundamento – de modo que se possa proceder a uma ulterior confrontação, quando não conciliação entre ambas –, a vertente do Agostinho jusnaturalista parece ser aquela que urge por uma exposição mais fiel às fontes agostinianas e aos intérpretes da referida tradição. Afinal, é sobre essa vertente que recai o risco de incômodas projeções provenientes de outros jusnaturalismos, tais quais o aristotélico-tomista<sup>1</sup>. Daí surge, enfim, a pergunta que anima o presente escrito: sob a perspectiva do jusnaturalismo que lhe é específico, como se caracteriza a ordem jurídica em Agostinho?

Para responder à questão, serão tomados por guias os seguintes tópicos: (1) que é o justo natural?; (2) como se tem acesso à lei natural?; (3) qual o conteúdo da lei natural?; (4) qual a relação entre lei natural e lei temporal?; (5) qual a relação entre lei natural e poder político?

De modo que seja possível levar tal tarefa a cabo, lançar-se-á mão de método dedutivo – em que, a partir de uma dada vertente teórica (qual seja, o jusnaturalismo agostiniano), é buscada a verificação dessa mesma vertente no âmbito das fontes primárias; note-se que uma tal abordagem será acompanhada de uma preocupação procedimental no que toca ao tratamento histórico das fontes e de suas influências.

Entre os representantes recentes da literatura jurídica sobre o Agostinho jusnaturalista, dar-se-á destaque às construções de Chroust (1973), Fassò (1982) e Todescan (2014), sem prejuízo das contribuições de outros comentaristas, em caráter secundário. O trabalho de análise restringir-se-á ao seguinte *corpus* de fontes primárias: escritos agostinianos iniciais – *De Libero Arbitrio* (388-395; abreviado como *Lib. Arb.*) e *De Vera Religione* (389-391; abreviado como *Vera Rel.*); escritos posteriores – *De Trinitate* (399-419; abreviado como *Trin.*) e *De Civitate Dei* (413-427; abreviado como *Civ. Dei*); e escritos de menor vulto – como, p. ex., *De diversis*

---

<sup>1</sup> Abordagens projetivas do tipo podem ser encontradas, p. ex., em Ambrosetti (1985).

*quaestionibus octoginta tribus* (388-396; abreviado como *Div. Qu.*) e as epístolas n. 105 (409/410) e n. 157 (414/415).

Nessas bases, o presente artigo divide-se em duas partes: a primeira dedica-se à apresentação da ordem jurídica agostiniana sob perspectiva jusnaturalista em seus traços gerais, abrangendo aí a abordagem aos tópicos (1), (2) e (3); já a segunda parte debruça-se sobre a relação específica entre lei natural, lei temporal e poder político (em consonância com os tópicos [4] e [5]), na tentativa de ancorar a interpretação jusnaturalista de Agostinho no contexto dos negócios humanos em uma dada unidade política. Realizados esses esclarecimentos, passa-se, pois, à primeira parte.

## **1 DA ORDEM JURÍDICA EM AGOSTINHO SOB PERSPECTIVA JUSNATURALISTA**

Antes de adentrar propriamente no pensamento agostiniano<sup>2</sup> e na interpretação jusnaturalista que certos comentadores imprimem sobre ele, importa definir aquilo que, no presente escrito, entende-se por *jusnaturalismo*. O termo refere-se ao *direito natural* – modalidade de direito que a literatura contemporânea costuma opor ao chamado *direito positivo*. Em termos gerais – abstraindo-se por um instante das peculiaridades históricas –, o direito natural se distingue do positivo por conta dos seguintes atributos, segundo Bobbio (2006, pp. 15-23): *universalidade*, *imutabilidade*, ter por fonte a *natureza* – concebida como independente da vontade humana, ser conhecido por meio da razão, ser referente ao *bom*, ao *justo*. Em contraposição, o direito positivo aparece como *particular*, *mutável*, oriundo do homem (é “posto” por ele, daí o termo “positivo”), conhecido pela declaração de vontade daquele que o põe (i. e., o legislador), referente ao *útil*.

Em que pese a relativa constância de tais traços, é salutar reconhecer que o direito natural é objeto de rupturas ao longo da história, podendo-se pensar, na realidade, em “direitos

---

<sup>2</sup> Nesse passo, parece relevante tecer algumas considerações biográficas sobre Agostinho, figura singular da Antiguidade Tardia e, podemos dizê-lo com segurança, da história da civilização cristã. Aurélio Agostinho (354-430), Bispo de Hipona, nasce em Tagasta, na África Romana. Como jovem professor de retórica em Cartago, nutre tendências maniqueístas, e depois o sonho de viver o ócio dos filósofos gregos. Sob influência de Ambrósio, Bispo de Milão, e em resposta às orações de Mônica, sua mãe, converte-se ao cristianismo. Já como Bispo de Hipona, desdobra-se entre os afazeres administrativos e as polêmicas contra movimentos heréticos. Toda a sua oscilante trajetória pessoal é acompanhada de uma fecunda produção filosófica e teológica. Para maiores detalhes sobre a biografia de Agostinho, veja-se, por todos, Brown (2000). O mesmo estudioso, na esteira de Marrou (1977), também é responsável por uma série de investigações sobre o período histórico de Agostinho, a Antiguidade Tardia, cuja consulta pode ser útil à compreensão do pensamento agostiniano. Para isso, veja-se Brown (1982; 1993; 1995; 2013). Por fim, para uma introdução temática à obra de Agostinho, cabe sempre lembrar os estudos clássicos de Gilson (1983) e Flasch (1983).



naturais”: clássico, medieval, moderno (e, há quem o diga, atual, cf. Cappellini, 2001). Nesse sentido, cabe sublinhar que qualquer interpretação jusnaturalista sobre Agostinho há que levar em conta o ideário sobre direito natural que era contemporâneo ao autor, i. e., as concepções tardo-antigas em voga, em especial, a estoica<sup>3</sup>. Constituiria grave erro cair na tentação do emprego de modelos mais recentes, como o jusnaturalismo moderno. Afinal, o direito natural clássico e o direito natural moderno, embora partilhem a nomenclatura, diferem em pontos cabais: ao passo que o primeiro se funda em uma *natureza objetiva*, alheia à interferência do homem (que, diversamente, está-lhe sujeito), o segundo se baseia na *natureza racional do homem enquanto indivíduo*, este dotado, por isso mesmo, de direitos individuais *por natureza*<sup>4</sup>.

Realizado esse esclarecimento, importa voltar-se ao pensamento agostiniano. Um bom ponto de partida é a definição de Agostinho para justiça. Em pelo menos duas ocasiões – deveras apartadas por um lapso temporal de vinte e dois anos<sup>5</sup> –, Agostinho, refere-se ao tópico lançando mão da máxima encontrada em Cícero: “(justiça é) dar a cada um o que é seu” (“*cuique suum tribuere*”)<sup>6</sup>. A escolha revela a familiaridade de Agostinho com a tradição romano-estoica, não parecendo inútil demorar-se um pouco sobre as características do direito (e, particularmente, do direito natural) segundo tal tradição, de modo que, posteriormente, possa-se verificar em que medida Agostinho se aproxima e se distancia dela.

Embora apartados quanto a particularidades filosófico-teológicas, é forçoso reconhecer que Cícero e Agostinho compartilham de uma mesma matriz jurídica, qual seja, o direito romano. É digno de nota que, nesse contexto, o direito, em acepção geral, encontra-se

---

<sup>3</sup> Estoicismo refere-se à escola filosófica inaugurada por Zenão de Cítio, em Atenas, por volta do século III a.C., tendo obtido ulteriores desenvolvimentos com Crísipo, Panécio e Posidônio, em solo grego. Adotando o esquema tripartido típico das correntes helênicas (Lógica-Física-Ética), o estoicismo parte do pressuposto de que há um princípio ativo, o *Lógos* (“razão”, “conhecimento”), que é responsável pelo governo do cosmo; tudo aquilo que ocorre é manifestação desse *Lógos* universal. Trata-se de uma concepção física calcada na causalidade – e que abre margem para o determinismo. Nesse sentido, o empenho do homem que se propõe a viver bem, segundo os estoicos, deve ser o de (1) conhecer os princípios por meio dos quais se procede a uma investigação racional (lógica); (2) por meio destes, conhecer como as coisas são (física); e, (3) a partir daí, adequar-se da forma mais virtuosa possível ao curso necessário das coisas (ética). Cabe ressaltar que o estoicismo também se fez presente em solo romano, durante aquela que se caracteriza como sua fase imperial, entre os séculos I a.C. e III d.C. – com contribuições de Sêneca, Epíteto e Marco Aurélio. Agostinho entra em contato com a disciplina estoica por meio dos escritos de Cícero (nomeadamente, o *Hortensius*, hoje perdido). Para mais sobre a filosofia dos estoicos, veja-se Sellars (2006) e Inwood (2003).

<sup>4</sup> Para um apanhado consistente sobre as diferenças entre o jusnaturalismo clássico-medieval (em chave aristotélico-tomista) e o jusnaturalismo moderno, veja-se, por todos, Hespanha (2005, pp. 289-310).

<sup>5</sup> Aqui, faz-se menção a *Lib. Arb.* I, 13, 27 (“*Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?*”) e *Civ. Dei* XIX, 21, 1 (“*Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit.*”).

<sup>6</sup> A máxima consta em textos ciceronianos como *De Inventione*, II, 160 (“*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem.*”), *De Natura Deorum*, III, 12, 15 (“*Nam iustitia, quae suum cuique distribuit, [...]*”) etc. É de se recordar que essa definição de justiça é própria do direito romano, podendo ser encontrada logo na abertura do primeiro livro das *Institutas* de Gaio: “*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens.*”.

fortemente vinculado à noção de justiça. O direito, em outras palavras, é *objeto* da justiça, é a *coisa justa*. Como facilmente se verifica, o direito se reveste de objetividade, é *res*, não é inerente ao sujeito (à maneira, p. ex., dos direitos subjetivos da modernidade). Também, em sendo a justiça a virtude da reta distribuição, adere ao direito a ideia de *proporção* entre coisas, pessoas e ações<sup>7</sup>. Figura o direito, pois, como *justa medida*.

Quanto ao direito natural propriamente, os juristas romanos, em seu pragmatismo, terão pouco a dizer em termos expressos<sup>8</sup>. Reflexão mais elaborada ficará a encargo de homens públicos com inclinações filosóficas, caso de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), representante do estoicismo em fase imperial romana. Sua perspectiva sobre o direito natural adquire tons mais precisos em obras como *De Re Publica* e *De Legibus*. Nelas, Cícero postula a existência de uma lei natural, constante, eterna e justa, que tem na deidade seu autor, intérprete e motor. Essa deidade, que em Cícero adquire denominações as mais diversas, desde “razão de Júpiter” até um “deus” mais geral, refere-se ao *Logos* estoico, i. e., à Razão que sustenta e anima toda a matéria existente, a ponto de tornar-se um só com ela; de fato, o estoicismo, ao afirmar que Deus e o cosmo (e, com ele, a natureza) são uma mesma coisa, revela seu tom marcadamente panteísta<sup>9</sup>.

Nesse sentido, a lei natural aparece como inerente ao *Logos* e, por conseguinte, também inerente à natureza. Tomada em seu aspecto ético-jurídico, o homem é capaz de acessar a lei

---

<sup>7</sup> Ao comentar as Institutas de Gaio, referindo-se a elas como “descrição da ordem social existente em Roma” (por oposição a um “conjunto de ‘regras de conduta’”, como poderia fazer crer apressada interpretação moderna), Villey (2007, p. 72) reforça o caráter do direito enquanto *medida objetiva* para os romanos: “O que é o direito senão uma proporção na partilha das *coisas* distribuídas entre *pessoas*, essa ordem que as *atividades* [i. e., ações] do homem justo tendem a servir?”. Ainda: “De uma extremidade à outra da corrente – ou seja, do mais geral à aceção mais concreta –, o *jus* é *res justa*, ‘o objeto da justiça’, relação com os outros, com quem nos comunicamos por intermédio da partilha das coisas exteriores.” (cf. Villey, 2007, pp. 79-80). É de se ressaltar que essa visão objetiva do direito será recepcionada e adequada ao medievo (como se vê na interpretação de Grossi [2014], p. ex.).

<sup>8</sup> Nas Institutas, p. ex., Gaio reserva lugar pouco expressivo para o direito natural – em termos de conceituação e pormenorização –, remetendo às prerrogativas que o homem tem em comum com os animais, tais quais a conjunção matrimonial, a procriação etc.: “*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae coniugatio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio et educatio: videmus etenim cetera quoque animalia istius iuris peritia censer.*” (cf. *Institutionum* I, 2). A atenção de Gaio, como a dos demais juristas romanos, concentra-se antes sobre o direito civil, daí a referência ao pragmatismo. Isso não implica, entretanto, em que, ao argumentar sobre institutos de direito civil, os jurisconsultos desprezem elementos típicos do direito natural, tais quais a “razão natural”, a “equidade” etc. Pelo contrário, o direito natural é intensamente levado em conta no âmbito da práxis romana.

<sup>9</sup> Sobre o papel do *Logos* na cosmogonia estoica – com ênfase para o panteísmo desposado pela escola –, veja-se Reale (2003, pp. 284-285): “Os Estoicos falam, na verdade, de *dois* princípios do universo, um ‘passivo’ e um ‘ativo’, mas identificam o primeiro com a matéria e o segundo com a forma (ou melhor, com o princípio informante) e sustentam que um é inseparável do outro. A forma, além disso, segundo eles, é a Razão divina, o *Logos*, Deus. [...] Dado que o princípio ativo, que é Deus, é inseparável da matéria sem forma, Deus está em tudo e Deus é tudo. Deus coincide com o cosmo. [...] O ser de Deus é uno com o ser do mundo, a ponto de tudo (o mundo e as suas partes) ser Deus. Essa é a primeira concepção explícita e temática de panteísmo da antiguidade [...].” [grifo nosso]. Chroust (1973, p. 59), ao comentar sobre o *Logos* estoico, parte de concepção semelhante.

natural por possuir em si um fragmento do *Logos* universal, a razão humana. A lei natural *está* no homem, uma vez que ele possui razão. Desse modo, é em agindo conforme a razão que o homem age de acordo com a lei natural – e, nessa senda, afirma-se em sua natureza humana<sup>10</sup>; adere, por assim dizer, mais adequadamente à Providência a ele reservada pelo *Logos* (recorde-se, aqui, do fatalismo estoico). O direito, enquanto justo natural, consubstancia-se precisamente nessa obediência do homem aos comandos naturais da razão. Ainda, não é demais reforçar que, nesse caso, o acesso do homem à lei natural pela via racional é um processo, justamente, “natural”, i. e., sem maiores dificuldades, e com propensão à apreensão total desse conhecimento<sup>11</sup>.

Agostinho, segundo defende a literatura jurídica de vertente jusnaturalista, aproxima-se desse esquema de pensamento especialmente em obras iniciais, como *De Libero Arbitrio* (388-395) e *De Vera Religione* (389-391). Tal não exclui, como se verá, interpretações jusnaturalistas sobre escritos posteriores, como *De Trinitate* (399-419) e mesmo *De Civitate Dei* (413-427), apontando-se ora para a proximidade ora para o distanciamento com relação ao paradigma estoico. É digno de nota que obras de menor vulto, como *De diversis quaestionibus octoginta*

---

<sup>10</sup> Os traços esboçados da visão estoica de Cícero sobre o direito natural podem ser conferidos em passagens como esta: “*True law is right reason, consonant with nature, spread through all people. It is constant and eternal; it summons to duty by its orders, it deters from crime by its prohibitions. Its orders and prohibitions to good people are never given in vain; but it does not move the wicked by these orders or prohibitions. It is wrong to pass laws obviating this law; it is not permitted to abrogate any of it; it cannot be totally repealed. We cannot be released from this law by the senate or the people, and it needs no exegete or interpreter [...]. There will not be one law at Rome and another at Athens, one now and another later; but all nations at all times will be bound by this one eternal and unchangeable law, and the god will be the one common master and general (so to speak) of all people. He is the author, expounder, and mover of this law; and the person who does not obey it will be in exile from himself. Insofar as he scorns his nature as a human being, by this very fact he will pay the greatest penalty, even if he escapes all the other things that are generally recognized as punishments.*” (cf. *De Re Publica* III, 33, pp. 71-72) [grifo nosso].

<sup>11</sup> Sobre o pleno acesso de todo homem à lei natural (e, por conseguinte, ao direito natural) pela via da razão, segundo Cícero, veja-se: “[...] *we have been made by nature to receive the knowledge of justice one from another and share it among all people. And I want it to be understood in this whole discussion that the justice of which I speak is natural, but that such is the corruption of bad habits that it extinguishes what I may call the sparks given by nature, and that contrary vices arise and become established. But if human judgment corresponded to what is true by nature and men thought nothing human alien to them (to use the poet’s phrase), then justice would be cultivated equally by all. Those who have been given reason by nature have also been given right reason, and therefore law too, which is right reason in commands and prohibitions; and if they have been given law, then they have been given justice too. All people have reason, and therefore justice has been given to all; [...].*” (cf. *De Legibus* I, 33, p. 117) [grifo nosso]. Quanto à simplicidade ínsita ao processo de cognição da lei natural, veja-se Hespanha (2005, p. 295): “Este direito é constituído por *normas precisas*, por leis gerais, certas, e claras, de tal modo que não é necessário um técnico de direito para as interpretar. A declaração do direito [...] é uma simples extracção das regras de viver que a boa razão sugere a cada um [...]. E também não é uma tarefa *limitada* nos seus resultados, pois nem a lei natural está sujeita à contingência dos tempos e dos lugares, nem a razão humana (que é a sua própria sede) tem dificuldades em a conhecer.”. Quanto à propensão de uma apreensão total da lei natural (ou, ao menos, uma perspectiva otimista do alcance cognitivo do homem), veja-se Todescan (2014, p. 547): “[...] *la risposta stoica era che, se esisteva un Logos universale, di cui tutto partecipava, e se quindi la ragione degli uomini era un frammento di questo Logos, essa aveva la capacità di conoscere integralmente la Verità.*”. Por conta dessa característica, Todescan alcunha a resposta estoica de “dogmática”.

*tribus* (388-396) e a epístola n. 157 (414/415), também são levadas em consideração nessas argumentações.

O ponto de partida para abordar o direito natural em Agostinho é mormente *De Libero Arbitrio*. No opúsculo, Agostinho não utiliza propriamente o termo *lei natural*<sup>12</sup>. A literatura, entretanto, aproveita-se da concepção de *lei eterna* que ali é delineada para levantar hipóteses que, mesmo diversas, convergem na afirmação do jusnaturalismo agostiniano. Segundo consta em *De Libero Arbitrio*, lei eterna é a razão divina, eterna e imutável, a ordenar todo o existente<sup>13</sup>; é a expressão perfeita da justiça; toda lei ulterior que se proponha justa só o pode ser por tirar dela sua justiça<sup>14</sup>. Intérpretes favoráveis a um Agostinho jusnaturalista verificam nesse conceito ora a própria lei natural (p. ex., Fassò<sup>15</sup>), ora elemento estreitamente vinculado à lei natural, sua “fonte” (p. ex., Chroust). Esta última interpretação contém uma sofisticação interessante ao propor que a lei natural em Agostinho seja a participação consciente do homem racional na lei eterna. Em outras palavras, a lei natural seria o recorte da lei eterna que, dizendo respeito à conduta ético-jurídica do homem, estar-lhe-ia disponível, naturalmente, através da razão<sup>16</sup>.

Para fundamentá-lo, a literatura costuma, primeiramente, lançar mão das ocasiões – ainda que discretas – em que Agostinho utiliza expressamente o termo “lei natural”: resgatam-

---

<sup>12</sup> É digno de nota que o termo “lei natural” não é muito utilizado por Agostinho ao longo de sua obra. A literatura favorável a interpretações jusnaturalista de Agostinho parece pautar sua análise não tanto pela busca do termo em si, mas pela apreensão da concepção de lei natural que emerge sob diferentes roupagens terminológicas, tais quais “lei eterna”, “lei transcrita no coração dos homens” etc. É o que se vê, p. ex., em Dougherty (2001, p. 797): “*La ‘ley natural’ aparece de muchas maneras en los escritos de Agustín, extendiéndose desde la ley eterna de Dios, o Providencia, hasta las leyes físicas de la naturaleza. Como la ley eterna, es presentada como una ley ‘escrita en los corazones de los piadosos’, como la voluntad del Dios Creador, como el orden de la naturaleza, o como la ley por la cual Dios gobierna toda la creación [...]. Como una ‘ley racional’, la ley natural es presentada como conocible por mérito de la razón humana [...], implantada en la conciencia [...], y es distinta de la ley humana o temporal que es modificable [...]. Pero, por otro lado, la ley aparece como universal por cuanto su autoridad no depende de la razón humana, y por tanto rige por igual a los hombres y a las bestias [...]*”.

<sup>13</sup> Agostinho dá sua definição de lei eterna no seguinte trecho: “Mas quanto àquela lei que é chamada a Razão suprema de tudo, à qual é preciso obedecer sempre e em virtude da qual os bons merecem vida feliz e os maus vida infeliz, é ela o fundamento da retidão e das modificações daquela outra lei que justamente denominamos temporal [...]. Poderá a lei eterna parecer, a quem quer que reflita a esse respeito, não ser imutável e eterna ou, em outros termos, poderá ela ser alguma vez considerada injusta, quando os maus tornam-se desafortunados e os bons, bem-afortunados? [...]” (cf. *Lib. Arb.* I, 6, 15, p. 41).

<sup>14</sup> Sobre o vínculo da lei temporal com relação à lei eterna – no que concerne à justiça, veja-se: “Reconhecerás também, espero, que na lei temporal dos homens nada existe de justo e legítimo que não tenha sido tirado da lei eterna.” (cf. *Lib. Arb.* I, 6, 15, p. 41).

<sup>15</sup> “[...] *Ahora esta ‘ley eterna’, afirma San Agustín haciendo suya la definición ciceroniana de la ley natural, es ‘razón suprema’ (summa ratio).*” (cf. Fassò, 1982, p. 139).

<sup>16</sup> “*The lex naturalis, according to St. Augustine, is the conscious participation of rational man in the lex aeterna. By lex naturalis he understands above all the lex rationis or the ‘law of reason’. [...] the lex aeterna is the universal and absolute ‘norm’ or standard of and for everything, including man, while the lex naturalis (moralis) signifies the particular form in which the moral aspects of the lex aeterna can be apprehended by rational though finite man.*” (cf. Chroust, 1973, p. 68).

se as menções a uma lei “impressa no coração dos homens”, acessível à alma racional<sup>17</sup>. Uma tal abordagem, ainda assim, revela-se insuficiente. Embasar o jusnaturalismo agostiniano de forma sólida implica em recorrer a uma construção teórica de maior peso no *corpus* agostiniano – e que demonstra notável matiz jurídico: a teoria da iluminação divina.

Em apertada síntese, a teoria da iluminação divina diz respeito à forma como o homem, por meio da razão, participa da Sabedoria de Deus. Apenas através de uma tal participação é o homem capaz de acessar a lei eterna naquilo que lhe cabe – o que, em termos ético-jurídicos, significa, segundo a literatura, a lei natural. Trata-se de processo que, inicialmente, envolve apreciação do exterior: o homem parte de dados empíricos que provocam nele a necessidade de formar juízo justo, seja a título meramente abstrato ou com vistas a uma aplicação concreta. Em si mesmo, entretanto, o homem não encontra medida de justiça – pelo menos não uma medida *propriamente sua*, autônoma. Afinal, por ser mutável e inconstante, a alma humana é incapaz de produzir critérios seguros. Tampouco encontra medida de justiça inerente ao mundo empírico – este, embora justamente ordenado, só o é por refletir critérios (i. e., lei eterna) que o transcendem. Tais critérios ordenadores, como já observado, estão contidos Naquele que é imutável e eterno, Deus<sup>18</sup>. Por conta disso, defende Agostinho que o acesso à medida do justo (ora compreendido como justo natural) só se dá quando o homem retorna à sua interioridade

---

<sup>17</sup> Entre as referências que Agostinho faz à lei natural, se bem que em escritos menores, veja-se: “*Il nostro Dio infatti, per mezzo dello Spirito Santo, ha disposto, a salvezza delle anime, i libri divini con l'intenzione non solo di nutrirci con le cose chiare, ma anche di addestrarci con quelle oscure. Per questa ineffabile e sublime disposizione delle cose, operata dalla Provvidenza, la legge naturale è stata in qualche modo trascritta nell'anima razionale sicché, nel corso stesso di questa vita e negli atteggiamenti terreni gli uomini conservano le immagini di questa disposizione.*” (cf. *Div. Qu.* 53, 2) [grifo nosso]. E ainda: “*Per 'legge' possiamo intendere sia quella naturale che si comincia a conoscere quando si arriva all'uso di ragione, sia quella scritta, data per mezzo di Mosè. Ma né l'una né l'altra ha potuto ridare la vita e liberare dalla legge dei peccato e della morte che noi ereditiamo da Adamo; al contrario essa ha aumentato la trasgressione. Poiché - dice lo stesso Apostolo - dove non esiste legge, non esiste neppure trasgressione. Vi è anche - dicevamo - una legge impressa nel cuore dell'uomo, il quale ha già l'uso del libero arbitrio, scritta naturalmente nel suo cuore, che ci suggerisce di non fare agli altri quel che non vogliamo sia fatto a noi, perciò in base a questa legge tutti sono trasgressori, anche quelli che han ricevuto la Legge di Mosè.*” (cf. *Ep.* 157, 3, 15) [grifo nosso].

<sup>18</sup> De fato, em *De Vera Religione* 31, 57, Agostinho não hesita em dizer que a própria lei eterna é Deus: “*Deus summa ista lex est, secundum quam ratio iudicat, sed quam iudicare non licet*”. Assim como em *De Libero Arbitrio*, Agostinho põe em evidência o caráter superior, heterônimo, da lei eterna em comparação com a alma racional; os critérios ordenadores contidos na lei eterna, o homem não os é capaz de julgar, pois são parte de natureza superior à razão humana; ao homem é dado, isso sim, julgar *com base neles* as demais naturezas: “*Né si può mettere in dubbio che la natura immutabile, che è al di sopra dell'anima razionale, sia Dio e che dove si trovano la prima vita e la prima essenza là si trova anche la prima sapienza. Questa infatti è la verità immutabile che, a buon diritto, è detta legge di tutte le arti e arte dell'artefice onnipotente. Quindi l'anima, in quanto si rende conto che non giudica della bellezza e dei movimenti dei corpi in base a se stessa, bisogna che riconosca che, se la propria natura è superiore a quella di ciò che giudica, invece è inferiore a quella in base alla quale giudica e della quale in nessun modo può giudicare.*” (cf. *Vera Rel.* 31, 57) [grifo nosso].

racional e ali, elevado para além do mundo e mesmo de si próprio, é iluminado pela Sabedoria divina<sup>19</sup>.

Registre-se que o processo ocorre de forma natural – não se trata de ato místico. O homem não vê diretamente a luz divina, e sim *nela*; todo ato cognitivo que envolva formação de juízo pressupõe, em Agostinho, iluminação, tendo em vista o nexos de dependência ontológica que o homem possui com relação a Deus no ato de pensamento. É por isso que Agostinho pode afirmar, sem cair em contradição, que a lei natural está “inscrita no coração dos homens” e, ao mesmo tempo, é transcendente ao homem: a lei natural, enquanto parte da lei eterna, está de fato para além do homem, está em Deus (e, no limite, *é* Deus); mas o processo de apreendê-la – e, em apreendendo-a, aplicá-la – é próprio do homem enquanto imagem do divino: ao homem é dado alcançar uma tal lei porque sua mente é reflexo de Deus em sua Sabedoria<sup>20</sup>.

Dito isso, cabe ainda repisar que na iluminação são conferidos ao homem critérios de julgamento sobre o empírico – critérios que podem ser chamados ético-jurídicos na medida em que fixam padrão de avaliação para a conduta individual e para a conduta em sociedade. Dito

---

<sup>19</sup> Sobre o acesso à medida do justo pela via da iluminação divina, em que o homem, em sua interioridade, deve ser capaz de elevar-se acima de toda mutabilidade – mesmo aquela da própria alma – para tocar critérios imutáveis, transcendentais, confira-se: “[...] Quais são as regras que inspiraram esse juízo, senão aquelas normas eternas que deveriam nortear a vida de cada um, embora não se viva assim? Onde as encontramos? Certamente, não será em nossa própria natureza, pois tais normas são vistas sem dúvida pela alma, mas esta é mutável, ao passo que qualquer pode perceber que essas regras são imutáveis. Não será tampouco no estado habitual da alma, pois elas dizem respeito à justiça; mas de fato, a alma dos mortais não se orienta sempre pela justiça. Onde, pois, estarão escritas essas regras? Elas que possibilitam ao injusto reconhecer o que é justo, descobrir que deve possuir aquilo que ele mesmo não possui? Onde hão de estar escritas senão no livro daquela luz que se chama Verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei justa que é transcrita e se transfere para o coração do homem que pratica a justiça. Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel. Entretanto, aquele que não pratica a justiça, apesar de saber que deve praticá-la, afasta-se daquela luz, pela qual, no entanto, é iluminado. [...]” (cf. *Trin.* XIV, 15, 21, pp. 469-470). Quanto ao (aparente) paradoxo de ser a interioridade do homem *locus* apropriado para encontrar uma justiça que lhe é necessariamente transcendental, veja-se Cassi (2013, p. 45): “*La ‘norma conoscitiva’ della giustizia è intus, si trova nell’interiorità della mente, ma non vi si esaurisce, non le appartiene: afferisce a qualcosa che è aliunde, che la trascende. Altrimenti, infatti, l’ingiusto non potrebbe intuire (e tantomeno conoscere) ciò che è iustum e perciò la Giustizia stessa. Si sviluppa in tal modo la linea direttrice della ricerca della Iustitia dall’inferiore al superiore, dagli occhi del corpo a quelli dell’anima ed oltre, puntando ora verso quell’elemento transcendente che per tutto il medioevo sarà Deus fons iustitiae.*”

<sup>20</sup> No que toca ao ponto de ser a mente humana, a despeito de todos os vícios incidentais, imagem de Deus, sendo-lhe, por isso, possível a contemplação de Deus – e, por conseguinte, da lei eterna, naquilo que cabe ao homem (i. e., a lei natural) –, confira-se o seguinte trecho de *De Trinitate*: “[...] É necessário, porém, procurar na alma do homem, ou seja, em sua mente racional e inteligente, essa imagem do Criador, inserida imortalmente nesta nossa natureza imortal. [...] Diz-se, porém, que ela [a alma do homem] é imortal, porque não deixa de viver, qualquer que seja essa vida, seja mesmo a mais mísera. Assim também, embora a razão ou inteligência esteja por vezes como que adormecida, ora pequena ora grande, a alma humana, contudo, será sempre racional e inteligente. Donde se segue, que se ela foi criada à imagem de Deus, no sentido de que pode usar da razão para conhecer e contemplar a Deus, consequentemente, essa natureza tão sublime e admirável, desde quando começou a existir, sempre existirá, mesmo se ficar tão deteriorada que pareça quase não existir e seja obscurecida e disforme, ou que seja clara e bela. [...] E ainda que possa ter sido viciada, por não ser a suprema natureza, contudo, essa natureza é grande por ser capaz de participar da natureza suprema.” (cf. *Trin.* XIV, 4, 6, pp. 444-445) [grifo nosso].

de outro modo, a participação na Sabedoria divina mune o homem de medidas objetivas para julgar o próprio comportamento e o dos demais, de modo que possa caracterizá-los corretamente como justos ou injustos. Daí que, enfim, teóricos hodiernos como Chroust (1973) e Todescan (2014) encarem esse processo como chave fundamental para a interpretação jusnaturalista sobre Agostinho.

O paralelo com Cícero (bastante incentivado por, entre outros, Fassò [1982, p. 139]) deve, no entanto, ser levado a cabo com o devido cuidado. Embora a articulação agostiniana entre lei natural e iluminação divina faça recordar em certa medida a teoria estoica da participação no *Logos*, diferenças importantes devem ser destacadas.

Importa sublinhar que o *Logos* estoico caracteriza-se por ser impessoal e imanente; é Razão que não apenas organiza, mas que está amalgamada ao existente, sendo uma só com ele. Como consequência, a lei natural é encontrada em se voltando o homem, racionalmente, para a natureza – e, mais especificamente, para a *sua* própria natureza. Afinal, não é demais repetir que, segundo o pensamento estoico, o homem, uma vez que possui fragmento da Razão divina, contém em si a lei natural.

Bem diverso é o raciocínio agostiniano. O *Logos* cristão (i. e., a Sabedoria divina), ademais de pessoal (basta lembrar a centralidade do conceito de “pessoa” na articulação dos dogmas da Trindade e da Encarnação), é eminentemente transcendente: Deus e criação colocam-se em planos distintos, não se confundem – o que não elimina, por certo, pontos de contato entre ambos. A lei natural, nesse sentido, em estando contida em Deus, está fora do homem; o homem, contudo, é capaz de acessá-la por meio da razão – mais especificamente no momento em que esta é iluminada pela Sabedoria divina. Não se trata de processo de dedução racional a partir do exame da natureza humana ou da natureza em sentido lato. O dado empírico é um importante gatilho do processo cognitivo, mas não é o elemento determinante. O homem só enxerga a medida do justo em seu interior, à luz de Deus. Nesse passo, o processo cognitivo em Agostinho parece encontrar-se mais próximo da concepção neoplatônica<sup>21</sup> que da cartilha estoica.

---

<sup>21</sup> Neoplatonismo refere-se à escola filosófica inaugurada por Plotino, aproximadamente em 245 d.C., quando este traslada-se de Alexandria para Roma, a fim de ensinar sua interpretação da filosofia de Platão. Em rigor, a vertente neoplatônica adere ao platonismo em seus aspectos dominantes (metafísica como hierarquia de camadas inteligíveis e sensíveis, orientação vertical do conhecimento etc.); adiciona, entretanto, novos elementos, que compõem a marca da escola: o compromisso com o primeiro princípio (o Uno), a proliferação de camadas e entidades metafísicas etc. À época da extinção da escola em Atenas (529 d.C.), o neoplatonismo constitui um modo de pensar conhecido não apenas na península itálica e arredores, mas também na Síria, Ásia Menor e Alexandria. O contato do neoplatonismo com o cristianismo se faz sentir fortemente nos escritos de representantes da Patrística grega (Orígenes, p. ex.); ainda assim, é certo que os ensinamentos da escola também exercem sua parcela de influência sobre a Patrística latina, como se vê em Agostinho. Para uma visão geral do neoplatonismo, consulte-se Remes (2008). Note-se que o grande ponto em comum entre a cognição agostiniana e a contemplação

Note-se ainda que, diferentemente do que ocorre no panteísmo estoico, em Agostinho a razão humana não é fragmento do *Logos* divino; é, isso sim, sua imagem. Também, é de se apontar que, embora seja processo natural, a apreensão da lei natural conforme Agostinho não é processo “fácil”, automático, e tampouco é cogitada a hipótese de assimilação integral desse conhecimento. Em Agostinho, acessar verdades imutáveis (caso da lei natural) envolve diversas frentes de preparação (p. ex., preparação moral, preparação da erudição e, principalmente, preparação da fé). Com isso, tem-se em vista superar o estado de susceptibilidade do homem com relação às paixões – as quais, desde o pecado original, obscurecem a aprendizagem humana – e, por conseguinte, aproximar o homem da fonte por excelência do conhecimento, Deus.

Perceba-se: Agostinho concede que o homem injusto seja capaz de acessar fragmentos da lei natural; do mesmo modo encara o homem pagão (cf. *Trin.* XIV, 15, 21, p. 469). Entretanto, segundo o quadro de seu pensamento, sem fé, sem preparação moral (ou ainda, sem aplicação prática da lei natural acessada), a lei natural não é apreendida em seu total alcance – e, em sendo assim, tampouco pode ser aplicada em sua total potencialidade. Isso não retira, por óbvio, o mérito daqueles que, na ausência de fé e de retidão, captam racionalmente traços da lei natural, e tampouco retira o mérito na aplicação dos traços apreendidos. O que ocorre é que a apreensão e aplicação limitadas da lei natural implicam em limitação da própria condução do homem rumo ao seu fim último, a beatitude<sup>22</sup>. A lei natural, por ser parte da lei eterna, *contribui* na direção do homem à felicidade, mas, concebida isoladamente, ela não é suficiente para tanto. Isso porque uma tal condução está vinculada a outras variáveis<sup>23</sup>, estreitamente dependentes da

---

neoplatônica é o movimento de introspecção, de retorno do homem à sua interioridade, de modo que, a partir daí, possa encontrar a verdade imutável. Essa proximidade entre a cognição agostiniana e a contemplação neoplatônica não deve, entretanto, obscurecer as diferenças que existem entre os dois processos. Como exemplo, pode-se recordar que, na cognição agostiniana, o ser humano, mesmo que chegue às raias do místico, não perde sua individualidade, não é absorvido em Deus na atividade contemplativa, como seria o caso segundo a vertente neoplatônica; também, a cognição agostiniana, em sua plena realização, envolve a fé como fundamento indispensável para bom uso da razão, em coerência com a máxima “crer para entender”, aspecto ausente no neoplatonismo. Para mais sobre semelhanças e divergências entre Agostinho e os neoplatônicos quanto ao processo de cognição, veja-se Rist (1994, p. 89); Gilson (2013, pp. 141-142); e Silva (2000, p. 30).

<sup>22</sup> Sobre o ponto, veja-se o comparativo que Gilson (1983, p. 118) realiza, em termos de cognição, entre o homem justo/fiel e o homem injusto. Segundo o autor, para Agostinho, tanto o homem injusto quanto o homem justo/fiel são capazes de conhecer à luz da Sabedoria divina. O último, entretanto, encontra-se mais próximo de Deus (e, assim, mais próximo da beatitude) por conhecer *em si mesmo* a justiça e a caridade – uma vez que teria “impresso em seu coração” as verdades apreendidas, não se contentando em meramente “tocá-las com o pensamento”.

<sup>23</sup> Por outras variáveis, faz-se menção ao cumprimento da lei evangélica “positivada”, qual seja, amar a Deus e ao próximo como a si próprio. Viver em conformidade com essa máxima, para além do mero cumprimento de quaisquer outras leis (naturais, temporais etc.) – que tão-somente assinalam a transgressão da alma humana, mas não a salvam –, é suficiente para conduzir o homem ao seu fim último. Como facilmente se verifica, para tanto, é necessário possuir fé (trata-se, afinal, de máxima escriturária cristã, a dizer respeito precipuamente à relação entre o homem e Deus) e não apenas conceber a medida justa do amor – mas efetivamente aplicá-la, vivê-la. Ressalte-se que o cumprimento da lei evangélica “positivada” não entra em conflito com o cumprimento da lei natural, mas



crença e do justo portar-se. Daí a necessidade, como se disse, de cultivar, no contexto do processo cognitivo agostiniano, a fé e a disciplina em paralelo com a razão.

Registre-se ainda que, em Agostinho, os movimentos de cognição, ao menos no âmbito da vida mortal, são sempre parciais. O homem, mesmo tendo fé e portando-se justamente, é capaz apenas de *chegar perto* da lei contida em Deus, mas jamais a alcança em sua completude – tal implicaria em uma adesão mística que só é suposta em nível escatológico. É por isso que a cognição agostiniana constitui, enfim, processo investigativo em contínuo desenvolvimento, rejeitando tanto o ceticismo quanto o dogmatismo (cf. Todescan, 2014, p. 557).

Realizadas essas considerações, cumpre assinalar o conteúdo que Agostinho atribui à lei natural. Como já dito, a lei natural, uma vez que é conhecimento apreendido pela via da iluminação divina, é composta por critérios de julgamento; em sendo assim, não possui conteúdo propriamente empírico. Isso, no entanto, não implica em que não possua conteúdo algum. Agostinho, em momentos esparsos em sua obra, dá pistas sobre qual seria o teor da lei natural, sendo digna de nota sua reiterada referência à máxima “*quod tibi non vis fieri, alii ne feceris*” (i. e., “não faças aos outros aquilo que não queres que te façam”)<sup>24</sup>. Trata-se, como se vê, de postulado formal; em outras palavras, não detém conteúdo material (como é, diversamente, o caso dos mandamentos da lei mosaica, p. ex.), mas confere ao homem critério seguro para se conduzir em meio à diversidade material com que se defronta. Outro aspecto de conteúdo da lei natural em Agostinho, conforme pinçado por Chroust (1973, pp. 71-72), é a manutenção da ordem universal – no sentido de conservação da proporção naturalmente devida a cada coisa e a cada relação no contexto da ordem: segundo sua natureza, deve o homem ordenar-se de modo que a razão se sobreponha às paixões; deve o chefe de família zelar pela paz do lar, assim como os cidadãos o devem fazer com relação à concórdia temporal<sup>25</sup>. Resgata-

---

antes permite perceber a lei natural no contexto que, segundo Agostinho, é-lhe próprio, “verdadeiro” (i. e., o contexto do cristianismo).

<sup>24</sup> Menções à máxima podem ser verificadas em *Contra Faustum Manichaeum*, 15, 17: “[...] *avverti sulla base della legge naturale quanto ingiustamente fai ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te.*”. Também no tratado de Agostinho sobre o Evangelho de João, lê-se: “[...] *Poi cresce [l'uomo], comincia a toccare l'età della ragione per cui prende coscienza della legge naturale che tutti gli uomini portano scritta nel cuore: Non fare agli altri ciò che non vuoi sia fatto a te. Forse che questo s'impara sui libri, e non si legge invece nelle pagine della natura stessa? Vuoi forse essere derubato? Certamente non lo vuoi. Ecco la legge scolpita nel tuo cuore: Non fare ciò che non vuoi per te.*” (cf. *Io. Ev. Tr.* 49, 12). Para mais sobre o ponto, veja-se La Bonnardière (1964).

<sup>25</sup> Para uma perspectiva jusnaturalista de continuidade entre a paz doméstica e a paz da *civitas* em Agostinho, veja-se Chroust (1973, p. 77): “[...] *the secular state, and the legal order or social structure promulgated by it, essentially is nothing other than the further or progressive 'evolution' of the same principles which constitute the foundation of the family and of the domestic order. Children must obey the commands of their parents, unless these commands run contrary to the laws of the state or the lex naturalis [...]; and the citizens or 'subjects' of a state must abide by the laws of this state unless they run contrary to the commands of God (and to the dictates of the lex naturalis). This, according to St. Augustine, is the natural order of all things as it had been ordained and commanded by God Himself. [...]*”.

se, em outras palavras, a máxima do justo natural que Agostinho toma da tradição romana: “dar a cada um o que é seu”.

Tendo sido delineadas as bases do jusnaturalismo agostiniano, enfatizando-se aspectos como a aproximação e o distanciamento com relação aos estoicos, o estreito liame com a teoria da iluminação divina, e o conteúdo da lei natural agostiniana, resta, enfim, adentrar em como, em Agostinho, o justo natural se relaciona com a lei temporal – lei estabelecida pelo homem, enquanto poder político, com vistas à concórdia terrena.

## **2 DA LEI TEMPORAL E DO PODER POLÍTICO NO CONTEXTO DA ORDEM JURÍDICA EM AGOSTINHO SOB PERSPECTIVA JUSNATURALISTA**

O primeiro aspecto sublinhado pela literatura favorável a um Agostinho jusnaturalista é postar-se a lei natural (e/ou a lei eterna, daqui em diante; a diferenciação fornecida mais acima é pressuposta e/ou indiferente aos fins deste argumento específico, cf. vê-se em Fassò [1982] e Chroust [1973], salvo manifestação expressa em sentido diverso) como modelo para a lei temporal. Como pode ser verificado em *De Libero Arbitrio*, a lei natural é expressão da justiça, da justa ordenação de todas as coisas<sup>26</sup>. A lei temporal, de modo que possa ser considerada justa, deve reportar-se à lei natural, deve haurir dela a sua justiça<sup>27</sup>. Afinal, não é demais repisar que, em Agostinho, o justo não é uma medida que o homem encontre em si ou que possa “criar” a partir da análise dos dados empíricos disponíveis. A justiça é atributo divino – atributo a que o homem tem acesso, dentre outras fontes, na lei natural<sup>28</sup>.

Eis, então, o papel modelar, *informador*, que a lei natural exerce com relação à lei temporal. Esta, segundo Agostinho, nem pode ser pensada propriamente como lei se sua concepção estiver apartada da lei natural<sup>29</sup>. Isso, no entanto, não implica em um espelhamento *ipsis litteris*. Não há, consoante o pensamento agostiniano, contradição entre a imutabilidade da lei natural e a diversidade da lei temporal. A lei natural funciona antes como um

---

<sup>26</sup> É o que se depreende de trechos como o seguinte: “[...] a noção impressa em nosso espírito dessa lei eterna, direi que ela é aquela lei em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas.” (cf. *Lib. Arb.* I, 6, 15, p. 41).

<sup>27</sup> Confira-se *Lib. Arb.* I, 6, 15, p. 41.

<sup>28</sup> Repise-se: a lei natural não é meio exclusivo para que o homem entre em contato com o justo. Restringindo a observação ao campo da lei, cabe recordar que, em Agostinho, a justiça também se faz presente na lei divina “positivada”, seja a mosaica como a evangélica – e se faz presente de forma especialmente contundente e decisiva nesta última, na medida em que ela se refere à salvação do homem, passo que não se dá com mero auxílio da lei natural e/ou mosaica.

<sup>29</sup> A literatura faz uma tal inferência a partir de trechos como este: “[...] a mim me parece que uma lei que não seja justa não é lei.” (cf. *Lib. Arb.* I, 5, 11, p. 36).

“denominador comum” – a dizer respeito à justiça que é (ou pelo menos deve ser) ínsita a todas as leis temporais. A relação entre lei natural e lei temporal, vale repetir, é de *informação*, não imitação. E, investindo um olhar mais atento à questão, verifica-se que, na verdade, a diversidade da lei temporal é perfeitamente compatível com a imutabilidade do justo natural. Agostinho reconhece que realidades temporais diversas *requerem* legislações distintas, adequadas a cada contingência<sup>30</sup>. Ir contra isso, postulando uma legislação única para todos os territórios e todas as épocas, seria exercício de escancarada injustiça, na medida em que, segundo o próprio justo natural, deve-se “dar a cada um o que é seu”, referindo-se um tal postulado não a uniformidade, mas a *proporcionalidade*. A justiça da lei temporal (incluindo-se aí lei e costume) situa-se, assim, não propriamente em seu conteúdo – está antes na *forma* temporalmente adequada (= justa) com que a lei veicula seu comando<sup>31</sup>. É desse modo que ela “participa” da lei natural.

Nesse passo, cabe ainda recordar que a lei temporal, conforme aparece em *De Libero Arbitrio*, é menos exigente em suas “hipóteses normativas” que a lei natural; ocupa-se de uma gama menor de situações se comparada com seu modelo informador. Em proibindo crimes, alcança pecados – mas não todos. Assim é porque a lei temporal volta-se à manutenção da paz em âmbito terreno, apenas indireta e marginalmente servindo ao objetivo maior da escatologia agostiniana, a salvação do homem. É lei de pretensões menos alargadas: é útil à convivência pacífica entre os homens na mortalidade, dizendo respeito essencialmente à ordenação dos bens inferiores – aqueles cuja posse enseja necessariamente litígio, tendo em vista seu caráter limitado<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Sobre alterar-se a lei temporal em consonância com a mutabilidade das circunstâncias, sem prejuízo da justiça, veja-se *Lib. Arb.* I, 6, 14. É digno de nota que Agostinho encara o costume do mesmo modo, como se vê em *Doc. Ch.* III, 14, 22.

<sup>31</sup> Quanto ao ponto de ser a lei temporal justa pela *forma adequada* com que veicula, segundo o tempo, seu comando, consulte-se Cassi (2013, p. 55): “[...] *la dimensione che Agostino ha chiamato in gioco è quella del tempo (dimensione squisitamente agostiniana), ma al di sopra di tale dimensione ne sussiste a sua volta un'altra che è appunto la Iustitia che praesidet il tempo; la Iustitia praesidens. Dal piano degli uomini quorum vita super terram brevis est, è necessario passare [...] a una dimensione longe excellentius atque sublimius ove la giustizia, pur costituente un ordo unitario, non impone a tutti simultaneamente le medesime prescrizioni ma a ciascuno le appropriate (Quest'ultimo concetto evoca il ciceroniano cuique suum [...]). Dal 'punto di vista dell'uomo', dunque, scopriamo che legge giusta è quella che gli comanda ciò che in quel determinato tempo gli è appropriato: ad essere o meno temporalmente appropriato è il modus con il quale la legge veicola il proprio comando.*”

<sup>32</sup> Sobre o escopo de incidência da lei temporal, veja-se: “[...] a lei temporal, o que ordena ela a teu parecer senão que esses bens que os homens desejam e podem ter por algum tempo e considerá-los como seus, de tal forma que os possuam, a fim de que a paz e a ordem na sociedade sejam salvaguardadas?” (cf. *Lib. Arb.* I, 15, 32, p. 65). Entre os bens abrangidos pela lei temporal, Agostinho cita os bens corporais (saúde, força, beleza etc.), a liberdade (em termos políticos, de não submissão a alguém como senhor) e, em último lugar, o dinheiro. Quanto às limitações da lei temporal em termos de aplicação, confira-se: “[...] o poder dessa lei temporal em aplicar seus castigos limita-se a interditar e a privar desses mesmos bens, ou de uma parte deles, aqueles a quem pune. É pois pelo temor que

A lei natural, por sua vez, volta-se a um âmbito de relações mais amplo; refere-se à manutenção do homem no lugar que lhe pertence, segundo sua natureza, na ordem das coisas (e não apenas na *civitas*). Conforme Agostinho, é próprio da natureza humana voltar-se aos bens superiores, eternos, de modo que possa atingir seu fim último, a beatitude. Agir com vistas a alcançá-lo implica em aderir a uma normatividade mais rigorosa, em que em jogo não apenas a postura do homem perante externalidades, mas o comportamento que ele desenvolve em seu próprio interior (pensamentos, desejos etc.)<sup>33</sup>. Daí o caráter mais exigente da lei natural. De todo modo, é de se frisar que, desde o pecado original, o cumprimento da lei natural não é suficiente ao homem para alcançar a beatitude em seu viés salvífico, definitivo. Para tanto, outras normatividades devem entrar em cena, tais quais a lei mosaica e a lei evangélica; tampouco se deve subestimar, nesse sentido, o papel fundamental da graça divina, a possibilitar que o cumprimento da letra da lei desloque-se para a vivência de seu espírito<sup>34</sup>. A lei natural, entretanto, embora insuficiente, permanece como passo que aproxima o homem da salvação em maior intensidade em comparação com a lei temporal.

Ponto que é tipicamente abordado pelos intérpretes jusnaturalistas (aí em acepção geral, abrangendo-se desde os estudiosos do medievo aos da modernidade) é o nexa entre justiça da lei temporal e obediência. Em outras palavras, segundo costuma soar a toada jusnaturalista, apenas a lei justa deve ser obedecida; a obediência volta-se à justiça, não à vontade do poder político que põe a lei<sup>35</sup>. Na literatura favorável ao jusnaturalismo agostiniano, esse aspecto é

---

ela reprime, e assim dobra e faz inclinar o ânimo dos desafortunados, ao que ela manda ou proíbe.” (cf. *Lib. Arb.* I, 15, 32, p. 65).

<sup>33</sup> O contraste entre o escopo de incidência da lei temporal e da lei natural pode ser notado quando Agostinho (cf. *Lib. Arb.* I, 15, 32, pp. 65-66) constata que a lei temporal castiga pela privação *externa* de bens inferiores – mas não pune o amor excessivo que, *internamente*, os homens dedicam a tais bens (escopo, como se deduz, da lei natural).

<sup>34</sup> O papel da graça na relação entre “letra da lei” e seu “espírito” já é matéria sobre a qual se debruça Agostinho em escritos mais tardos, contemporâneos ou posteriores à sua disputa com Pelágio. A literatura que interpreta Agostinho sob lentes voluntaristas e/ou “positivistas” tende a perceber neles o rechaço de Agostinho com relação aos traços jusnaturalistas da produção inicial. Não se descartam, contudo, hipóteses de coerência entre os “momentos” agostinianos.

<sup>35</sup> Note-se que posicionamentos do tipo podem ser observados mesmo em pronunciamentos oficiais recentes da Igreja Católica. Ao reportar-se aos direitos humanos, p. ex., a Igreja vincula o respeito a tais direitos à justiça de que são expressão – e não à mera vontade do legislador. Esse posicionamento, de matiz jusnaturalista, torna-se ainda mais digno de nota na medida em que, para fundamentá-lo, são utilizadas citações de Agostinho. Veja-se, por exemplo, trecho do discurso do Papa Bento XVI em encontro com os membros da Assembleia Geral das Nações Unidas, em Nova Iorque, em 18 de abril de 2008: “[...] a *Declaração Universal* fortaleceu a convicção de que o respeito dos direitos humanos está radicado principalmente na justiça que não muda, sobre a qual se baseia também a força vinculante das proclamações internacionais. [...] Dado que os direitos e os consequentes deveres surgem naturalmente da interação humana, é fácil esquecer que eles são o fruto de um sentido comum da justiça, baseado primariamente na solidariedade entre os membros da sociedade e por isso válidos para todos os tempos e para todos os povos. Esta intuição foi expressa desde o quinto século por Agostinho de Hipona, um dos mestres da nossa herança intelectual, o qual disse em relação ao *Não faças aos outros o que não queres que seja feito a ti* que esta máxima ‘não pode de modo algum variar segundo as diversas compreensões presentes no mundo’ (*De*

sugerido quando, p. ex., diz Fassò (1982, p. 139), em referência às teses de *De Libero Arbitrio*: “[...] *el mal [...] no lo es tal porque esté prohibido por Dios, sino que está prohibido por Dios por ser mal*”. O mote da obediência a leis justas – e sua contrapartida, i. e., desobediência às injustas, ainda que emanadas de um poder político legítimo –, ganha cores ainda mais precisas quando Chroust (1973, p. 73) aponta que “[...] *Human laws which are not ultimately derived from, and sanctioned by, the lex aeterna (or by the lex naturalis) are unjust or ‘lawless’ laws. As such they should not be obeyed*”.

Ao fazer tal afirmação (sem dúvida objeto de controvérsia na literatura jurídica sobre Agostinho, particularmente quando se tem em vista os defensores do voluntarismo agostiniano), Chroust baseia-se em fragmento da epístola n. 105 (409/410), em que Agostinho confronta comandos imperiais recentes, veiculados com o fito de fazer cessar o levante donatista, com ordens de Nabucodonosor, referentes à obrigatoriedade do culto pagão (cf. Dn 3, 96)<sup>36</sup>. Os primeiros, por expressarem compasso entre a vontade do imperador e a Verdade (= Deus, cf. ortodoxia cristã), devem ser obedecidos sem reservas. Já as segundas, a representar ruptura entre o pólo temporal e o pólo eterno, têm sobre si aventada a hipótese de desobediência. É de se sublinhar, no entanto, que uma tal hipótese faz referência específica a questões de culto. De fato, a margem de desobediência que Agostinho estabelece quanto à lei temporal, neste e em escritos de maior vulto, aparece restrita a leis e costumes que interfiram na profissão de fé dos cristãos<sup>37</sup>. Por certo que o recorte pode ser reconduzido ao justo natural<sup>38</sup> – ainda assim permanece recorte, necessariamente mais limitado que o justo natural em toda sua extensão. É por isso que observações como a de Chroust devem ser encaradas com cuidado. Registre-se, ademais, que a desobediência a lei temporal, em Agostinho, está distante da desobediência civil

---

*doctrina christiana*, III, 14). Por isso, os direitos humanos devem ser respeitados como expressão de justiça e não simplesmente porque podem ser feitos respeitar mediante a vontade dos legisladores.” (cf. Ratzinger, 2015) [grifo nosso].

<sup>36</sup> Eis a íntegra do fragmento: “*Se gli imperatori fossero nell'errore (Dio ne guardi), promulgherebbero leggi per favorirlo contro la verità; in tal caso i giusti, non facendo quanto fosse comandato, perché proibito da Dio, sarebbero da Dio approvati e ricompensati con la felicità eterna. Così, quando Nabuchodonosor ordinò di adorare la statua d'oro, coloro che rifiutavano di compiere quell'azione ebbero l'approvazione di Dio, che vietava l'idolatria. Quando, al contrario, gli imperatori professano la verità, promulgando i loro ordini a favore della verità stessa, chi volesse disubbidire si procurerebbe da se stesso la condanna. In realtà non solo ne sconta il fio in mezzo agli uomini, ma non avrà ardire neppure di fronte a Dio, chi non vuol fare ciò che la stessa Verità ordina servendosi della volontà del re.*” (cf. Ep. 105, 2, 7).

<sup>37</sup> Esse aspecto é repisado, p. ex., em *Civ. Dei* XIX, 17, em que Agostinho aponta que a cidade celeste (i. e., os fiéis cristãos) vê-se na necessidade de dissentir da cidade terrena (i. e., os infieis, pagãos etc.) por conta das leis religiosas.

<sup>38</sup> A interferência na profissão de fé cristã pode ser considerada ataque ao justo natural na medida em que seja considerado próprio da natureza do homem voltar-se para os bens eternos (e, no limite, Deus). Agostinho, ao que parece, permite uma tal interpretação. E também outras, como ataque à lei evangélica “positivada”.

apregoadada pelos liberais modernos. Segundo o raciocínio agostiniano, desobedecer à lei temporal e/ou ao poder político instituído traduz-se em resistência passiva, à maneira do mártir: pode-se evadir do cumprimento de determinada norma, mas não do respectivo castigo<sup>39</sup>. Pegar em armas, contra um dado tirano, não é sequer cogitado – aspecto tanto mais coerente na medida em que, para Agostinho, aquilo que importa é a liberdade interior, e não a chamada liberdade política<sup>40</sup>.

Resta, enfim, apontar que certos autores (p. ex., Chroust) estendem sua interpretação jusnaturalista de Agostinho, especialmente no particular da relação entre lei natural e lei temporal, mesmo a obras posteriores a 411 – i. e., obras que, por se situarem durante ou após o debate com Pelágio<sup>41</sup>, são tradicionalmente percebidas como escritos de viés “voluntarista”, ou de um jusnaturalismo não tão fervoroso, para dizer o mínimo<sup>42</sup>.

Chroust assim o faz com relação a trechos de *De Civitate Dei* – obra em que, como se sabe, Agostinho realiza dura crítica às instituições romanas pagãs, defendendo, em contraposição, a simplicidade (e a abnegação) do modo de vida cristão, essencialmente baseado na fé e na caridade; eis aí a famosa dicotomia entre cidade dos homens e Cidade de Deus. Em enfatizando as diferenças entre cristãos e não cristãos, Agostinho não tem em mente, contudo, postular uma separação político-jurídica entre os segmentos, cada qual com delimitação territorial e lei temporal próprias. Bem diversamente disso, Agostinho vê como salutar a convivência pacífica entre cristãos e não cristãos, uma vez que ambos partilham da condição

---

<sup>39</sup> É o que se vê em *Civ. Dei* XIX, 17, quando Agostinho, reconhecendo a divergência entre cristãos e não cristãos no particular das leis religiosas, afirma que os primeiros devem suportar a cólera, o ódio e as violentas perseguições dos segundos. É certo que Agostinho confia em que, certas vezes, a animosidade dos inimigos possa ser refreada pelo vulto numérico de fiéis e “sempre com o auxílio de Deus”. Não apresenta, entretanto, perspectivas mais elaboradas ou mais ativas de resistência.

<sup>40</sup> Sobre a distinção entre liberdade política (i. e., a liberdade exercida no âmbito da *polis*, em que querer, poder e agir se equacionam; conceito político típico da Antiguidade greco-romana) e liberdade interior (i. e., a liberdade enquanto vontade do homem singular, em que querer e poder aparecem cindidos, quando não conflitantes; conceito filosófico da Antiguidade grega, posteriormente recepcionado pelo cristianismo), veja-se, por todos, o ensaio de Arendt (2013).

<sup>41</sup> O debate entre Agostinho e Pelágio refere-se, em seus traços dominantes, à delimitação do papel da vontade humana e da graça divina para a salvação do homem. Foi a polêmica teológica que dominou o período final da vida de Agostinho (411-430), tendo ele se postado em defesa da imprescindibilidade da graça para a salvação, ainda que conferindo à vontade humana seu papel de relevo. É digno de nota que Pelágio, ao defender a suficiência da vontade humana para salvar o homem, utilize argumentos de escritos iniciais de Agostinho (*De Libero Arbitrio*, p. ex.), incitando este a reavaliar certas posições. A disputa com o pelagianismo ganha coloração jurídica, cf. Fassò (1982) ao se equiparar a suficiência dos recursos humanos para alcançar Deus (cf. apregoadado pelo pelagianismo e, supostamente, por Agostinho antes de 411) ao jusnaturalismo, e a dependência da graça divina para o mesmo objetivo (cf. apregoadado por Agostinho após 411) ao voluntarismo.

<sup>42</sup> Entre a literatura que encara Agostinho a partir de lentes voluntaristas, tomando por base escritos contemporâneos ou posteriores ao debate pelagiano, podem ser apontados Villey (2009) e Hespanha (2005), ademais de Arquillière (1972) e Bastit (2010), em segundo plano. Deve-se a Fassò (1982) o estabelecimento de 411 como marco temporal a separar, em termos jurídicos, o “Agostinho jusnaturalista” do “Agostinho voluntarista”.

de mortalidade e das necessidades que lhe são correlatas. Tais necessidades só podem ser devidamente saciadas em um contexto de paz – nomeadamente, paz terrena –, concebida como concórdia entre os homens acerca dos assuntos temporais, no âmbito de uma dada unidade política. Em outras palavras, a paz terrena implica em obediência, por parte de cristãos e não cristãos, às leis que se propõem servir a essa paz<sup>43</sup>. Por certo que uma tal paz é inferior em valor à paz dita celeste, i. e., à paz que é própria dos cristãos constantes na fé e na caridade. Isso, no entanto, não retira da paz terrena sua parcela de relevância para realização da paz celeste.

Mas, enfim, em que vem esse tópico de *De Civitate Dei* a tocar no debate sobre o jusnaturalismo agostiniano, e mais especificamente na relação entre lei natural e lei temporal? Chroust<sup>44</sup>, tomando a concepção agostiniana de paz terrena, insere a unidade política pautada por uma tal paz dentro de um cenário maior, como “parte da ordem universal e divinamente ordenada que é expressa na lei eterna”. Em o dizendo, Chroust não se distancia daquilo que mais acima foi dito sobre a ordem em termos objetivos em Agostinho; tudo está contido na ordem, pelo mero fato de existir; determinado elemento pode, isso sim, estar fora do lugar que lhe é digno por natureza (o homem quando se deixa dominar por paixões, p. ex.), mas jamais pode escapar à ordenação do todo criado; é possível, em síntese, estar fora da ordem natural, mas não da ordem universal; tal é um dado presente em *De Ordine* (386) que chega até *De Civitate Dei*.

Quando, contudo, Chroust (1973, p. 75) vincula a inserção da unidade política na ordem à atuação – e, principalmente, à legislação, à emissão de comandos – em conformidade com a lei eterna e/ou natural (“[...] *Insofar as the secular state or legal and political order does not defy the express commands of God, that is, insofar as it is in conformity with the lex aeterna*

---

<sup>43</sup> É o que se verifica em trechos como o seguinte: “[...] O uso dos bens necessários a esta vida mortal é, portanto, comum a ambas as classes de homens e a ambas as casas, mas no uso cada qual tem fim próprio e modo de pensar muito diverso do outro. Assim, a cidade terrena, que não vive da fé, apetece também a paz terrena; porém, firma a concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver, quanto aos interesses da vida mortal, certo concerto das vontades humanas. Mas a cidade celeste, ou melhor, a parte que peregrina neste vale e vive da fé usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. Por isso, enquanto está como viajante cativa na cidade terrena [...], não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e do sustento da vida mortal. Como a mortalidade lhes é comum, entre ambas as cidades há concórdia com relação a tais coisas.” (cf. *Civ. Dei*, XIX, 17).

<sup>44</sup> A passagem objeto de análise é a seguinte: “*The laws of the secular state, like all human or temporal laws, have their ultimate justification in the lex aeterna or in the lex naturalis, provided they do not ‘antagonize’ the lex aeterna or the lex naturalis. [...] Insofar as the secular state or legal and political order does not defy the express commands of God, that is, insofar as it is in conformity with the lex aeterna and the lex naturalis (moralis), this secular state is founded upon divine ordination. As such it serves not only the maintenance of peace and social order, but it is itself part of the universal and divinely ordained order expressed in the lex aeterna. But ‘there is nothing in the temporal or secular law that could be called ‘just’ or ‘lawful’, unless the citizens had derived this secular law from the lex aeterna’. Hence, we should reject or ignore all those human, temporal, or positive laws which do not flow directly from the lex aeterna, that is, from the eternal ‘fountain head of all justice and lawfulness’.*” (cf. Chroust, 1973, p. 75).

*and the lex naturalis (moralis), this secular state is founded upon divine ordination.*”), então o autor parece alçar voo um tanto mais ousado, apegando-se às suas lentes jusnaturalistas e descolando-se do discurso agostiniano, especialmente aquele presente em *De Civitate Dei*. Há duas perspectivas problemáticas aí: por um lado, uma unidade política cuja lei temporal não guarde congruência com a lei eterna e/ou natural está, segundo Chroust, à margem da ordem universal, não é “fundada sobre ordenação divina”; por outro, o paradigma de justiça para a lei temporal continua sendo, conforme Chroust, em *De Civitate Dei*, o mesmo que em *De Libero Arbitrio*, ou seja, uma lei eterna “equiparável” à lei natural.

Sobre a primeira perspectiva, já se disse: conduzir-se de modo injusto, antinatural, não é dado suficiente para colocar uma unidade política “para fora” da ordem do existente; mesmo injusta, a unidade política está em seu lugar na ordem (p. ex., a injustiça dos dirigentes pode, aos olhos da Providência, servir de castigo aos dirigidos orgulhosos; pode também servir como teste de fé etc.)<sup>45</sup>. Ademais, há que se sublinhar que, em Agostinho, toda unidade política – e, mais precisamente, todo poder político –, tem seu fundamento no divino, independente se seu comportamento é justo ou injusto, natural ou antinatural. Afinal, na senda do que diz Paulo, repete Agostinho: *non est potestas nisi a Deo*<sup>46</sup>. Por certo que, sob a perspectiva de um Agostinho jusnaturalista, o poder político “ideal”, acessando ao menos fragmentos do justo natural por meio da razão (e tanto mais se o fizer aliado à fé), pautará seus comandos pela manutenção da ordem natural, e por isso deverá ser obedecido e louvado. Ainda assim, se não o fizer, se comandar em contraste com a lei natural, um tal poder político não perderá sua legitimidade, sendo-lhe devida obediência, tanto por parte de cristãos como de não cristãos. Ressalva feita, como já se disse, ao particular das leis religiosas, em que é aberta ao cristão uma margem, bastante exígua, de desobediência. De todo modo, enfim, é por conta dessa legitimidade “universal” do poder instituído em Agostinho que não parece prosperar o argumento de Chroust sobre o tópico. Todo poder político tem fundamentação divina, independentemente de sua atenção ao justo natural.

---

<sup>45</sup> A existência de unidades políticas injustas no seio da ordem universal é justificada por Agostinho em passagens como esta, em que, colocando-se sob o ponto de vista de Deus, remete ao governo de Nero: “[...] mesmo a esses [como Nero] a Providência do Deus supremo dá o poder de senhorear, quando julga dignas de semelhantes homens as coisas humanas. [...] E expressamente se diz de Deus em outro lugar: *Ele é quem, por causa da perversidade do povo, faz reinar o homem hipócrita.*” (cf. *Civ. Dei* I, 28).

<sup>46</sup> A frase é de Paulo, na Epístola aos Romanos, 13, 1-2: “Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus.”. Embora o teor desse argumento possa ser apreendido em diversas passagens do *corpus* agostiniano, Agostinho utiliza a frase expressamente em *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 4, ao explicar que mesmo o poder do diabo que arruinara Jó era advindo de Deus, servindo ao propósito de testar a fé humana.



Quanto à segunda perspectiva, cabe ressaltar que, em *De Civitate Dei*, o paradigma de justiça para o âmbito terreno, de convivência entre cristãos e não cristãos, pode mesmo ser a lei natural. Certas passagens dão abertura para essa interpretação; é o que se vê, p. ex., quando Agostinho aborda a paz – aí compreendida como justa ordenação – do indivíduo, do lar doméstico e da cidade<sup>47</sup>. Todos esses elementos encontram-se justamente ordenados quando estão na paz que é própria a cada um, *a paz de sua natureza*<sup>48</sup>. O vínculo com a lei natural torna-se claro quando se recorda que um dos conteúdos dessa lei é a manutenção da ordem, i. e., de cada coisa em seu lugar segundo sua natureza – segundo, pois, a paz que lhe é própria no todo ordenado. Em que pese isso, é preciso apontar que, em *De Civitate Dei*, diversamente daquilo que ocorre em escritos iniciais, o paradigma de justiça, em sua acepção “universal”, “verdadeira”, não se restringe, na exposição que Agostinho dele faz, ao justo natural, i. e., àquilo que é acessível pela razão humana, firmada ou não sobre a fé.

Em *De Civitate Dei*, Agostinho, na verdade, põe mais em claro que nunca o papel da fé como base indispensável para o acesso à justiça. Isso porque, para além da lei natural, há a lei evangélica “positivada”; há a máxima do amor para com Deus e para com o próximo, com a qual Agostinho vem a atualizar o conceito ciceroniano de justiça: “dar a cada um o que é seu” transforma-se em “dar a Deus e ao próximo o amor que a cada um é devido”<sup>49</sup>. Uma tal máxima, é bom que se diga, não guarda qualquer incongruência com relação à lei natural, mas não poderia ser alcançada exclusivamente através da razão, pois a lei evangélica contém aspecto

---

<sup>47</sup> Confira-se *Civ. Dei* XIX, 14 (sobre a paz do homem); *Civ. Dei* XIX, 16 (sobre a paz doméstica e a paz da cidade).

<sup>48</sup> Sobre a paz natural a cada coisa, veja-se *Civ. Dei* XIX, 15 (“[...] a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. 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 do animal. 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 concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. [...]”). É digno de nota que, ainda que uma dada coisa fuja à paz que lhe é natural (i. e., ao lugar que detém na ordem segundo sua natureza), essa coisa estará necessariamente em paz com relação ao seu novo lugar na ordem – mesmo que um tal lugar seja a miserabilidade (“[...] Quem sente haver perdido a paz de sua natureza sente-o por certos restos de paz que o fazem amar sua natureza”). Não estar em paz com lugar algum, em *De Civitate Dei*, equivale a não existir na ordem (afinal, “[a] paz de todas as coisas [é] a tranquilidade da ordem”) – ideia compatível com os escritos agostinianos iniciais sobre o tema da ordem.

<sup>49</sup> Esse passo é verificado quando, em *De Civitate Dei*, Agostinho, lançando mão do conceito ciceroniano de república e justiça, critica as instituições romanas pagãs, declarando-as nem justas e nem do povo: “[...] Se [...] a república é a coisa do povo e não existe povo que não esteja fundado sobre direitos reconhecidos e não há direito onde não há justiça, segue-se que onde não há justiça não há república. Pois bem, a justiça é a virtude que dá a cada qual o seu. Que justiça é essa que do verdadeiro Deus afasta o homem e o submete aos imundos demônios? Isso é, porventura, dar a cada qual o seu?” (cf. *Civ. Dei* XIX, 21). Agostinho, então, dá novo conteúdo ao conceito de justiça, instilando nele a máxima do amor cristão: “[...] Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo de justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como deve e ao próximo como a si mesmo. Em conclusão, onde não existe semelhante justiça não existe tampouco a congregação de homens, fundada sobre direitos reconhecidos e comunidade de interesses. [...]” (cf. *Civ. Dei* XIX, 23).

novo, um salto propriamente “conteudístico”<sup>50</sup>, a superar a expectativa razoável do homem. A lei evangélica reporta-se não apenas à subsistência na mortalidade (como o faz a lei temporal) ou à reta ordenação do homem consigo e com os outros no contexto da ordem universal (como a lei natural); embora possa servir de modelo a essas situações, é de se sublinhar que a lei evangélica refere-se precipuamente à relação mais importante que um ser humano é capaz de estabelecer, segundo a perspectiva cristã: a relação entre o homem e Deus. É a retidão dessa relação a servir de baliza de justiça para todas as demais: “ama, e faz o que quiseres”<sup>51</sup>. A partir daí, não é mais possível cogitar prescindibilidade de vínculo entre justiça e fé. A lei temporal – e também o poder político – que se pressupõem como justos em um sentido “vero”, “universal”, deverão (re)adequar-se a um tal paradigma. E a lei eterna, enfim, naquilo que o ser humano a pode vislumbrar, percebe-se alargada, rasgado o véu de equiparação entre lei eterna e lei natural; ao homem de fé não é concedido entrever apenas o justo natural, mas também a chave normativa que, em aproximando-o de Deus, aproxima-o ainda mais perfeitamente dos homens. Um tal alargamento, em suma, Agostinho manifesta-o mais claramente em obras tardias, devendo-se tê-lo em mente, especialmente na confrontação com passagens interpretativas como aquelas de Chroust.

De fato, a ênfase de Agostinho em suas obras maduras sobre elementos como a fé e a lei retirada das Escrituras quando da exposição daquilo que seria o justo, ademais de trazer aspectos problemáticos (mas, aparentemente, não inconciliáveis) para as vertentes interpretativas jusnaturalistas de Agostinho, será mote importante de que partirão autores que examinam o pensamento agostiniano sob lentes voluntaristas ou mesmo “positivistas”. Oportuno, pois, suspender a exposição por ora e organizar as conclusões até então auferidas no que toca ao Agostinho jusnaturalista.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todo o exposto, verificou-se que a ordem jurídica em Agostinho, segundo a interpretação da vertente jusnaturalista, caracteriza-se pelos seguintes traços:

---

<sup>50</sup> Cassi (2013, pp. 62-63) caracteriza esse salto “conteudístico” como reconfiguração de uma justiça que vai do nível natural (formal) ao nível superior do amor (substancial): “[...] *il ‘principio’ formale di ciceroniana fattura è riconfigurato da Agostino alla luce (o potremmo dire, è riempito di contenuto) del principio, precettivo e contenutistico, dell’Amore evangelico. [...] Dare a ciascuno il suo, insomma, significa dargli l’amore che gli spetta, secondo quell’ordo stabilito dalla stessa giustizia [...]*”.

<sup>51</sup> Famoso excerto do comentário de Agostinho à Carta de João, 8.

(1) Primeiramente, verificou-se que, em consonância com o pano de fundo de influências do direito romano e dos estoicos de fase imperial, o justo natural aparece como medida objetiva; trata-se, em outras palavras, da justa proporção entre as coisas, a *medida do justo* (i. e., a *medida do direito*). Uma tal medida encontra-se expressa na lei natural, conjunto de critérios de julgamento que, contidos na Sabedoria divina, são acessíveis ao homem.

(2) Nessa senda, foi observado que o acesso à lei natural em Agostinho se dá pela via da razão – embora não no sentido panteísta desposado pelo estoicismo. O referido acesso é antes compreendido no contexto da teoria agostiniana da iluminação divina: segundo essa teoria, o homem, em se voltando dos estímulos do exterior para sua interioridade racional – e daí para patamares superiores, em atitude de contemplação –, o homem tem sua mente iluminada pela Sabedoria divina, que confere a ele critérios (naturais) de julgamento do empírico. Nesse processo (eminentemente natural, i. e., não místico), a lei natural não perde seu aspecto transcendental – ao mesmo tempo em que permanece natural ao homem, enquanto imagem de Deus, alcançar – e, principalmente, aplicar – uma tal lei. Registre-se que o processo cognitivo agostiniano, nesse passo, exige atuação coordenada entre fé e razão, aliando-se, ademais, a uma exigente disciplina moral.

(3) Quanto ao conteúdo da lei natural em Agostinho, percebeu-se que ela é composta, em princípio, de postulados formais, que abrangem desde a máxima “não faças aos outros aquilo que não queres que te façam” até o comando de manutenção da ordem natural – no sentido de conservação da proporção naturalmente devida a cada coisa e a cada relação no contexto do todo ordenado.

(4) Já no que toca à relação entre a lei natural e a lei temporal, foi constatado que a primeira serve de modelo *informador* da segunda, muito embora inexista qualquer contradição entre a imutabilidade da lei natural e a diversidade da lei temporal. Isso porque a lei temporal “participa” da lei natural não propriamente em conteúdo, mas na *forma* temporalmente adequada (= justa) com que veicula seu comando, em consonância com as singularidades características de seu contexto de incidência. É ainda digno de nota que a lei temporal, por dizer respeito à manutenção da paz em âmbito terreno (e, com isso, à ordenação dos bens inferiores), é menos exigente em suas “hipóteses normativas” em comparação com a lei natural. Ademais, a obediência à lei temporal, ao menos em sede dos escritos agostinianos tardios, não se vincula à sua conformação ao justo natural.

(5) Finalmente, no que concerne à relação entre a lei natural e o poder político, verificou-se que, compreendendo-se a paz da *civitas* como o lugar próprio, “natural”, da cidade dentro da ordem, o poder político, em termos ideais, deve pautar-se pela lei natural em seus comandos e

atuação. Em o fazendo diversamente, no entanto, não perde sua legitimidade e tampouco a obediência que lhe é devida pelos súditos, tendo em vista o fundamento divino que Agostinho atribui a todo poder político. A única ressalva a ser feita toca às leis religiosas, em que aberta ao cristão margem, ainda que bastante exígua, de desobediência aos poderes instituídos.

Delineada a ordem jurídica em Agostinho sob o prisma jusnaturalista, cabe, por fim, sublinhar que uma tal exposição foi orientada por uma *possibilidade de construção* sobre o pensamento agostiniano. Em outras palavras, esboçou-se o ponto de vista de uma das correntes interpretativas possíveis. De modo que se possa adquirir um panorama mais amplo da literatura jurídica recente sobre Agostinho, faz-se necessário visitar a antípoda da vertente jusnaturalista, qual seja, a vertente voluntarista. Mas a investigação sobre o pensamento jurídico agostiniano está longe de limitar-se a esse patamar: afinal, uma vez compreendidas as duas perspectivas dominantes sobre Agostinho em sede do direito, importa, enfim, buscar novas hipóteses de confrontação, conciliação e mesmo superação da referida dicotomia.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias:

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **O Livre-Arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995a. (Patrística) [Título original: *De Libero Arbitrio*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995b. (Patrística) [Título original: *De Trinitate*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos); parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. [Título original: *De civitate Dei contra paganos*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos); parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. [Título original: *De civitate Dei contra paganos*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Commento al Vangelo di San Giovanni**. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/commento\\_vsg/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/commento_vsg/index2.htm)>. Acesso em 25 jun. 2015a. [Título original: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Contro Fausto Manicheo**. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/contro\\_fausto/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/contro_fausto/index2.htm)>. Acesso em 25 jun. 2015b. [Título original: *Contra Faustum Manichaeum*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Le Diverse Questioni a Simpliciano**. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/questioni\\_simpliciano/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/questioni_simpliciano/index2.htm)>. Acesso em 25 jun. 2015c. [Título original: *De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Lettera 105**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>>. Acesso em 25 jun. 2015d.

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Lettera 157**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/italiano/lettere/index2.htm>>. Acesso em 25 jun. 2015e.

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Ottantatre Questioni Diverse**. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/ottantatre\\_questioni/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/ottantatre_questioni/index2.htm)>. Acesso em 25 jun. 2015f. [Título original: *De Diversis Quaestionibus octoginta tribus*]

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **La Vera Religione**. Disponível em: <[http://www.augustinus.it/italiano/vera\\_religione/index2.htm](http://www.augustinus.it/italiano/vera_religione/index2.htm)>. Acesso em 25 jun. 2015g. [Título original: *De vera religione*]

CÍCERO, Marco Túlio. **De Inventione**. Disponível em: “The Latin Library” <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione.shtml>>. Acesso em 25 jun. 2015a.

CÍCERO, Marco Túlio. **De Natura Deorum**. Disponível em: “The Latin Library” <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd.shtml>>. Acesso em 25 jun. 2015b.

CÍCERO, Marco Túlio. **On the Commonwealth; On the Laws**. Editado por James E. G. Zetzel. New York: Cambridge University Press, 1999. [Títulos originais: *De Re Publica; De Legibus*]

JUSTINIANO (Imperador). **Institutionum Liber Primus**. Disponível em: “The Latin Library” <<http://www.thelatinlibrary.com/justinian/institutes1.shtml>>. Acesso em 25 jun. 2015.

### Referências bibliográficas:

AMBROSETTI, G. **Diritto naturale cristiano**: Profili di metodo, di storia e di teoria. Milão: Giuffrè, 1985.

ARENDT, Hannah. “Que é liberdade?”. In: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARQUILLIÈRE, H.-X. **L’Augustinisme Politique**: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna**: O pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**: Lições de filosofia do direito. Tradução de Márcio Pugliesi et al. São Paulo: Ícone, 2006.

BROWN, Peter. **Society and the Holy in Late Antiquity**. Berkeley: University of California Press, 1982.

BROWN, Peter. **The making of Late Antiquity**. Cambridge (USA): Harvard University Press, 1993. (The Carl Newell Jackson Lectures)

BROWN, Peter. **Authority and the Sacred**: Aspects of the Christianisation of the Roman world. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1995.

BROWN, Peter. **Augustine of Hippo**: A Biography. A New Edition with an Epilogue. Berkeley: University of California Press, 2000.

BROWN, Peter. **The rise of Western Christendom**: Triumph and diversity, A.D. 200-1000. 10<sup>th</sup> Anniversary rev. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. (The Making of Europe)

CAPPELLINI, Paolo. "Passato e presente del diritto naturale". In: **Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno**, v. 30, n. 1, 2001, pp. 655-662.

CASSI, Aldo Andrea. **La giustizia in sant'Agostino**: Itinerari agostiniani del *quartus fluvius* dell'Eden. Milano: FrancoAngeli, 2013.

CHROUST, Anton-Hermann. "The Fundamental Ideas in St. Augustine's Philosophy of Law". In: **American Journal of Jurisprudence**, v. 18, n. 1, 1973.

FASSÒ, Guido. **Historia de la Filosofía del Derecho**: 1 – Antigüedad y Edad Media. 3. ed. Tradução de José F. Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirámide, S. A., 1982.

FLASCH, Kurt. **Agostino d'Ipbona**: Introduzione all'opera filosofica. Bologna: Il Mulino, 1983. (Collezione di Testi e di Studi)

GILSON, Étienne. **Introduzione allo studio di Sant'Agostino**. Tradução de Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova: Marietti, 1983.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Clássicos WMF)

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura jurídica europeia**: Síntese de um milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

INWOOD, Brad (ed.). **The Cambridge Companion to the Stoics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LA BONNARDIÈRE, A. M. "En marge de la 'Biblia Augustiniana': une 'Retractio'". In: **Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques**, v. 10, n. 4, 1964, pp. 305-308.

MARROU, Henri-Irénée. **Décadence romaine ou antiquité tardive? III<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle**. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

RATZINGER, Joseph. **Discurso do Papa Bento XVI** em encontro com os membros da Assembleia Geral das Nações Unidas, em Nova Iorque, em 18 de abril de 2008. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html)>. Acesso em 4 ago. 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Filosofia pagã antiga, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

REMES, Pauliina. **Neoplatonism**. Durham: Acumen, 2008. (Ancient Philosophies)

RIST, John. **Augustine**: Ancient thought baptized. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1994.

SELLARS, John. **Stoicism**. Durham: Acumen, 2006. (Ancient Philosophies)

SILVA, Paula Oliveira e. “A temática da Providência”. In: AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). **Diálogo sobre a ordem**. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Ed. bilíngue. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000. (Estudos Gerais: Série Universitária – Clássicos de Filosofia)

TODESCAN, Franco. “Il ‘giusnaturalismo’ di S. Agostino”. In: **Etica & Politica**, XVI, 1, 2014, pp. 546-558.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.