

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

FACULDADE DE DIREITO

NATHÁLIA MEDEIROS SARTORI

LIBERDADE E JUSTIÇA EM AGOSTINHO

Juiz de Fora
2014

NATHÁLIA MEDEIROS SARTORI

LIBERDADE E JUSTIÇA EM AGOSTINHO

Monografia de conclusão de curso apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito, sob a orientação do Professor Bruno Lacerda.

Juiz de Fora
2014

NATHÁLIA MEDEIROS SARTORI

LIBERDADE E JUSTIÇA EM AGOSTINHO

Monografia de conclusão de curso apresentada à Faculdade de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Direito, sob a orientação do Professor Bruno Lacerda.

Professor Bruno Lacerda (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Bruno Goulart
Universidade Federal de Juiz de Fora

Professor Brahwlio Ribeiro Mendes
Universidade Federal de Juiz de Fora

Juiz de Fora
2014

“A ninguém devais coisa alguma, a não ser o amor com que vos ameis uns aos outros; porque quem ama aos outros cumpriu a lei.” Rm. 13: 8.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela benção dessa conquista e por segurar minhas mãos em todos os segundos vividos. Que eu nunca me esqueça que foi o Senhor que permitiu que eu chegasse até aqui.

Aos meus pais, Gabriel e Flávia, pelo amor incondicional e por fazerem dos meus, os seus sonhos.

Aos meus avós, Terezinha, Isauro e Sartori, por não medirem esforços para que eu alcançasse esse sonho e pelo imenso amor dedicado a mim.

Ao meu irmão, Henrique, por ser o maior presente que Deus me deu nos últimos anos.

À toda minha família, pelo carinho e pela alegria com essa conquista, tornando mais fácil essa caminhada.

Aos meus amigos, pelas constantes orações e incentivo, em especial ao Victor, por acreditar em minha capacidade e nunca me deixar desistir.

Ao meu orientador, Bruno, pela compreensão, por ter acreditado nas minhas ideias e por ser um exemplo de conhecer e trabalhar com a Filosofia do Direito.

A todos que torceram por mim e contribuíram com essa vitória, muito obrigada!

RESUMO

O presente trabalho de conclusão de curso trata da questão da justiça intimamente ligada ao livre arbítrio e a liberdade, no pensamento de Agostinho. Mostra-se o livre arbítrio como um bem que foi concedido por Deus ao homem para que este possa fazer suas escolhas. Essas escolhas, uma vez feitas de acordo com os princípios da justiça divina, fazem com que o homem se torne justo também perante a justiça dos homens. Por fim, analisa-se a presença do amor (*charitas*) como fonte para se alcançar a verdadeira liberdade e, conseqüentemente, a verdadeira justiça.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho – liberdade – livre arbítrio – justiça - amor.

ABSTRACT

The present study addresses the issue of justice intimately connected to free will and freedom in the thought of Augustine. We try to show that free will is a “well” that was given by God to man and because of that he can make choices. These choices, when made in accordance with the principles of divine justice, make the man also righteous before the justice of men. Finally, we analyzed the presence of love (charitas) as a source to attain true freedom and, consequently, the real justice.

KEYWORDS: Augustine – freedom – free will – justice – love.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	7
2. HISTÓRICO.....	8
2.1 Origem divina da justiça.....	8
2.2 Platão e Aristóteles.....	9
2.3 A mudança agostiniana.....	11
3. DUAS PASSAGENS DE AGOSTINHO SOBRE O TEMA.....	15
3.1 O Livre Arbítrio.....	15
3.2 A Cidade de Deus (<i>La Cité de Dieu</i>).....	16
4. ALGUNS PROBLEMAS NA INTERPRETAÇÃO DO TEMA DA JUSTIÇA EM AGOSTINHO.....	19
4.1 A interpretação pessimista da relação entre Estado e Justiça.....	19
4.2 Justiça e força.....	20
5. LIVRE ARBÍTRIO E JUSTIÇA.....	22
5.1 A liberdade ativa pela prática da justiça – a presença do amor (<i>charitas</i>).....	24
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	28
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	29

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo tem por objetivo estabelecer a relação entre as abordagens da justiça e da liberdade, na teoria agostiniana. O intuito aqui não é construir um conceito de justiça ou de liberdade, mas apenas identificar a visão do filósofo acerca do tema proposto. O presente trabalho justifica-se pelo seu valor teórico, social e jurídico, imprescindíveis ao conteúdo de um trabalho científico na seara do Direito atualmente. Contudo, apesar de versar sobre conceitos que estão presentes em todas as culturas do mundo há milênios, esses ainda não foram suficientemente abordados pela doutrina moderna.

Pode parecer que hoje seria mais natural analisar a questão da liberdade e da justiça a partir de algum autor mais atual. Hodiernamente, para muitos pensadores do Direito, retomar Agostinho é algo inaceitável e sem conexão com problemas contemporâneos. Entretanto, Agostinho foi um dos primeiros pensadores cristãos do Ocidente a tratar de maneira sistemática a questão proposta, o que faz da sua obra um marco inicial imprescindível para este estudo.

Agostinho, apropriando-se de conclusões gregas, não se colocou em momento algum como descobridor dos conceitos de liberdade e justiça. Contudo, incluiu, de maneira única, as Escrituras como potencial fonte de conhecimento, para a análise e complemento de conceitos previamente estabelecidos.

Começaremos nosso estudo abordando alguns pontos históricos sobre a teoria da justiça, da vontade e da liberdade. Posteriormente, passaremos para uma análise mais profunda da visão agostiniana sobre o tema.

2. HISTÓRICO

2.1. Origem divina da Justiça

O discurso sobre justiça é algo presente já nas culturas mais antigas da humanidade. Não somente no Israel antigo, mas também na Grécia, no Egito e Mesopotâmia, a ideia de justiça começou a se formar, todavia, fundada em termos religiosos.

No universo Egípcio e Mesopotâmico existia o conceito da moral social, *Ma'at*, que se refere à moral e padrões de comportamento. Esse conceito valia para as quatro dimensões do universo humano: indivíduo, sociedade, Estado e deuses. A justiça para os egípcios resumia-se em responsabilidade recíproca entre os indivíduos e em responsabilidade dos indivíduos para com a ordem divina. Viver de acordo com a *Ma'at* significava muito naquele momento, uma vez que concedia ao homem honra, justiça e êxito – não só no mundo dos vivos, mas também no mundo dos mortos.

No Israel antigo a justiça era fundada na aliança entre Deus, Yahweh, e o seu povo escolhido. A justiça possuía dois significados distintos, um objetivo ou político e outro subjetivo. Em seu viés objetivo, apresenta a vontade dada por revelação da parte de Deus para todo o seu povo, apontando um padrão normativo coletivo a ser indiscriminadamente adotado, a fim de orientar e ordenar uma boa sociedade. No sentido subjetivo, a justiça norteia uma ação ou pessoa a fim de seguir os padrões assim estabelecidos, em concreto, trazendo responsabilidade pessoal perante o próprio Deus e, em igual medida, perante o seu próximo. Para os israelitas, a sujeição aos padrões volitivos de Yahweh é fruto da segurança encontrada nEle, o Deus que nunca falhou e que nem falhará, com sua fidelidade correndo de geração em geração.

Importante frisar que, diferente do divino egípcio, Yahweh é um Deus que, ao mesmo tempo em que julga com retidão, consegue apresentar-se como o Deus misericordioso e pronto a poupar homens indubitavelmente culpados de seus crimes. Se, por um lado, a justiça das divindades egípcias consolidava-se na punição do transgressor, a justiça de Yahweh pautava-se precipuamente na punição do ato delituoso e no resgate da fidelidade do homem pecador; se este não se arrependesse e se convertesse de suas transgressões, restaria tão somente a manifestação da justiça em forma de juízo punitivo.

Na Grécia antiga a justiça ainda tinha uma origem divina. Nas epopéias de Homero, *Ilíada* e *Odisséia*, bem como na *Teogonia*, de Hesíodo, direito e justiça são conceitos que se misturam, já que Têmis é a deusa responsável por ambos. Esta deusa, com a ajuda de suas três filhas (Dike, que responde pelos costumes, pelo direito e pela jurisprudência, Eirênê, por uma paz que inclui o bem estar econômico e cultural; e Eunomia por um bom ordenamento jurídico), traz ao pensamento grego uma concepção menos arcaica. Todavia, a justiça privada era extremamente desproporcional. A exemplo, temos o conto de um herói que, depois de voltar vitorioso de longínquas terras, mata um enorme número de indivíduos que consumiam o seu patrimônio há anos; lançou-se mão da justiça particular, em detrimento do julgamento de um tribunal alheio, e, por conseguinte, o deus Zeus reagiu ao acontecimento exigindo que fossem esquecidos os homicídios e retomado o herói como rei, sem qualquer punição.

Após duzentos anos, Ésquilo, poeta trágico grego, ao observar o crescimento desordenado da violência, introduz a instituição elementar de justiça através do tribunal de justiça penal. Ele não só se preocupa com a coletividade em geral, mas também com princípios fundamentais até hoje utilizados, como a presunção de inocência ou o correspondente *in dubio pro reo*.

2.2. Platão e Aristóteles.

Os gregos são os responsáveis por iniciarem o desenvolvimento do que chamamos de filosofia para a justiça. Platão (427-374 a.C.) é um filósofo que procura secularizar a justiça, retirá-la de um universo predominantemente religioso, apesar de denominá-la por vezes “divina”¹. É imposto ao ser humano o compromisso de responsabilidade pela justiça, que visa alcançar o Bem. Sobressai-se o rei-filósofo no lugar de um deus. Esse rei é evocado por sua sabedoria e competência teórica em relação à moral-prática.

Para Platão, inseridas na alma, estão três formas fundamentais que são correspondidas a três virtudes: o desejo, ligado a prudência; a energia, coragem; e a razão, sabedoria. A justiça, desse modo, é vista como uma quarta virtude que possibilita com que cada força fundamental cumpra sua tarefa. Destarte, quando cada um procura cumprir a tarefa que corresponde a sua aptidão predominante, temos uma sociedade justa. Para Platão é fundamental que o governante seja eminente na razão, assim uma coletividade somente se torna justa quando governada por indivíduos regidos pela razão.

Aristóteles (384/3-322/1 a.C.) preza por dar continuidade a secularização da justiça, desligando-a de qualquer influência religiosa. A justiça para o filósofo grego significa a virtude perfeita, a atitude de cumprir voluntariamente a lei e os costumes. Aristóteles destaca uma justiça voltada para o particular, relacionada a questões de honra, autoconservação e dinheiro, diferente daquela universal já conhecida pelos gregos. Tal justiça particular seria competente, enquanto *iustitia commutativa*, para operações comerciais. Por outro lado, enquanto *iustitia correctiva*, regulamentaria o direito penal. A justiça particular admite desigualdades, contudo a igualdade é bem presente na justiça ordenadora.

Lado outro, encontramos em Aristóteles uma elaborada teoria da vontade. Segundo ele o ser humano é capaz de escolher entre alternativas. Dessa forma, a vontade atinge seu estatuto de conceito fundamental da teoria da ação em sua relação com a justiça ou com a felicidade da *polis*². O filósofo chega inicialmente a uma conclusão de caráter negativo, nos indicando o que seria o ato involuntário:

¹ HÖFFE, Otfried. *O que é justiça?* Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 22.

² BIGNOTTO, Newton. *O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992, p. 328.

aquele praticado sem que o agente conheça a causa externa que o determina³. Já o ato voluntário seria praticado numa circunstância em que o autor conhece não somente a multiplicidade de possibilidades, que lhe são oferecidas pelo mundo, mas também o princípio motor da escolha que opera⁴. Em que pese a isso, o homem deve sempre procurar desejar o bem de todos, não basta descobrir a natureza da ação voluntária, mas sim como ela poderá promover o bem estar do agente aristotélico.

Para Aristóteles, o homem é um ser dotado de felicidade e capaz de buscá-la⁵. Como pode um homem vir a ser bom? A resposta aristotélica é simples. Se só podemos desejar o fim e não escolhe-lo, o poder é todo nosso para decidir sobre o que nos faria chegar até ele. O que nos faria encontrar um fim correto seria escolhermos virtuosamente; a escolha só revela sua essência quando transforma-se em escolha das virtudes. Ao escolhermos entre virtudes, encontramos o núcleo da união entre o problema da moral e a questão da vontade. Como bem observa Newton Bignotto:

Em primeiro lugar, é preciso não esquecer que o pensamento ético de Aristóteles está todo baseado nos laços que unem o ator à sua cidade. A vontade exerce-se através de ações que se desenrolam na "polis", e o bem visado confunde-se com o bem de todos. Assim, ainda que exista no pensamento aristotélico uma tensão entre o homem virtuoso para a cidade — o prudente — e o sábio, que encontra na contemplação da verdade sua realização, permanece viva a idéia de que todo julgamento moral deve realizar-se tendo por referência os valores da cidade, e não uma verdade transcendente qualquer. Não existe, portanto, associação entre a questão da vontade e o que mais tarde chamaremos de consciência. O Bem só pode ser visado através de ações concretas na cidade, sem que possamos delimitar uma distância entre a ação e a decisão de praticá-la.⁶

No âmbito do politicamente justo, Aristóteles faz uso do conceito sofista, distinguindo o natural do legal, o que posteriormente seria denominado de direito natural e direito positivo, respectivamente.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 329.

⁵ Ibid., p. 331.

⁶ Ibid., p. 332.

2.3. A Mudança Agostiniana.

Durante o período medieval houve uma inversão na ordem dos valores sociais. A religião passa a figurar no topo da escala destes valores, antes ocupado pela filosofia e política. Os preceitos religiosos passam a regular a vida das pessoas: Deus estava em todas as coisas. Os homens tinham que conciliar suas imperfeições com a onipresença divina. Surge uma grande quantidade de pensadores cristãos com forte influência grega. Todavia, para romper com tal filosofia, a inclusão das Escrituras como fonte de conhecimento foi fundamental. Nesse contexto, aparece Agostinho (354-430) que em suas teorias realiza a junção dos princípios platônicos com o cristianismo. A partir de então, tem-se a exploração de conceitos gregos por um viés transcendental. Passa-se a analisar o homem como um ser dotado do *liberum arbitrium*, da liberdade de escolha.

O filósofo torna-se importante teórico cristão merecendo o título de pai da igreja. Desenvolveu inúmeros escritos destacando a problemática da justiça. E quanto a esse problema, a discussão agostiniana se dá com base em pressupostos teológicos, mas sempre influenciada pelo seu conhecimento acerca dos textos gregos, sendo que essa discussão baseou-se precipuamente na relação existente entre lei humana e lei divina. A idéia de justiça mostra-se na oposição entre a humana e a divina. Procura-se retratar a corrupção presente nos juízos humanos e a perfeição dos juízos divinos.

A lei divina é considerada mais severa, em virtude de abominar determinadas condutas que não são nem ao menos regulamentadas pela legislação humana. Contudo, a lei humana é de suma importância para a organização social no que diz respeito à regulamentação da conduta humana, mesmo sendo de natureza imperfeita. Para Agostinho, o Direito não pode existir dissociado da noção de justiça. Seus princípios devem coincidir com os postulados da justiça. Mas este Direito deve ser dotado de finalidade, senão se configurará uma mera instituição humana. O homem deve pautar toda a sua existência na lei divina, pois é ela que governa a alma humana e lhe garante segurança em suas decisões, estas possibilitadas pelo livre-arbítrio a nós concedido. Nesse sentido, o filósofo afirma que a justiça divina é

exercida em função do livre-arbítrio, permitindo ao homem escolher agir em conformidade, ou não, com a lei divina. Essa vontade atribuída ao homem deve ser substituída pelo governo exercido pela própria alma, orientado pela razão.

Na teoria agostiniana há uma preocupação com a relação entre o poder temporal e o divino. Baseia-se na idéia de que o poder político deve ser subordinado ao poder divino e, por isso, o Estado passa a ser o meio para a realização da lei divina. Tem que existir um compromisso da política com a divindade. No entanto, ao invés do homem procurar um maior envolvimento com Deus, ele apresenta um comportamento de total contrariedade às leis eternas. Há um desprezo das coisas divinas constituindo um estado chamado de humano (terreno), que Agostinho denomina de *Cidade dos Homens*, que nada mais seria do que uma reunião de descrentes, onde frequentemente as atitudes humanas prejudicam seu semelhante. Em virtude disso, eram condenáveis os julgamentos realizados nas cidades, emoldurados pela ignorância das leis eternas pelos juízes, que implementavam práticas de tortura e pena de morte, as quais Agostinho era absolutamente contrário.

Considerando-se essas divergências, o filósofo nomeia o estado divino de *Cidade de Deus*, sendo que nela há o amor de Deus e o desprezo de si, enquanto que na *Cidade dos Homens* há o amor de si e o desprezo de Deus. O Estado terreno tem uma atribuição apenas transitória, que é a de garantir a ordem e a paz social até o momento do Juízo Final, quando se instaurará a ordem divina. E esta ordem significa apenas dar a cada um o que é lhe é devido. Importa haver uma progressiva absorção dos valores da *Cidade de Deus pela Cidade dos Homens*, cominando numa substituição dos preceitos mundanos pelos divinos.

Para Aristóteles, como anteriormente visto, tudo se perfaz em torno da cidade, inclusive o exercício da vontade também. Assim, não se fala em liberdade sem se referir ao mundo político. Não existia a análise da diferenciação da vontade, das ações que dela deriva. Agostinho, entretanto, parte de um ponto de vista contrário, no fato de a vontade operar-se na ausência total da necessidade. O querer é uma faculdade interior: nunca podemos obrigar um agente a querer algo, *querer não é poder*. Agostinho trata da vontade de forma isolada diante de si mesma. A liberdade do homem é explorada, inicialmente, em sua relação consigo mesmo, com seu interior e limitações. Destarte, “a verdadeira vontade é uma vontade livre do

pecado, no qual a liberdade do querer é estreitamente ligada à sua eficácia, ao seu poder⁷”. A única força capaz de libertar a vontade de sua escravidão seria a intervenção de Deus através de sua misericórdia, uma vez que é a força divina que “exerce em nós o querer e o fazer.”⁸ A interiorização da liberdade implicou, assim, a interiorização da ação, que perdeu o vínculo necessário com a cidade e a política.

Agostinho desenvolve a justificação pela graça. Ele formulou essa doutrina na luta contra o Pelagianismo, que por sua vez apresenta o homem como autosuficiente, totalmente independente, possuidor da “graça” pelos seus próprios esforços e mérito.

⁷ FARAGO, France. *A justiça*. Tradução de Maria José Pontieri. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 111.

⁸ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rev. e Corr. Ed. 1995 - Brasil: CPAD, 2011. Filipenses 2, vers. 13.

3. DUAS PASSAGENS DE AGOSTINHO SOBRE O TEMA

3.1. O Livre Arbítrio

Imprescindível para um estudo da justiça em Agostino é a análise de um conceito fundamental desenvolvido pelo bispo de Hipona, a saber, o *Livre Arbítrio*. Utilizado até os dias atuais, esse termo deu nome a uns de seus livros e contribuiu para o aprofundamento do tema já iniciado pelos filósofos gregos. Aristóteles somente definia a liberdade enquanto conceito presente na vida política.

Para Agostinho a liberdade é a essência da vontade, o estado do que foi “liberatus”. Quando se faz o bem, ou o bom uso da vontade, se chega à verdade que é Deus. Por outro lado, o livre-arbítrio é a capacidade que o homem possui de escolher; é a manifestação da vontade que o coloca em contato com seu interior. Agostinho menciona:

Eis no que consiste a nossa liberdade: estarmos submetidos a essa verdade. É ela o nosso Deus mesmo, o qual nos liberta da morte, isto é, da condição de pecado. Pois a própria Verdade que se fez homem, conversando com os homens, disse àqueles que nela acreditavam: ‘Se permanecerdes na minha palavra sereis, em verdade, meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará’ (Jo 8,31-32).⁹

A liberdade, para Agostinho, só é alcançada mediante a graça de Deus; para sermos bons e agirmos retamente necessitamos da força de Deus. O livre-arbítrio mostra-se somente na vontade, e não na graça, e nos dá a possibilidade de seguir ou não a vontade do Criador, mas só será livre aquele que optar por segui-la.

Deve-se notar que tudo teve início com a diferenciação entre o *poder* e o *querer*. O *querer* é uma faculdade interior, enquanto o *poder* pode por ventura vir a

⁹ De libero arbitrio, 14, 37.

participar da vontade e torná-la efetiva, mas isso não necessariamente irá ocorrer¹⁰. O bispo de Hipona desenvolveu uma teoria da vontade que incluía também uma nova teoria da ação. Ele parte do pressuposto que o único juiz capaz de julgar corretamente é Deus. Nada está oculto aos olhos de Deus. O homem que deseja praticar uma ação de forma oculta pode até se esconder dos homens, mas jamais de esconderá de Deus. A interiorização da liberdade implicou na interiorização da ação. Levando-se em consideração a teologia agostiniana pode-se inferir que a vontade é uma faculdade interior do homem, todavia, não se deve desprezar a análise dos efeitos de seu exercício. A ação, exterior, reflete o que está dentro da alma, como Jesus disse no livro de Mateus¹¹: “Pois a boca fala do que está cheio o coração”.

Disso decorre que a ética cristã tem como um de seus principais objetivos a liberdade de vontade, que pode nos levar a fazer o bem ou não. Destarte, tal ética, por mais que seja vista de forma interiorizada em um primeiro momento, revela-se como indispensável para uma busca do bem comum, do bem social. Afinal, como conseguiria o homem atingir o bem individual, que segundo Agostinho seria o “seguir os princípios divinos”, se não obtiver sucesso no meio social, perante os outros homens?

3.2. A Cidade de Deus (*La Cité de Dieu*)

Nesse diapasão, a fim de demonstrar que Agostinho também pensou sobre a dimensão política, não se limitando a reflexão sobre a justiça à alma individual, cabe, aqui, analisarmos a obra *A Cidade de Deus*. Escrita depois do saque de Roma pelos Visigodos de Alaric, em 410, Agostinho procura responder às acusações formuladas contra os cristãos em relação à queda do Império Romano. O Bispo de Hipona escolhe o próprio terreno da filosofia grega e precisamente os argumentos usados

¹⁰ BIGNOTTO, Newton. *O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992, p. 335.

¹¹ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rev. e Corr. Ed. 1995 - Brasil: CPAD, 2011. Mateus 12, vers. 34.

por Cícero, além, obviamente, da Bíblia, para marcar a diferença e responder à questão. Diz Agostinho:

A virtude, pois, e não uma ambição enganadora, é o meio honesto de se alcançar a honra, a glória, o poder, que são objetivos comuns do homem de bem e do covarde. Mas o primeiro, o homem de bem, se esforça para seguir o caminho direito. O caminho é a virtude e por ela ele avança para atingir seu objetivo que é de obter a glória, a honra e o poder.¹²

Para Cícero a virtude é o "*honestum*", a vida em conformidade com os valores da cidade¹³. Agostinho parte da formulação de Cícero para chegar a conclusões diversas. A primeira delas diz respeito ao fato de que o homem não tem mais a cidade como referência e sim Deus, o que muda o sentido da moral. O homem bom terá sua própria consciência, buscando valores reconhecidos fora da cidade, ainda que viva nela. O nosso autor não é insensível à política: "Se não praticamos para a gloriosa cidade de Deus as virtudes que praticaram os romanos de forma similar para a glória da cidade da terra, devemos sentir vergonha"¹⁴.

Voltando à questão da moral, seguindo o apóstolo Paulo, Agostinho acreditava na existência de uma lei natural da consciência inscrita em nosso coração, e capaz de nos guiar em direção a princípios morais sólidos. Essa lei é bastante simples e pode ser resumida no princípio de que não devemos fazer aos outros o que não desejaríamos que nos fizessem. A eficácia dessa lei está em que ela é anterior aos dez mandamentos e pode ser descoberta com a ajuda da razão¹⁵. De se ver que o pecador pode, com a ajuda da razão, agir de acordo com princípios divinos e esse é o ponto que liga sua doutrina moral à sua teoria do conhecimento¹⁶.

Ao recorrer à Paulo e à questão da consciência, Agostinho demonstra que não desconsidera totalmente a política governada por certos princípios morais:

¹² De Civitate Dei, V, 12.

¹³ BIGNOTTO, Newton. *O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992, p. 356.

¹⁴ De Civitate Dei, V, 18.

¹⁵ BIGNOTTO, Newton. *O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992, p. 351.

¹⁶ De Trinitate, XV, 21.

"Suprimida a justiça, o que são os reinos senão a reunião de bandos de criminosos? Pois, os bandos não são pequenos reinos? Não se trata de um grupo de homens sob o comando de um chefe, ligados por um pacto social e dividindo o butim de acordo com a lei aceita por todos? Se essa praga crescer com a afluência de vários malfeitores ao ponto de ocupar lugares, de estabelecer postos, de ocupar cidades e de subjugar povos, ela se dará abertamente o título de reino, título que lhe será concedido aos olhos de todos não pela renúncia da cupidez, mas pela garantia da impunidade."¹⁷

Agostinho construiu a doutrina do pecado original. O homem deu preferência para si mesmo, introduzindo o mal moral no mundo. Após a queda, os homens necessitam de certa justiça para sobreviver. Acredita-se que Deus, a partir de disso, nos possibilitou criar instituições que evitem o caos absoluto. Destarte, o mal moral que surgiu a partir de uma vontade livre, em um universo criado, é a verdadeira essência do pecado¹⁸.

O Bispo de Hipona elabora sua teoria das duas cidades – a *Cidade de Deus* e a *Cidade Terrestre*. Não nos caberá aqui fazer uma análise profunda sobre as duas cidades. Importa-nos compreender que a Cidade de Deus é uma comunidade atemporal, perfeita aos olhos do nosso autor e que não traz relação com as instituições humanas. Ela serve de base, todavia, para a análise da Cidade Terrestre, que possui características bem definidas ligadas à época. Nesse diapasão, o Estado se torna importante para proporcionar uma vida aceitável para os escolhidos de Deus aqui na Terra. Cabe a ele assegurar a paz, e não desenvolver a justiça, nem os valores morais efetivos, apesar de ser essencial para a manutenção da vida.

¹⁷ De Civitate Dei, IV, 4.

¹⁸ FARAGO, France. *A justiça*. Tradução de Maria José Pontieri. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 115.

4. ALGUNS PROBLEMAS NA INTERPRETAÇÃO DO TEMA DA JUSTIÇA EM AGOSTINHO

4.1. A interpretação pessimista da relação entre Estado e Justiça

Segundo essa interpretação, Agostinho enxerga o Estado com uma instituição essencialmente má, desnecessária. Os que a defendem costumam fazer uso da frase “*Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?*”¹⁹ Enrique Scholz entende que isso seria uma sentença de morte para o Estado e propõe a seguinte versão: “*Como lhes falta a justiça, o que são os reinos a não ser grandes ladrões?*” Todavia a tradução exata do texto é: “*Suprimida a justiça, o que são os reinos senão a reunião de bandos de criminosos?*”²⁰ A versão de Scholz nega completamente a qualidade de Estado, ao colocar que no Estado existe a ausência completa da justiça. Não nos parece coerente essa afirmação, uma vez que neste capítulo, Agostinho sustenta que o que constitui uma coletividade em um Estado é a prática da justiça: sem ela, não há diferença nenhuma entre um Estado e um bando de malfeitores²¹.

O historiador W. A. Dunnig também nos leva a uma compreensão pessimista, ele escreve: “Agostinho não só desvaloriza o Estado terreno enquanto o compara com o Estado da vida futura, mas nega aos Estados terrenos não cristãos toda a virtude social”²². Agostinho dá a seguinte definição de povo: “O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados”²³. Essa definição permite reconhecer ao Estado uma justificação natural, independente do cristianismo. Roma e, em geral, os Estados não cristãos, são verdadeiros Estados,

¹⁹ De Civitate Dei, IV,4.

²⁰ SERRA, Antonio Tryol. *El Derecho y el Estado em San Agustin*. Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944, p. 163.

²¹ Ibid., p. 164.

²² DUNNING, William Archibald. *A History of Political Theories Ancient and Mediaeval*. London: Macmillan, 1923, pág. 158.

²³ De Civitate Dei, XIX, 24

como diz Agostinho: “O povo romano é um povo, e seu assunto principal sem dúvida é a República”²⁴.

Destarte, onde não existe a verdadeira justiça, não pode haver reunião, nem congregação de homens unidos por um Direito, e, da mesma forma, tão pouco povo. Conseqüentemente, se a República é do povo, e não há povo que não está unido com um consenso do Direito, e não existe Direito onde não existe justiça, conclui-se que, onde não há justiça, não há República²⁵.

4.2. Justiça e força

A justiça consiste em cumprir rigorosamente com seu dever, em dar a cada um o que lhe é de direito sem fraude nem favor²⁶. Os reinos sem justiça são apenas “vastos salteadores” e a força só é válida quando posta a serviço da justiça. Cabe ao Estado fazer valer a justiça, que é imutável, eterna e soberana. Agostinho retoma a ideia do Apóstolo Paulo de uma autoridade exercida mediante o ministério. Todavia, devido ao desenvolvimento de interpretações parciais das suas obras, atribui-se a Agostinho a concepção teocrática de justiça nos moldes do papado na Idade Média, o que foi um erro, uma vez que tais interpretações são profundamente infiéis ao pensamento agostiniano:

²⁴ *Ibid.*, XIX, 24.

²⁵ *Ibid.*, XIX, 21,1.

²⁶ FARAGO, France. *A justiça*. Tradução de Maria José Pontieri. Barueri, SP: Manole, 2004, p. 116.

Às sucessivas adaptações de seu pensamento aos problemas políticos que viriam a preocupar a Igreja nos séculos que se seguiram à sua morte, Arquillièrre chamou de 'agostinismo político'. Se no tempo do Bispo de Hipona a relação do Estado com a Igreja ainda era marcada por uma forte tensão, ela tornou-se cada vez mais estreita à medida que a Igreja passou a ocupar o lugar que antes cabia a outras instituições. O que era excepcional na época de Santo Agostinho — o uso da força para resolver problemas da esfera religiosa — tornou-se corriqueiro n um mundo em que o poder temporal não guardava mais a mesma liberdade em relação ao poder espiritual. Foi necessário, assim, para conservar a herança agostiniana, reinterpretar muitos de seus conceitos. Com Gregório (590-604), a linha rígida que havia sido traçada entre o Estado e a Igreja começa a desaparecer. A nova realidade da Igreja obrigava-a a tentar conciliar o respeito ao Imperador com a obediência devida ao papado.²⁷

Gregório VII concentrou suas forças em transferir o poder para os Príncipes da Igreja e traçou um caminho, pela Europa, de obediência ao papado legitimado e controlador. Jonas de Orleans, em seu livro *De Institutione Regia* dizia: "Todos os fiéis devem saber que a Igreja Universal é o corpo de o Cristo, sua cabeça é o Cristo, e que, nessa Igreja, existem dois personagens principais: o que representa o sacerdote e o que representa a realeza". Mais à frente, ele conclui: "O rei tem por obrigação defender as igrejas e os servidores de Deus. Seu ofício consiste em garantir a integridade dos padres e o exercício de seu ministério, e proteger pelas armas a Igreja de Deus."²⁸

²⁷ BIGNOTTO, Newton. *O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992, p. 357.

²⁸ Citado por H.X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinismo politique*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 137.

5. LIVRE ARBÍTRIO E JUSTIÇA

Podemos nos referir a justiça do homem como aquela que regula as relações sociais da humanidade, que controla o seu comportamento, com base em uma lei limitada a esta Terra. A justiça divina, por outro lado, é ilimitada, pois postulada em uma lei transcendental que é perfeita e justa. Ela tem a prerrogativa de tudo controlar e ser a fonte da ordem de todas as coisas. A lei divina é gerada por Deus e também produzida por ele nos homens. Sendo assim, a lei humana também é divina, todavia seus desvios derivam diretamente das falhas humanas, nada tendo em comum com a natureza divina.

Agostinho diz que a justiça divina seria a melhor forma de justiça. Obviamente, partindo do pressuposto de que a lei divina é perfeita, perfeita também é a decisão baseada nela. Seguindo o mesmo raciocínio, assim como os homens são cheios de falhas e corrupções, a lei humana também seria. Nesse sentido, pode-se afirmar que o homem, para alcançar a verdadeira justiça, deve se pautar na lei divina, pois através dela ele teria segurança nas suas decisões, decisões estas possibilitadas pelo livre arbítrio.

O livre arbítrio, por sua vez, é o instrumento primordial para o exercício da liberdade. Ele foi concedido ao homem por Deus desde a criação e mesmo após a queda do primeiro homem, ele continua presente em nós. O livre arbítrio é um bem que pode mover-se tanto para a justiça como para o pecado. A Deus só é reconhecido o julgamento do homem com justiça, porque a nós foi dada a possibilidade de escolha. Se não o fosse, Deus não agiria com justiça, ao castigar o homem infrator por seus pecados, ou ao premiar o benfeitor por ter usado virtuosamente o livre arbítrio²⁹, conforme diz:

²⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal?* Recife: Ágora Filosófica, 2007, p. 4.

É verdade que o homem em si seja certo bem e que não poderia agir bem, a não ser querendo; seria preciso que gozasse de vontade livre, sem a qual não poderia proceder dessa maneira [...]. Há, pois, uma razão suficiente para ter sido dada, já que sem ela o homem não poderia viver retamente. Ora, que ela tenha sido dada para esse fim pode-se compreender logo, pela única consideração de que, se alguém se servir dela para pecar, recairão sobre ele os castigos da parte de Deus. Ora, seria isso uma injustiça, se a vontade livre fosse dada, não somente para se viver retamente, mas igualmente para se pecar. Na verdade, como poderia ser castigado, com justiça, aquele que se servisse de sua vontade para o fim mesmo para o qual ela lhe fora dada?³⁰

Portanto, para que a justiça divina seja aplicada ao homem, é necessário que este seja livre. O livre arbítrio possibilita ao homem agir em conformidade com a lei divina, ou não, destarte, é um bom argumento para o julgamento divino. Segundo a escolha que o homem fizer é que este deverá ser julgado. Deus tem o poder de interferir nas decisões humanas, caso venham a “abrir a porta de seus corações” e aceitar o conselho divino, mas Ele também as respeita, caso não O autorizem a entrar. No juízo final, portanto, Deus julgará cada um conforme as suas obras, de acordo com o que escolheram enquanto vivos neste mundo. A respeito disso Agostinho nos chama atenção:

Se Deus não tivesse outorgado o livre-arbítrio ao homem, não poderia existir nenhum juízo justo que o castigasse, nem mérito ao bem obrar, assim como tampouco o preceito divino de fazer penitência pelos pecados, nem o mesmo perdão dos pecados que Deus nos tem dado por Jesus Cristo nosso Senhor. Com efeito, quem não peca livremente, não peca.³¹

Portanto, para Agostinho o livre arbítrio é um bem necessário, pois mesmo para os que vivem uma vida à margem dos preceitos divinos, por possuírem a livre

³⁰ De Libero Arbítrio II, 1, 3.

³¹ AGUSTÍN, San. *Escritos antimaniqu coastos* (2o): Contra Fausto. In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1993. Tomo XXXI, L 20.

escolha, podem vir a escolher terem uma vida reta, abandonando o pecado. Do contrário, se não existisse o livre arbítrio, seríamos fadados a viver como marionetes, como seres programados, algo até mesmo inimaginável.

5.1. A liberdade como prática da justiça – a presença do amor (*charitas*)

Remeter-se a Agostinho sem abordar a presença do amor é algo um tanto quanto impossível. O filósofo cristão sempre frisou, a partir da sua experiência de conversão, o amor de Deus para com a sua vida e para com os homens. Para ele a chave de tudo é o amor, e não só para ele, mas para a doutrina cristã em geral. Agostinho emprega termos distintos (*charitas*, *delectatio* e *dilectio*), para designar a experiência do amor em suas diversas nuances. Todavia, não se refere, aqui, ao amor *eros*, que é aquele “físico”, do desejo sensual e da paixão, nem ao amor *philia*, que é o de amizade e afeição, e, nem mesmo ao amor *storge*, que significa “afeto” em grego e tem relação com o amor natural sentido entre pais e filhos, por exemplo. O Bispo de Hipona faz menção ao amor ágape. Esse seria o amor em sentido “espiritual”.

No cristianismo, o critério e a medida da liberdade residem no amor de doação, no amor que atua como um irrevogável ser-para-o-outro, para a sua liberdade, para o seu bem, para a sua felicidade. Enquanto algumas vezes eminentes da filosofia ocidental aproveitaram o estado de subjetividade em ser em si mesmo e por si mesmo, como diz Hegel, ou mesmo em ser-para-morte, segundo sustenta Heidegger, a plenitude da subjetividade humana e divina, no Cristianismo, está apenas na liberdade de ser-para-o-outro. A liberdade do cristianismo se traduz como liberdade do outro. Esse amor é original e não mimético, no sentido de que não se move por uma pura reação retributiva daquilo que faz o amado. Enquanto o amor mimético responde ao bem com o bem e ao mal com o mal, o amor original, responde com o bem em todos os casos. Assim, o amor que é a medida da liberdade no Cristianismo, não é somente o amor ofertado, sendo também, em

última instância, o amor aos inimigos, o amor que refuta o sentimento de inimizade. Amar acima de tudo a ponto de enxergar no inimigo um irmão ou uma irmã; trata-se do verdadeiro desprendimento do ódio, da violência e da idolatria³².

O termo s'agapo (Σ'αγαπώ), que significa “eu te amo” em grego antigo, se refere a uma afeição geral, em um sentido mais profundo de “verdadeiro amor incondicional”, ao invés da atração sugerida pelo *eros*, ou pelo *philia* e *storge*, separadamente. O amor ágape é o “dar sem esperar nada em troca”. Racionalmente é impossível para o ser humano amar desta forma, a não ser que Deus lhe tenha dado esse tipo de amor. O amor ágape é divino.

Destarte, Agostinho diz que o homem que ainda não teve uma real experiência com o Deus vivo, não é capaz de possuir esse tipo de amor, que é dado por ele. Assim, esse homem, ligado somente às coisas deste mundo e muitas vezes influenciado pelo pelagianismo, tende a ter uma “vontade debilitada”. Tal vontade debilitada decorre de uma enfermidade (*infirmity*), que é devida à escravidão pelo pecado, muitas vezes o homem deseja ser justo, mas não consegue:

Pois foi preciso mostrar ao homem a hediondez de sua doença, visto que contra sua iniquidade não foi útil o bom e santo preceito o qual contribuiu para aumentar a iniquidade em vez de diminuí-la.³³

Destarte, enquanto o homem não aprender a amar a justiça, vê-la como algo atraente, que possa vir a redundar em benefício para si próprio, ela não se realizará³⁴. Através da caridade difundida pelo Espírito Santo na vida do homem, este é apto para realizar as “obras da fé”, quais sejam, as boas obras. Estas são as obras pelas quais o ser humano pratica a justiça e ao mesmo tempo se submete e

³² MANCINI, Roberto. *La Libertà Religiosa tra Tradizione e Moderni Diritti dell'Uomo. Le prospettive delle grandi religioni: Libertà umana ed esperienza religiosa. Una prospettiva cristiana*. Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2002., p.7-8.

³³ De spiritu et littera 6, 9.

³⁴ BONELLI, Marco Antonio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 2008. P.72.

participa à justiça divina³⁵. Crer é um ato da vontade, e é necessário crer para ter uma experiência com Deus. O homem que passa a conhecer Deus e a praticar as obras de justiça, experimenta do modo mais radical e autêntico, a própria liberdade. Podemos notar isso na citação seguinte:

Estas enfermidades do homem velho, se avançamos com intenção de perseverar, são curadas com o crescimento dia a dia do homem novo pela fé que opera pelo amor. [É o Senhor] *'Que resgata da morte a tua vida'* [cf. Sl 103,4] : isso se dá na última ressurreição dos mortos. *'Que te coroa de misericórdia e compaixão'* [aqui também Sl 103,4] : isso se realiza no juízo, quando o Rei justo sentar-se-á no trono para retribuir a cada um conforme as suas obras (Mt 16, 27). Então quem se gloriará de possuir um coração casto? Ou quem se gloriará de estar purificado de todo o pecado (Pr 20,8-9) ? Foi preciso realçar a compaixão e a misericórdia do Senhor, falando daquele dia em que o cobrar as dívidas e o retribuir os merecimentos poderiam ser vistos como se não houvesse lugar à misericórdia. Portanto, Deus coroa de compaixão e de misericórdia, mas considerando as obras. Pois será separado para a direita aquele ao qual se dirá: *'Tive fome e me deste de comer'* (Mt 25,35), *'mas o juízo será sem misericórdia para aquele que não pratica a misericórdia'* (Tg 2,13), porém, *'Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia'* (Mt 5,5).³⁶

A liberdade de que dispõe o homem é ativa, ela deve levá-lo a agir corretamente, fazendo com que este, atento às necessidades do próximo, possa libertar-se praticando a justiça. Para tanto, ele deve viver concretamente a solidariedade com os necessitados³⁷ e praticar a misericórdia, para receber a misericórdia divina³⁸.

Nesse diapasão, a experiência de liberdade e justiça, para Agostinho, está ligada a uma real experiência de fé e de amor. Por meio dela se pratica a caridade. Um dos efeitos da ação do Espírito Santo na vida do homem é a difusão do amor concedido por Deus (*charitas Dei*). Assim, o amor é dom de Deus³⁹; é a força que

³⁵ Ibid., 89.

³⁶ De spiritu et littera 33, 59 (grifos meus).

³⁷ BÍBLIA. Português. *Bíblia de Estudo Pentecostal*. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rev. e Corr. Ed. 1995 - Brasil: CPAD, 2011. Mateus 25, vers. 35.

³⁸ Ibid., Tiago 2, vers. 13.

³⁹ Ibid., Romanos 5, vers. 5.

move a fé à prática do bem⁴⁰ e que possibilita o pleno cumprimento dos mandamentos da lei⁴¹; conseqüentemente, o amor é o meio pelo qual se dá a vivência da justiça⁴². Portanto, se diz que o homem que recebeu essa *charitas Dei* no seu coração pratica o bem por amor e passa a amar interiormente a lei, de tal modo que se transforma de transgressor em “amante” da lei⁴³. Agostinho diz:

...o Senhor, abreviando e resumindo sua palavra sobre a terra (Is 10,23; Rm 9,28), afirmou que toda a Lei e os Profetas dependem de dois preceitos. Não os ocultou, mas declarou-os expressamente: *‘Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento’; e amarás o teu próximo como a ti mesmo*’ (Mt 22,37-40). Não é verdade que o cumpridor destes mandamentos cumpre toda a justiça?”⁴⁴
 “Porque aquilo de, *‘não adulterarás’, ‘não matarás’, ‘não cobiçarás’* [Ex 20] (...) nesta palavra se recapitula, a saber: *‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’* [Mt 22,39]. *‘A caridade não pratica o mal contra o próximo. A plenitude da lei é a caridade’* (Rm 13,9-10). Esta não foi escrita em tábuas de pedra, mas *‘derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’* (Rm 5,5). Portanto, a lei de Deus é a caridade.⁴⁵

Dessa forma, o amor, para Agostinho, é o único meio ativo a orientar e conduzir o homem, pois uma vez em vigor, produz os efeitos positivos da renúncia ao mal e do engajamento da vontade unicamente em prol do bem, da justiça⁴⁶.

⁴⁰ Ibid., Gálatas 5, vers. 6.

⁴¹ Ibid., Romanos 13, vers. 9-10.

⁴² Ibid., Mateus 22, vers. 37-40.

⁴³ BONELLI, Marco Antonio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 2008, p.103.

⁴⁴ De spiritu et littera 36, 64

⁴⁵ Ibid., 17, 29.

⁴⁶ BONELLI, Marco Antonio Gusmão. *A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje*. Rio de Janeiro: PUCRJ, 2008, p.104.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ideias do nosso autor são profundamente marcadas pela ambivalência entre seu conhecimento da Bíblia e da filosofia grega. Esta é a resposta para a dualidade amplamente presente, quando trabalha questões como liberdade e justiça. Agostinho, porém, apresenta tais conceitos à luz dos valores morais e éticos do cristianismo, sem os desvincular de algo que possa ser compreensível racionalmente.

Ele nos convida a uma reflexão sobre como podemos ser homens mais justos em meio a tantas injustiças. A resposta para ele seria a de usarmos o nosso livre arbítrio para escolhermos praticar as boas obras e, conseqüentemente, a justiça. Contudo, somente se optarmos pelo amor *charitas* é que somos plenamente capazes de praticarmos as boas obras. Dentre todos os preceitos da “teologia cristã”, pode-se destacar o mandamento do amor fraterno como norteador dos padrões de conduta do homem (quem ama ao próximo, cumpriu a Lei – Rm 13, 8).

Esse amor é aquele alcançado por quem verdadeiramente enxerga a justiça como um bem para si mesmo e para o outro e, por isso, a ama. O fato de possuímos a justiça como uma virtude suprema e buscarmos amá-la, nos faz seres humanos justos e livres, pois não teremos nada a temer, nem perante a justiça dos homens e, muito menos, perante a justiça divina. Se esse ideal de amor fraterno (que, apesar de parecer impossível, à luz da Escrituras, manifesta-se perfeito, porque não depende das atitudes do outro), for tido como um fim a se perseguir nas relações humanas da atualidade, teríamos uma otimização da justiça.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

_____ **De civitate Dei**. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____ **De correptione et gratia** , in *Obras de San Agustín, tomo VI*, (BAC - Biblioteca de Autores Cristianos; edição bilíngüe latim/espanhol, tradução e comentários por Victorino Capánaga), 2a edição, Madri, 1956, p. 117-215.

_____ **De libero arbitrio**, in *Obras de San Agustín, tomo XI*, (BAC – Biblioteca de Autores Cristianos, V. Capánaga (dir.); edição bilíngüe latim/espanhol, tradução de E. Lopez), 2a edição, Madri, 1956.

_____ **De spiritu et littera** , in *Obras de San Agustín, tomo VI*, (BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, V. Capánaga (dir.); edição bilíngüe latim/espanhol, tradução e comentários por Emiliano Lopez), 2a edição, Madri, 1956, p. 675-811.

_____ **De trinitate**, in *Obras de San Agustín, tomo VI*, (BAC - Biblioteca de Autores Cristianos, V. Capánaga (dir.); edição bilíngüe latim/espanhol, tradução e comentários por Maria Cristina Pimentel), 2a edição, Madri, 1956.

_____ **Escritos antimaniqu coastos** (2o): Contra Fausto. *In: Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue. Trad., introd. y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1993. Tomo XXXI, L 20.

_____ **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995. (Os Pensadores).

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Pentecostal**. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Rev. e Corr. Ed. 1995 - Brasil: CPAD, 2011, 2030 p.

BIGNOTTO, Newton. **O Conflito das Liberdades: Santo Agostinho**. Belo Horizonte: Síntese Nova Fase, 1992. Disponível em:

< <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/sintese/article/viewFile/1531/1882>>.

Acessado em 23 dez. 2013.

BONELLI, Marco Antonio Gusmão. **A liberdade cristã em Santo Agostinho e Juan Luis Segundo: confronto entre duas visões da liberdade e suas implicações para a vida cristã nos dias de hoje**. Rio de Janeiro: PUCRJ, 2008.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **O livre-arbítrio, segundo Santo Agostinho: um bem ou um mal?** Recife: Ágora Filosófica, 2007.

DUNNING, Willian Archibald. **A History of Political Theories Ancient and Mediaeval**. London: Macmillan, 1923.

GUILLARD, Aillaud. **Philosofia Elementar Racional e Moral**; tradução de José Soriano de Souza: Pernambuco: Livraria acadêmica, 1871, p. 7.

H.X. ARQUILLIÈRE. **L'augustinismo politique**. Paris, J. Vrin: 1995.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** Tradução de Peter Naumann. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

MANCINI, Roberto. **La Libertà Religiosa tra Tradizione e Moderni Diritti dell'Uomo. Le prospettive delle grandi religioni: Libertà umana ed esperienza religiosa. Una prospettiva cristiana**. Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2002., p.7-8.

PERLINGIERI, Pietro. **Perfis do Direito Civil**. Rio de Janeiro, Renovar, 1997, p.44.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. **Liberdade religiosa, separação Estado-Igreja e o limite da influência dos movimentos religiosos na adoção de políticas públicas.** Revista de Informação Legislativa, Brasília ^a 45 n. 180 out./dez. 2008.

SERRA, Antonio Tryol. **El Derecho y el Estado em San Agustin.** Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado, 1944.