

PAULO DE GÓES

**O PROBLEMA DO SUICÍDIO EM SANTO AGOSTINHO
À LUZ DO *DE CIV. DEI*, I**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza
Netto

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em ____ / ____ / 2004

BANCA

Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto (orientador)

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (membro)

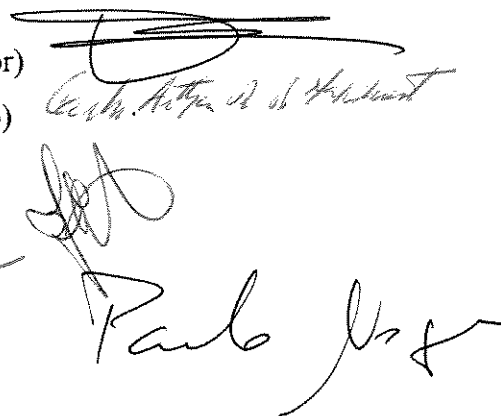
Prof. Dr. Fernando Rey Puente (membro)

Prof. Dr. José Carlos Estêvão (membro)

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes (membro)

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (suplente)

Prof. Dra. Mariana Servulo da Cunha (suplente)

The block contains five handwritten signatures in black ink, corresponding to the names listed in the 'BANCA' section. The signatures are written in a cursive, flowing style. The first signature is at the top, followed by four others arranged vertically. The last signature, 'Paulo Augusto de Souza Nogueira', is written in a larger, more prominent script.

ABRIL/2004

UNIDADE	FC
Nº CHAMADA	FC/UNICAMP
	G553p
V	EX
TOMBO BC/	60234
PROC.	16.117-07
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	27.10.04
Nº CPD	

B/b Id 324569

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Góes, Paulo de

G553p O problema do suicídio em Santo Agostinho à luz do
De civ.Dei, I / Paulo de Góes. - - Campinas, SP: [s.n.],
2004.

Orientador: Francisco Benjamin de Souza Netto.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agostinho, Santo, 354 - 430. 2. Idade média. 3.
Suicídio. 4. Ética. I. Souza Netto, Francisco Benjamin.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filo-
sofia e Ciências Humanas. III. Título.

A Maria Lídia e Lídia Paula
pelas horas que se privaram do convívio familiar

AGRADECIMENTOS

Um trabalho desta natureza envolve a participação direta ou indireta de muitas pessoas. Esquecê-las seria expressa ingratidão. Mencionar todas seria impossível. Contudo, é indispensável a menção de alguns nomes.

Ciente da lamentável omissão de muitos, expressamos nosso agradecimento, primeiramente, ao orientador, Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, que acompanhou pacientemente a redação deste texto, fazendo sugestões pertinentes. O Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento também gastou seu precioso tempo na leitura do trabalho e suas sábias sugestões foram de grande utilidade. Agradecemos também ao Dr. José Carlos Estêvão que, por ocasião do Exame de Qualificação, fez observações que foram muito úteis.

Outros colaboradores à distância não podem ser esquecidos. Embora sem ler o que escrevemos, interessados pelo tema e movidos por “fraternidade” acadêmica, pesquisadores de outras universidades responderam às solicitações deste obscuro escriba e colaboraram para a elaboração do trabalho. O Dr. Gregorio Hinojo, da Universidade de Salamanca, Espanha, remeteu, às suas expensas, material bibliográfico que foi aproveitado. Idêntica atitude teve a Dra. Yolande Grisé, da Universidade de Ottawa.

Evidentemente, a nenhum deles atribuímos as imperfeições da elaboração final, sendo o autor responsável pelas mesmas.

Quanto aos “esquecidos” desta página, aceitem a declaração de que, no itinerário da elaboração, deixaram marcas indeléveis de sua presença, e seus nomes, embora não grafados, não estão ausentes de nossa lembrança.

RESUMO

Considerando o livro I do **De civitate Dei** uma primeira exposição bem-articulada que se conhece no Ocidente sobre o suicídio, pretende-se abordar o tema a partir de dois ângulos. Num primeiro momento, apresenta-se a sólida argumentação de S. Agostinho no que diz respeito à condenação do suicídio. Prevalece, nesse caso, a lógica de sua argumentação condenatória, haurida da herança cristã, no que concerne à valorização da vida e à consideração desta como dádiva divina. Num segundo momento, constata-se que a mesma lógica não é utilizada em determinados casos. Absolve personagens bíblicos que praticaram o ato e suspende o juízo quando se refere a mulheres virtuosas, veneradas pela Tradição. Por outro lado, condena claramente, quando se trata de personagens pagãos, não obstante serem nobres e elevados os motivos que os teriam levado à prática do suicídio. Exprime, portanto, a força da *veneratio* e o predomínio da aversão às práticas não-cristãs, mesmo que estas apresentem motivos justificáveis, tais como a defesa da honra, dentro da cultura da época. Inseriu-se na perspectiva da apologética de seu tempo, a saber, a exaltação da morte heróica (especialmente numa época em que o martírio não era um fato esporádico), e a condenação dos atos pagãos, mesmo que tais atos se apresentassem revestidos de heroísmo, contudo, despojados da *caritas*. O tratamento diferenciado surge no momento em que o rigor de sua lógica de condenação ao suicídio não foi suficiente para apresentar um enfoque novo em relação a casos já louvados pela Tradição.

ABSTRACT

Considering the book I of **De civitate Dei** a first well-articulate exposure known in the West about suicide, it is intended to approach the subject from two points of view. At a first moment, it is presented the solid argumentation of St. Augustine in regard to the condemnation of the suicide. It prevails, in that case, the logic of his condemnatory argumentation, exhausted from Christian inheritance, in what concerns the valorization of life and to consideration of that as a divine gift. At a second moment, it is verified that the

same logic is not used in certain cases. It absolves biblical characters that committed the act and it suspends the judgment when it refers to virtuous women, worshipped by the Tradition. On the other hand, it condemns clearly, when it refers to pagan characters, in spite of they being noble and high the reasons that would have cause them to commit suicide. It expresses, therefore, the force of veneratio and the prevalence of aversion to non-Christians practices, even if they present justifiable reasons, such as the defense of honor, inside the culture of the time. It was inserted in the perspective of the apologetic of his time the exaltation of heroic death (especially in a time when the martyrdom was not a sporadic fact), and the condemnation of pagan acts, even if such acts were covered by heroism, however, deprived of caritas. The differentiated treatment appears when the rigidity of his condemnation logic about suicide was not enough for presenting a new focus regarding to cases already praised by the Tradition.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.....	9
CAPÍTULO I	
O TRATAMENTO LÓGICO DA QUESTÃO.....	15
1) O contexto histórico.....	21
2) O ponto de partida: "non occides".....	34
3) O ponto de aplicação: "qui se ipsum occidit homicida est".....	37
4) O ponto de convergência: "...asseramus ciuitatem Dei ueramque pietatem et Dei cultum".....	50
Conclusão.....	54
CAPÍTULO II	
O TRATAMENTO DIFERENCIADO DA QUESTÃO.....	57
1) A defesa das mulheres cristãs pela suspensão do juízo.....	63
2) O respeito à Tradição e à autoridade das Escrituras.....	75
3) A condenação de uma pagã.....	80
Conclusão.....	92
CAPÍTULO III	
A LÓGICA DA CONDENAÇÃO E O TRATAMENTO DIFERENCIADO: PISTAS PARA A COMPREENSÃO DA ARGUMENTAÇÃO AGOSTINIANA.....	97
1) O papel da retórica.....	98
2) O itinerário do mortais.....	103
2) Sobre a lógica da argumentação condenatória	109
3) Sobre julgamento diferenciado.....	111
Conclusão.....	118

CAPÍTULO IV

A TRADIÇÃO NA QUAL S. AGOSTINHO SE INSERIU E A FILOSOFIA HELENÍSTICA NO CONTEXTO DO JULGAMENTO DO SUICÍDIO.....	121
1) Acomodação e ruptura.....	124
2) A prática do suicídio na latinidade pagã e a legislação romana.....	135
3) O suicídio e as correntes filosóficas contemporâneas de S. Agostinho.....	144
a) O neoplatonismo.....	147
b) O epicurismo	154
c) O estoicismo	161
5) A reação do cristianismo.....	172
Conclusão.....	176

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS.....	179
--------------------------------	-----

EXCURSO:

<i>SUIDICIUM</i> : A PALAVRA QUE S. AGOSTINHO NÃO USOU.....	185
1) A palavra <i>suicidium</i> : problemas léxicos e gramaticais.....	187
2) Os problema axiológicos intervenientes.....	192
Conclusão.....	207

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	211
---------------------------------	-----

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

As considerações de S. Agostinho sobre o suicídio, expostas no livro I do **De civitate Dei**, formam uma pequena dissertação que, dada a ausência de interpretações de tal natureza, nesse período, constituem-se numa primeira exposição bem-articulada, que se conhece no Ocidente, sobre o tema¹. Até porque, na Idade Média, depois da Escritura, o **De civitate Dei** era obra cuja leitura era de fundamental importância², superando as **Confissões** (embora a leitura desta última fosse muito mais atraente pelos aspectos narrativos com que o autor reveste seu texto, além das passagens autobiográficas). Tendo em vista as controvérsias entre o Império e a Igreja, a obra era lida a partir de uma perspectiva política, acreditando-se que continha uma acusação do poder imperial como obra diabólica e, por outro lado, uma consagração do poder eclesiástico, embora S. Agostinho jamais pretendesse distinguir, de modo radical, as duas realidades. O que se pretendia, na verdade, era indicar as forças negativas que atuam por meio da luta política, na esfera terrena, através da sede de poder e de glória dos homens e a conseqüente degeneração que ocorre na vida eclesiástica, sem, contudo, afirmar que a cidade terrena seria, de fato, o Império, e todos os membros da *civitas* estariam destinados à “danação eterna”. Reconhecia que, no Império, encontram-se vivendo aqueles que pertencem tanto à *civitas* celeste como à *civitas* terrena. Com razão, escreveu C. Stead:

¹ Y. Grisé em seu clássico estudo sobre o suicídio na Roma antiga, escreve: “La réprobation chrétienne trouva au IVe. siècle ap. J.-C., son expression dogmatique dans les écrits de Saint Augustin, en particulier dans um long passage da **La Cité de Dieu** (I, XVII-XXVII) où l’auteur se livre à une démonstration péremptoire contre toutes les formes de suicide, et fixe pour l’avenir la position de l’ glise sur cette question”. **Le suicide dans la Rome antique**. Paris/Montréal: Les Belles Lettres/Bellarmin, 1982, p. 287.

² Muito se tem escrito sobre o **De civitate Dei**, estabelecendo-se paralelismos, sinopses, metáforas, etc. Por mais pertinentes que tais recursos pare am, eles podem conduzir a uma visão simplista, como parece o que reporta E. Gilson, ao afirmar que a obra foi chamada de *Confiss es* do mundo antigo, visto que, nas **Confissões**, propriamente ditas, o autor manifesta a consciência de si e, na obra em apreço, é a humanidade que toma tal consciência. Cf. E. Gilson, **Philosophie et incarnation selon Saint Augustin**. Montréal: Universit  de Montréal, 1947, p. 49-50. Ver, ainda, L. van Acker, *Influência e metamorfoses da “Cidade de Deus”*, de Aurélio Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**, 4 (16), out. dez. 1954, p. 501. Testemunho,

A Cidade de Deus proveu o mundo ocidental da Idade Média de uma filosofia política, e ofereceu a justificativa para se atribuir à Igreja um papel nos negócios sociais e políticos, paralelo ao exercido pelo poder civil. Exerceu uma influência que seu autor não podia esperar, nem teria aprovado inteiramente³.

E, particularmente, no que se refere ao suicídio, o pensamento agostiniano foi enriquecido e sistematizado, posteriormente, por S. Tomás de Aquino⁴, ainda hoje uma referência obrigatória dos moralistas católicos.

O presente trabalho pretende enfocar o tratamento dado ao tema, ao longo do livro I de **De civitate Dei**, seguido de um tratamento adicional de caráter histórico. Acrescentamos um excerto voltado para o estudo do termo *suicidium* (campo da linguagem), ligado à sua prática (campo axiológico), tudo no esforço de considerar S. Agostinho como inserido na tradição do pensamento latino ou, mais especificamente, romano.

Num primeiro momento, pretende-se apresentar a sólida argumentação de S. Agostinho no que diz respeito à condenação do suicídio. Prevalece, nesse caso, a lógica de sua argumentação condenatória, haurida da herança cristã, no que concerne à valorização da vida e à consideração desta como dádiva divina. Justifica-se, pois, a ideia de que o discurso agostiniano é essencialmente teológico no que se refere ao fundamento principal. O ser humano, destacando-se como o mais importante da criação, é considerado uma unidade que, desfeita sua existência terrena, sem ser isto resultante da manifestação da

ainda, da importância da obra é o fato de ter sido uma das primeiras impressões de livro na Itália, em 1467, em Subiaco.

³ C. Stead, *A filosofia na antigüidade cristã*. S. Paulo: Paulus, 1999, p. 206.

⁴ Cf. *Sum.Th.*, IIa. IIae., q. 64, a. 5. Andrii Krawchuk apresenta alguns pensadores que marcaram a tradição cristã no que concerne ao tratamento do suicídio e, iniciando em S. Agostinho, não tem receio em afirmar que o referido pensador marcou definitivamente uma significativa linha do pensamento cristão. Cita, depois, Tomás de Aquino, que afirma ter retomado as afirmações de S. Agostinho, além de autores protestantes que, através de uma abordagem alicerçada nas ciências humanas, tentaram reinterpretar a posição tradicional. Cf.

vontade divina, configura-se grave atentado que fere a própria criação⁵. Além disso, pela perspectiva do saber filosófico, não é possível deixar de se considerar a vida como um campo privilegiado de reflexão, razão pela qual tudo o que nela se insere é objeto de estudo, avaliação, conceituação, revisão, etc.

Num segundo momento, pretende-se tratar daquilo que se nos afigura como uma espécie de condescendência no tratamento da questão. Isso porque, na interpretação de fatos complexos das Escrituras e da Tradição, nos quais aparece a morte voluntária, prefere o Mestre de Hipona absolver os implicados ou suspender o juízo, transportando tudo para a zona de “mistério”, a proferir um julgamento categórico sobre o assunto, como fizera claramente e sem relutância nos outros casos. Esse procedimento é igualmente usado de outro modo: diante de exemplos que dizem respeito a não-cristãos, não obstante o heroísmo da morte buscada voluntariamente por tais pagãos – isso como medida para manter a integridade moral – o ilustre pensador não aceita a justificativa de tal ato. Logo, o tratamento apresenta-se através de uma dupla face: no caso de atos praticados pelos cristãos e diante de passagens bíblicas nas quais se configura a busca voluntária da morte, suspende o juízo ou absolve; no caso de atos praticados por pagãos, mesmo considerando as mediações, não hesita em proferir sentença condenatória.

Finalmente, como não poderia deixar de ser, pretende-se tomar Agostinho como um pensador de seu tempo, evitando extrapolações que possam estabelecer anacronismos ou contextualização inadequada. Gênio do cristianismo, é verdade, mas seu pensamento se insere nos limites estabelecidos pela cultura vigente. Se o rigor do seu argumento lógico fenece diante de determinados casos, justo é reconhecer que S. Agostinho não foi propriamente o criador dessa forma de abordagem. O que fez, na verdade, foi se inserir na perspectiva da apologética de seu tempo, a saber, a exaltação da morte heróica

La tradition judéo-chrétienne et le suicide. In: **Les Cahiers de recherche éthique**. Montréal: Fides, 1985, p. 115-127.

⁵ Aliás, nesse ponto, o propalado dualismo agostiniano precisa ser revisto. A realidade, na verdade, comporta confrontos, assim como a vida humana o comporta. Porém, isso não configura um dualismo, pois o Mal, como privação do Bem, nada é em si mesmo, e só pode vir a ser algo no que é essencialmente bom. (Cf. as considerações do autor sobre o Mal em **Confissões**, VII).

(especialmente numa época em que o martírio não era um fato esporádico), e a condenação dos atos pagãos, mesmo que tais atos se apresentassem revestidos de heroísmo, contudo, despojados da *caritas*. O tratamento diferenciado surge no momento em que o rigor de sua lógica de condenação ao suicídio não foi suficiente para apresentar um enfoque novo em relação a casos já louvados pela Tradição.

Assim, pretendemos destacar a lógica com que fundamenta sua condenação do suicídio e, ao mesmo tempo, a não utilização dessa mesma lógica ante os fatos sobre os quais a Tradição já se pronunciara. Na explicação de tal atitude, não estamos descartando a utilização dos elementos que alguns autores consideram o prelúdio de uma “ética da consciência”⁶. Ou seja, o agir humano só se torna ético quando suscita o intelecto. É inteligindo a dimensão do momento em que o agir tem seu lugar e seu conseqüente desdobramento que o julgamento ético tem seu lugar. Não estando este agir isolado da essência própria do ser humano, obedece muito mais a tais momentos que a regras elaboradas *a priori*, à maneira kantiana. Donde a inserção da *caritas* ser necessária como base daquilo que enunciou, no comentário de uma das epístolas joaninas: “*Dilige et quod vis fac*”⁷.

Em suma, no que convém à fé, ou seja, na consideração da vida como um dom de Deus, condenou o suicídio com argumentos lógicos e, ao enfrentar fatos em que essa lógica seria inconveniente, encampou uma forma diferente de enfoque, a saber, a tendência de se justificar a morte heróica dentro do cristianismo, especialmente a que poderia ser

⁶ Cf. F. B. de Souza Netto, Agostinho: a Ética. *Veritas*, v. 40, n° 159, set. 1955, p. 343. Cf. p. 338: “Todo ato moralmente comprometedor é necessariamente “côncio”, *consciens*, porque sem o *intelligere* nada é humano e, por conseguinte, nada é ético”. Isto não implica atribuir-se a S. Agostinho a total predominância da subjetividade no que concerne aos juízos de caráter ético. Alguns autores fazem questão de ressaltar que há, igualmente, a objetividade da razão, como por exemplo J. Muñoz, San Agustín, iniciador del “intuicionismo emocional”? *Pensamiento*, 1954 (10), p. 455-487; G. di Napoli, Razón y racionalidad en San Agustín. *Augustinus*, 1957 (2), p. 307-329.

⁷ In Ep. Ioan, VII, 8. Cf. J. Gallay, *Dilige et quod vis fac*. Notes d'exégèse agustinienne. *Recherches de Science Religieuse*, 1955 (43), p. 545-555. Nesse texto, o autor estuda o contexto da famosa frase e seus significados paralelos, estabelecendo uma síntese: “É preciso amar nossos irmãos. A forma de ação que demonstra tal amor não seria a produção de maus frutos”. Deve-se lembrar que Agostinho usa essa máxima para justificar as medidas de repressão tomadas em relação aos donatistas. Cf. ainda L. Meulenberg, “Ama e faz o que quiseses”. O sonho de S. Agostinho. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 1993 (53), p. 885-899.

considerada como martírio, e de condenar os atos pagãos, mesmo aqueles revestidos de um contexto onde é inegável a presença de alguma virtude.

Entendemos ser importante essa abordagem pelo fato de não haver tratados exaustivos e detalhados sobre o tema. Quando se trata do enfoque da Ética de S. Agostinho que, evidentemente, antecede a uma tematização mais elaborada que se concretizará em plena Idade Média, especialmente pela leitura das obras de Aristóteles, os autores preferem tratar a questão mais pela perspectiva da interioridade, ponto que, embora não deva ser esquecido, não resolve o problema. Essa perspectiva parte do ponto de vista que, sendo a verdade, em sua forma definitiva e única, o próprio Deus, e este só podendo ser encontrado no mais íntimo do homem, é, portanto, na interioridade que tudo se perfaz. É o que convencionou chamar-se de “socratismo agostiniano”⁸. Não se despreza tal perspectiva, até porque, em se tratando de um pensador que não procurou dar um caráter fortemente sistemático a seus trabalhos (embora parta sempre de um tema fundante), S. Agostinho deixa entrever os sinais dessa interioridade⁹ tanto no conjunto de suas obras como no desenvolvimento das idéias particulares.

Pode-se dizer que a presente tese funda-se em fonte primária. O ponto de partida será o livro I do **De civitate Dei**. Remissões a outras passagens serão, contudo, inevitáveis. Daremos, porém, a tais remissões um caráter complementar, nunca para ensaiar nova interpretação. Elas serão consideradas necessárias para confirmar a hipótese inicial. A justificativa funda-se no fato de a argumentação do hiponense, na parte referida, manter uma certa unidade e relativa autonomia.

⁸ En. in Ps., 34, 2, 9.

⁹ Sobre a questão da interioridade em S. Agostinho há uma bibliografia vasta, da qual citamos: N.J.J. Balthasar, *La vie intérieure de Saint Augustin a Cassiciacum. Intériorité et intrinsécisme métaphysique. Giornale de Metafisica*, 1954 (9), pp. 407-430; I. Quiles, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios. Ciencia y Fe*, 1954, v. 10, n. 40, p. 25-48; V. Capánaga, *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. Augustinus*, 1956 (1), p. 201-213; Id., *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva. Augustinus*, 1957 (2), p. 155-175; Id., *La interioridad agustiniana. Augustinus*, 1958 (3), pp 13-26.

A preocupação é a de se remeter ao discurso do autor na tentativa de acompanhá-lo na construção de seu pensamento. Talvez possa parecer pretensioso dizer que a proposta é a de se fazer um trabalho exegetico. Ameniza-se tal pretensão, usando o termo *leitura*. Como a leitura não adere, necessariamente, às intenções originais do autor, comportando, em todos os seus aspectos, a tarefa interpretativa, diríamos que o esforço foi o de interpretar o pensamento de S. Agostinho, embora saibamos do perigo em que isso possa incorrer. Exemplo desse perigo foram as múltiplas leituras, ao longo desses dezesseis séculos que, voluntária ou involuntariamente, foram responsáveis pelo surgimento dos agostinismos nuançados. A despeito disso, esse foi o caminho escolhido. Como prescindir da interpretação? É necessário impor-se a responsabilidade de fazer com que o texto ganhe os matizes e as limitações de quem o elaborou. Donde ser impossível prometer e cumprir qualquer imparcialidade, na vã esperança de que o produto seja algo incolor, anódino. Não se pretende esconder tais cores ou encobrir tais impurezas, não obstante o perigo das parciaisidades. Afinal, toda leitura é sempre uma releitura.

Em outras palavras, há o reconhecimento de que se trata de um assunto difícil de ser abordado com isenção. A reclamada empatia não aparece destituída de eventuais paixões. A forte tradição cristã de que somos herdeiros estabelece determinados contornos frente aos quais nossa disposição dificilmente suplanta ou supera. Daí os condicionamentos a que um trabalho de tal natureza se sujeita.

Ao se reconhecer todas essas limitações, espera-se que o resultado final possa contribuir para agregar se não um rico, pelo menos um abundante material bibliográfico sobre o pensamento agostiniano no que concerne ao julgamento da prática da morte voluntária, julgada uma faceta não muito explorada do pensamento do autor em foco.

CAPÍTULO I

O TRATAMENTO LÓGICO DA QUESTÃO

“Hoc dicimus, hoc asserimus, hoc modis omnibus adprobamus, neminem spontaneam mortem sibi inferre” (De civ. Dei, I, 26)

“Hoc quia nefas est dicere, nefas est profecto se occidere” (De civ. Dei, I, 27)

Nossa preocupação, no presente capítulo, é mostrar que a condenação de S. Agostinho ao suicídio se encaixa na lógica que sempre caracterizou seu pensamento. Herdeiro da tradição platônica, fez da dialética¹⁰ uma arte de demonstrar e argumentar, visando sempre à *intelligentia*. Daí a construção de suas idéias fundamentar-se não exclusivamente em divagações de caráter retórico (tal qual entendemos hoje) nem nos limites exclusivos da *fides*, mas em fazer com que o discurso fosse aprendido através de rigorosa argumentação com base na *ratio*. Mesmo quando S. Agostinho serve-se da retórica, disciplina em que teve excelentes mestres, sendo ele mesmo renomado mestre para outros discípulos, a arte da persuasão não está apenas no floreio da linguagem, na força das metáforas e, sim, no poder da argumentação. Nesse sentido, a contribuição de S. Agostinho ao pensamento ocidental marca a diferença entre um discurso cristão acentuadamente fideísta, ou seja, com pretensão de ser a expressão imediata e espontânea da fé, e a construção elaborada de forma especulativa. Nisso mostrou-se sábio, percebendo o

contexto em que a dialética deveria ser utilizada, quer defendendo-a como técnica do rigor do argumento e arte do bem pensar (contra os donatistas, que a julgavam uma arte da mentira) quer desmontando-a e apontando as marcas de sua limitação e imperfeição (contra os pelagianos que dela se serviram como expressão autêntica da verdade)¹¹.

Com isso, descartamos a idéia bastante difundida de que o ilustre pensador africano, por elaborar um trabalho que deve ser lido levando-se em conta a escala do tempo, não comportando uma sistematização imposta *a posteriori*, falando sobre quase tudo em todo lugar, mostra-se confuso, não se preocupando em vincular seus argumentos às determinações da lógica. Pelo contrário, em seus escritos, mesmo aqueles nos quais a interioridade se manifesta de forma mais acentuada, jamais prescindiu de uma sólida construção no que se refere à argumentação. Embora não encontremos, no conjunto de sua produção intelectual, um corpo teórico sistematicamente desenvolvido no campo da Lógica, a formulação de seus argumentos não pode ser qualificada como destituída de sólido fundamento lógico. Em sua carta a Consensio, cristão instruído que havia solicitado o esclarecimento de algumas dúvidas, lavra um conselho: “*intellectum valde ama*”¹².

Marrou¹³ afirma que S. Agostinho compõe mal. Isso, contudo, não significa um juízo depreciativo e, sim, um meio de se estabelecer a diferença entre a argumentação agostiniana e a nossa. Ele escreveu de um modo ao qual não estamos acostumados, provavelmente, devido às exigências de seu gênio e de sua sensibilidade. Possuindo idéias em demasia não as cataloga nem lhes dá um contorno definido. Elas tornam-se realidades vivas, tratadas com candência, criando um estilo sem compromisso com a demonstração.

¹⁰ Cf. o opúsculo **De Dialectica**. Esta obra, por sua excessiva generalidade, foi considerada pelos maurinos como não de autoria de S. Agostinho. Hoje, conta com edição crítica de Jan Pinborg. Cf. Augustine, **De Dialectica**. Trad. int. e notas de B. Darrel Jackson. Dordrecht: D. Reidel, 1975.

¹¹ Cf. J. Pépin, S. Augustin et la Dialectique. **The St. Augustine Lectures**. Paris: Villanova, 1972, p. 141-156. O texto é um excelente instrumento para discutir a tomada de posição de S. Agostinho sobre a dialética, estudando cuidadosamente as fontes e matizando criteriosamente o juízo.

¹² Apud J. C. Ossandon Valdés, **San Agustín: la conversión de un intelectual**. Valparaíso: Universidad Católica, 2001, p. 14.

¹³ H.-I. Marrou, **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: E. de Boccard, 1938, p. 6, 67, 70.

Dado o fato de a prática do suicídio ser tratada do ponto de vista ético, poder-se-ia partir desta interrogação, à qual damos, inicialmente, um caráter heurístico: Lógica e Ética seriam compatíveis? Como que ensaiando uma resposta, poderia ser evocada, inicialmente, uma falsa polarização como a que é insinuada por determinado autor¹⁴. Dir-se-ia, nesse caso, que a Lógica nos remete a uma forma de pensar cujas amarras são o rigor, as conclusões necessárias, as certezas inconcussas. A Ética estaria sempre a jogar-nos à liberdade de opções, ao livre arbítrio, à escolha mediante as circunstâncias variadas e às facetas múltiplas, às convenções próprias do convívio humano na sua indissociável complexidade. Nesse caso, uma se caracterizaria pelo encadeamento das premissas, o que conduziria a uma conclusão necessária cuja validade não se discute. A outra, dada a impossibilidade de se controlar as variáveis, levar-nos-ia a conclusões nuançadas, mutáveis, contextuais, portanto, a conclusões discutíveis. Polarizando ainda mais, dir-se-ia que na Lógica se prevê; na Ética se aspira. A primeira nos remete àquilo *que é*; a segunda, àquilo que *deve ser*. Uma firma-se na necessidade; outra, no dever. Uma é formal e caminha no campo do puro raciocínio; outra é prática e permeia a vida em sua concretude, que não é linear, totalmente previsível, nem calcada em certezas absolutas. A Lógica é instrumento da demonstração; a Ética, ferramenta para a constatação de fatos e o conseqüente juízo sobre os mesmos e, a partir daí, disciplina que norteia o estabelecimento de normas para o comportamento humano.

Contudo, polarizar desse modo, certamente não seria uma boa forma de se fazer comparações entre as duas disciplinas que sempre ocuparam um lugar de destaque na Filosofia. Poderia parecer-nos uma sinopse interessante, mas cairia numa mera representação, num recurso retórico ou – recorrendo a um julgamento mais otimista – num recurso didático. É evidente que tanto a coerência interna do pensamento em relação à ação como o rigor com que um argumento deve se processar não podem ser desprezados. Pode-se afirmar que a Lógica é uma espécie de ética do intelecto, o que vale dizer que a busca da

¹⁴ Cf. o prefácio escrito por Tiago Adão Lara ao texto de Marcio Chaves-Tannus, **A Ética de Pedro Abelardo**. Um modelo medieval de aplicação da Lógica à Moral. Uberlândia: EDUFU, 1996. A obra é resultado da tese de doutoramento do autor, defendida no Programa de Pós-Graduação do Departamento de

verdade não é apenas uma técnica intelectual. É um exercício que requer disciplina e rigoroso ordenamento. O esforço cognitivo requer uma boa conduta da mente e o crivo da Lógica deve ter força normativa para quem almeja o saber. O próprio S. Agostinho, ao discutir a diferença entre o filósofo e o sábio, afirma que o primeiro ama (*amat*) a sabedoria e o último possui (*habet*) a *disciplina sapientiae*¹⁵.

Mas isso não subtrai do ato humano um espaço mínimo de liberdade em que as variáveis não são dominadas tão facilmente. Logo, o cotejo dos dois campos se faz necessário para que o rigor da Lógica não seja extinto no reconhecimento da liberdade humana, não obstante a complexidade com que esta se nos apresenta. Vale dizer que Lógica e Ética, enquanto disciplinas filosóficas, não se excluem mutuamente. Antes, há uma complementaridade entre ambas. Não se pode negar este princípio, a saber: determinadas formas de comportamento devem ser interpretadas com o rigor que é inerente ao argumento, ou seja, deixar entrever nelas uma demonstração que dê consistência ao discurso proferido. Do contrário, cair-se-ia naquilo que Kant denominou de “lógica peregrina”¹⁶.

Mas, por outro lado, deve-se aceitar a possibilidade de que o elemento não previsto traga a inevitável complexidade para nossos juízos. Alcançável ou não, a verdade é um valor que requer de todos elevado grau de honestidade no caminho de sua busca. Não se constrói a verdade à imagem e semelhança de cada um e, sim, num espaço mais amplo de coerência.

S. Agostinho faz questão de considerar a fé uma espécie de demonstração, um ato de indicar, aditar, anotar para se chegar àquilo que verdadeiramente o intelecto descobre e

Filosofia da USP, sob a orientação do Dr. Newton da Costa, na qual procura fazer uma tentativa de aplicação da lógica de Abelardo à elaboração de sua ética.

¹⁵ *Contra acad.*, III, 3, 5.

¹⁶ A expressão aparece no pequeno texto *Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenlieben zu lügen*, escrito como réplica ao filósofo francês Benjamin Constant, publicado no jornal *Berliner Blätter*, em 6 de dezembro de 1797. Servimo-nos da tradução espanhola de Mario Carime, *Sobre un presunto derecho a mentir por amor al prójimo*, publicado em *Cuadernos de Ética*, n. 2 e 3, jun. 1987, p. 9-15 (texto bilingüe). Esse mesmo número reúne contribuições de outros autores que discutem o texto de Kant.

intui¹⁷. A diferença entre o sábio e o aspirante à sabedoria é que as coisas que o sábio possui como hábito, o aspirante as tem com o ardor do desejo¹⁸. *Intueor* marca o olhar atento, o fato de observar, penetrando as coisas, sem deter-se em superficialidades. *Intuitus* é o ato de olhar, levando em consideração a mente como espelho, sendo a *intuitio* a imagem do refletido. Daí o fato de entregar-se incessantemente ao estudo da filosofia e ao modo de apreender os fatos pela *meditatio*, a fim de que isso fosse repassado nos seus escritos, como confessa:

Ego ab usque undeuicesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui Hortensius uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer¹⁹.

Partindo dessa interioridade, S. Agostinho elaborou sua ética com base na *dilectio* ou, para usar um termo mais próximo da linguagem cristã, na *caritas*. Nisso, não se deve considerá-lo como pioneiro. Procurou, sim, assimilar, com critério e método, tudo o que foi transmitido pelos seus predecessores, nos quais podemos incluir, além dos gregos e latinos (no caso da filosofia e da literatura), os próprios berberes com os quais conviveu intensamente e cujos laços ancestrais jamais foram rompidos. O pensador nunca pretendeu fazer do homem uma abstração, criando uma figura idealizada, universalizada, asséptica e, sobretudo, divinizada.

¹⁷ M. T. Antonelli, Aspetti agostiniani del problema del filosofare. In *Augustinus Magister* (Congrès International Augustinien). Paris: Études Augustiniennes, 1954, v. I, p. 335-346.

¹⁸ *Contra acad.*, I, 2, 5. “*Sapientem a studioso, ait, nulla re differe arbitror; nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola fragrantia*”.

¹⁹ *De beata vita*, I, 4. “Tendo chegado à idade de dezenove anos, após ter conhecido na escola de retórica o livro de Cícero, chamado *Hortênsio*, senti-me influenciado de tal amor pela filosofia, que pensei em me dedicar a ela sem reserva”. Sobre o *Hortênsio*, cf. *Conf.*, III, 4, 7-8 e VIII, 7, 17.

A dialética é chamada por S. Agostinho de “disciplina das disciplinas”²⁰ porque nos proporciona inúmeras evidências, sendo um instrumento de grande utilidade para a argumentação e a demonstração, embora tenha sido usada pelos céticos na forma adversativa, ou seja, para invalidar, de modo refinado, o argumento dos adversários. Mesmo no caso de conter muitas proposições condicionais, não se deve desprezá-la. À dialética pertence a arte da definição, bem como sua forma mais refinada²¹ e o apreço do hiponense por tal disciplina pode ser sintetizado por esta afirmação: “*Dialectica est bene disputandi scientia*”²², pois sendo a antecedente verdadeira, a conseqüente necessariamente não pode ser falsa. Ex.: Se há quatro elementos no mundo, não há cinco; se o sol é um sol, não há dois sóis²³. Assim como verdadeiras são também as proposições nas quais não há possibilidade de contradição. Ex.: é impossível uma alma ser mortal e imortal; é impossível ser o homem feliz e infeliz, ao mesmo tempo, do mesmo modo que é impossível ser dia e noite, na mesma hora e no mesmo lugar. Raciocínio idêntico vale para as proposições disjuntivas que se apresentam desta forma: neste momento, ou eu vigio ou durmo (se durmo, não vigio; se vigio, não durmo). Tais proposições são válidas sem que sejam submetidas à verificação da experiência sensível²⁴. Esse tratamento lógico S. Agostinho procurou dar ao suicídio na passagem que estamos analisando. Se o suicídio se deu por motivação humana, não pode ter sido resultado de deliberação divina. Se alguém tirou sua própria vida, apenas para abreviar o sofrimento que antecederia à morte certa, não pode tal ato ser tido na conta de uma busca espontânea da morte movida por uma reta vontade. Antes, contudo, é bom situar o contexto que levou o hiponense a tratar da questão do suicídio, sustentando argumentos contrários à sua prática.

1) O contexto histórico

²⁰ **De ordine**, II, 13, 18. S. Agostinho afirma que não deveria ser ingrato para com a Dialética: “*Haec quidem habeo a dialectica, et alia multa quae commemorare non est necesse. Neque enim debeo ingratus existire*”. **Contra acad.**, III, 13, 29.

²¹ **Sol.** II, 2, 19. Essa forma mais refinada refere-se à definição quando se mostra provida de arte e pertinência.

²² **De Dialect.**, I.

²³ **Contra acad.**, III, 13, 29.

²⁴ **Idem**, III, 13, 29. “*Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici uera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa uera*”.

Não podemos desprezar alguns fatos históricos que, certamente, teriam oferecido oportunidade para S. Agostinho tratar do suicídio dentro do contexto em que foi escrito o **De civitate Dei**. Afinal, trata-se de uma obra que, de certo modo, coroa o pensamento agostiniano – e que, hoje, embora se abra para o universal possível, não estando exclusivamente preso a Roma, cercada pelos seus inimigos, ou ao Norte da África – não deve ser lida de modo a abstrair a concretude dos momentos datados e circunstanciados, vividos pelo autor.

Por isso, em se tratando da condenação do suicídio, o bom senso leva a crer que é imprescindível não abstrair do contexto histórico a luta donatista, de onde a questão deriva e, muito menos, das correlativas noções da eclesiologia agostiniana implicadas, de forma simultânea, na mesma polêmica, especialmente no que se refere à questão da *coercitio*.

Em primeiro lugar, deve-se lembrar que o ano 410 marca, de maneira decisiva, a vida do bispo de Hipona. Após um assédio de cerca de cinco meses, Alarico entra em Roma pela porta Salaria, aberta por traição, na noite de 24 de agosto. A partir daí, uma sucessão de pilhagens, incêndios, destruições e torturas aconteceu, e isso não cessou, mesmo após a retirada de Alarico. De ver tais cenas só ficaram livres os cidadãos e famílias mais abastadas, cujas condições de vida lhes permitiram refugiar-se no Norte da África, considerada uma espécie de "celeiro de Roma". Pelo relato destes, bem como pelas cartas, Agostinho tomou conhecimento da situação terrível a que Roma ficou sujeita. Julgada eterna e intocável, imune a catástrofes, de repente, vê-se frente a frente com a desgraça. Essa mudança radical precisava ser explicada, especialmente porque os pagãos eram os primeiros a tirar partido dessa desgraça, tratando os cristãos com mais escárnio ainda. Tal escárnio conduziria a interrogações que, apesar de hipotéticas, passam a ser válidas num contexto de grandes expectativas, como o da velha Roma, naquele momento. S. Agostinho assim não supunha. Entretanto, de modo apologético, interrogações como esta careciam de respostas: afinal, o cristianismo, após alguns séculos de existência, estaria sendo destruído?

Assim como fizera em relação aos cismáticos, era o momento de Agostinho fazer calar a voz dos inimigos, não pela negação do fato, obviamente, mas por uma interpretação que representasse uma espécie de “filosofia da história”. O tribuno Marcelino²⁵ fez de tudo para que o trabalho do bispo de Hipona fosse redigido. É nesse contexto, portanto, que surge a “imensa e trabalhosa obra” (*magnum et arduum opus*), a qual consumiria cerca de treze anos da vida do autor²⁶.

Que esperar de uma cidade saqueada? Mesmo sem observar *in loco*, o bispo recorda Salústio, na descrição da Roma dos césaes, nos tempos da perseguição:

Rapi uirgines pueros, diuelli liberos a parentum complexu,
matres familiarum pati quae uictoribus conluisset, fana atque
domos spoliari, caedem incendia fieri: postremo armis
cadaueribus cruore atque luctu omnia compleri²⁷.

Parecia que, qual castigo divino, tudo se voltava contra os romanos. Afinal, como é descrito no cap. 6 do livro I, estes jamais pouparam os vencidos, mesmo que seus inimigos buscassem refúgio nos templos, contrariamente ao que afirmaram alguns poetas, entre os

²⁵ Marcelino, de família aristocrática, desde muito jovem participou da política, exercendo cargos na chancelaria imperial. Em 411, como *cognitor* (espécie de juiz), foi enviado a Cartago para assistir à conferência dos bispos católicos e donatistas, cujo objetivo era pôr fim ao cisma destes últimos. A julgar pela carta de Ceciliano a Agostinho, Marcelino era dono de uma personalidade encantadora: “Que retidão de comportamento! Que fidelidade de amizade! Que zelo pela cultura, que sinceridade nos sentimentos religiosos! Que medida nos seus juízos, que paciência para com os inimigos, que afabilidade para com os amigos, que humildade para com os santos, que caridade para com todos! Que estima pelo bem! Que arrependimento nas faltas!” Ep. 151. Citado por J. Dias Pereira no Prefácio da edição portuguesa de *A cidade de Deus* pela Calouste Goulbenkian, Lisboa, 1991, p. 97. Cf. Ainda M. Moreau, *Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin. Recherches Augustiniennes*, 1973 (9), p. 3-181; Paul Monceau, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Paris: Leroux, 1912, v. IV, p. 82ss; Marie. A. McNamara, *L'amitié de Saint Augustin*. Paris: Lethielleux, 1962.

²⁶ Devemos esclarecer que Agostinho não era um pensador que dispunha de muito tempo para seus estudos. Seus escritos foram elaborados de forma fragmentada em função de suas múltiplas atividades. Isso fazia com que seus tratados se prolongassem ao longo dos anos. Cf. A. G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*. Paris: Hachette, 1985, especialmente o cap. XI, que descreve o ofício de bispo.

²⁷ Salústio, *De conjuratione Catilinae*, LI, 9. “Donzelas e jovens são raptados; meninos são arrancados dos braços dos pais; mães sofrendo o capricho dos vencedores; templos e casas saqueados; praticam-se

quais Virgílio, que enalteceram a atitude dos guerreiros romanos, afirmando que sempre pouparam os subjugados e domaram os soberbos²⁸.

Sem minimizar o impacto causado pela invasão das tropas de Alarico, estava claro, para S. Agostinho que a grandeza do Império Romano, enquanto tal, era relativa, visto que seus bens nunca deixaram de ser terrenos e transitórios (*terrena et transitoria*). Sua duração e tudo o que está ligado aos aspectos temporais são tidos na conta de sua relatividade terrena: "...*terrenum est, non caeleste*"²⁹. Isso, não apenas em relação aos bens materiais, mas também no que concerne ao Império em todo seu aspecto institucional. Está claro, para S. Agostinho, que o verdadeiro adversário da *civitas Dei* é a *civitas diaboli*, à medida em que absolutiza um "bem mundano" como fim. Embora ambas as cidades sejam inseparáveis (*permixta*) – os sujeitos das duas cidades são os mesmos³⁰ – não se deve ceder às tentações dos bens temporais como se esses fossem o bem supremo. A reprovação está não na realidade espaço-tempo, ou seja, enquanto realidade terrestre, mas quando a *civitas* se torna "a comunidade dos orgulhosos insipientes"³¹.

Deixando de lado as discussões sobre as possibilidades de se considerar ou não a *civitas Dei* como a Igreja (próprias dos agustinismos de diversos matizes, nos quais encontramos diferentes posições³²), o que nos interessa enfatizar é que o hiponense tem

morticínios e incêndios. Finalmente, armas, cadáveres, sangue e lamentos por toda a parte". Citado por S. Agostinho, *De civ. Dei*, I, 5.

²⁸ "*Parceris subjectis et debellare superbos*". *Eneida*, VI, 853.

²⁹ *Ep.* 220, 8.

³⁰ A isso se deve acrescentar que os objetivos perseguidos pelas duas cidades não são totalmente estranhos uns aos outros, pois a maioria dos cidadãos não concebe um autêntico bem-estar que se desinteresse da salvação espiritual do homem, nem uma salvação espiritual que esteja totalmente desligada de um concreto bem-estar material.

³¹ F. Cavalla, *Scienza, sapienza e esperienza sociale*. Padova, 1974, vol. II, p. 95.

³² Cf. Charles Journet, *Les trois cités: celle de Dieu, celle de l'homme, celle du diable*. *Nova et Vetera*, 1958 (3) p. 26 e E. Gilson, *Église et cité de Dieu chez Saint Augustin*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1953 (20), p. 5, nota 2. Bardy, ao enfatizar a romanidade de S. Agostinho, numa afirmação discutível, comentando as passagens do *De civ. Dei*, II, 29 e IV, 7 (final), opina que o bispo de Hipona "ne peut pas s'empêcher de croire, comme ses contemporains, à l'éternité de l'empire". Saint Augustin, *La cité de Dieu*. Trad. G. Combes. Paris: Bruges, 1959. Cf. Introduction générale à *La cité de Dieu*, p. 550, nota 1 (Bibliothèque Augustinienne, v. 33).

sempre em vista, em primeiro lugar, o valor da pessoa humana³³. Por isso, está plenamente consciente de que, em clima de tamanha ameaça e opressão, no qual a misericórdia não era a moeda corrente na relação entre vencidos e vencedores, era preciso resgatar os valores humanos essenciais, desvinculando-os das concepções arraigadas em grandezas que não são perenes. É verdade que os fatos apontavam para muitos que morreram e permaneceram insepultos; romper o tradicional costume que envolvia romanos e cristãos não era algo fácil. Mas argumenta, reportando-se ao passado, que exércitos inteiros pouco se incomodaram com o lugar onde jazeriam os cadáveres ou, caso houvesse corpos insepultos, a que espécie de animal serviriam de pasto. Evoca os versos de Lucano: “*Caelo tegitur, qui non habet urnam*”³⁴. À luz desses versos, é bom observar que, em nenhum momento, defendia o filósofo o princípio de se abandonar os cadáveres, especialmente os dos justos, uma vez que considerava seus corpos como “*organis et uasis ad omnia bona opera usus est Spiritus*”. Além disso, o corpo não pode ser considerado uma espécie de ornamento, algum adjutório exterior (“*ornamentum uel aiutorium, quod adhibetur extrinsecus*”)³⁵. Os exemplos eram citados como forma de encorajamento, não como o estabelecimento de uma nova prática. Lembra, ainda, que as providências relativas aos funerais, a escolha da sepultura ou a pompa das exéquias, tudo isso é direcionado para consolo dos vivos, não dos mortos propriamente ditos (“*sunt vivorum solacia quam subsidia mortuorum*”)³⁶.

Para tornar a situação mais aguda, é do conhecimento de S. Agostinho que havia casos de busca voluntária da morte – julgada como única forma de se fugir ao sofrimento – como na antiga aristocracia romana. Tais pessoas, interpretando erroneamente o princípio “*dulce et decorum est pro patria mori*”, buscavam deliberadamente a morte para não cair nas mãos impiedosas do inimigo. Havia, ainda, a justificativa de que a bem-aventurança, não sendo encontrada na presente vida, frente a situações em que os inimigos ameaçavam a integridade física das pessoas, poder-se-ia buscá-la em outra vida. Evidentemente, tais

³³ F. Cayré discorre sobre a dignidade humana como um dos “fundamentos naturais da cidade”. La philosophie de la paix dans la cité humaine d’après St. Augustin. *L’Année Théologique*, 1945 (5), p. 160-170.

³⁴ *Farsalia*, VII, 819.

³⁵ *De civ. Dei*, I, 13.

³⁶ *Id.*, I, 12, 1.

desvios de comportamento em relação à ortodoxia cristã, quando divulgados, chegavam envolvidos por justificativas piedosas, na esperança de merecerem um julgamento mais ameno. Mas, de qualquer forma, fugiam às formas tradicionais de comportamento e de valorização da vida e, por isso mesmo, deveriam ser submetidos ao juízo de alguém autorizado, a fim de que o paganismo não se sobrepujasse ao cristianismo através de suas práticas.

Em segundo lugar, devemos reconhecer que S. Agostinho se viu pressionado a tratar do tema em discussão pela existência e ação maléfica dos *circumcelliones* (os que andam em torno de granjas e celeiros)³⁷, na sua maioria, camponeses berberes que se constituíam em grupos rurais de homens livres e migrantes, despossuídos de terras que alugavam seu serviço para trabalhos sazonais (a semeadura, a vindima ou a colheita das oliveiras) sob a autoridade de um *conductor*. No século IV, muitos deles se tornaram fanáticos partidários de Donato e, para vingar a condenação deste pelo Sínodo de Arles (314) e pelo Concílio de Nicéia (325), invadiram a Numídia e a Mauritânia, saqueando e destruindo edifícios religiosos, desestruturando a paz social e a Igreja³⁸. Graças à violência de suas arremetidas, os donatistas mantiveram a posse de suas igrejas, muitas delas tomadas à força dos católicos, a despeito das leis imperiais que ordenavam o contrário. Sendo, na maioria, berberes que viviam à margem da prosperidade romana, embora não se identificassem plenamente com a "*pars Donati*" e, num primeiro momento, talvez não tivessem ligação direta com os dissidentes da igreja africana, formando um grupo motivado mais por

³⁷ S. Agostinho não aceita a raiz *circellionis* (da expressão "circa cella"), cuja referência era aplicada aos monges que vagavam por diversas celas (Cf. *En. in Ps.*, 132, 3). Antes, aplica-lhes o termo *circumcelliones* (de "circum cellas") exatamente porque erravam como vadios em volta dos celeiros. Justifica o étimo, ao recordar que o grupo era composto de pessoas sem residência fixa, preferindo viver próximo ao celeiro das fazendas, buscando o que comer. Além disso, nessas peregrinações (*Ep. Contra Parm.*, II, VI, 19), promoviam celebrações que se transformavam em verdadeiras bacanais, envolvendo as mulheres que se diziam religiosas donatistas. Cf. ainda J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris: Beccard, 1958; W.H.C. Frend, *The donatist church: a movement of protest in roman North Africa*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1971.

³⁸ Com o surgimento dos donatistas e sua condenação, como observa Walker, viu-se o triste espetáculo de cristãos perseguirem cristãos no Norte da África. Em 321, Constantino, insatisfeito com os resultados, abandonou o uso da força contra os cismáticos. Com isso, a seita cresceu rapidamente, proclamando-se a si mesma como a única igreja que possuía clero livre de "pecados mortais" e que administrava os únicos sacramentos válidos. Só após a conquista muçulmana é que os donatistas vieram a desaparecer. Cf. W. Walker, *História da Igreja Cristã*. Trad. D. Glênio Vergara dos Santos. S. Paulo: ASTE, 1967, v. I, p. 156.

problemas de ordem econômica e social do que propriamente religiosa³⁹, os donatistas souberam aproveitar-se de sua parceria. A estreita solidariedade entre eles, episódica e interesseira, de fato, existiu. Do contrário, não haveria motivo para S. Agostinho referir-se ao grupo com tamanha veemência, considerando-o como um bando de renegados, vergonha da cisão africana⁴⁰.

Enquanto dissidentes da Igreja oficial e partidários do donatismo, enfatizavam os aspectos escatológicos de sua pregação, proclamando a queda do Império Romano. No comportamento, contudo, constituíam-se numa espécie de comando “terrorista”⁴¹ que fazia guerra aberta à Igreja, matando e torturando o clero e os fiéis. Chamavam-se a si mesmos de “agonísticos” e evocavam esse título, dando-lhe um caráter honroso com base nas palavras do apóstolo Paulo, que lembra a figura do “soldado de Cristo”⁴². Seu líder era denominado *dux sanctorum* (condutor dos santos), o que bem demonstra a motivação fanática do grupo. Formavam verdadeiras quadrilhas, espalhando-se por todas as regiões da África. Com o passar do tempo, começaram a contar com a aprovação dos presbíteros e bispos de sua cidade de origem. P. Brown, enfatizando sua itinerância, qualifica-os como

³⁹ Algumas circunstâncias favoreciam a ação desse grupo no que tange à manifestação de revolta. Havia, para citar um exemplo, o endividamento do campesinato. A hipoteca de terra dos devedores ameaçava a existência de propriedades de pequeno e médio porte. Anos catastróficos de seca vieram a acentuar o problema, especialmente daqueles agricultores que não dispunham de suficiente reserva para enfrentar tais adversidades. A remessa do imposto não havia sido suspensa por conta de tais circunstâncias, o que gerava dívidas em relação ao fisco. Cf. Regina Maria da Cunha Bustamante, Violência e “terrorismo”: circunceliões na África romana. *Boletim do CPA*, Campinas, v. 6, n. 11, p. 121-146. Saumagne defende a idéia de que os *circumcelliones* formavam uma categoria jurídica muito precisa, uma espécie de *ordo* de trabalhadores agrícolas itinerantes que oferecia seus serviços sazonais nas explorações agrícolas da Numídia. Sua condição de itinerantes e sua estrutura de grupo organizado tornavam-nos mais aptos a uma revolta que os camponeses sedentários e os colonos isolados num domínio específico. Cf. Charles Saumagne, Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d’Afrique. *Annales d’Histoire Économique et Sociale*, 1934 (6), p. 351-364.

⁴⁰ *Contra Gaud.*, I, 28, 32.

⁴¹ Essa expressão leva-nos a uma leitura moderna, visto que a palavra “terrorismo”, foi cunhada durante e após a Revolução Francesa. O termo pretendia definir a política jacobina (parte radical da burguesia revolucionária) na tentativa de expulsar do quadro político os girondinos, seus adversários. A palavra “terror”, desde essa época, une-se à idéia de virtude. Como os jacobinos tentavam seguir as propostas democráticas de Rousseau, a pretensão era retomar, na vida moderna, a virtude dos antigos gregos e romanos. E se o povo não sente as propensões para as “virtudes” é preciso “obrigá-lo a ser livre”.

⁴² II Tm. 4, 7. S. Agostinho refuta tal denominação: “Oxalá fossem realmente soldados de Cristo e não soldados do demônio”. *En. in Ps.*, 132, 6.

ciganos ou errantes⁴³. Contudo, não residia aqui a exclusividade de sua característica perturbadora, visto que não apenas ameaçavam aos que se afastavam de sua prática como chegavam às vias de fato, infligindo-lhes gravíssimos danos. S. Posidio, que deles fora vítima durante uma visita à diocese de Calama, sendo assaltado e ferido gravemente, escreve: “...*et nisi oboedissent, damnis grauissimis et caedibus adficiabantur, armati diuersis telis, bacchantes per agros uillasque usque ad sanguinis effusionem accedere non metuentes*”⁴⁴. Sevícias foram infligidas, entre outros, a Máximo, bispo de Bagai que, além de ser apunhalado na virilha, enquanto celebrava a missa, foi levado ao alto da torre, sendo atirado de lá, ainda vivo. Mesmo assim, conseguiu escapar à morte. Fazia parte do alvo de sua ações a depredação de propriedades não só dos católicos tradicionalistas como dos próprios donatistas não fundamentalistas, ou seja, não aceitavam os partidários de tendências conciliadoras ou irenistas.

Evocando a tradição rigorosa e conservadora dos donatistas, pretendiam resgatar a memória dos mortos, mas o ponto principal a ser lembrado é o de que seus membros, em determinadas ocasiões, iam ao extremo de tirar a própria vida, sob o pretexto de fundo místico, arrogando para si a glória do martírio, à semelhança dos cristãos da Igreja nascente⁴⁵. Aliás, nisso residia uma das dificuldades de serem capturados, pois, ao notarem a aproximação de tropas, não hesitavam em lançar-se na água ou no abismo, aos gritos de “*Deo laudes*”. Misturando descontentamentos de ordem política e econômica, traduziam uma forma extremista de se reivindicar a participação social, inaceitável para o pensamento cristão.

⁴³ Peter Brown, **Augustine of Hippo**. A biography. London: Faber and Faber, 1969, p. 229. Essa qualificação pertence muito mais à origem do grupo que propriamente a seus atos. Cf. ainda Charles Saumagne, op. cit., p. 351.

⁴⁴ S. Posidio, **Vita Sancti Augustini**, X. “Os que não se dobravam a seus caprichos recebiam gravíssimos danos e até a morte, porque iam armados com diversas lanças, alvoroçando os povoados e espalhando sangue sem escrúpulo algum”.

⁴⁵ Cf. Eps. 50; 86; 87, 10; 88, n. 1, 6 e 8; 97, 3; 105, n. 2 e 3; 111, n. 1 e 2; 185, n. 12, etc. Servimo-nos da *Opere di Sant'Agostino*, edição da Nuova Biblioteca Agostiniana, v. XXI-XXIII. Roma: Città Nuova, 1968-1974. Cf. ainda Niceto Blásquez, A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. **Concilium**, 199, 1985/3, p. 73. Ronald Knox é da opinião que a prática do suicídio entre os *circumcilliones* era considerada uma forma de martírio, porém tinha um matiz no qual a atitude revolucionária contra Roma se sobrepunha ao aspecto religioso. Apud John R. Hall, Religion and violence: social process in comparative perspective. Chapter

Mulheres também participavam do bando, especialmente as religiosas (*sanctimoniales*)⁴⁶ que, deixando o voto de castidade, entregavam-se a orgias⁴⁷. S. Agostinho refere-se ao subdiácono Primus que, passando para as hostes de Donato, levou consigo duas virgens consagradas. Rebatizadas com ele, entregavam-se a verdadeiras bacanais, especialmente à volta dos monumentos dos mártires⁴⁸. O que mais horrorizava o bispo de Hipona era o fato de tais mulheres, antes, virgens, ao se engravidarem nessas bacanais, para repararem a má conduta, atiravam-se do alto dos rochedos, buscando a suposta morte heróica. Com isso, presumiam que estavam se vingando delas mesmas, praticando uma espécie de autopunição⁴⁹. Procuravam, assim, a morte violenta, na esperança de obter não apenas a vida eterna como recompensa, mas também a homenagem posterior, a mesma honraria que era prestada aos mártires, como era o costume da época⁵⁰.

Nos primeiros anos de suas pilhagens, na Numídia e na Mauritânia, os *circumcilliones* não se armavam de espadas, com base na proibição do Evangelho (Mt. 26.51-52). Nem por isso deixavam de buscar outro tipo de arma, pois a tendência para atitudes violentas era inegável. Serviam-se de varas ou bastões nodosos com os quais batiam no dorso dos adversários⁵¹. Com o decorrer do tempo, esse tipo de arma já não lhes bastava, razão pela qual passaram a utilizar-se de instrumentos metálicos cortantes de uso habitual (machados e espadas), bem como de armas de guerra, tais como a seta e a funda⁵². Com isso, expunham sua atitude não pacífica, comportando-se como estranhos soldados a serviço de uma causa julgada extremamente justa.

prepared for the Michele Dillon (org.), **Handbook for the Sociology of Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 10 (mimeo).

⁴⁶ O termo refere-se ao antigo costume da tradição africana no que diz respeito às virgens consagradas dos partidários de Donato que, contrariando as idéias de S. Agostinho, não viviam nos mosteiros. São numerosos os exemplos reprovados de conduta das *sanctimoniales* dissidentes. Cf. Paul Monceaux, op. cit., v. IV, p. 144-145.

⁴⁷ **Ep. Contra Parm.**, II, 9, 19; III, 3, 18.

⁴⁸ **Ep.** 35, 2.

⁴⁹ **De civ. Dei**, I, 26.

⁵⁰ **Ep. Contra Gaud.**, I, 36, 46.

⁵¹ **Ps. contra partem Donati**, 161; **Ep. Contra Pet.**, II, 88; **En. in Ps.**, 10,5.

Na concepção deles, enquadravam-se como *mártires* todos os que haviam sido mortos durante uma perseguição, seja qual fosse, razão porque tinham na conta de estarem praticando um "suicídio-devoto"⁵³ aqueles que buscavam a morte violenta. Desse modo, não estabeleciam diferença das circunstâncias que levavam alguém à morte, a não ser pela recusa inicial da arma branca (gládio ou punhal). Contudo, se mortos nas mãos dos pagãos, pouco importava o tipo de arma. Para provocar a própria morte, era costume precipitarem-se contra esses pagãos, como se estivessem envoltos num clima de festa, dominados por acesso de loucura, lançando-se ao encontro de seus dardos, quais animais selvagens encurralados pelo caçador. Em determinadas ocasiões, procuravam estradas e abordavam, repentinamente, o viajante solitário e, sob ameaças, obrigavam-no a praticar o homicídio. Outras vezes, procuravam magistrados acompanhados de seus oficiais e os constrangiam a matá-los sob a ameaça de eles virem a perder sua vida, caso não atendessem seu pedido. Serviam-se, pois, de outras pessoas e de suas respectivas armas como instrumentos de sua própria morte. Era a busca deliberada do fim, segundo seus propósitos.

Observa-se que, na busca espontânea da morte, não era costume, entre eles, o uso do ferro, pelo menos no início. Era mais comum buscarem a morte através da água, através do fogo ou, ainda, através da precipitação em abismos ou em gargantas abruptas⁵⁴. O próprio S. Agostinho teria visitado vários rochedos que eram, preferencialmente, procurados por esses suicidas fanáticos. Consta que raramente se enforcavam. Talvez temessem ressuscitar a antiga lembrança de que tal suplício foi buscado por Judas Iscariotes ou, então, eram influenciados pelas concepções romanas de morte⁵⁵. Evitavam, desse modo, serem tidos na conta de "traidores" e tudo faziam para dar um caráter heróico à morte, na esperança de receberem posteriormente, as homenagens devidas.

Ao andarem armados de varas e bastões e, em determinadas situações, até de lanças e de outras armas, apavorando povos e derramando sangue sem qualquer escrúpulo,

⁵² En. in Ps., 54, 26.

⁵³ O termo é usado por Berthier. Cf. André Berthier, *L'Algérie et son passé*. Paris: A. J. Picard, 1951, p. 128.

⁵⁴ *Cont. Gaud.*, I, 27, 30. André Berthier, op. cit., p. 128.

⁵⁵ Cf. excerto no final deste trabalho.

estavam mais para um bando de rebeldes do que propriamente para um grupo de religiosos. Desse modo, tornava-se imprevisível o desfecho de suas ações se algo não fosse feito, quer pelo caminho da conciliação (mais compatível com o espírito do cristianismo) quer pelos métodos mais rígidos resultantes da intervenção eclesiástica ou imperial (*coercitio*).

S. Agostinho, de início, tentou enfrentá-los por meios persuasivos, através de cartas, debates, convites a conferências, cumprindo seu papel mediador de bispo. Seu zelo episcopal não apenas levou-o a consumir um bom tempo de sua vida, já bastante atarefada, na tentativa de apaziguamento, como a desafiar-lhe a própria argúcia, na busca de uma solução mais sábia. Em determinadas épocas, passava dias e noites enviando cartas aos bispos e aos mais eminentes leigos que abraçaram a seita, tentando persuadi-los dos erros. Convocava-os para reuniões públicas, mas eles não se dispunham a comparecer. Posidio escreve que, como resposta, nenhuma contestação por escrito lhe era endereçada.

Por outro lado, movidos por forte dose de fanatismo, continuavam na prática de atos destituídos de qualquer racionalidade. Partiam, inclusive, para a infâmia, divulgando que o bispo de Hipona não passava de um sedutor, de um enganador das almas e, por isso mesmo, era mister matá-lo como se mata um lobo, tendo em vista a defesa do rebanho⁵⁶. Ainda, segundo S. Posidio, chegavam a afirmar que receberiam uma indulgência plenária de Deus os que assim procedessem. Em outras palavras, o próprio bispo de Hipona estava sendo colocado a prêmio, ou seja, sua morte seria recompensada. O eventual assassino era estimulado pelo troféu a ser conquistado.

Tendo crescido a barbárie dos *circumcilliones*, sem outra solução à vista, S. Agostinho, a contragosto, vê-se obrigado a aceitar a intervenção do Império⁵⁷. Isso

⁵⁶ “...ut lupum occidendum esse in defensionem gregis sui”. S. Posidio, op. cit., IX.

⁵⁷ É bom lembrar que, ao longo do séc. IV, o governo imperial inclui as estruturas da igreja para o exercício do poder. Desse modo, o bispo passa a desempenhar um papel importante nas magistraturas urbanas, especialmente frente às irrupções bárbaras (*externae gentes*) e às cisões dentro da própria Igreja. Ante a iminência de uma eventual cisão, o Império poderia aplicar sua força e ante a *vicinitas bellorum*, era importante a coesão do grupo formado pela comunidade eclesiástica e a cidade. F. Gilliard que entende a carreira episcopal como continuação da magistratura civil (Cf. *The social origins of bishops in the fourth century*. *Harvard Theological Review*, 1984, v. 77, p. 153-175). Nesse sentido, Ambrósio, em sua obra *De*

evidentemente, contrariava os princípios defendidos por ele, anteriormente, a saber, a idéia de um Império não-intervencionista em assuntos religiosos. Achava ele que a fé devia-se chegar, espontaneamente, pela convicção e não pela força, coativamente. A coerção era incompatível com a mansidão da Igreja e com a liberdade de escolha, faculdade interior que não pode ser demovida senão pela verdade divina. Desse modo, as atitudes desviantes deveriam ser corrigidas pela força da persuasão da palavra e a conseqüente retratação. Tudo o que fosse tentado deveria ser por meios espontâneos, sem a coação das armas imperiais. Deane observa:

The central theme of Augustine's realistic political theory is that the state exists to maintain earthly peace so that men can live and work together and attain the objects that are necessary for their earthly existence⁵⁸.

Mas o desfecho indesejado era inevitável: o que tivera início com discussões de ordem apenas religiosa transformava-se, infelizmente, num problema de ordem social, econômica e política, tornando a intervenção do Império imprescindível, não obstante isso contrariasse aqueles princípios comezinhos da conduta cristã desde os primórdios da Igreja.

Assim, diante do grande respeito devotado a Donato, que passou a receber mais do que irrestrita veneração e, sim, um verdadeiro culto, visto que seus adeptos, incluindo os bispos, consideravam-no um verdadeiro Cristo⁵⁹ e considerando as atrocidades cometidas pelo grupo bem como as pressões de seus colegas de episcopado, aceitou a indesejada

officiis ministrorum, oferece um modelo de conduta episcopal marcada por projeção social e marca um ponto de inflexão no processo de definição das funções episcopais no mundo ocidental. Cf. P. Maymó i Capdevila, *El obispo como autoridad ciudadana y las irrupciones germánicas en el Occidente latino durante el siglo V. **Studia Ephemerides Augustinianum***, 1997 (58), p. 551-558.

⁵⁸ Herbert A. Deane, **The political and social ideas of S. Augustine**. New York: Columbia University Press, 1963, p. 221.

⁵⁹ Depois de sua morte, Donato foi venerado pelos seus seguidores como um santo e um mártir, sendo-lhe atribuído um grande número de milagres, chegando, alguns, a jurar que tinham sido ouvidos pelo morto em suas preces. Cf. Euza R. de Aguiar Frazão, Donato e o donatismo. **Revista de História**, 1975 (103), Número Jubilar Bis, tomo II, p. 67. Para um estudo mais amplo, cf. o trabalho da mesma autora **O donatismo e os circunceliões na obra de Santo Agostinho**. S. Paulo: FFLCH, USP (Dissertação de Mestrado), 1976.

intervenção imperial. Isso, contudo, leva-o a confessar a S. Paulino de Nola as angústias e as perplexidades de seu espírito diante das atitudes tomadas, preferindo o refúgio do deserto a enfrentar problema de tal natureza⁶⁰.

Primeiramente, são aplicados os editos imperiais que continham o estabelecimento de multas pecuniárias e até exílio, em se tratando de caso extremo. Sem êxito, penas mais graves passaram a ser cominadas de modo mais constante, como o confisco de bens. Mesmo assim, o pequeno grupo de radicais continuava a despertar, especialmente entre as classes menos favorecidas, ações contra a Igreja oficial e contra o próprio Império.

Diante da intervenção do Império, resta para o bispo africano a admoestação aos “magistrados” e “oficiais imperiais” para que, no caso de confisco de bens, não comprometam os meios necessários indispensáveis para o sustento digno das pessoas penalizadas. Aconselhava, ainda, multas e trabalhos de utilidade comunitária que, pedagogicamente falando, reabilitassem tais indivíduos e não apenas os penalizassem. Pedia que não fizessem uso da tortura indiscriminada e, muito menos, da pena de morte (facultada pelos decretos em vigor)⁶¹. Reconhecia que, considerando as atrocidades, qualquer castigo poderia parecer suave, mas jamais a pena de morte⁶². Esta, segundo S. Agostinho, tira a possibilidade de uma conversão sincera⁶³, dada a irreversibilidade do ato. Ponderava que, passada a excitação da violência dos atos recentes, apareceria o esplendor da nobre bondade⁶⁴. Por isso, na **Ep.** 133 (a Marcelino), na **Ep.** 134 (ao procônsul Agripino), na **Ep.** 185 (ao conde Bonifácio) e na **Ep.** 204 (ao tribuno Dulcínio), reclama uma atitude corretiva, apelando para a clemência e para a tolerância no restabelecimento da ordem na região.

⁶⁰ No **Epistolário**, há muitas referências a esses fatos. Cf. **Ep.** 23,7; 88, n. 9 e 12; 95, 3; 185, n. 25, etc.

⁶¹ Observa N. Blásquez: “Santo Agostinho não via inconveniente em convidar os magistrados a ludibriar a lei vigente, que previa a pena de morte contra determinados malfeitores. Ao poder da lei, ele opunha o poder da consciência. Segundo ele, era preciso fazer valer a todo custo a lei cristã do perdão nos processos judiciais, ao invés de praticar a vingança na defesa das causas arbitrárias do Estado (sic)”. **A pena de morte**. S. Paulo: Paulus, 1998, p. 28.

⁶² **Ep.** 139, 2.

⁶³ **Ep.** 153, 13.

⁶⁴ **Ep.** 139, 2.

Naquele momento, com base em decretos imperiais, era comum a tortura em cavalete, cunhas e fogo⁶⁵. Diante disso, solicitava o bispo que nada se fizesse com intenção premeditada de prejudicar os seguidores do grupo através de ações cruéis e desumanas. Tudo deveria ser feito pelo amor que visa à ajuda de todos (*omnia consulendi caritate*), pois os bons não fazem senão cumprir o preceito de amar (*officium dilectionis*)⁶⁶. Tomando como exemplo os genitores e os tribunais eclesiásticos, facultava o açoite com varas, ressaltando, nesse caso, o objetivo de reeducar e de recuperar os envolvidos nos desvios dos *circumcilliones*.

De qualquer modo, isso denotava que o fanatismo do grupo dissidente acabou convencendo o bispo de que era indispensável um mínimo de repressão social. Ele mesmo receava tal fanatismo e aconselhava a se ter medo daqueles que juravam pelas cãs de Donato, ao relatar os pecados e os crimes diários que cometiam⁶⁷. Tais crimes não apenas estavam voltados para o delito que prejudica os outros (*facinus*) como para os atos de libertinagem (*flagitia*). Isso porque, além de se confrontarem com outros, entregavam-se a bacanais e, depois, procuravam, como reparo do erro, tirar as próprias vidas.

Entendemos, portanto, que as considerações sobre o suicídio no livro I do *De Civ. Dei* devem ser inseridas no contexto da atuação dos *circumcilliones*, embora inexista referência específica a esse grupo. Não estava o autor simplesmente dissertando sobre um tema ou especulando sobre problema de ordem moral e, sim, tematizando um assunto não só pertinente como carregado de evidente candência para o Norte da África, naquele momento. Como bispo e doutor da Igreja, certamente suas considerações não seriam tidas como de abrangência apenas local e, sim, de validade para o ocidente latino, embora não fosse um escolástico e, muito menos, tivesse a pretensão de elaborar uma espécie de *discurso do método*, a ser seguido pelos pósteros. Afinal, suas dúvidas não ensejavam um

⁶⁵ Ep. 133, 2.

⁶⁶ Ep. 153, 19. Cf. M. Spanneut, Saint Augustin et la violence. *Studia moralia*, v. 28, 1990, p. 111-113.

⁶⁷ En. in Ps., X, 5. Cf. ainda W. H. C. Frend, The *cellae* of the African circumcellions. *Journal of Theological Studies*, 1952 (3), p. 87-89.

tratamento metódico e, sim, uma elaboração repassada de angústia pertinente à sua atividade episcopal.

2) O ponto de partida: “non occides”

S. Agostinho parte do pressuposto de que o sexto mandamento (Ex. 20.13)⁶⁸ não se aplica às plantas ou aos animais irracionais e, sim, exclusivamente ao homem. Daí afirmar, numa de suas cartas, que nunca é lícito matar um outro homem, mesmo que ele o peça, desejando a morte como se fosse uma libertação das amarras do corpo⁶⁹. No **De civitate Dei**, conforme a visão que lhe é peculiar, excetua desse tratamento o homicídio decorrente das guerras (o que chamaríamos hoje de “homicídio institucionalizado”) e determinadas mortes em que o “imperativo de uma razão justíssima puniu com a morte os criminosos”⁷⁰.

Com relação à guerra, no texto em apreço, não é nosso objetivo analisá-la detidamente. Contudo, por necessidade de esclarecer o assunto do qual estamos tratando, julga-se permissível buscar, de forma muito sucinta, em outros escritos do autor a devida fundamentação. No *Epistolário* encontramos considerações explícitas sobre a guerra, embora de forma muito breve, o que não lhes subtrai o pleno significado e a relevância da abordagem. O conceito de “guerra justa” sofre uma espécie de ambivalência de juízo decorrente não da falta de justeza de apreciação, mas do objeto em si⁷¹.

⁶⁸ A ordem dos mandamentos obedece, aqui, a referência do livro bíblico citado. A Escolástica fundiu os dois primeiros e desdobrou os dois últimos, numa interpretação de Dt. 5.1-21. A tradição protestante preservou a ordem que estamos adotando.

⁶⁹ **Ep.** 20, 3.

⁷⁰ **De civ. Dei.**, I, 21: “...et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt”.

⁷¹ O que demonstra estarem presentes formas diferenciadas de S. Agostinho tratar outros temas.

Nesse caso, justo é lembrar que S. Agostinho não se afastou do julgamento da prática do *ius belli*⁷², no ocidente cristão. A Tradição sempre se encarregou de fazer uma distinção no julgamento de fatos que pertenciam à "*communitas christiana*", especialmente no que se refere ao "*ius belli*". No que diz respeito ao poder imperial – quando fosse o caso de um imperador cristão não reconhecer autoridade superior à sua ("*superiorem non agnoscentes*") – a guerra entre príncipes cristãos era injustificável, enquanto princípio. Contudo, guerra contra os inimigos que não pertenciam à "*communitas christiana*" era legitimada. Pressupunha-se o direito da defesa e do ataque, desde que a motivação residisse na fidelidade aos princípios cristãos, de um lado, e na firme resistência aos costumes e aos conceitos pagãos, de outro.

De forma específica, a guerra só se justifica em função da defesa ou da recuperação de uma "paz temporal" (definida como o bem comum específico do Império). Assim, a guerra seria justa à medida que supõe um agressor injusto ou um inimigo iníquo que possa, se possível, ser trazido à luz do bem. Por isso, nas cartas a Bonifácio e Dario, louva os "*fidelissimi bellatores*" porque, através deles e com auxílio de Deus, foi possível ao Império recuperar a ordem e a tranquilidade das províncias⁷³. Pode-se discutir os fundamentos do julgamento acerca do que é bom e do que é mal à medida que se repele qualquer forma de maniqueísmo. Entretanto, na acepção agostiniana, tudo deve ser julgado à luz da *caritas*. Assim, impõe-se o entendimento da questão no contexto que lhe é devido, sem que variáveis outras nos levem a pressupor *ab initio* tal maniqueísmo.

⁷² Cf. *De civ. Dei*, I, I, 1; *Ep.* 136. S. Agostinho serve-se também da expressão "*usus in bello*" (*De civ. Dei*, I, 1; I, 6; XIX, 23). Modernamente, faz-se distinção entre *ius ad bellum* e *ius in bello*. Isso é, porém, distinção recente. Nenhuma dessas duas expressões foi utilizada nas conferências de paz, de 1899 a 1907, especialmente quando se instituíram os direitos de guerra. Cf. *Actes et documents relatifs au programme de la Conférence Internationale de Paix*. Haia, 15 de junho a 18 de outubro de 1907 (3 vol.). Pode-se dizer que tais expressões só passaram a ser usadas após 1930, especialmente por influência da Escola de Viena.

⁷³ *Ep.* 189, 5; 229, 2. O *ius belli*, atendendo às determinações da legitimidade está fundado no Direito Romano e nos escritos de Cícero. Cf. R. A. Markus, *Saint Augustine views of the just war*. In: W. J. Sheils (ed.), *The Church and the war*. Oxford: B. Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1983, p. 9-10.

Se, por um lado, a guerra justa se ordena à “paz temporal” da “*civitas hujus mundi*”, por outro, é a própria ambigüidade ou ambivalência da *civitas* que é posta. Escrevendo a Marcelino, pondera que, se a *civitas* observasse os preceitos de Cristo, a própria guerra se faria com certa benevolência, tendo sua crueldade amenizada e, especialmente, quebraria a polaridade vencedor-vencido. Os vencidos, para o seu próprio benefício, não se veriam tratados como seres desprezíveis e os vencedores, por sua vez, estariam aptos a usar de misericórdia para com os vencidos. Contudo, dada a complexidade da suposição, a questão é tratada de modo condicional, ou seja, se tal espírito de misericórdia fosse possível (“*si fieri posset*”)⁷⁴, o que evidencia o caráter hipotético da situação, de onde não se pode tirar uma conclusão universalmente válida.

No *De libero arbitrio*, o autor partia da constatação de que nos vemos forçados a reconhecer a existência de uma espécie de homicídio que não seria propriamente quebra da lei. Refere-se ao caso no qual não se encontra a primazia de um desejo mau⁷⁵. Daí o exemplo de um soldado que mata o seu inimigo ou do juiz que executa o criminoso, ambos no exercício pleno de sua função. Em tais exemplos, a justificativa é a de que vigora a força da lei, fundamento da *civitas* justa, uma vez que é pela própria força da lei, e não contra a lei, que se mata ou se manda matar. Certamente haveria punição da parte da autoridade superior caso houvesse recusa ao cumprimento dessa lei. O arremate do raciocínio é a resposta a esta pergunta: Porventura, ousaríamos afirmar que tais leis são injustas ou que não são leis? “Porque a mim me parece não ser lei a que não for lei justa”⁷⁶.

Isso demonstra que, na delicada questão da autoridade civil, S. Agostinho segue bem de perto a tradição paulina, reclamando a devida obediência às autoridades que regem a ordem temporal. Contudo, é preciso que o poder permaneça nas mãos de pessoas justas e não de pessoas ambiciosas. Uma vez submetido o povo ao poder dos cobiçosos, passa a ser comandado por uma espécie de quadrilha. O bispo de Hipona refere-se ao episódio narrado por Cícero, relatando o diálogo entre Alexandre Magno e o pirata. Quando este último é

⁷⁴ Ep. 138, 14.

⁷⁵ De lib. arb., I, 4, 9.

interrogado pelo Imperador acerca de suas intenções, ao infestar os mares, responde: “*Quod tibi, ut orbem terrarum; sed quia id ergo exiguo nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator*”⁷⁷. Assume, portanto, a defesa da justiça, pois é esta que dá a verdadeira estabilidade ao poder temporal. Daí sua famosa sentença: “*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*”⁷⁸

Outra exceção do homicídio é lembrada pelo Doutor Africano. Se não é a paixão obsessiva que move o indivíduo, em determinados casos, então o ato de matar o outro pode ser justificado. É o exemplo do assaltante que, de forma traiçoeira, se lança contra o viajante ou do inimigo que violentamente ataca sua presa. Nesse caso, a defesa de quem é atacado é justa, mesmo que isso tenha como consequência a morte do agressor. A base da justificação do ato de defesa está na preservação da própria vida ou da liberdade de quem é atacado ou, então, do pudor. Enquanto essa defesa puder ser feita numa situação em que não ocasione a morte de uma ou de outra parte, instaura-se o modelo ideal. Corrige-se o ato sem sacrifício das partes envolvidas. Contudo, obviamente, nem sempre isso é possível. Nesse caso, o exemplo evocado é o da mulher que, para evitar ser violentada, reage, exterminando o agressor⁷⁹. O que demonstra que Agostinho, nesse exemplo, trata a morte do agressor injusto como mal menor quando comparado ao ato daquele que mata em legítima defesa, visando à preservação dos bens morais. Não é o caso de julgar qual das duas vidas seria interessante preservar, mas de uma situação de fato em que a preservação da virtude levou a um desfecho embora indesejado, a saber, a morte do agressor.

3) O ponto de aplicação: “qui se ipsum occidit homicida est”

Consideradas as ressalvas que se referem ao homicídio, retornemos ao enunciado de S. Agostinho: “*Non occides, nec alterum ergo nec te. Neque enim qui se occidit aliud quam*

⁷⁶ Id., I, 5, 11. “*Nam mihi lex esse non uidetur, quae iusta non fuerit*”.

⁷⁷ **De civ. Dei**, IV, 4 “Porque eu o faço a um pequeno barco sou chamado ladrão; tu que fazes o terror a uma grande frota no mundo és chamado imperador”.

⁷⁸ Id., IV, 4. “Se não é respeitada a justiça, o que são os reinos senão grandes bandos de ladrões?”

*hominem occidit*⁷⁹. Necessário se faz voltar à condenação do suicídio, trazendo a questão para um ponto não tão bem enfatizado pelos seus predecessores. Daí a sua perspectiva: a da desobediência à lei divina. Cita, como exemplo, a atitude de Judas, que é o único caso de suicídio direto do Novo Testamento⁸¹. Reconhece que, ao matar-se, não destruiu propriamente uma vida preciosa e, sim, a de um celerado. Mas isso não poderia ser visto como um bem, como uma espécie de purgação do pecado pessoal ou, então, obra de saneamento moral. Na verdade, Judas, passa a ser visto como aquele que cometeu duplo homicídio: é réu não somente por causa da morte de Cristo mas também por causa da sua própria morte. Ao seu crime (a traição) juntou mais outro crime: o suicídio⁸².

Na concepção de S. Agostinho, a todo *velle* corresponde um *nolle*, sendo este último a limitação do querer. Há no homem um livre arbítrio da vontade, do contrário de nada lhe serviriam os preceitos divinos⁸³. Quando se despreza o amor da sabedoria e deseja-se o conhecimento mediante a experiência do mutável e temporal, há uma forma de ação semelhante à dos animais irracionais (*iumentis insipientibus*)⁸⁴. Mas nenhum ser, enquanto criatura, pode querer contra a criação. Isso seria absurdo. No caso do suicídio, estaríamos diante de um querer dirigido não apenas contra a vontade criadora, mas também contra a do sujeito que quer e que não quer, visto que a preservação da vida é um dom natural.

No tratado sobre o livre arbítrio, Agostinho parte do natural apego à vida, julgando-o como inerente ao ser humano. Afirma taxativamente que estaria mentindo quem manifestasse sua intenção deliberada de preferir deixar esta existência a ser infeliz, permanecendo nela:

⁷⁹ *De lib. arb.*, I, 5, 11.

⁸⁰ *De civ. Dei*, I, 20.

⁸¹ Mt. 27.5; At. 1.18

⁸² *De civ. Dei*, I, 17: "...*sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, uerum etiam suae mortis reus finiuit hanc uitam, qua licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est*".

⁸³ *De gratia et lib. arb.* II, 2.

⁸⁴ *De Trin.* XII, 11, 16.

Si enim quis dixerit: non esse quam miserum me esse mallet:
respondebo: mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori
non uis, nisi ut sis: ita cum miser nolis esse, esse uis tamen⁸⁵.

Admitia que poderia existir o engano muito próprio do ser humano, ao se desejar e buscar voluntariamente a morte. Na verdade, o que estaria aí presente seria a aspiração pelo descanso ou por um estado melhor de vida em face das circunstâncias adversas enfrentadas. Louco seria quem seguisse o desejo deformado de encaminhar-se para a morte, como se aí pudesse encontrar a plena realização do ente. É a ingratidão que torna o homem infeliz e, por isso padece o que não quer (*“ex illo autem quod pateris ingratus quod non uis”*). No fundo, no presente mundo, o homem, mesmo sendo inferior aos bem-aventurados, é superior aos que sequer possuem o desejo de felicidade, uma vez que esta integra a tendência natural do ser humano⁸⁶. Por outro lado, quanto mais se ama a existência presente, mais se deseja a vida eterna, pois é plenificando esta vida que o homem, mercê da graça, aspira a eternidade. Do contrário, é o nada que se instaura, anulando qualquer motivação para viver.

Em outras palavras, o ser humano jamais poderia firmar sua preferência pelo não ser ou, então, estabelecer sua preferência para o nada *per se*. Nesse sentido, concordamos com Hannah Arendt que, ao afirmar que o indivíduo, sentindo o drama de sua infelicidade, firma sua preferência pelo não existir, não merece crédito, uma vez que, ao fazer tal afirmação, está vivo⁸⁷. Estar vivo é decorrência do desejo de continuar vivendo. Tal escolha – e a questão ética é sempre firmada na escolha – é a declaração tácita de que o ser humano, embora participando de uma vida infeliz, não pode firmar sua preferência pelo não existir. O sumo bem, embora não alcançado, é um desafio para que se opte pela vida a fim de se tentar alcançá-lo, pois esta é a finalidade da existência humana.

⁸⁵ *De lib. Arb.*, III, 6, 18b. “Se, com efeito, alguém dissesse ‘gostaria mais de não existir que ser infeliz’, responderei: ‘mentes!’ Neste momento és infeliz, mas não queres morrer, não se existir. Assim, sem quereses ser miserável, queres também viver”.

⁸⁶ *Id.*, III, 7, 21.

⁸⁷ Hannah Arendt, *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 253.

A tônica agostiniana, na passagem citada do **De libero arbitrio**, é a de que nenhum desejo sincero pode tender para a autodestruição. Participando do pressuposto de que todo desejo, ao procurar o ser, afirma de modo claro a tendência ao Ser Supremo, conclui-se que a natureza humana é boa⁸⁸. Nesse sentido, o que cabe é a gratidão pela existência, e o que se exige é a luta para que o indivíduo seja liberto das tendências contrárias à sua vontade. Afinal, a existência das criaturas não pode manifestar o que elas **não são** (utilizando os recursos da teologia negativa), mas só o que são, foram e serão. A aspiração de toda criatura é dirigir-se para o genuíno *esse*, no qual e em virtude do qual todas as coisas são, a saber, Deus.

Além do mais, trazendo a questão para o plano prático, faz parte da experiência humana, ressaltados os casos extremos, o fato de que todos os homens, declaradamente ou não, temem a morte. Este sentimento, considerado tão forte e verdadeiro, é suficiente a ponto de não permitir a conclusão de que deveríamos querer deliberadamente o não existir. As observações de S. Agostinho levam à conclusão de que um não querer existir completo é basicamente impossível. Ou seja, o não querer absoluto que leva o homem a renunciar sua própria vida faz parte mais do argumento estóico – uma vez que os pensadores ligados a determinados segmentos do estoicismo preparavam os homens para retirar-se do mundo – do que da morte vista pela concepção cristã.

Em algumas páginas do **De civitate Dei**, sua exposição torna-se até irônica, porque parte dos donatistas que formavam o grupo fanático dos *circumcilliones*, com suas práticas suicidas fundamentadas em motivos religiosos mesquinhos, não merecia do autor senão um tratamento irônico, não obstante a seriedade da violência que lhes era peculiar. Mesmo servindo-se da ironia, não esconde a objetividade e a clareza na condenação do suicídio. Não faz reservas à hipótese de um sofrimento demorado ou, então, à ameaça do martírio ou, ainda, à iminência do cativeiro nas mãos cruéis do inimigo. Não ressalva a possibilidade da desonra ou o receio de se perder a salvação. Tais circunstâncias, por mais dolorosas que

tenham sido e por mais complexas que se tenham mostrado para a inferência de um juízo último, não poderiam justificar o atentado contra a própria vida. O medo em relação à dor ou à desonra ou qualquer outro medo em relação a situações destrutivas da vida, não dá direito de se antecipar a morte por atentado a si próprio. Pergunta S. Agostinho: “*Ac per hoc et quae se occiderunt, ne quicquam huius modi paterentur, quis humanus affectus eis nolit ignosci?*”⁸⁹ A seguir, considera:

Et quae se occidere noluerunt, ne suo facinore alienum flagitium deuitarent, quisquis <eis> hoc crimini dederit, ipse crimen insipientiae non cauebit⁹⁰.

E, concluindo: “...*qui se ipsum occidit homicida est*”⁹¹.

S. Agostinho sequer foge aos exemplos extraídos da história, sejam eles da tradição pagã ou pertencentes à tradição cristã. Estende suas considerações até os exemplos extraídos das Sagradas Escrituras. Quem olvidaria o fato de que muitos, para não caírem nas mãos do inimigo (sejam ou não pertencentes ao povo de Deus, façam ou não parte da tradição pagã ou cristã), ousaram tirar a vida? Nesses casos, serenamente afirma o Mestre de Hipona, apontando para a racionalidade do ser humano: “*Sana quippe ratio etiam exemplis anteponda est*”⁹². Se há nas Escrituras tais exemplos, os mesmos não estão para serem imitados e, sim, para nos ensinar algo de bom, sob o ponto de vista histórico.

Não podemos ser conduzidos emocionalmente pelos fatos e, sim, pela racionalidade, para que se possa formular a crítica dos fatos. Esse é o dever da racionalidade, sem o que

⁸⁸ Cf. F. J. Thonnard, *Précis de l'histoire de la philosophie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937, p. 132-133.

⁸⁹ *De civ. Dei*, I, 17. “Que sensibilidade humana se recusará a desculpar as que se suicidaram para evitar tal ultraje?”

⁹⁰ *Id.*, I, 17. “...se alguém acusar as que não quiseram suicidar-se para evitar com este pecado o delito alheio - esse mesmo não se livrará da acusação de estupidez (...)”

⁹¹ *Id.*, I, 17. “(...) quem a si próprio se mata é homicida”. Juízo idêntico é formulado no cap. 20: “*Non occides, nec alterum ergo nec te. Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit*”.

⁹² *Id.*, I, 22: “Porque aos exemplos deve ser anteposto um são juízo”.

estariamos na condição de qualquer animal bruto que, embora provido da sensibilidade, é desprovido da consciência de responsabilidade diante da vida.

Da tradição pagã, destaca dois exemplos. Primeiro, o de Lucrecia, dama romana do séc. VI a. C., esposa de Tarquínio Colatino que, por ter sido ultrajada por Sexto, filho de Tarquínio, o Soberbo, suicidou-se com uma punhalada no peito. A citada dama, juntamente com Clélia, constituíram dois modelos femininos heróicos dos romanos, embora esta última fosse revestida de qualidades viris, como demonstra sua estátua equestre no fórum, bem como a conhecida afirmação de Sêneca: “Quase se fez de Clélia um homem”⁹³. No argumento de S. Agostinho, a morte voluntária, em vez de absolver a culpa de quem a pratica (no caso, Lucrecia), agrava-a. Daí o veredicto: “*Illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, uim perpersam Lucretiam insuper interemi*”⁹⁴. Complementando seu pensamento, ironicamente pergunta: “*Cur interfetricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis?*”⁹⁵.

Segundo, o de Catão, considerado uma espécie de “santo” entre os estóicos romanos, que se matou com a própria espada em Utica, em 46 a.C., após a derrota de Thapso. Julgando-se indigno de se submeter a César, não se curva diante do vencedor e, assim, no juízo de S. Agostinho, movido pela pusilanimidade, procura a morte porque sente vergonha do perdão do vencedor. Nisto, S. Agostinho difere do juízo Sêneca⁹⁶. Contrapondo Catão a Atilio Régulo, que não foge à morte, retornando a Cartago para receber o castigo, afirma que este, ao contrário daquele, alcançara a vitória que faz o

⁹³ Sêneca, *Consolação a Mécia*, 16, 2. As mulheres não possuíam nomes individuais propriamente ditos até uma época relativamente tardia na história de Roma. Lucrecia, se aplicada a uma mulher comum, seria um sobrenome com terminação feminina, podendo irmãs ter o mesmo nome, distinguindo-se pelos epítetos “a mais velha”, “a mais nova”, “a primeira”, “a segunda”, etc. Cf. M. I. Finley, *Aspectos da antiguidade*. S. Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 151. No caso em que o personagem feminino assume papel preponderante, aí, sim, é que há a individualização, como é o caso de Lucrecia.

⁹⁴ *De civ. Dei*, I, 19. “Ela, a tão exaltada Lucrecia, ela mesma, é que matou uma Lucrecia inocente, casta e, mais, vítima de violência”.

⁹⁵ Id., I, 19. “Por que tantos elogios para assassina de uma inocente e casta?” O autor refere-se à veneração dos romanos, que ultrapassou gerações. O episódio foi imortalizado por Girolamo Mazzola, através do quadro “A morte de Lucrecia”. Outros pintores italianos também reproduziram a cena, tais como Ticiano, Veronese, Andrea del Sarto, etc.

⁹⁶ Na Ep. 70, Sêneca ataca os que negam o direito de tirar a vida em semelhante situação.

estrangeiro chorar, não propriamente os compatriotas (*“non ex ciuibus dolendam sed ex hostibus laudandum uictoriam reportauerat”*)⁹⁷. O que foge à vida enseja ao hiponense fazer a advertência para que sua atitude não seja imitada, pois no caso de Catão, sendo personagem atuante na história de Roma (*“uir doctus et probus”*), poderia abonar a opinião de que tal atitude teria sido heróica. Não é simplesmente porque o personagem citado mata a si mesmo que deva ser elogiado, embora o fosse por Cícero, Horácio, Virgílio, Sêneca, Valério Máximo, etc. Atilio Régulo, por sua vez, para manter a palavra, volta aos cartagineses a fim de encontrar sua própria morte. Qual a diferença entre os dois? Este último não subtraiu seu corpo vencido dos inimigos nem sua alma invencível dos concidadãos (*“nec uictum auferens corpus ab hostibus nec inuictum animum ciuibus”*). Além do mais, foi exemplo de vida, conservando-se pobre e, ao não tirar sua própria vida, submetendo-se ao suplício, tornou-se exemplo de morte (*“neque felicitas corruerit, nam in tanta uictoria mansit pauperrimus; nec infelicitas fregerit, nam ad tanta exitia reuertit intrepidus”*)⁹⁸.

Afinal, no juízo agostiniano, quem se suicida comete violência contra si mesmo e a vida depois da morte não acolhe no seu seio os réus da sua própria morte⁹⁹. Como exemplo claro de que a prática do suicídio é condenável, evoca a vida dos patriarcas, dos profetas e dos apóstolos, pois estes não se mataram, mesmo enfrentando situações notadamente adversas¹⁰⁰. O próprio Senhor Jesus Cristo, quando aconselhou seus discípulos a fugirem de uma cidade para outra, em caso de perseguição, poderia, certamente, tê-los aconselhado a morrerem com suas próprias mãos para não caírem em poder de seus tenazes perseguidores, visto que, como eleitos, teriam salvação garantida¹⁰¹.

Se o **sumo bem** pode ser alcançado pela morte voluntária, deduz-se que cabe ao batizado o direito de, logo após receber o sacramento, buscar, pelo suicídio, a saída da vida,

⁹⁷ *De civ. Dei*, I, 24.

⁹⁸ *Id.*, I, 24.

⁹⁹ *Id.*, I, 26. “...quia reos suae mortis melior post mortem uita non suscipit”.

¹⁰⁰ *Id.*, I, 22, 2. “Non fecerunt patriarchae, non prophetae, non apostoli”.

¹⁰¹ *Id.*, I, 22, 2. “...ipse Dominus Christus, quando eos, si persecutionem paterentur, fugere admonuit de ciuitate in ciuitatem, potuit admonere ut sibi manus inferrent, ne in manus persequentium peruenirent”.

como se já tivesse cumprido sua missão¹⁰². Afinal, já passou a pertencer à *ecclesia*. Para que enfrentar os grandes problemas, as possíveis privações, as enfermidades, os percalços diversos da vida terrena e toda a contingência que a mesma vida nos oferece? Por que enfrentar a corrupção dos costumes trazida por aqueles que não pautam sua conduta pelos princípios fundantes da ética cristã? Para que enfrentar a possibilidade da reincidência na transgressão se isso pode ser evitado? Por que não buscar uma afirmação definitiva da vida exatamente naquela que se sobrepõe às variáveis não controladas do tempo e do espaço? Em síntese, diante das constantes ameaças da presente vida – precária e temporal – por que não buscar a segurança definitiva da vida eterna?

S. Agostinho ainda insinua que, a permanecer a idéia da busca antecipada da beatitude através do suicídio, a própria tarefa dos religiosos, no que tange à evangelização e ao cuidado pastoral, perderia seu sentido. Qual a razão dos sermões cheios de zelo dirigidos aos que receberam o sacramento do batismo, aconselhando-os à integridade virginal, à abstinência sexual durante a viuvez, à integridade conjugal, se existe um método muito mais prático de se livrar de tais perigos e preservar as virtudes, a saber, o simples conselho para que, obtido o perdão dos pecados, todos abracem a morte, provocando-a?¹⁰³ Ironicamente, conclui seu arrazoado com a suposição de que, caso tudo isso se justificasse, estariam os religiosos remetendo ao Senhor seres mais sadios e mais puros, conseqüentemente, mais dignos do Reino.

Não deve passar despercebida a conclusão do cap. 27, no qual sua lógica está bem patente no que se refere à condenação do suicídio:

Hoc quia nefas est dicere, nefas est profecto se occidere. Nam si hoc sponte faciendi ulla causa iusta esse posset, procul

¹⁰² *De civ. Dei*, I, 27.

¹⁰³ *Id.*, I, 27.

dubio iustior quam ista non esset. Quia uero nec ista est, ergo nulla est ¹⁰⁴.

Alguns autores vêem nessa passagem uma refutação à morte provocada a que se refere Platão¹⁰⁵. Mas do argumento discutido, de forma sintética, a conclusão lógica pode ser assim formulada: se motivos de ordem superior não justificam o suicídio, nenhum motivo de ordem inferior e contingente pode justificá-lo. Além do mais, a idéia de considerar o suicídio uma espécie de pecado antecedente que poderia livrar o indivíduo de outros pecados conseqüentes, tidos como mais graves, é igualmente repelida. Na verdade, a fuga à vida não poderá dar-nos a privação do vício. Por isso, combate a justificativa que vem calcada na seguinte fundamentação: “*Iam nunc peccemus, ne postea forte peccemus; iam nunc perpetremus homicidium, ne postea forte incidamus in adulterium*”¹⁰⁶. Dentro de um arrazoado lógico, suas interrogações ganham pertinência: um adultério incerto no futuro valeria mais que um homicídio certo no presente? Não é preferível cometer uma torpeza que se cura com a penitência a cometer um crime, de caráter irreversível no que tange à vida, que não deixa lugar para um salutar arrependimento?¹⁰⁷.

Chama-nos a atenção a condenação dirigida aos suicidas, classificando-os como aqueles que chegavam à morte por *iniciativa privada* (“*privata potestate*”) ¹⁰⁸. Refere-se aos que, dirigidos pela razão particular, eram levados a uma quebra frontal da soberania divina, visto que a vida, como dom de Deus, não pode submeter-se aos caprichos da criatura. Datamos nosso nascimento só em termos históricos e, quando isso é feito, trata-se de fato *a posteriori*. Não podemos, porém, datar, de fato e *a priori*, nossa morte nem nosso nascimento. Isso foge à história e cai no campo da possibilidade. No caso do nascimento,

¹⁰⁴ “Se pode haver uma justa razão para que alguém voluntariamente se dê à morte, sem dúvida que mais justas do que estas se não podem apresentar. Mas, se realmente estas não são justas, então nenhuma o é”.

¹⁰⁵ *Leis*, 873a-b.

¹⁰⁶ *Id.*, I, 25. “Então, pequemos agora, para que não pequemos mais tarde; cometamos agora um homicídio para mais tarde não cairmos em adultério”.

¹⁰⁷ *Id.*, I, 25. “*Nonne si tantum dominatur iniquitas, ut non innocentia, sed peccata potius eligantur, satius est incertum de futuro adulterium quam certum de praesenti homicidium? Nonne satius est flagitium committere, quod paenitendo sanetur, quam tale facinus, ubi locus salubris paenitentiae non relinquitur?*”.

¹⁰⁸ *Id.*, I, 17.

não pode o **não ser** estabelecer o momento determinado ou a regra para o **ser**. Numa linguagem mais simples, não podemos controlar nossa entrada nem nossa saída deste mundo, mesmo sendo a morte uma das poucas certezas de nossa vida. Eis o que o próprio S. Agostinho enuncia: “*Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando moriturus*”¹⁰⁹. Contudo a *iniciativa privada* não está ao alcance, neste ponto, àquele que é apenas criatura. Logo, é à Providência que a vida, em sua totalidade, deve estar submetida. Viver é uma questão de confiança na soberania divina, visto que é dela que decorre todo bem.

Nessa mesma linha, S. Agostinho inclui a tortura que, por ser atentado à integridade física, deveria ser condenada. A lembrança disso ocorre pelo fato de algumas pessoas, apegadas a bens materiais, para não perdê-los, terem preferido expor-se ao sofrimento, na patente demonstração de amor à riqueza e não à integridade do corpo. Embora o exemplo não se refira diretamente ao suicídio, trata-se de sofrimento imposto pelo algoz que, dependendo da crueldade de quem o impõe pode, eventualmente, levar o torturado à morte. Nos casos citados, esse desfecho poderia muito bem ser evitado, assim como a própria tortura que, embora não levasse à morte, atentava contra a integridade do corpo. Bastaria apenas menor apego aos bens materiais, o que faria com que o saqueado entregasse seus bens ao saqueador, colocando a vida e sua integridade física e psíquica acima de qualquer valor possuído. Além disso, argumenta S. Agostinho, a alma do sábio é perfeita e ao que é perfeito nada falta (“*nullus autem perfectus aliquo eget*”). Logo, em tais circunstâncias, o sábio saberá evitar a morte e o sofrimento quando lhe for possível e conveniente (“*uitabit ergo mortem ac dolorem quantum potest et quantum decet*”¹¹⁰).

¹⁰⁹ Id., I, 11. Hannah Arendt recorda a brincadeira que Heidegger costumava fazer, em sala de aula, que a biografia de Aristóteles se resumia no seguinte enunciado: “nasceu, trabalhou e morreu”. Cf. *A vida do espírito*, p. 168.

¹¹⁰ *De beata vita*, IV, 25.

Entre a “bolsa e a vida”, para usar a conhecida expressão de Le Goff¹¹¹, deve prevalecer a escolha desta última. Afinal, na sua concepção, os bens temporais são passageiros¹¹² e a vida, perene. Quem se fixa nas coisas mundanas, ele mesmo se expõe às desgraças¹¹³, desfigurando sua dimensão transcendental. O que ama o ser, aprecia-o enquanto é e naquilo que é (*in quantum est*). Contudo, o fim do seu amor é aquele que sempre é (*quod semper est*). Não que, *in limine*, o hiponense desprezasse os bens temporais. O próprio corpo é por ele considerado um dos bens temporais. Em decorrência disso, os bens relativos ao corpo devem ser exaltados, tais como a busca e a conservação de uma boa saúde, a integridade dos sentidos, a força e a própria beleza¹¹⁴. Mas, reportando-se à autoridade apostólica,¹¹⁵ deixa bem claro que é a *cupidez*, não a *posse* pura e simples dos bens que deve ser condenada. Daí citar o bispo de Nola que, quando cativo dos bárbaros, durante o saque da cidade, dirigia a Deus esta prece: “*Domine, non excrucier propter aurum et argentum; ubi enim sint omnia mea, tu scis*”¹¹⁶.

Tudo isso faz parte de um grande esforço para afirmar que riqueza maior é a vida, não os bens acumulados ao longo da existência terrena. Daí reconhecer que, de fato, houve homens de bem, cristãos sinceros que perderam seus bens. Mas pergunta S. Agostinho: “*Numquid fidem? numquid pietatem? numquid interioris hominis bona, qui est ante Deum diues?*”¹¹⁷ E se alguns preferiram ser torturados a entregarem suas riquezas iníquas, nesse caso, já não eram tão bons quanto se poderia supor¹¹⁸. Continua o autor:

¹¹¹ Trata-se do texto em que o autor estuda as interferências da economia e da religião na Idade Média, destacando, especialmente, o problema da usura. Cf. Jacques Le Goff, *A bolsa e a vida*. 2. ed. Trad. Rogério S. Mudio. S. Paulo: Brasiliense, 1989.

¹¹² *De Lib. Arb.*, III, 7, 21

¹¹³ *Id.* III, 1

¹¹⁴ *Id.*, I, 11, 32.

¹¹⁵ I Tm 6, 6. “*Qui volunt divites fieri, incident in temptationem*”

¹¹⁶ *De civ. Dei*, I, 10, 2. “Senhor, que eu não seja torturado por causa do ouro ou da prata. Tu sabes bem onde estão todas as minhas coisas”. Trata-se, provavelmente, de correspondência perdida, uma vez que, nas cartas conservadas (a maior parte é constituída de fragmentos) entre S. Agostinho e S. Paulino de Nola não se encontra o referido episódio. Cf. P. Courcelle, *Les lacunes de la correspondance entre Saint Augustin et Saint Paulin de Nole*. *Révue des études anciennes*, 1951, v. 53, p. 253-300.

¹¹⁷ *Id.*, I, 10, 1. “Perderam a fé? Perderam a piedade? Perderam os bens do homem interior quem é divino diante de Deus?”

¹¹⁸ *Id.*, I, 10, 2.

Admonendi autem fuerant, qui tanta patiebantur pro auro, quanta essent sustinenda pro Christo, ut eum potius diligere discerent, qui pro se passos aeterna felicitate ditaret¹¹⁹.

Explica, logo a seguir, o motivo da desdita:

...non aurum et argentum, pro quo pati miserrimum fuit, seu mentiendo occultaretur, seu uerum dicendo proderetur. Namque inter tormenta nemo Christum confitendo amisit, nemo aurum nisi negando seruauit. Quocirca utiliora erant fortasse tormenta, quae bonum incorruptibile amandum docebant, quam illa bona, quae sine ullo utili fructu dominos sui amore torquebant¹²⁰.

Dentro dos limites contextuais, aqui se encontra sintetizado o pensamento de S. Agostinho sobre os bens temporais. Pode-se dizer que não os condena *a priori*, porque os mesmos são atribuídos tanto aos maus quanto aos bons, sem rígida separação. Na lógica de sua argumentação, concede-se aos primeiros porque, na verdade, não são tão maus que não venham a merecer uma espécie de recompensa pelos bens que eventualmente conseguiram fazer ou venham a fazer. Quanto aos últimos, são igualmente merecedores para que não percam a coragem de se converter a Cristo e, na busca do *summum bonum*, não fiquem desolados com a exigência do desprendimento que a vida cristã justa requer¹²¹.

O certo é que, nos momentos de adversidade, não ficam os justos totalmente privados dos bens temporais e, na prosperidade, não se apresentam tão vulneráveis à

¹¹⁹ Id., I, 10, 3 "Estes que tanto sofreram por causa do ouro, deviam ter sido advertidos de quanto tinham que padecer por Cristo para que pudessem aprender a amar quem faz ricos de vida eterna todos os que por ele padeceram".

¹²⁰ Id., I, 10, 3. "A desgraça foi terem padecido pelo ouro e pela prata, quer mentindo para os ocultarem, quer confessando para os entregarem. Ninguém perdeu a Cristo confessando-o nas torturas; ninguém conserva o ouro senão negando-o. Por isso talvez fossem mais úteis os tormentos que ensinavam a amar o bem incorruptível do que os outros bens por que os seus donos sofriam tormentos sem qualquer proveito".

¹²¹ Cf. *En. in Ps.*, 36, II.

corrupção. Mas, nunca deixou o mestre de Hipona de considerar os bens materiais como inferiores aos bens do espírito, mantendo a lógica de sua argumentação. Se os bens temporais são concedidos aos maus e aos bons, os bens do espírito só podem ser concedidos aos bons. É esse fato que os torna dignos dessa qualificação. Estes, tendo os bens materiais, não podem, de forma alguma, submeter-se aos mesmos, uma vez que disso resultaria a perda dos bens do espírito, que sempre representam o bem maior¹²². Afinal, os homens de bem não se envaidecem com os bens temporais nem se deixam abater pela desgraça¹²³. Mesmo sob terrível tormento, virtude e vício não se confundem, uma vez que seus princípios e origens são diferentes. Deve-se lembrar que o mesmo fogo que purifica o ouro, destrói a palha; o trilho que limpa o grão, tritura a escória; mas a água saída da mesma prensa não se mistura com o azeite. Assim, o golpe que cai sobre os bons é instrumento de prova e de purificação, bem como instrumento de condenação e de extermínio para os maus. Pensamento idêntico pode aplicar-se ao vento que tanto faz incidir sobre o unguento, fazendo este exalar suave odor como sobre as coisas imundas ou apodrecidas que propagam insuportável mau cheiro¹²⁴.

Subjaz a idéia de que permanecem duas luzes que atuam no homem. Uma corporal e outra espiritual. Esta última capacita nosso corpo para ver os objetos além da pura objetividade. Se o cego não vê, de modo a captar o sentido das coisas (porque é desprovido de visão), isso não será pela falta da provisão do órgão adequado para ver e, sim, pela ausência da luz interior¹²⁵ que ilumina a todo o homem. Nesse caso, a consciência é, antes de qualquer coisa, luz divina que esclarece o íntimo do coração humano, capacitando o homem para julgar, de modo esclarecido, seus atos¹²⁶.

¹²² Cf. R. Jolivet, *Le problème du mal chez Saint Augustin*. *Archives de Philosophie*, 1930 (7), p. 2.

¹²³ *De civ. Dei*, I, 8.

¹²⁴ Tais metáforas encontram-se no final do cap. 8.

¹²⁵ Cf. Marcos Roberto Nunes Costa, *Conhecimento, ciência e verdade em S. Agostinho*. *Veritas*, v. 43, n. 3, set. 1998, p. 490.

¹²⁶ *De sermone Domini in monti*. PL 34 1283c; *Tractatus in Johannem*. PL 35 1382d.

4) O ponto de convergência: “...asseramus ciuitatem Dei ueramque pietatem et Dei cultum”

Embora houvesse quem achasse ensejo para descobrir em S. Agostinho tendências teocráticas e outros que o julgassem defensor da idéia da propriedade como pertencente exclusivamente ao direito civil¹²⁷, Roland-Gosselin adverte que as suas idéias sobre a propriedade se relacionam intimamente com os princípios de sua moral, que é uma espécie de “adaptação” do pensamento neoplatônico e estóico ao pensamento judaico-cristão, devendo-se levar em conta o meio-ambiente doutrinal e histórico do hiponense.

Conforme o judaísmo, Deus, na expressão de seu senhorio, é o único proprietário, distribuindo, como criador, os bens a todos. Mesmo no Novo Testamento, a propriedade pode ser vista como instrumento que enseja a vida social, estabelecendo a satisfação recíproca de necessidades. Ela poderá ser útil e boa desde que seja o ponto de inserção dos interesses comuns, entre os quais, a satisfação das necessidades. Nesse caso, o rico é rico para poder ajudar os pobres e não para contemplar e servir seus bens. Devem os bens ser instrumentos do amor, não atrativos para a condução ao mal.

Os princípios da moral estóica, especialmente através de Sêneca, Cícero e outros, nesse contexto, afinam-se com o pensamento de alguns Pais da Igreja que fundamentam o princípio de que todos devem servir-se reciprocamente, sem a defesa de interesses exclusivamente particulares. Aliás, a metáfora do corpo, aplicada à Igreja, utilizada pelo apóstolo Paulo, ressaltando que todos os membros são necessários uns aos outros, é um recurso interessante. Posteriormente, em Basílio de Cesaréia, vamos encontrar o mesmo princípio. Segundo ele, nenhuma comunidade local poderia primar pela *autárcheia* e pela *autonomia*¹²⁸. (Ep. 191). Deveria, antes, empenhar-se pela *sympnóia*, através da *koinonia*

¹²⁷ Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*. Paris: Marcel Rivière, 1925, p. 199.

¹²⁸ Ep. 191. Servimo-nos da edição da Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

eclesiástica¹²⁹. Segundo S. Basílio, tal *koinonia* está ameaçada por três modos de separação¹³⁰. Primeiro, a separação cuja causa seria o desacordo quanto a fé em Deus – o que gera a *heresia*. Segundo, a separação causada por questões eclesiológicas – o que gera o *cisma*. Terceiro, a separação causada por líderes locais insubordinados – o que gera a *discórdia*. Daí, em sua pregação, ser veemente no esforço de prevenir contra esses tipos de desacordos, pois todos atentam contra os interesses comuns.

S. Agostinho, procurou situar-se numa linha de oposição aos maniqueus, que aborreciam as riquezas. A estes era proibida a posse de qualquer bem ou a aquisição de propriedades. Os religiosos deveriam viver unicamente das doações ou favores. Eis o que afirma Polotsky:

Os eleitos deveriam renunciar totalmente ao mundo e viver exclusivamente da religião; estes não podiam ter uma residência estável, mas deviam vagar continuamente, no mundo, pregando; são obrigados à pobreza e não podem possuir mais que o nutrimento de um dia e vestimenta de um ano¹³¹.

Do mesmo modo, opôs-se aos pelagianos, que exigiam pobreza absoluta para a entrada no Reino dos céus. Pode-se dizer, como síntese, que a riqueza seria considerada tudo o que excede o necessário; pobreza seria a privação do necessário. Importante seria a suficiência, ou seja, o necessário estrito, nem mais nem menos.

O pretenso teocratismo está baseado em instituições e leis que tendem a assegurar a beatitude aos cidadãos, ou seja, o aperfeiçoamento interior, mediante instrumentos de

¹²⁹ Ep. 203, 161, 1. Cf. N. Corneanu, Les efforts de St. Basile pour l'unité de l'Église. *Verbum Caro*, v. 23, n. 90, 1969, p. 43-67; Paulo D. Siepirski, *A leiturgia libertadora em Basílio Magno*. S. Paulo: Paulus, 1995, p. 54.

¹³⁰ Ep. 188.

¹³¹ Hans-Jacob Polotsky, *Il manicheismo: gnosi i salvezza tra Egito e Cina*. Trad. Claudia Leurini. Rimini: Cerchi, 1996, p. 65.

ordem política. Seria o esforço para a construção de um reino constituído pelos *bons*, ou seja, dos que alcançaram a beatitude. Em outras palavras, seria a busca de uma forma política para a realização de tal reino, mesmo de modo imperfeito, consentido pela falibilidade humana. Está claro que S. Agostinho não pretende realizar na terra esse reino ideal, pois sempre manifestou-se consciente de que só a graça de Deus tornaria possível o ideal de uma sociedade justa¹³². Razão pela qual jamais procurou identificar na *civitas Dei* a correspondência direta com a igreja institucionalizada. Por outro lado, não se identifica com quem defende a idéia de separação entre a Ética e a Política. Está ciente de que os princípios morais contribuem para a instauração de uma ordem instituída através de um sistema de normas, e que este se aperfeiçoa à medida em que cada cidadão busca a prática das virtudes. Ninguém, ao nascer, participa de uma ordem política já estabelecida, julgada de caráter pleno e perfeito. Todos são desafiados a buscar o aperfeiçoamento dessa ordem, não só pela obediência às normas existentes, como pela transformação ou estabelecimento de novas normas; tudo visando a perfazer a comunidade nos limites que lhe são próprios. Daí a Ética exigir um sistema normativo indispensável para o aperfeiçoamento da ordem política.

Isso não leva à conclusão de que S. Agostinho buscou elaborar um sistema ético no sentido estrito da expressão, formulando um conjunto de normas capaz de servir como modelo de comportamento universal. Preferiu o caminho que parte de exemplos próximos do cotidiano do homem. Sem a pretensão de aplicá-los imediatamente em dimensão universal ou, pelo menos, a um grande número de casos, julgou impraticável a elaboração de uma ordem ao estilo de uma concepção absoluta. Mas aplicou-se em defender o princípio básico de que a ação humana deve visar sempre ao *summum bonum*. Não nascendo o homem em efetividade plena, não sendo, portanto, um ser acabado (*perfectus*), seu caminho é perfazer sua existência não pela obediência servil a regras existentes e formuladas pelos homens, mas pela interiorização de princípios cuja origem está naquele que tudo sonda e conhece. Denominar, porém, isso de teocratismo é confundir o que de

¹³² E. L. Fortin, *Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de Saint Augustin*. In: **Recherches augustiniennes**, 1972 (8), p. 244. "C'est la grâce divine, et non la justice humaine, qui constitue le lien de la

mais agostiniano se apresenta, ou seja, eliminar a referida interiorização para estabelecer o sistema externo de normas vigentes.

Desse modo, a lógica da condenação do suicídio se instaura não por obediência cega ao sexto mandamento, a fim de que não se incorra no puro legalismo. Decorre, antes, da compreensão de que o ser, à medida que procura anular-se, sacrifica aquilo que lhe é essencial, como criatura. Ora, como na existência do homem este sempre busca seu perfazer, anula a consciência disso aquele que, em vez de possibilitar horizontes e oportunidades para a prática das virtudes, fecha, em definitivo, sua existência, buscando deliberadamente a morte. Quem assim procede fecha a possibilidade de se viver e, acima de tudo, viver bem.

Mas encarado sob qualquer ângulo, o suicídio, para S. Agostinho, não pode ser considerado um ato de coragem ou de fortaleza cristã. Antes, é uma ausência de tal coragem, uma vez que a mesma tem por função dirigir e amparar homem nas várias adversidades, não destruí-lo por completo. Se alguém se suicida, é porque lhe falta a base moral representada por essa coragem ou fortaleza de espírito e, por isso, queda-se diante do obstáculo, numa demonstração clara de sua fragilidade, de sua impotência para sobreviver, enfrentando os obstáculos.

Da questão ética, passemos, para concluir esta linha de enfoque, à questão ontológica. O centro da ontologia agostiniana é Deus, sendo este, por isso mesmo, o horizonte do ser. Partindo da famosa frase que aparece no livro I das **Confissões**¹³³ (*"Feciste nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te"*), não podemos deduzir que se trata de uma trajetória psicológica, mas ontológica, ou seja, um retorno ao princípio ordenador de todas as coisas. É, ainda, nas **Confissões** que aparece uma passagem clássica: Deus é descrito de modo duplo, a saber, *interior intimo et superior summo meo*¹³⁴. Interessa-nos aqui o ponto de partida assinalado: é do autoconhecimento que se chega ao

société" (o autor está se reportando à Ep. 137, 5).

¹³³ Conf. I, 1, 1.

conhecimento de Deus. A quem falta esse tipo de conhecimento, subtrai-se-lhe o ponto inicial para a *vita beata* e só quem se situa nesse estado torna-se fraco e suscetível a perseguir o caminho da busca da morte voluntária. Não desconhece que, imerso na temporalidade, o caminho da criatura dirige-se para a morte (*vita mortalis*), para a dissolução, para o nada. O homem, entretanto, por essa interiorização, tenta escapar da dispersão a que a morte o conduz, a fim de conhecer a unidade no mais alto grau (*vera vita, vita vitalis*). Perder o sentido deste princípio é caminhar para a dita dissolução, nada mais. Razão porque a busca da morte voluntária não se sustenta.

Conclusão

Assim, seguindo de perto os pensadores cristãos que o antecederam, S. Agostinho apresenta argumentos sólidos contra o suicídio. Isso, com base numa lógica, uma vez que o hiponense não prescindiu da razão na defesa de seus argumentos. A lei instituída não surge extemporaneamente, seguindo os ditames exclusivos do momento. Se isso acontecesse, não haveria o horizonte mais amplo para nortear a referida instituição, ou seja, não seria possível encontrar o princípio fundante das normas. No **De libero arbitrio**, fala o autor de uma lei que é chamada razão suprema de tudo¹³⁵, acompanhando de perto o raciocínio de Cícero, no **De legibus**: “*Lex est ratio summa*”¹³⁶. P. Batiffol afirma que o apego de S. Agostinho à inteligência, à capacidade de compreender e julgar os fatos – entendido como esforço do crente para pensar sua fé – transporta para um clima que não é de simples aquiescência a dogmas. As verdades estabelecidas, *a fortiori*, têm o seu valor não pela força da tradição e, sim, por aquilo que delas podemos entender de forma clara. Daí a ênfase do referido autor:

Ele crê na legitimidade e na eficácia do esforço intelectual. E associa a Igreja nesse trabalho, tendo confiança no progresso

¹³⁴ Id., III, 6, 11.

¹³⁵ **De lib. arb.**, I, 6, 15. “(...) *lex quae summa ratio nominatur*”.

da inteligência da fé. Graças a esse intento e pelo magnífico uso por ele mesmo feito, tornou-se o verdadeiro criador da Teologia no Ocidente, principalmente em relação a tal método e espírito, assim como Orígenes o fora no Oriente¹³⁷.

O que permanece, na lógica da condenação, é o princípio que pode ser assim enunciado: o suicídio é contrário à lei divina (*"nefas est profecto se occidere"*). Quem mata a si mesmo e não o outro, não só mata um ser humano, mas mata aquele que está mais próximo de si no que diz respeito à cumplicidade de seus atos. Há, desse modo, vinculação indissociável entre a vítima e o homicida e, por isso, a culpa é mais acentuada que no homicídio. Em sua epístola a Donato¹³⁸, recriminando o ato, lembra o episódio descrito no livro de Daniel, aconselhando a observar que os três jovens recusaram adorar o ídolo, sabendo que isso os levaria à morte, mas não ousaram precipitar-se no fogo espontaneamente: eles foram jogados na fogueira (Dn. 3.12ss).

Mas a síntese pode ser desdobrada, como faz o hiponense¹³⁹, para melhor compreensão da sua argumentação: a) ninguém tem o direito de causar a própria morte, mesmo que a iniciativa própria tenha como pretexto o desejo de livrar-se de possíveis calamidades, preservando a pureza cristã; b) ninguém tem esse direito em relação aos pecados alheios porque, ao suicidar-se, começaria por ter um próprio e gravíssimo pecado quem porventura estivesse, por decorrência de vida piedosa, livre de mácula estranha; c) ninguém tem esse direito em relação aos pecados passados; antes, é por causa desses mesmos pecados que a vida presente se torna extremamente necessária, podendo, desse modo, repará-los através de salutar penitência ou de outra ação reparadora; d) ninguém pode praticá-lo sob o pretexto de desejar vida melhor após a morte, uma vez que, buscando antecipadamente essa suposta vida melhor, vai ser julgado pela sua própria morte, situação que o levará, inevitavelmente, a enfrentar o tribunal divino que, justo em sua essência, além

¹³⁶ *De legibus*, I, 6.

¹³⁷ P. Batiffol, *Le catholicisme de Saint Augustin*. 3. ed. Paris: Victor Lecoffre, 1920, p. 73.

¹³⁸ *Ep.* 5.

¹³⁹ *De civ. Dei*, I, 26.

de severo em seu desfecho, é também superior – isso em todos os sentidos – a qualquer outro tribunal humano, por mais que se reclamem os indícios de seu justo procedimento.

CAPÍTULO II

O TRATAMENTO DIFERENCIADO DA QUESTÃO

"Nos per aurem conscientiam convenimus, occultorum nobis iudicium non usurpamus" (De civ. Dei, I, 26).

Pretende-se, neste capítulo, analisar o pensamento de S. Agostinho sobre o suicídio nos casos em que o rigor de sua lógica deu lugar a uma argumentação diferenciada. Ela comporta duplo enfoque. Trata-se, primeiramente, de uma argumentação *ad hoc*, tendo como base a preservação moral de personagens bíblicos e de determinadas pessoas que, comprometidas com a fé cristã, vieram a praticar o ato suicida dentro de um determinado contexto. Por outro lado, idêntica argumentação não é mantida em se tratando de personagens que não pertenciam ao mundo cristão, mesmo que a intenção fosse a preservação da honra e a exaltação da prática das virtudes.

Antes de mais nada, é bom acusar que o tratamento diferenciado de algumas questões de grande importância sob o ponto de vista ético não é novo, ou seja, não tem sua origem em S. Agostinho. Os antigos serviram-se desse recurso especialmente para a avaliação das circunstâncias em que determinado fato se deu. Também foi utilizado por alguns Pais da Igreja, em dimensão prática e pastoral, para solucionar os casos concretos, contudo, inéditos no que concerne ao atendimento das regras já estabelecidas. Era a exigência reclamada para aqueles que, refletindo a partir da fé sobre o agir humano, frente a casos inusitados que pudessem ser interpretados como ambíguos e, até certo ponto, como perigosos, caso não houvesse a formulação de um juízo da ação, necessitavam dar a tais

problemas particulares interpretações julgadas apropriadas e minimamente justas¹⁴⁰. O pressuposto era o de que a Ética não é uma disciplina tratada com instrumental preciso, despido de caráter especulativo. Antes, tendo seu fundamento metafísico e função normativa, visava a esclarecer e dirigir a vida do homem do modo mais amplo possível. Mas o que se pretendia, não era apresentar solução para casos particulares (uma vez que a regra é formulada para contemplar o universal), mas facilitar o trânsito da lei universal para o juízo prático particular.

A utilização desse expediente deu ensejo ao surgimento daquilo que convencionou chamar-se *casuística* e, conseqüentemente, à compilação de textos que passaram a ser conhecidos como **Casos de consciência**. Tratava-se de um impressionante florilégio de situações, imaginárias umas, comuns e reais, outras, que ensinavam a aplicação de princípios morais interpretativos de fatos que não poderiam ser julgados pela formalidade da norma. Estabelecida a norma, esta impõe obrigação, limitando o campo da ação, uma vez que os atos devem sujeitar-se ao cumprimento dessa norma pela ordenação ou pela proibição. A casuística pretendia criar um espaço de liberdade que fugiria ao rigor do cumprimento formal da lei no momento em que se estabelece uma outra variável: a preocupação em examinar o momento e as condições em que o ato se deu. A consciência, nesse caso, desempenha um papel de juiz: em nome de uma lei da qual só ela é intérprete, exerce um papel justificador, dando espaço para a liberdade e quebrando os estritos limites que separam a obediência da desobediência.

Essa é a razão pela qual a casuística considera cada ação como se fosse um caso particular, uma espécie de *ação individualizada* na ordem do agir, um *átomo* ou uma *mônada*, que mantém com a norma exterior relações acidentais. Nesse sentido, a casuística merece perfeitamente o nome: é um estudo de casos (que são acontecimentos que subsistem por si mesmos).

¹⁴⁰ Cf. J. Liebart, *Les enseignements moraux des pères apostoliques*. Ducult: Gembloux, 1970; C. Rambaux, *Tertulien face aux morales des trois premiers siècles*. Paris: Belles Lettres, 1979. Ambas as

Contudo, para não se configurar, pelo menos em princípio, decisões personalistas ou autoritárias, a casuística tinha como fim o protecionismo circunstancial motivado por qualquer pretexto, razão pela qual, informalmente, algumas dessas práticas eram reconhecidas e representavam a posição tradicional para nortear tais decisões. Para não serem vistas como exceções não fundamentadas ou mera adaptação à norma vigente deveriam atender, pelos menos, a algumas determinações julgadas básicas, entre as quais citamos: a) a ação deveria ser boa ou indiferente tanto em si mesma como nas conseqüências acarretadas (princípio deontológico); b) o fim pretendido deveria ser considerado bom e honesto (princípio teleológico); c) o efeito bom não deveria ser conseguido através da ação má; contudo, há fatos que, observados isoladamente podem ser julgados maus; esses mesmos fatos, julgados em outro contexto, podem ser considerados bons (princípio relativista); d) existiria uma razão proporcionalmente grave que justifica a tolerância do efeito mau (princípio tolerante).

Considerando tais princípios, o balizamento era o de que as leis genéricas e universais não eram suficientes para abranger determinados problema particulares com os quais se defronta. Por outro lado, não se pretendia instaurar um relativismo fundamentado numa espécie de laxidão. A razão prática aventada era a de que surgiriam sempre opiniões diferenciadas e até contrárias sobre muitos temas com base nos princípios tradicionais. Tal perspectiva, *mutatis mutandis*, ainda vem sendo aplicada no estudo de fatos ligados à Medicina, ao Direito e à Bioética, especialmente no mundo anglo-saxão, como demonstra A. Bolívar, perspectiva essa que não cabe ser tratada aqui com maiores detalhes¹⁴¹.

Com o passar do tempo, no campo moral, a experiência mostrou que tal expediente não era de fácil aplicação porque nem sempre é o bastante subsumir um caso particular a uma lei universal, com sua relativa ou densa complexidade. É preciso ater-se à firmeza de um juízo prudencial, visto que, em determinados casos concretos julgados como exceções em relação às determinações universais, é a sabedoria prática que assume a condição de

obras registram vários exemplos desse procedimento.

recta ratio agibilium. Já na linha pastoral, com a decadência da escolástica, a tendência foi a de seguir as indicações preponderantemente casuísticas, dando lugar para o surgimento de diversas obras sobre o assunto, como herança dos livros penitenciais e das sumas dos confessores, antecipando-se a manuais que surgiriam futuramente (com maior amplitude no que se refere à doutrina, mas mantendo o núcleo pastoral básico)¹⁴².

No presente capítulo, procura-se não empregar o termo casuística para o procedimento de S. Agostinho no julgamento do suicídio, a partir do *locus* citado. Primeiro, para que não se estabeleça uma falsa vinculação da palavra com a linguagem jurídica moderna, muito menos com o sentido pejorativo que a prática degenerada no campo da política lhe deu nos dias atuais. Não queremos incluir o mestre de Hipona como praticante de uma casuística perversa, cujo fim é adaptar as normas às eventuais transgressões à luz de um discurso justificador. Em segundo lugar, porque a casuística tem uma densidade histórica que pode facilitar ilações que não estavam em nossa proposta de trabalho. Na impossibilidade de se criar um termo próprio despido da herança histórica e das ilações indevidas, bem como das distorções decorrentes da conotação atual, optamos pelo termo simples, a saber, tratamento diferenciado. Isso para contrastar com a lógica com que construiu seu argumento contrário à prática do suicídio

Portanto, não se trata de uma falha gratuita de argumentação, mas de um tratamento diferenciado dado a questões muito específicas, no caso, o suicídio, nas quais o juízo particular tem que decidir quais as normas a serem aplicadas e como deveriam ser aplicadas. Nesse caso, não está o juízo moral preso a formas pseudocanônicas que tendem ao dogmatismo estrito, mas abre caminho para a busca de uma nova interpretação, embora circunscrita, por sua natureza, à época, à religião, à cultura e às demais variáveis consideradas relevantes. De qualquer forma, há o rompimento com a rigidez da lógica das normas precedentes, estabelecendo uma espécie de acomodação às situações dadas. Está

¹⁴¹ A. Bolívar, La casuística moral rediviva. Estudio comparativo entre los casos de la conciencia y los dilemas morales de Kohlberg. *Religión y Cultura*, 1984 (30), p. 339-351.

¹⁴² Cf. J. M. Aubert, *Morale et casuistique. Mélanges de science religieuse*, 1980 (68), p. 167-204. E. More, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del siglo XVII*. Granada: Faculdade de Teologia, 1956.

pressuposto, nessa linha de pensamento, o princípio de que a Ética, pela ampla margem que concede aos deveres imperfeitos, não é contemplada de modo pleno pelas normas estabelecidas universalmente. É necessário estabelecer um juízo diferenciado ou, então, recorrer à suspensão do juízo até que elementos mais esclarecedores surjam.

Encontramos esse tratamento em S. Agostinho porque o autor não tinha a pretensão de ser uma exceção em relação a seus antecessores, não só por razões pastorais decorrentes do ofício de bispo, no Norte da África, chamado constantemente a emitir juízo sobre os mais complexos e diferenciados casos¹⁴³, mas, igualmente, pela força da cultura que se criou em torno do assunto. Não pretendemos rastrear a ação pastoral do bispo de Hipona, apontando suas decisões decorrentes do ofício e, sim, relatar e analisar alguns casos em que o tratamento que deu ao suicídio, no que tange à moral, pode ser considerado diferenciado. Isso, a partir do *locus citatus*, sem a pretensão de abranger todo o *corpus* de sua produção escrita. Evidentemente, para confirmar o tema central, indispensável é a recorrência a outros escritos do autor, contudo, isso será feito sem levantar novas questões.

Ademais, vale recordar que o papel do filósofo como conselheiro constituía-se num componente da Filosofia Antiga que o via não como um "dono de escola", no sentido estrito, mas como alguém que mantinha a disponibilidade de seu tempo para conversas úteis, visando à resolução de problemas pessoais de seus interlocutores, tornando o convívio mais agradável. A ele acudiam os interessados, podendo exercer sua influência junto a reis e outras pessoas importantes. Platão, por exemplo, foi chamado a Siracusa para elaborar a constituição daquela cidade e, embora não tivesse êxito em seu trabalho devido aos desentendimentos com Dionísio, o tirano, conforme o relato da **Carta VII**, isso não anula o desejo de sua participação nos destinos da *pólis*, bem como os conselhos que resultaram de sua interlocução com Dion.

No período helenístico, essa função da filosofia foi ampliada. Entre os estoícos, os vínculos existentes entre o mestre e o discípulo incluíam formas intelectuais e de amizade,

criando uma espécie de *koinonia*, visando à ajuda recíproca em face dos problemas. Acerca de Epicuro, afirma Capasso: “La scuola di Epicuro somiglia ad uno vera comunità assolutamente priva di fazioni; con un solo animo ed una sola opinione”¹⁴⁴. Segundo R. Hibler, “o jardim representava a íntima amizade entre pais e filhos”. Continua o citado autor: “O mestre (Epicuro) não se casou nem teve filhos, mas teve um profundo amor e sentimento de responsabilidade pelos meninos da escola”¹⁴⁵. Na expressão de Javier A. Sánchez, “as comunidades epicuristas converteram-se, frente à cultura dominante, numa espécie de porto seguro, numa morada para fugir dos problemas externos”¹⁴⁶. Essa tendência mereceu o reconhecimento de Sêneca, ao afirmar que o *képos* de Epicuro era mais uma comunidade que uma escola: “non schola, sed contubernium” (Ep. 6,6)¹⁴⁷. Isso abriu espaço para que desempenho idêntico fosse praticado pelos sacerdotes, monges e bispos da cristandade, permitindo que houvesse uma proximidade entre a profissão de fé cristã e a prática filosófica.

Dai a idéia do filósofo como “médico da alma”, plasmada pelos estoícos, bem como a ênfase moral dada pelos seguidores do *pórtico*, vendo, no exercício filosófico, um fim terapêutico. Além disso, foram os estoícos que elaboraram a célebre definição da filosofia, difundida pelos autores romanos, que teria fácil aceitação entre os cristãos: a filosofia como a ciência das coisas divinas e humanas¹⁴⁸. Cícero repetia mais ou menos o mesmo conceito, ao afirmar que *sabedoria* foi o nome dado pelos antigos ao conhecimento das coisas divinas e humanas¹⁴⁹.

¹⁴³ Cf. A Hamman, op. cit., cap. XI.

¹⁴⁴ M. Capasso, *Comunità senza rivolta*. Quattro saggi sull'epicureismo, con una premessa di M. Gigante. Napoli, 1987, p. 22. Apud Javier Antolín Sánchez, *Influencias éticas y sociopolíticas del epicureísmo en el Cristianismo primitivo*. Tese de Doutorado. Universidad de Valladolid, 2000, p. 51 (mimeo).

¹⁴⁵ R. Hibler, *Happiness through tranquillity*. The school of Epicurus. Washington, D.C./Boston: University Press of America, 1984, p. 68. Apud Javier Antolín Sánchez, op. cit., p. 51.

¹⁴⁶ Javier Antolín Sánchez, op. cit., p. 51.

¹⁴⁷ Cf. N. de Witt, Epicurean contubernium. In: *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 57, n. 67, 1936, p. 55-63.

¹⁴⁸ Plutarco, *De placitis philosophorum*, I, 2. In *Scripta Moralia*, II, p. 1065.

¹⁴⁹ *Tusc. Disp.*, V, 3, 7.

1) A defesa das mulheres cristãs pela suspensão do juízo

Eusébio de Cesaréia faz menção de alguns casos de suicídio, vistos como martírio, no contexto da implacável perseguição sofrida pelos cristãos. Um dos primeiros exemplos tratados é o de S. Apolônia¹⁵⁰, virgem de avançada idade¹⁵¹, que sempre cultivou as virtudes da vida cristã. Após ter sido alvo de vexames e indescritíveis maus-tratos, foi ameaçada de morte, caso não repetisse as “ímpias fórmulas”. O desfecho é descrito de forma lacônica pelo historiador: ela recusou-se a obedecer o solicitado por instantes; depois, recuando um pouco, lançou-se com vivacidade ao fogo para ser consumida¹⁵². Tal atitude passou a ser vista mais na linha do martírio, à semelhança de S. Lourenço, diácono, executado por Valeriano, em Roma, por volta de 258. Este foi obrigado a entregar as supostas riquezas que teria acumulado e foi colocado sobre uma grelha aquecida por carvões ardentes.

É ainda Eusébio que, falando da perseguição dos cristãos na Nicomédia, faz referência a uma tradição que registra homens e mulheres atirando-se na fogueira, com um fervor divino inefável¹⁵³. Não é diferente a descrição que o mesmo historiador faz dos cristãos perseguidos no Egito. O autor chega a afirmar que eles chegavam a esticar valentemente as próprias cabeças para os que as cortavam¹⁵⁴. Isso é praticamente justificado nos próprios registros, tendo em vista os espantosos tormentos a que os cristãos eram ali submetidos: alguns deles, para fugir à provação dos inimigos, antes de serem presos e cair nas mãos dos torturadores, atiravam-se do alto de suas casas, considerando esse tipo de morte como um ato de subtrair-se à maldade dos ímpios¹⁵⁵. Cita, ainda, o caso comovente de uma mãe e de duas filhas que, temendo serem violentadas pelos soldados

¹⁵⁰ Apolônia teria sido irmã de um eminente magistrado de Alexandria. Pelo fato de, entre outros sofrimentos, como narra Eusébio, terem-lhe tirado todos os dentes, batendo no maxilar, a piedade popular atribuiu a ela o dom de curar dor de dentes e debilidades do espírito. Durante o papado de Pio VI, passa a ser a padroeira dos que exercem o ofício de dentista.

¹⁵¹ Isso contraria a maioria das representações iconográficas que a retratam como uma bela jovem, de rosto angelical.

¹⁵² Eusébio, *Hist. Eccl.*, VI, 41, 7.

¹⁵³ Id., ib., VIII, 6,6.

¹⁵⁴ Id., ib., VIII, 8.

inimigos que as mantinham sob guarda, preferiram, para citar a expressão do próprio autor, “fugir para o Senhor”, atirando-se numa torrente de água¹⁵⁶.

Esses casos citados por Eusébio, acrescidos de outros acontecimentos em circunstâncias basicamente idênticas, tenderam a fazer com que alguns pensadores cristãos e, muito especialmente a população, considerassem os praticantes de tal ato envolvidos numa espécie de “suicídio religioso”, equiparando-se, portanto, ao martírio. Afinal, naquela época, o *status* de martírio era invejável. Como exemplo, podemos evocar o de Santa Pelágia, que morreu em Antioquia, por volta do ano 304, e muitos autores preferem considerá-la mártir, sem deter-se nas minúcias da circunstância de sua morte. Tais minúcias, analisadas friamente, poderiam levar-nos à conclusão de que foi uma busca deliberada do fim. Ou seja, para não cair nas mãos dos perseguidores, pôs fim à sua própria vida. Esse ato, dentro do contexto de perseguição, era um ponto culminante da fidelidade, razão por que os mártires passaram a ser venerados até mesmo dentro do culto cristão, a partir do séc. II¹⁵⁷, expressando o apreço da comunidade.

Contudo, como sugere Walker, tal celebração pertence ao que ele denomina de “cristianismo popular”¹⁵⁸, no sentido de que foi a opinião popular que sancionou a prática da comemoração dos mártires por meio da oração e culto. Surgiu, então, na expressão de Harnack¹⁵⁹, um cristianismo popular de “segunda classe”, pois, para o povo em geral, os mártires ocupavam o lugar dos antigos deuses e heróis. Não havia normas para se avaliar a pretensa santidade e a inclusão dos santos era uma questão de consenso. Como afirmou S. Jerônimo, “eles seguem o Cordeiro aonde quer que ele vá. Se o Cordeiro está presente em toda parte, o mesmo se deve crer com respeito aos que estão com o Cordeiro”¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Id., ib., VIII, 12, 2.

¹⁵⁶ Id., ib., VIII, 12, 3-4.

¹⁵⁷ W. Walker, *História da Igreja Cristã*, v. I, p. 128.

¹⁵⁸ Id., ib., p. 224ss.

¹⁵⁹ Id., ib., p. 225.

¹⁶⁰ Id., ib., p. 225.

Eusébio confessa que a única fonte de conhecimento dos casos referidos é a tradição oral, sujeita, portanto, a ser refundida e trabalhada literariamente pelos Pais da Igreja, em diversas épocas. Isso presumido, não podemos negar o fato de a literatura patrística desculpar tais formas de suicídio, qualificando-as como martírio. Mais do que isso, muitos autores patrísticos escreveram o panegírico de tais cristãos. É o caso de Crisóstomo¹⁶¹, por exemplo, que escreveu duas homilias muito bem elaboradas, cantando as glórias do martírio cristão, incluindo a figura de S. Pelágia, embora ressaltando que tal caso ocorreu *mutu divino*, ou seja, em virtude de uma suposta inspiração divina. Assim, tal morte teria transcorrido como ato de obediência à vontade de Deus, senhor absoluto da vida e da morte, não devendo ser classificada, moral e historicamente, como suicídio, especialmente para não ser confundida com a interpretação estoíca. Idêntica atitude de complacência, no que tange o aspecto moral, encontramos também em Ambrósio de Milão¹⁶². Foi benévolo no momento de julgar os motivos “subjetivos” de tais pessoas, especialmente porque a vida cotidiana, naqueles dias, era marcada pelo terror da perseguição.

Alguns desses casos mencionados por Eusébio mereceram consideração especial de S. Agostinho, se não em nível dos princípios, pelo menos em nível do enfoque, não obstante a posição dos autores cristãos manter-se sempre firme na defesa da vida e na condenação da morte provocada. Obviamente, não pôde e nem quis romper com a veneração com que a Igreja sempre tratou tais casos. Embora jamais faça considerações laudatórias e ufanistas sobre os que se entregaram espontaneamente à morte, como alguns Pais da Igreja as fizeram, buscando, assim, a antecipação do desejado encontro com Deus, não existe, por outro lado, no **De civitate Dei**, qualquer condenação explícita a esse tipo de morte, prevalecendo tácita aprovação pela suspensão do juízo.

Além disso, o hiponense jamais negou o poder da Igreja e do Império. Este último ocupa-se, como não poderia ser diferente, dos bens materiais. A Igreja deve encarregar-se dos interesses espirituais. No que tange à natureza, a presença do Império é física; a da

¹⁶¹ Crisóstomo, **De Sancta Pelagia virgine et martyre**. PG 50, p. 579-586. Apud Blasquez, A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio, **Concilium**, v. 199, 1985 (3), p. 77.

Igreja, contudo, deve ser espiritual, interferindo no agir humano nos aspectos concernentes à moral. No que diz respeito aos meios de ação, o Império recorre à imposição dos editos e até à força da espada, mostrando e defendendo sua autoridade. À Igreja compete, porém, exercer sua autoridade pelo espírito da *caritas*, pela força do Evangelho, objetivando o fim último do homem. O poder imperial é temporário, portanto, sujeito às mutações e às contingências do tempo e da história. Já a Igreja, tem o seu fundamento firmado na eternidade, sobrepondo-se ao tempo e à história.

No aspecto visível e, portanto, institucional, S. Agostinho defende a idéia de que Igreja, tanto quando o Império é resultante da participação humana. Nesse sentido, ambos nem sempre devem caminhar por sendas divergentes, visto que há sobreposição de deveres ou proximidade de interesse no que concerne à busca do bem comum. A Igreja empresta ao Império seu ensinamento moral para que este possa atender bem a sua finalidade e assegurar à Igreja a paz, a estabilidade e, especialmente, a proteção para que possa realizar sua tarefa. Essa mútua colaboração não implica perda da preeminência espiritual da Igreja, visto que os fins desta são sempre superiores aos do Império. Ou seja, se não se pressupõe uma teocracia propriamente dita – até porque, no tempo em que foi escrito o **De Civitate Dei**, o Papado não estava suficientemente fortalecido para opor-se tenazmente ao Império – por outro lado, nunca é estabelecido um princípio de simples igualdade entre ambos.

Se, anteriormente, a preocupação foi a de demonstrar a lógica da condenação do suicídio na argumentação de S. Agostinho, agora, o objetivo é analisar o pensamento do autor sobre alguns desses casos em que o suicídio foi cometido por pessoas às quais a Igreja prestava culto¹⁶². Entendemos que o mecanismo empregado seria a apresentação de uma argumentação diferenciada, visto haver se desviado daquela lógica com que até então havia conduzido a sua argumentação contra o suicídio. Afinal, no capítulo 16 do livro I do **De civ. Dei**, sua fundamentação nos leva a esta argumentação: a) não se deve cometer

¹⁶² Ambrósio, **De virg.**, III, 7. PL 17, 241-243. Id., 77.

¹⁶³ Tais casos referem-se àqueles já citados anteriormente por Eusébio de Cesaréia (**Hist. Eccl.**, VIII, 12), por Ambrósio (**De Virg.**, III, 7, 33), além dos outros exemplos, tais como o de Sta. Apolônia, o das santas Berenice, Prosdócias, Domnina e Pelágia (PG 579-785 e PL 16, 229).

homicídio por ser tal ato transgressão da lei divina; b) ora, o suicídio é uma forma de homicídio; c) donde, se conclui que o suicídio não deve ser praticado sob pena de se incorrer na transgressão da lei divina.

Este raciocínio segue o que é defendido pelo próprio S. Agostinho. As proposições verdadeiras em si mesmas, independentemente do estado de nossos sentidos, e corretamente entrelaçadas, permitem que delas se infira, como conclusão, uma proposição igualmente verdadeira. Desse modo, como já salientamos anteriormente, reconhecia que não deveria ser ingrato para com a dialética: *Neque enim debeo ingratus existere*¹⁶⁴.

Argumentação idêntica foi aplicada pelo filósofo no que se refere à mentira. Reconhece que Deus a proíbe, embora queiram os homens apresentar alguma justificativa para a prática da mesma. Essa proibição se estende a todo o tipo de mentira, sendo que seus praticantes põem em perigo suas próprias almas, uma vez que, mentindo, perde-se a vida eterna. Logo, não se deve mentir para se salvar de alguma situação difícil na vida temporal, visto que se incorre no risco da perda da vida eterna¹⁶⁵. Do contrário, permuta-se um bem temporal por um castigo perene – do que resta uma péssima troca. Enfim, o que se busca é apontar a mentira como uma iniquidade e, aceito o pressuposto, a conclusão se apresenta de forma lógica: é proibido mentir. Entretanto, esse tipo de raciocínio nem sempre foi utilizado, gerando formas diferenciadas de interpretação de alguns fatos em que a prática da mentira prevaleceu.

No caso específico do suicídio, o que se pretende é expor como o ilustre pensador julgou a atitude das mulheres cristãs que, em situação extrema, preferiram buscar sua própria morte. Suspensão do juízo, este é o recurso com o qual nos deparamos na argumentação de S. Agostinho. Isso decorre da supressão do tom condenatório veemente com que revestia a sua argumentação anterior em relação ao suicídio. A suspensão do

¹⁶⁴ *Contra acad.* III, 13, 29.

¹⁶⁵ *De mendacio*, VI, PL 40, 494. Cf. G. Gatti, *Linguaggio e testimonianza. Un caso emblematico di fondazione deontologica della norma morale*. *Salesianum*, 1986 (48), p. 281-306.

juízo da atitude das mulheres que, diante da perseguição, preferiram entregar-se à morte é dada por este pronunciamento:

De his nihil temere audeo iudicare. Vtrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, diuina persuaserit auctoritas, nescio.¹⁶⁶

O autor parte da inevitável, mas nem sempre reconhecida limitação humana: *nescio*. Contudo, ignorar, desconhecer são verbos que traduzem a condição humana não para negar a possibilidade do conhecimento propriamente dito e, sim, como eterno ponto de partida para se conhecer. Defensor da expressão *credo ut intelligam*¹⁶⁷, assinala que é nosso dever aspirar à inteligência daquilo que cremos, dado que o fim último do homem não é crer em Deus e, sim, conhecê-lo. Portanto, pretendemos saber e entender aquilo em que cremos (*“sed nos, id quod credimus, nosse et intelligere cupimus”*)¹⁶⁸.

De certo modo, remete-nos ao princípio de que manifestar juízo sobre fatos que não são do inteiro conhecimento do homem seria ultrapassar os limites próprios do humano. Afinal, os antigos gregos apontavam a “desmedida” (*hybris*) como procedimento a ser evitado e o hionense teria suficiente razão para evocá-la (embora não o fizesse), especialmente em se tratando de um tema ligado à *divina auctoritas*. Além disso, há toda uma Tradição a ser respeitada e evocada como *“fide dignis testificationibus”*. Estando, certamente, referindo-se ao que narra Eusébio¹⁶⁹, afirma desconhecer se a autoridade divina persuadiu (*persuaserit*) a Igreja a honrar a memória de tais mulheres.

¹⁶⁶ *De civ. Dei*, I, 26. “Sobre isto não me atrevo julgar temerariamente. Desconheço se a autoridade divina, servindo-se de alguns testemunhos dignos de fé, persuadiu a Igreja a honrar deste modo a sua memória”.

¹⁶⁷ “Todo homem quer entender – não há quem não queira; mas crer, nem todos querem”. *Sermo* 43, 9.

¹⁶⁸ *De lib. arb.*, II, 5.

¹⁶⁹ *Hist. Eccl.*, VIII, 12.

Não se trata propriamente da *epoché*, termo criado, provavelmente, por Arcesilau para exprimir a *adoxia*¹⁷⁰ de Pirro. Segundo o conceito cético, o recurso era aplicado pelo sábio no sentido de permanecer sem opinião (opinar é sempre um ato de julgar), renunciando a qualquer tipo de juízo em face de uma realidade na qual nos deparamos com elementos intangíveis, imensuráveis, indiscerníveis, não se podendo inferir a verdade de um ou a falsidade de outro. Assim, julgando que nem os sentidos nem a razão podem conceder uma espécie de confiabilidade última, o homem deve permanecer *adoxastos*, isto é, sem opinião. Presumia, de certo modo, a aceitação dos “dogmas ocultos”, não bem explicados por Cícero¹⁷¹. Este, avesso às diversas espécies de dogmatismo, notadamente ao dos estoicos, pretendia ser mais um opinador do que um juiz¹⁷².

Ao analisarmos o itinerário intelectual de S. Agostinho, constatamos que, pelo menos numa fase de sua vida, procurou evitar assumir qualquer convicção segura, preferindo as opiniões. Isso, contudo, não é suficiente para ser considerado procedimento de um maniqueísta tíbio ou de um cristão confuso.

Tenebam cor meum ab omni adsensione, timens praecipitium;
et suspendio magis necabar. Uolebam enim eorum quae non
uiderem ita me certum fieri, ut certus essem, quod septem et
tria decem sint¹⁷³.

Só se pode julgar o que se conhece. Em decorrência disso, só se pode avaliar atos quando estes, bem como suas mediações se apresentam de maneira clara. Na falta de conhecimento, qualquer juízo seria temerário. É nesse sentido que S. Agostinho opta pela

¹⁷⁰ “Não definir nada ou, antes, não aderir a nenhuma opinião”. Timon, Diels, frag. 80. Pirro nada escreveu e seu discípulo Timon fixou por escrito as doutrinas pirronianas nas quais se ativeram os antigos comentadores.

¹⁷¹ *Academia priora*, II, 18, 60.

¹⁷² “*Ego ipse et magnus opinator*”. Cf. *Contra acad.*, III, 14, 31.

¹⁷³ *Conf.*, VI, 4, 6. “Abstinha o meu coração de qualquer afirmativa com receio de cair no precipício. Mas esta suspensão matava-me ainda mais. Desejava estar tão perto do que não via como sete e mais três serem dez”. Na mesma obra, o autor desacredita os sentidos como instrumentos que conduzem à verdade, ponto de convergência com os cétricos, mas não aceita qualquer *epoché* em virtude do fato. Antes, afirmava ter reconhecido a verdade como existente em seu interior, precedendo o ato de aprendê-la (X, 10).

suspensão do juízo frente ao caso citado, uma vez que a formulação de uma sentença, considerada a situação exposta, pode trazer agravantes, além de ser suscetível à reformulação, a partir do momento em que fatos novos vierem à luz.

Contudo, nem sempre assumiu tal postura. Julgava a suspensão do juízo mais uma preguiça mental, uma letargia espiritual, uma vez que, predominando tanto o medo de se cair na formulação de um juízo errôneo e a conseqüente abstenção de qualquer juízo, o desfecho ético seria desastroso. Ou seja, haveria uma ausência de princípios. Um criminoso, por exemplo, poderia justificar a prática de seus delitos alegando ter agido movido pela probabilidade de estar praticando ato que, no futuro, redundaria em conseqüência boa. A sentença judicial final poderia vir a assentir simples probabilidades:

*Illud est capitale, illud formidolosum, illud optimo cuique metuendum, quod nefas omne, si haec ratio probabilis erit, cum probabile cuiquam uisum fuerit esse faciendum tantum nulli quasi uero assentiatur, non solo sine sceleris, sed etiam sine erroris uituperatione committat*¹⁷⁴.

No que concerne ao episódio relatado por Eusébio e recebido pela Igreja, o que S. Agostinho está afirmando é exatamente a impossibilidade de se julgar o caso com precisão, visto que lhe faltam os dados mais claros. Em decorrência disso, falham os argumentos racionais, fogem-lhe os recursos da dialética – o que implica, em síntese, a ausência de uma sentença final sobre o ato. Daí o sentido de *nescio* e a conseqüente abstenção de um juízo determinante – o que seria tido na conta de se praticar uma temeridade. Omite-se, para que não se incorra na possibilidade de se emitir juízo errôneo. Contudo, devemos lembrar que, na lógica de sua condenação, recusa os elementos atenuantes do fato, ao afirmar que, quando muitos dizem que algumas pessoas mataram para não cair no poder dos inimigos,

¹⁷⁴ **Contra Acad.** III, 16, 36. "O que é capital, o que me parece terrível, o que assusta a todos os homens honrados é que, se esta argumentação é válida, desde que se apóie numa razão provável, não prestando assentimento a qualquer coisa como verdadeira, poder-se-á perpetrar toda sorte de abominações, sem ser acusado de crime e nem sequer de erro".

enuncia: "*Non modo quaerimus utrum sit factum, sed utrum fuerit faciendum. Sana quippe ratio etiam exemplis anteposenda est...*"¹⁷⁵

Entretanto, a suspensão do juízo não implica dúvida. No **De Trinitate**, num capítulo dedicado ao estudo da essência da alma, sustenta a dimensão heurística da dúvida, ressaltando apenas um ponto essencial: que nenhum filósofo pode pôr em dúvida os dados da sua própria consciência.

Uiuere se tamen et meminisse, et intelligere, et uelle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, uiuit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.¹⁷⁶

As mesmas considerações são retomadas no **De civitate Dei**, de forma mais concisa, porém. Aí, o filósofo não teme o engano, visto que este inere à própria natureza humana.

Nulla in his ueris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul

¹⁷⁵ **De civ. Dei**, I, 22,2 . "Não estamos procurando saber o que se fez mas o que devia ter sido feito. Aos exemplos deve ser anteposta a razão sadia".

¹⁷⁶ **De Trin.**, X, 10, 14. "Contudo, quem duvida que vive, recorda, entende, quer, pensa, conhece e julga? Posto que, se duvida, vive; se duvida, recorda sua dúvida; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não conhece; se duvida, sabe que não deve assentir temerariamente. Ainda que duvide de qualquer outra coisa, de tudo o que precede não se deve duvidar . Pois, se não existisse, seria impossível duvidar".

dubio in eo, quod me novi esse, non fallor. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me¹⁷⁷.

O hiponense está ciente da limitação humana no que concerne ao ato de se proferir um juízo último sobre a atitude da Igreja e, conseqüentemente, sobre o comportamento daquelas mulheres cristãs. Por isso mesmo, suspende o juízo. A possibilidade do engano faz parte da natureza humana. Reconhecendo as exceções tomadas pela Igreja, coloca-as na conta da impossibilidade de se conhecer a mente divina, enfim, o desígnio de Deus. E nem por isso se sente inferiorizado, como sábio, pois este sempre admite a possibilidade do engano. Além do mais, o homem, enquanto criatura, deve entender que Deus, na sua soberania, pode ter chamado algumas pessoas com particular vocação para o martírio. E, nesse caso, não seria o juízo humano que prevaleceria diante da vontade divina.

Por outro lado, sabemos que era parte integrante do discurso dos Pais da Igreja a defesa da castidade, especialmente estado das virgens consagradas a Deus, como bem atestam, além das afirmações de Jerônimo em seus diversos escritos, as obras de S. Ambrósio (*De virginibus ad Marcillinam sororem* - 3 livros -, *De virginitate, Exortatio virginitatis, De institutione virginis*), escritos ricos em estímulo à virgindade consagrada e à formação dessas virgens, além da de S. Agostinho (*De sancta virginitate*).

Para S. Ambrósio, embora não haja pecado no simples ato de se contrair o matrimônio, contudo, a jovem que se casa passa a pensar nos bens temporais, ainda que não se descuide dos dons eternos. De modo que, no casamento, está o remédio para a debilidade; na virgindade, a glória da castidade. No primeiro caso, pode-se dizer que não há repreensão; no segundo, há louvores¹⁷⁸. Em Milão, acolhe virgens das mais diversas

¹⁷⁷ *De civ. Dei*, XI, 26. "Nestas verdades nenhum receio tenho dos argumentos dos acadêmicos que dizem: que será, se te enganares? - Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum pode se enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem me enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que me engano nisto: - que conheço que existo. Mas a consequência é que não me engano mesmo nisto: - que conheço que me conheço. De fato, assim como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: - que me conheço".

¹⁷⁸ *De virg.*, I, 6. PL, 16, 196.

regiões, a ponto de ter de defender-se da acusação de exagerar nesse tipo de comportamento. Na realidade, o bispo de Milão está acompanhando a tendência de seu tempo no sentido de se colocar a virgindade logo após o martírio na ordem de importância. Daí afirmar que não se deve louvá-la tanto, quando está presente na vida dos mártires e, sim porque ela mesma faz mártires¹⁷⁹.

Tal visão não é prerrogativa do Ocidente; também existiu no cristianismo oriental. Gregório de Nissa, por exemplo, está convicto de que a vida secular está sujeita a muitas tentações e, por isso, recomenda a virgindade como porta de entrada a uma conduta mais sábia¹⁸⁰.

Na época, raros eram os tratados sobre a felicidade no casamento e sobre a vida conjugal em sua dimensão mais ampla, exceção feita à obra do hiponense, **De bono coniugali**, na qual explana as bênçãos do matrimônio, contrariando a depreciação (*vituperatio*) de Jerônimo, que sempre se manifestou hostil ao estado conjugal. Mesmo assim, tomando as duas obras do bispo de Hipona (**De sancta virginitate** e **De bono coniugali**), ambas representam uma visão bastante tradicional, porém, considerada moderada no tratamento dos dois estados: se o casamento é bom, a virgindade é melhor¹⁸¹.

No **De sancta virginitate**, por exemplo, parece movido por admirável equilíbrio. Estima o estado consagrado, sem demonstrar restrição ao matrimônio. No comentário de Gênesis, chega a admitir que, mesmo no paraíso, antes da queda, nossos primeiros pais mantiveram relações sexuais¹⁸². No mesmo tratado, não vê qualquer razão para que o casamento não seja digno de honra. Defende a visão de que a parceria sexual e a reprodução não se constituem numa queda de algum estado anterior de inocência pré-

¹⁷⁹ Id., I, 3. PL 16, 191.

¹⁸⁰ **De virginitate**. PG 46, 317.

¹⁸¹ **De bono con.**, VIII, 8; IX, 9: XXIII, 28. **De virg.**, XVIII. R. A. Markus sugere que o **De bono coniugali** é uma obra dissimulada, uma espécie de *Contra Jerônimo*. Cf. **O fim do cristianismo antigo**. S. Paulo: Paulus, 1997, p. 55.

¹⁸² **De Gen. ad litt.**, II, 21.

sexual: são parte da intenção criadora de Deus para com as criaturas¹⁸³. Aliás, a união entre o homem e a mulher não é vista apenas sob ponto de vista da procriação, mas como exemplo de amizade entre os sexos opostos.

No **De bono coniugale**, afirma que a natureza humana é sociável e encerra em si um bem excelente e natural, que força à amizade. Desse modo, quis Deus que todos os homens procedessem de um só, a fim de que na sua sociedade estivessem unidos entre si, não só pela semelhança da natureza, mas pelos laços de parentesco. A primeira sociedade foi constituída, portanto, por um homem e por uma mulher. Deus não os criou separadamente, unindo-os depois como se fossem dois estranhos. Do homem tirou a mulher, manifestando, assim, a força da união no lado, do qual foi extraída e formada a mulher e é pelos lados que se unem dois que caminham juntos e se dirigem ao mesmo ponto¹⁸⁴.

Apesar dessa moderação em relação a outros autores, prevalece, no pensamento de S. Agostinho, a idéia de que, embora os continentes e as virgens não devam desprezar os casados, a virgindade e a vida conjugal não poderiam ser considerados como se estivessem num mesmo patamar: a primeira deveria ser considerada superior quando comparada com o ideal de constituição da família.

Todas essas considerações fazem peso no juízo diferenciado em relação a tais mulheres. Contudo, deixa claro que são *casos* e, por isso mesmo, deles não se deve inferir normas universais para reger o comportamento dos cristãos de um modo geral. Delas não se seguem proposições reclamando o encadeamento dialético, uma vez que há uma deficiência na origem: o ser humano, nos limites de sua existência, é suscetível ao engano. Portanto,

¹⁸³ Id., IX, 3, 6. A discussão estende-se a IX, 10, 18. Sobre a questão ética aplicada à sexualidade em Agostinho, cf. Marcos R. N. da Costa, *Evolução da doutrina ético-moral agostiniana em relação à sexualidade*. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 3, set. 2003, p. 375-390.

¹⁸⁴ **De bono con.**, I, 1: "*Quoniam unusquisque homo humani generis pars est et sociale quiddam est humana natura magnumque habet et naturale bonum, vim quoque amicitiae, ob hoc ex uno Deus voluit omnes homines condere, ut in sua societate non sola similitudine generis, sed etiam cognationis vinculo tenerentur. Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est. Quos nec ipsos singulos condidit Deus et tamquam alienigenas iunxit, sed alteram creavit ex altero, signans etiam vim coniunctionis in latere, unde illa detracta formata est. Lateribus enim sibi iunguntur, qui pariter ambulant et pariter quo ambulant intuentur*".

suspender o juízo, nesse caso, seria uma atitude sábia, visto que emitir qualquer juízo seria, eventualmente, dar lugar ao engano.

2) O respeito à Tradição e à autoridade das Escrituras

Encarar a atitude das santas mulheres, referidas por Eusébio, como obediência à vontade divina e não propriamente transgressão do sexto mandamento nada mais seria que um tratamento diferenciado com forte fundamento na Tradição, que privilegiava a virgindade. Sobre esses casos, além de não emitir a sentença condenatória, que seria a conclusão necessária para o argumento anteriormente formulado (tirar a vida atenta contra a vontade divina), fala-se em “piedosa disponibilidade”, pressupondo que tal atitude teria sido decorrente de uma ordem divina, na qual não se vê patentear qualquer ambigüidade na interpretação da mesma. Em outras palavras, passa-se a ver na atitude tomada pelas virgens não mais uma deliberação pessoal da criatura, mas a obediência ao imperativo do Criador diante de uma situação “in extremis”.

O fundamento do julgamento do bispo africano em relação a essas mulheres, do que decorre o respeito à Tradição, está na força interpretativa da ação de alguns personagens bíblicos. Estes últimos, na verdade, são invocados por S. Agostinho mais para sustentar seus argumentos no que se refere às primeiras do que objeto de análise propriamente dito.

Assim, como reforço do aludido tratamento, ao lado da Tradição, vem o recurso da remissão às Escrituras, especialmente ao tentar explicar o episódio de Sansão. Convém lembrar, para fazer justiça a S. Agostinho, que este, salvo a menção que faz a esse caso, no qual se estabelece o *a priori* da autoridade da Escritura, não menciona outro fato concreto em que tal ordem tenha sido emitida e recebida, no seu entender, sem qualquer possibilidade de dupla interpretação, ou seja, sem ambigüidade.

Vale dizer que o hiponense não analisa todos os casos de suicídio que aparecem na Bíblia¹⁸⁵. Tal não era o seu propósito, mesmo porque os assim chamados “suicídios diretos” se enquadrariam na lógica de sua condenação anterior. Procura tratar, sim, do “suicídio indireto” ou de boa fé, como é visto o caso de Sansão (Jz. 13-16), considerando a atitude do personagem bíblico uma resposta à ordenança do Espírito. Assim, por intermédio do herói, Deus pôde efetuar o grande milagre, a saber, a destruição do templo de Dagom¹⁸⁶, como sinal de livramento do povo de Israel. Do que se infere claramente ser a destruição dos inimigos de Deus a intenção subjacente a esse fato. A morte de Sansão seria a mera consequência, sem caracterizar propriamente suicídio. O herói estaria, na sua disponibilidade, a serviço da soberania do seu Criador. Nesse caso, a atitude do personagem bíblico não seria um heroísmo patriótico isolado, mas um ato de obediência à ordem divina. Prevalece, portanto, a idéia de que a transgressão do sexto mandamento deveria ser considerada mais pela ótica da piedosa disponibilidade da criatura perante o Criador, e não pela da transgressão do mandamento, pura e simplesmente.

Indício de tratamento diferenciado é a sua forma rápida de abordar tanto o episódio de Sansão como o das santas mulheres. Pouco teria a dizer sobre os fatos, considerando o modo com que os trata. Isso nos leva a crer que o Doutor Africano, não considerando os aspectos que poderiam servir como variáveis históricas relevantes, percebe que a tentativa a muito argumentar seria inútil. Além disso, tinha todo o apoio da Tradição. A possível vulnerabilidade de seus argumentos residia no fato de que os mesmos retornavam para os componentes inexplicáveis, criando um espaço de mistério. Contudo, como ousar penetrar os arcanos? perguntariam seus coetâneos. Daí ser Sansão tratado como exceção no que se refere ao suicídio. Eis o que justifica a referência direta ao personagem bíblico, bem como a outros personagens que são citados:

¹⁸⁵ No Antigo Testamento encontramos outros casos de suicídio direto: Abimeleque deixa se matar pelo escudeiro (Jz. 9.53-54); Saul atira-se sobre a ponta da própria espada e seu escudeiro, ao vê-lo morto, também se suicida (I Sm. 31. 3-5); Aquitofel enforca-se, contrariado (II Sm. 17.23); Zimri lança-se às chamas dentro do palácio real (I Rs. 16.18). Outros casos aparecem nos deuterocanônicos (I Mac. 6.42-46 e II Mac. 14.37-46).

¹⁸⁶ **De civ. Dei**, I, 21. “*Nec Samson aliter excusatur, quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*”. S. Tomás não ratifica propriamente a idéia do milagre, mas serve-se da citação de S. Agostinho. Cf. **SumaTheo.**, IIa. IIae., q. 64, art. 5.

et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: Non occides, qui Deo auctore bella gesserunt aut personam gerentes publicae potestatis secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt¹⁸⁷.

No caso em pauta, conclui S. Agostinho que, em outras circunstâncias, o ato poderia até ser condenado, servindo-se da expressão condicional: "...*nisi quia Spiritus latenter hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat*"¹⁸⁸. Classifica a atitude de Sansão como "suicídio indireto passivo", uma vez que estava obedecendo a uma ordem divina (portanto, superior à vontade humana). Nesse sentido, o contraste dos seguidores de Donato é patente. Estariam praticando o "suicídio indireto ativo", pois, em seu julgamento, moviam-se por sua própria vontade, atirando-se ao perigo voluntária e espontaneamente, embora evocassem a autoridade divina como ordem superior a inspirá-los. Entretanto, era mera fórmula que precedia um ato fanático.

O máximo que poderia atribuir-lhes seriam as qualidades de caráter estritamente humano, ou seja, alguma fortaleza de alma; alguma força humana heróica. Nesse caso, seriam, sim, dignos de admiração, embora deixasse claro que tal atribuição jamais devesse ultrapassar os limites do juízo humano e, por isso mesmo, não seriam considerados sábios. "*Et quicumque hoc in se ipsis perpetraverunt, animi magnitudine fortasse mirandi, non sapientiae sanitate laudandi sunt*"¹⁸⁹. O próprio S. Agostinho julga que a expressão grandeza de ânimo não seria o termo adequado, visto que, no caso, o desespero é incapaz

¹⁸⁷ Id., I, 21. "Por isso não violaram o preceito *não matarás* os homens que, movidos por Deus, levaram a cabo guerras, ou os que, investidos de pública autoridade e respeitando a sua lei, isto é, por imperativo de uma razão justíssima puniram com a morte os criminosos".

¹⁸⁸ Id., I, 21. "...se o Espírito Santo, que por seu intermédio fizera milagres, lho não tivesse no íntimo ordenado".

¹⁸⁹ Id., I, 22, 1. "De todos quantos perpetraram contra si podemos admirar a grandeza de ânimo, não, porém, louvar a sabedoria".

de suportar as aflições ou os pecados alheios. Seria mais uma fraqueza da alma esta incapacidade de sofrer a dura servidão do corpo ou o desvario da opinião¹⁹⁰.

Aliás, é citado o caso de Teômbroto¹⁹¹ que, tendo lido uma obra de Platão¹⁹² sobre a imortalidade da alma, atirou-se do alto de um muro, na certeza de que estaria passando desta para uma vida melhor.

S. Agostinho – assim como a Patrística de uma forma geral – considerava as Escrituras como revestidas de “grande autoridade e totalmente dignas de fê” (“*summa auctoritate celsissimus fideque dignissimis*”). Evidentemente, não se trata da evocação da autoridade canônica, definida posteriormente nos concílios, mas do consenso que, desde o início, vigorou no cristianismo. Por isso, evoca, ainda, dois episódios bíblicos que, embora não estejam diretamente ligados ao suicídio, poderiam fundamentar aquela piedosa disponibilidade. Primeiro, o sacrifício de Isaque (Gn. 22.1-12) requerido por Deus a Abraão; segundo, a disposição de Jefté (Jz. 11) que fez o voto de sacrificar o primeiro que viesse ao seu encontro, saindo de sua casa, se voltasse vitorioso em sua luta contra os amonitas. Embora ambos os casos não se refiram ao suicídio propriamente dito, ofereciam lugar para uma analogia julgada pertinente. No caso de Abraão, o sacrifício não chega a ser consumado, mas Jefté, embora não obrigado pela lei, mantém a palavra da promessa e sacrifica, de fato, sua própria filha. Ambos, contudo, na interpretação do mestre de Hipona, colocaram-se como exemplos à obediência irrestrita à vontade divina. Diante do caso das santas mulheres (*sanctae feminae*) e dos episódios bíblicos, a interrogação é desafiadora:

Cum autem Deus iubet seque iubere sine ullis ambagibus intimat, quis oboedientiam in crimen uocet? quis obsequium pietatis accuset?”¹⁹³.

¹⁹⁰ Id., I, 22,1. “*Quamquam si rationem diligentius consulas, ne ipsa quidem animi magnitudo recte nominabitur, ubi quisque non ualendo tolerare uel quaeque aspera uel aliena peccata se ipse interemerit*”.

¹⁹¹ Id., 22, 1. Cf. Cícero, *Tusc. Disp.*, I, 34, 84; Lactâncio, *Div. Inst.*, III, 18, 9.

¹⁹² Possivelmente, Fédon, 61d; 66b ss.

¹⁹³ *De civ. Dei*, I, 26. “Quando Deus manda e mostra sem ambigüidade que é ele quem manda - quem acusará de crime esse piedoso obséquio?”

Vale lembrar, como ênfase, que S. Agostinho parte do pressuposto maior da Ética, com fundamento nas Escrituras, a saber, o de que todos os homens aspiram à felicidade como o *summum bonum*¹⁹⁴. Por isso mesmo, não se trata de uma felicidade qualquer, mas da própria *vita beata*, que é o cerne da questão e fundamenta a explicação de toda a vida moral. Os valores materiais, corporais e, do mesmo modo, os intelectuais, os afetivos e os econômicos só têm sentido quando culminam num bem sobremodo excelente. Não havendo esta ascese, especialmente pelo apego aos bens materiais, a vida se restringe à mesquinha posse de um elemento passageiro, mutável e contingente. A idéia não aparece apenas no livro I da obra em apreço, objeto de nossa discussão. Surge também em outras passagens desta obra e de outras. No livro XIX, por exemplo¹⁹⁵, o autor confronta a fé reinante na cidade de Deus e as opiniões dos pensadores da filosofia helenístico-romana, representada pelos estóicos, epicuristas, cétricos e ecléticos. A idéia estende-se, de modo espontâneo, no **Epistolário**, seguindo a tradição filosófica do séc. IV, concebendo a verdadeira sabedoria como a procura da *vita beata*, sem jamais separá-la da virtude ou perder de vista a perspectiva da fé. Consequentemente, suas considerações têm, como orientação fundamental, a beatitude, estado esse que Deus é o único que pode assegurá-lo¹⁹⁶. Daí a pergunta com que conclui o capítulo 11 do livro I: *Horrenda illa genera mortium quid mortuis obfuerunt, qui bene uixerunt?*¹⁹⁷.

Esse tratamento foi dado, evidentemente, dentro da mundividência que é própria do Doutor Africano, pois, afinal, o homem deve ser julgado em sua época e a partir de seu contexto. Nesse sentido, a *celeberrima veneratio* com que algumas pessoas eram revestidas pela Igreja impedia de se formar juízo que fosse discordante da conclusão vigente, a saber, que tais pessoas teriam agido por mandato divino e não por qualquer outra intenção humana. É aí que a limitação humana, na sua real concretude, impede qualquer enunciado

¹⁹⁴ Id., X, 1. O fundamento escriturístico evocado são as palavras de S. Paulo: "*Scimus quia diligentibus Deus omnia cooperantur in bonum*" (Rm. 8.28).

¹⁹⁵ Agostinho trata, aqui, dos fins últimos das "duas cidades" e abre exatamente com o problema da definição do *summum bonum*, ou seja, "*quid efficiat hominem beatum*".

¹⁹⁶ Cf. *Civ. Dei*, I, 11.

¹⁹⁷ "Que danos causaram aqueles horrendos gêneros de morte aos mortos que viveram bem?"

de fundamento lógico: “*Nos per aurem conscientiam convenimus, occultorum nobis iudicium non usurpamus*”¹⁹⁸. Recorre, então, à autoridade do apóstolo Paulo: “*Nemo scit quid agatur in homine nisi spiritus hominis, qui in ipso est*”¹⁹⁹.

3) A condenação de uma pagã

Destaquemos, agora, o modo diferenciado de que se serve S. Agostinho para tratar do episódio de Lucrecia. Nesse caso, não se preocupa em suspender o juízo, como fizera em relação àquelas mulheres já referidas. Profere sua sentença condenatória com inegável clareza e máxima coragem. Para isso, procura construir um argumento bem formulado, fazendo ilações necessárias, contudo, chega a uma conclusão diferente do juízo aplicado às mulheres cristãs. Do que se infere que se serve do argumento apenas como instrumento de condenação, e não de suspensão do juízo ou de absolvição.

É bom lembrar que, no tratado sobre o livre arbítrio, S. Agostinho deixa bem claro que todo bem é um dom de Deus e todos os bens, sejam eles maiores, médios ou menores, vêm de Deus. Os bens médios e mínimos podem ser bem ou mal-utilizados. É através das potências da alma (*potentiae animi*) – as quais constituem os bens médios – que podemos conseguir os bens maiores e, conseqüentemente, viver de forma reta, buscando a perfeição. Entre os bens superiores estão as virtudes da alma, tais como a prudência, a temperança, a justiça, que não podem ser mal-utilizadas. A explicação para isso é que nelas está presente a reta razão e esta, por sua vez, não pode ser mal-utilizada²⁰⁰.

Quanto aos bens corporais, estes são de grande importância, mas alguém pode utilizar suas mãos, por exemplo, com a finalidade de cometer atos cruéis²⁰¹. Assim, embora

¹⁹⁸ Id., I, 26. “Nós que conhecemos de ouvido a consciência de outrem, não temos a pretensão de julgar o que nos está escondido”.

¹⁹⁹ I Co. 2.11. “Porque, qual dos homens sabe as cousas do homem, senão o seu próprio espírito que nele está?” (I Co. 2.11).

²⁰⁰ *De lib. arb.*, II, 19,50.

²⁰¹ Id., II, 19, 48.

se reconheça que as mãos, por integrarem o corpo, se constituem num bem corporal e, conseqüentemente, aproveitamos sua existência, podemos delas fazer mal uso, e isso deve ser recriminado. Por outro lado, não é a privação dos bens corporais que nos leva necessariamente à abstenção da prática do mal, ou seja, não é porque somos desprovidos de mãos que seremos, fatalmente, isentos de praticar algo mau. Assim como quem é desprovido dos braços pode praticar o mal, do mesmo modo o cego, desprovido da visão, não pode ser impedido de viver honestamente. O mal nasce da deficiência do livre arbítrio²⁰², não da privação dos membros do corpo.

À luz disso, observemos, inicialmente, as considerações do autor sobre a luxúria, no cap. 18 do **De civitate Dei**. Dada a proximidade com que vivemos em relação às pessoas, criando, pelo convívio que é próprio do ser humano, uma certa relação de intimidade, há a suspeita natural do comprometimento e da cumplicidade de nossos atos: *at enim, ne uel aliena polluat libido, metuitur*. Se, sentimento dessa natureza efetivamente for alheio, não poluirá nossa consciência (*"non polluet, si aliena erit"*), ou seja, se a luxúria não brota em nós, não poderá nos afetar. Contudo, se vier a poluir é porque não pode ser considerada uma ação exclusivamente do outro (*"si autem polluet, aliena non erit"*), alguma coisa alheia pela qual o agente não responderia. Implicaria, nesse caso, a co-participação, ou seja, teria incluído participação de ambos os lados.

A pudicícia, argumenta o Doutor Africano, não pertence diretamente ao corpo; é uma virtude da alma, ou seja, uma *virtus animi* que, tendo como companheira a fortaleza (da alma), torna-se capaz de suportar todos os males. Todavia, o homem, apesar de perseverante e casto, não pode responder pelos acidentes aos quais a carne está sujeita (*"nullus autem magnanimus et pudicus in potestate habeat, quid de sua carne fiat"*)²⁰³. O que pode, de fato, é anuir (*annuere*) ou repelir (*rennuere*). Em outras palavras, ceder ou resistir, ser movido pela adesão ou pela recusa da vontade.

²⁰² Id., II, 20, 54.

²⁰³ **De civ. Dei**, I, 18, 1.

S. Agostinho usa dois verbos cognatos não apenas para dar brilho à sua linguagem mas também, para estabelecer a oposição dos seus respectivos sentidos. A partir daí conclui que, não havendo anuência, sendo a pessoa tão somente vítima da paixão alheia e não de sua própria tendência, mesmo sendo o ato consumado na carne, o fato deixará de afetar a alma de quem é inocente. O que se perdeu não foi propriamente uma virtude da alma e, sim, um bem do corpo que, em nada, difere da beleza, do vigor, da saúde e de outros predicados congêneres. Cingidos pela contingência e pela temporalidade, os bens do corpo podem ser afetados, diminuídos ou perdidos. Em qualquer dos casos, não obstante o desgosto inevitável de quem os perde ou os vê diminuídos e afetados, não há a implicação do prejuízo dos atributos de uma vida boa e justa. Já um bem da alma não está atado exclusivamente ao corpo e, desse modo, mesmo havendo violência contra o corpo, este bem pode não se perder (*"si autem animi bonum est, etiam oppresso corpore non amittitur"*)²⁰⁴. Considerando como exemplo alguém que fosse forçado a ter relações sexuais, embora houvesse efetivamente a conjunção carnal envolvendo tanto um como outro, não houve, propriamente, identificação de sentimentos, tratando-se, portanto, de agressão unilateral, sem gerar a sensação prazerosa da entrega espontânea da parte de quem é agredido. A lesão sofrida pelo corpo, nesse caso, não foi resultante de deliberação própria e, assim, não afetou a pureza da alma, visto que não houve identificação de sentimentos. O que significa que a virtude daquele que não anuiu foi preservada, visto que foi vítima do malefício do outro e não participante do ato.

Argumenta S. Agostinho que quando o bem da santa continência resiste ao assalto impuro das concupiscências carnis (*"immunditiae carnalium concupiscentiarum"*), o que resulta disso é um corpo santificado (*corpus sanctificatur*)²⁰⁵. A decisão inabalável de não se ceder às solicitações carnis faz com que prevaleça a santidade, mesmo a do corpo afetado, uma vez que é mantida a vontade de utilizar o corpo de forma pura. Em

²⁰⁴ Id., I, 18, 1.

²⁰⁵ Id., I, 18, 1

decorrência disso, também a faculdade de se utilizar o corpo é purificada (*"et quantum ipso est, etiam facultas"*)²⁰⁶.

O corpo, por diversas razões, sujeita-se a sofrer lesão ou violência em determinadas ocasiões. Sofrer ou não sofrer tais ações não determina propriamente a santidade do corpo. O exemplo evocado é pertinente²⁰⁷. Uma parteira, ao verificar a integridade de uma virgem, pode destruir essa integridade de três formas: pela maldade, pela imperícia ou de modo accidental (*sive malevolentia sive inscitia sive casu*). S. Agostinho defende que, em qualquer um dos casos, a pureza da virgindade se mantém, uma vez que não houve consentimento da parte da pessoa atingida e o que aconteceu foi em decorrência da maldade da parteira ou de sua imperícia, ou, ainda, de uma fatalidade, contingência que foge ao domínio das partes. Nesse aspecto, o autor está plenamente convicto do que defende, a ponto de seu argumento transformar-se num repto: *Non opinor quemquam tam stulte sapere, ut huic perisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdit*²⁰⁸. No caso aludido, o espírito se mantém firme (*quocirca proposito animi permanente*). A concupiscência do outro não se torna capaz de afetar o espírito de quem se mantém puro, mesmo havendo a violência corporal. A continência desejada, quando se manifesta perseverante, constitui-se, portanto, na garantia da santidade (*nec ipsi corpori aufert sanctitatem uiolentia libidinis alienae, quam seruat perseuerantia continentiae suae*)²⁰⁹.

Para S. Agostinho está claro, em tal caso, que é a firmeza do espírito que mantém a santidade, mesmo no caso de haver a lesão corporal. Não se arranca a santidade da alma pela violência praticada no corpo, uma vez que fica o motivo de tal ato como sendo determinado pela concupiscência alheia, não pelo desejo próprio de quem foi vítima. A santidade é mantida pela continência perseverante, sendo tal perseverança faculdade do

²⁰⁶ Id., I, 18, 1

²⁰⁷ Id., I, 18, 2.

²⁰⁸ Id., I, 18, 2. "Julgo que não haverá alguém tão estulto para pensar que a santidade da donzela, mesmo a corporal, devido à falta de integridade, foi perdida".

²⁰⁹ Id., I, 18, 2.

espírito e não propriedade do corpo. À alma cabe conduzir a vida do homem de tal modo que seu corpo seja sempre preservado dos males a que está sujeito.

O suicídio de Lucrecia, a dama romana, bem como os motivos que a levaram à prática de tal ato são tratados pelo hiponense a partir desses pressupostos. O modo diferenciado pode ser observado quando, no caso do julgamento das mulheres cristãs, este tipo de argumento não é evocado. Aliás, não se argumenta e, sim, se cala, alegando desconhecimento para emissão de qualquer juízo que contrariasse a Tradição. Buscou-se a suspensão do juízo. O tratamento dispensado à dama romana foi, porém, diferente: tudo foi evocado tendo como objetivo único a condenação.

Primeiramente, parte da justificativa jurídica, em vigor até nossos dias no mundo ocidental, de que aquele que está em julgamento não pode ser executado antes da decisão judicial final. Isso posto, o suicídio configuraria como se fosse a matrona romana Lucrecia (a exaltada) matando Lucrecia (a inocente)²¹⁰, uma vez que o suicídio se deu antes do pronunciamento de qualquer tribunal ou autoridade que formalmente o representasse. Antes do pronunciamento do tribunal, o que deve vigorar é a presunção da inocência. Trazendo o fato para os seus dias, Agostinho parte do seguinte argumento: se não houve o consentimento (*si non licet*) do Império para que se tire a vida de alguém, inclusive do culpado, qualquer iniciativa privada (*privata potestate/hominem*), nesse sentido, merece condenação. Isso se harmoniza com o ponto de partida lógico da condenação do suicídio: “*qui se ipsum occidit homicida est*”²¹¹. Portanto, Lucrecia foi homicida de si própria. Nenhum atenuante é evocado para amenizar o julgamento da dama romana, pois a responsabilidade de sua morte é pessoal, não institucional.

Dai a interrogação: “*qui id fecisset, seueritate congrua plecteritis?*”²¹² Por ser um fato do passado, portanto, irreversível, a pergunta que advém é mais conclusiva: “*cur*

²¹⁰ Id., I, 19, 2. “...illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, uim perpressam Lucretiam insuper interemit.”

²¹¹ Id., I, 17.

²¹² Id., I, 19, 2. “A quem tal coisa fez, não castigariais com a severidade pertinente?”

interfetricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis?"²¹³ Não aceitando os louvores à pudicícia que poderiam ser atribuídos à nobre romana, serve-se, ironicamente, dos versos de desconhecido autor: "*Mirabile dictu; duo fuerunt, et adulterium unus admisit*"²¹⁴. A referência, contudo, não pretende fazer exceção ao ato de Lucrecia, como sugere o citado poeta, mas especular sobre vingança que teria recaído sobre Tarquínio, expulso de sua pátria.

Em segundo lugar, deixa de lado os aspectos formais do juízo para, por hipótese, levantar algumas interrogações que não se encaixam na mesma argumentação jurídica. Se lá, a suposição era a de que Lucrecia seria casta e inocente, aqui, a dúvida se insinua com base no poeta²¹⁵: não estaria ela presa nas repugnantes águas (referência de Virgílio) se sua inocência fosse reconhecida. Porém, se lá está, há a consciência de sua malícia. A suposição prossegue: será que, após sofrer a violência pelo jovem, não teria ela sido dominada pelo próprio prazer, havendo, portanto, consentimento de sua parte no condenado ato? Nesse caso, a conclusão é simples: quem desonrou teria ido ao encontro dos supostos desejos de quem foi desonrado. Logo, em lugar do confronto de vontades antagônicas e a conseqüente resistência de quem está sofrendo a violência, houve a anuência; em lugar de duas vontades opostas que conflitam, convergiram os desejos para a satisfação da vontade de ambas as partes. Daí, então, a conclusão: os dois tornaram-se adúlteros. Um, pela explícita violência através da qual satisfez seu desejo carnal. Outra, pelo latente consentimento (*latente consensione*), ou seja, pela forma dissimulada com que tentou encobrir o verdadeiro sentimento²¹⁶. Entretanto, é bom frisar, na construção de tal argumento, prevalecem os princípios subjetivos de quem julga, uma vez que a intenção da própria Lucrecia jamais foi publicamente declarada.

²¹³ Id., I, 19, 2. "Por que louvais com tanta exaltação a assassina de uma inocente e casta?"

²¹⁴ Id., I, 19, 1. "Ó maravilha! Foram dois e um só cometeu adultério".

²¹⁵ Virgílio, *En.* I, 6 v. 434-439. Virgílio parece ter sido o poeta preferido de S. Agostinho. É o que conclui Marrou: "O autor essencial, o clássico por excelência, o *summus poeta*, aquele no qual se resume a cultura latina a quem S. Agostinho cita com mais freqüência e mais conscientemente e sente sempre presente em sua memória e em seu coração é, sem dúvida, Virgílio". *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 18. Cf. ainda H.-C. Coffin, *The influence of Vergil on St. Jerome and on St. Augustine*. *Classical Weekly*, 1924 (17), p. 170-175.

Em terceiro lugar, na opinião de S. Agostinho, uma vez suposta a ausência do desejo na participação no ato referido, o caminho aconselhado para Lucrecia não seria o do suicídio e, sim, o da rigorosa e sincera penitência perante os falsos deuses (*deos falsos*). Aqui, pode-se dizer que se depara com uma dupla questão. De um lado, a ressalva do ato (o que não acontece nas considerações anteriores) e, de outro, a relevância que dá à penitência, mesmo reconhecendo a falsidade dos deuses, uma vez que se trata de uma pagã. Certamente a intenção principal do autor não era dar valor aos deuses falsos nem ao aventado poder de perdão que porventura lhes caberia. É a diferenciação do juízo que assim o leva a proceder, visto que a condenação deliberada foi sempre o elo condutor do pensamento agostiniano, em torno do qual giram outros elementos da argumentação. No caso do episódio de Lucrecia, o *a priori* da condenação é o conduto pelo qual transita seu pensamento. É um *caso* que não merece absolvição – como fizera em relação às mulheres cristãs – e, sim, a prévia condenação.

Por isso mesmo, usa de tons desafiadores, chegando a protestar, induzindo o juízo: “*Proferte sententiam*”²¹⁷. Conclui com uma interrogação que claramente demonstra, agora, um tom irônico: “*Quod si propterea non potestis, quia non adstat quam punire possitis, cur interfetricem innocentis et castae tanta praedicatione laudatis?*”²¹⁸ Remete-nos a Virgílio para, aproveitando-se dos versos do poeta, colocar Lucrecia ao lado dos juizes do inferno que, pretendendo voltar à terra, são barrados: “*Fas obstat, tritis que palus inamibilis undae adligat*”²¹⁹.

Em quarto lugar, insinua ter Lucrecia consciência de sua própria malícia. Assim, as interrogações que se seguem não são tidas na conta de uma possível infâmia:

²¹⁶ **De civ. Dei**, I, 19, 2. “... *ambo adulterium commiserunt, unus manifesta inuasionem, altera latente consensione*”.

²¹⁷ **Id.**, I, 19, 2. “Proferi a sententia!”

²¹⁸ **Id.**, I, 19, 2. “Se não o podeis fazer porque já não está presente a quem poderíeis castigar - por que louvais, com tanta exaltação, a homicida duma inocente e casta?”

²¹⁹ **En.**, VI, 439. “Os fados obstam a isso e o charco odioso retém-na presa nas suas repugnantes águas”.

An forte ideo ibi non est, quia non insontem, sed male sibi consciam se peremit? Quid si enim (quod ipsa tantummodo nosse poterat) quamuis iuueni uiolenter inruenti etiam sua libidine inlecta consensit idque in se puniens ita doluit, ut morte putaret expiandum? ²²⁰.

Por isso, o juízo diferenciado está confirmado. Se, anteriormente, no caso das mulheres cristãs e no episódio dos personagens bíblicos, fazia questão de ligar o sexto mandamento do Decálogo ao que proíbe o falso testemunho, como medida de precaução para que nenhum falso juízo pudesse acontecer, aqui, sua suposição é totalmente destituída dessa precaução. Foge-lhe o tom prudencial e formula o juízo sem considerar tal procedimento uma espécie de temeridade ou precipitação, mesmo em se tratando da impossibilidade de se saber com clareza as intenções que pertencem à subjetividade de Lucrecia. Não se acautela, portanto, em relação àquilo que poderia se configurar numa possível infâmia. Os pressupostos são tomados como evidência e isso não é considerado uma possível quebra do nono mandamento do Decálogo.

O autor concorda que, exatamente por não se tratar de elementos factuais serve-se de suposições. Trabalha com raciocínios hipotéticos, visto não encontrar um referencial externo de sustentação da verdade. Não está lidando com dados comprovados, mas articulando elementos que supostamente pertencem ao íntimo da ilustre matrona. Portanto, observa que tais coisas somente ela poderia saber (*quod ipsa tantummodo nosse poterat*)²²¹. Considerando essas circunstâncias, caberia levantar pertinente interrogação: não seria o caso de se suspender o juízo, como fizera antes em relação às mulheres cristãs? A atitude prudencial recomendaria a assim se proceder, considerando as variáveis intangíveis e, conseqüentemente, de difícil avaliação. A partir daí, outras interrogações decorreriam: onde encontrar a sustentação dos sentimentos e dos possíveis vícios de Lucrecia, atingindo,

²²⁰ **De civ. Dei**, I, 19, 2. “Será que talvez ela se não encontre lá por ter acabado com a sua vida, não inocente mas consciente da sua malícia? Será que (só ela o poderá saber) depois de violentada pelo tal jovem, ela mesma arrastada pelo próprio prazer, consentiu - e foi tão grande a sua dor que decidiu expiar esse prazer em si mesma com a morte?”

assim, o epicentro da questão? Como mergulhar na subjetividade da pessoa em julgamento? Como penetrar os pensamentos mais íntimos e secretos da personagem?

Se, com relação às mulheres consideradas puras pela *veneratio* da Igreja não houve condenação peremptória, antes, a suspensão do juízo sobre tal *veneratio* (do que implica a não-condenação de seus atos), por que não se aplicar o mesmo critério? E com relação às Escrituras, se houve tanto respeito a ponto de se supor uma mensagem divina funcionando como imperativo, por que Lucrecia só merece impropérios?

Contudo, o juízo de S. Agostinho não deixa de ser formulado de maneira clara: Lucrecia não se suicidou sendo inocente (*“non se occidit insontem”*), do que decorre ser infundada a apologia dos literatos que a tinham em alta estima na sociedade romana. Para concluir, não vislumbra ele qualquer saída possível, antes, procura encurralá-la com este dilema: *“Si adulterata, cur laudata? si pudica, cur occisa?”*²²²

Vê-se, pois, que o procedimento de S. Agostinho não é idêntico àquele aplicado às santas mulheres, no período das perseguições, como pudemos ver anteriormente. Lá, é influenciado pela *veneratio* da Igreja, sem que qualquer juízo contrário fosse proferido. Aqui, aplica a sentença, de modo inabalável. No caso anterior, suspende o juízo, fundamentado no nono mandamento do Decálogo, visto que, pelo “conhecimento de ouvido”, não se pode julgar que nos está escondido (*occultorum nobis*).²²³ Ainda mais, prolonga seu argumento, aventando hipóteses que amenizariam a atitude extrema tomada por tais mulheres: *“Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed obedientes”*²²⁴. Com relação a Lucrecia, porém, profere a sentença condenatória, apesar da ressalva de que a malícia suposta, por pertencer à intimidade, somente ela poderia saber. A intimidade indevassável da personagem em pauta não

²²¹ Id., I, 19, 2.

²²² Id., I, 19, 2. “Se é adúltera, por que é louvada? Se é pura, por que se suicida”.

²²³ Id., I, 26.

²²⁴ Id., I, 26. “Se de fato tal fizeram, não enganadas pelo erro humano, mas impelidas pelo mandato divino, não sendo, portanto, alucinadas, mas obedientes”.

interfere na sentença, uma vez que seu pensamento, é de se supor, está encaminhado para a condenação, cumprindo determinação *a priori*.

Percebe-se que o exemplo das mulheres cristãs é evocado não para louvá-las diretamente pelo ato – o que seria uma contradição – mas para estabelecer a comparação e, desse modo, não foge à apologética tradicional da Igreja. Imagina que muitas mulheres virtuosas teriam passado pela mesma (*similia*) humilhação da dama romana e, contudo, não atentaram contra suas vidas. Seria vingar em si a transgressão do outro. No caso evocado, a violação da honra, exatamente por ser resultante da concupiscência do outro, não foi motivo de forte constrangimento que poderia culminar no homicídio de si próprias (*ipsis homicidia*). Ou seja, para S. Agostinho, aquelas mulheres souberam manter, no íntimo, no testemunho de sua consciência a glória da castidade, embora, no corpo, tal castidade fosse perdida. A razão está fundamentada deste modo:

Quam ob rem non habet quod in se morte spontanea puniat femina sine ulla sua consensione uiolenter oppressa et alieno compressa peccato; quanto minus antequam hoc fiat! ne admittantur homicidium certum, cum ipsum flagitium, quamuis alienum, adhuc pendet incertum.²²⁵

Note-se que há uma ênfase ao *antequam hoc fiat*. Ora, no juízo sobre as mulheres cristãs, isso não foi lembrado. Se elas se atiraram à fogueira ou facilitaram a ação de outros instrumentos de morte utilizados pelos algozes, em nada foram censuradas.

Em síntese, a condução do argumento para a condenação de Lucrecia é esta: se não há impudícia na vítima violentada, decorre a inexistência da necessidade da correspondente aplicação do castigo. Isso porque quem sofreu o castigo teria sido a mulher

casta que não participou da concupiscência de quem cometeu a ação. O suicídio da ilustre dama nada mais teria sido que a aplicação dessa pena injusta. Isso, por uma questão muito simples: se a luxúria teria sido exclusiva da pessoa que abusou da vítima, não há razão para que esta se sentisse culpada. Por outro lado, se não houve tal unilateralidade, daí decorre a cumplicidade de Lucrecia ou, em outras palavras, o seu próprio consentimento. Nesse caso, conforme S. Agostinho, é culpada, não havendo qualquer honra a ser defendida, uma vez que não apenas sofreu a ação, mas dela participou. Assim sendo, não pode ser considerada inocente.

A justificativa de S. Agostinho, para a condenação do suicídio de Lucrecia fica estabelecida da forma que se segue.

Num primeiro momento, fossem quais fossem as circunstâncias, a dama romana não teria razões para recorrer ao suicídio, como de fato o fez. Como este veio a ocorrer, então comenta: “...*haec causa ex utroque latere coartatur, ut, si extenuatur homicidium, adulterium confirmetur; si purgatur adulterium, homicidium cumuletur*”²²⁶.

Num segundo momento, em relação aos casos anteriores (das mulheres cristãs), vê-se claramente que valores morais supostamente preservados são evocados como justificativa para a suspensão do juízo. Em se tratando, porém, do caso de Lucrecia, tais valores não são julgados como o “imperativo de uma razão justíssima”, medida aplicada anteriormente no juízo referente àquelas mulheres.

Finalmente, uma observação de ordem histórica. A forma diferenciada na argumentação de Agostinho caminha no sentido oposto ao processo de formação de um discurso evangelizador que tem início no séc. IV, procurando aproveitar as tradições romano-helenísticas, e tendo como objetivo a conversão da aristocracia romana. No caso

²²⁵ Id., I, 18, 2. “Por isso é que não há qualquer razão para se castigar a si mesma com a morte espontânea a mulher violentamente profanada e vítima de pecado alheio. Muito menos, antes que isso aconteça. Por que havemos de consentir um homicídio certo, quando a própria torpeza, além de alheia, é incerta”.

em apreço, não dá valor ao processo propugnado pelo próprio bispo de Hipona²²⁷, no qual a mensagem do cristianismo, naquilo que não lhe é inteiramente incompatível, procura utilizar-se dos princípios morais vigentes na cultura pagã. Na verdade, tratar-se-ia de uma espécie de cristianização dos valores e das virtudes romanas²²⁸. Vale dizer que, nesse processo, não obstante a diferença entre pagãos e cristãos no que diz respeito à verdade e às opções de crença, como assinala Marrou, havia “coincidências na atitude ante a concepção geral da vida, do homem e do mundo”²²⁹. Ou seja, os aspectos prudenciais da conduta e a preservação da virtude, bem como outros valores defendidos pela cultura pagã não se chocariam com os princípios ou normas de conduta adotados pelos cristãos. O que equivale dizer que a cultura pagã também visava ao bem supremo quando exaltava as virtudes.

Esse processo evangelizador procurou dar valor aos atos do cotidiano que envolviam a vida dos pagãos, ou seja, os atos desempenhados como rotina diária, ganharam contornos que não permitiam estabelecer modificações radicais de juízo entre aqueles praticados por cristãos e os praticados por não-cristãos. A própria palavra latina *salus*, que designava, entre os romanos antigos, simplesmente saúde física ou bem-estar físico, passou a ser utilizada pelos autores cristãos como referência à salvação eterna. Para se utilizar um recurso retórico, poder-se-ia dizer que a *brevis lux* de que fala Catulo é substituída pela *lux perpetua*, tocando o aspecto mais real e mais importante da existência humana. Contudo, na condenação deliberada de Lucrecia, nada disso é levado em conta pelo autor, especialmente pelo desfecho em que veio dar, a saber, o suicídio.

Pode-se aventar o fato de que o episódio de Lucrecia não é contemporâneo de S. Agostinho. Isso teria ocorrido no séc. VI a.C. Mesmo assim, para correta interpretação, seria defensável o “aggiornamento” do fato no que se refere a seu julgamento para que a

²²⁶ Id., I, 19, 2. “...este caso sofre de defeitos pelos dois lados: se se atenua o homicídio - reforça-se o adultério: se se desculpa o adultério - agrava-se o homicídio”

²²⁷ *De doct. christ.*, II, 40.

²²⁸ Marcus Cruz, *Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antiguidade Tardia*. *Veritas*, v. 40, n. 159, set. 1995, p. 321.

²²⁹ P. Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984, p. 45.

comparação ganhe maior fundamento e clareza. Em outras palavras, seria importante levar em consideração o discurso evangelizador do cristianismo contemporâneo a S. Agostinho.

Contudo, a forma diferenciada de argumentação não parece ter levado em consideração tal processo, ou seja, não é aventada a hipótese de que a atitude de Lucrecia poderia ser inserida na valorização da *fides*, um dos principais valores políticos e morais dos romanos²³⁰. Entendida como uma disposição permanente da vontade, como fidelidade às obrigações e aos compromissos de cidadão, como integração entre as palavras e os atos da pessoa, tal *fides* representava, para os romanos, uma força superior de uma dimensão extremamente elevada, garantida pelos deuses. Tinha como epicentro a estrutura política, social, jurídica e moral – que, de forma mais consistente se consolidaria posteriormente, sendo virtude da maior importância no imaginário da aristocracia de Roma.

Conclusão

Pode-se perceber que a questão dos valores morais não está e nem poderia estar ausente da discussão. Como lembra Delhaye²³¹, Agostinho afirma, de um lado, que o único valor moral é a busca de Deus e, por outro, reconhece que outros valores considerados secundários, que resumem qualquer espécie das múltiplas acepções de paz, por exemplo, devem ser buscados. Nesse caso, admite que os valores humanos podem ser desejados por aqueles que, por si mesmos, buscam a Deus. No caso de Lucrecia, segundo o raciocínio do hiponense, ao buscar a morte, não tinha a dama romana por objetivo ir ao encontro de Deus e, sim, vingar a atitude do agressor. Ou seja, no pensamento do Mestre do Ocidente, é estabelecido um critério mais rigoroso para a ponderação da decisão e, especialmente, cristianizado. A decisão de Lucrecia e seus desdobramentos seriam resultantes da vingança e não da busca da beatitude.

²³⁰ Pierre Boyancé, *Études sur la religion romaine*. Paris: École Française de Rome, 1972, p. 135.

²³¹ P. Delhaye, S. Augustin et les valeurs humaines. *Mélanges de Science Religieuse*, 1955 (12), p. 121.

Já no caso das santas mulheres, está implícita na idéia de S. Agostinho a conclusão de que não era a vingança ou a covardia (portanto, vícios) motivos que as teriam levado a fugir da vida, recorrendo, assim, ao recurso extremo. Pelo contrário, seria um ato de coragem (portanto, uma virtude) e, mais que isso, um ato revestido de fé: em vez de se sucumbir ante a força do inimigo, recorre-se ao ato de tirar a própria vida para que se encontre a acolhida junto ao Pai misericordioso, como expressão de fidelidade e observância dos princípios cristãos.

Grosso modo, pode-se dizer que o suicídio é suscetível de julgamento através de três atitudes diferentes: a) pela admiração – destacando-se, em primeiro plano, a coragem que o ato requer; b) pela compaixão – partindo do pressuposto de que o dano é irreparável; c) pela reprovação – privilegiando o aspecto da ilicitude do ato.

Desdobrando tais atitudes, pode-se julgar o suicida como: a) suficientemente corajoso para levar a cabo seu ato; b) alguém que merece piedade, pelo menos levando-se em consideração o momento; c) pessoa que merece total reprovação, visto ser o suicídio prática inadmissível sob qualquer circunstância. No primeiro caso, tal energia não pode ser considerada ânimo de espírito, uma vez que o suicida está deixando de agir como Jó, o patriarca, que resistiu a sugestão de sua esposa de tirar sua própria vida. No segundo, leva-se mais em consideração a decisão momentânea, diferindo da atitude de se planejar fria e meticulosamente o seu fim. O terceiro fala por si mesmo.

S. Agostinho transita da admiração pela coragem daquelas mulheres citadas por Eusébio para a reprovação imediata do ato de Lucrecia, passando por um certo sentimento de compaixão pela dama romana. Embora se refira a uma certa avidez de glória dessa dama (*romana mulier, laudis avida*) e, nisso mereça ser condenada, manifesta certa compaixão, pois Lucrecia não refletiu que, sendo duas pessoas envolvidas no mesmo ato, só uma cometeu adultério. Essa seria a saída para sua absolvição e, consqüentemente, continuar

vivendo, como fizera seu ofensor, que parte para o exílio, em companhia do pai (*ille patria cum patre pulsus est*)²³².

O bispo de Hipona estabeleceu uma diferença entre o *querer* e o *poder*.²³³ O *querer* é uma faculdade interior que não depende do mundo “exterior”, ou seja, não está presa à vontade enquanto realização. O livre-arbítrio revela as condições dentro das quais a escolha é feita, nada dizendo sobre a possibilidade de sua realização. Em outras palavras, o exercício da vontade não exige uma ação. A escolha, por si só, ganha o estatuto de *poder*, mesmo quando não há a realização correspondente ou qualquer processo de transformação almejado. Diferentemente dos gregos, para os quais uma pessoa só poderia ser julgada pelo que fizera durante toda sua vida, para S. Agostinho, cada ato tem como núcleo sua intenção e não o realizá-lo propriamente dito. A moralidade romano-cristã comportava uma diferença fundamental em relação à moral helênica, uma vez que esta reconhecia apenas uma *aristeuein*, ou seja, um esforço sempre incessante para ser o melhor de todos. Observa Hannah Arendt:

Para o cristão, assim como para o romano, a importância de eventos seculares está no fato de possuírem o caráter de exemplos que provavelmente repetir-se-ão de modo que a ação possa seguir certos modelos padronizados²³⁴.

Portanto, não é estranho, para o filósofo, a idéia de que, se a intenção fosse boa, mas no momento de agir, eventual engano tivesse acontecido, o ato continuaria julgado como sendo bom, uma vez que houve a escolha correta dentro das opções oferecidas pela razão. O que vale dizer, por outro lado, se agimos movidos pelo engano, no momento da escolha, mas isso resultou numa boa ação, o ato final é considerado ruim, uma vez que a intenção, preliminarmente, já o era. Daí ser Deus o único juiz de nossas ações, uma vez que não possui as limitações da mente humana no que concerne ao ato de sondar a intimidade de

²³² De civ. Dei, I, 19, 1,

²³³ De spiritu et littera, XXXI, 53.

cada um. O homem não pode julgar as intenções que se situam na esfera da intimidade de cada um. Só Deus está capacitado para julgar tanto o ato como as intenções, mediante a soberania que inere ao seu ser.

Lucrécia, contudo, é julgada em seu ato sem que tais critérios fossem usados. Aos olhos de S. Agostinho, trata-se de um *caso* que, previamente, merece condenação. Por isso, embora se considere incapaz de penetrar os pensamentos da dama romana, não hesita em proferir a sentença. A ressalva para o suicídio só é admitida em se tratando de valores aplicados àqueles que assumem a escala mais alta do cristianismo. O mesmo não se pode esperar daqueles que estão destituídos do anteparo das Escrituras e da Tradição, ou seja, os pagãos. Logo, no que diz respeito ao julgamento moral do suicídio, tendo como exemplo o caso da matrona romana, não podemos negar que estamos diante de um juízo diferenciado que foge à construção lógica do argumento anterior.

²³⁴ H. Arendt. *Entre o passado e o futuro*. S. Paulo: Perspectiva, 1982, p. 99.

CAPÍTULO III

**A LÓGICA DA CONDENAÇÃO E O TRATAMENTO DIFERENCIADO: PISTAS
PARA A COMPREENSÃO DA ARGUMENTAÇÃO AGOSTINIANA**

*“Qui ergo audit non licere se occidere, faciat, si iussit cuius non licet iussa
contemnere; tantummodo uideat utrum diuina iussio nullo mutet incerto”*

(De civ. Dei, I, 26)

A extensão do pensamento agostiniano e a variedade de abordagem com que tratou determinados temas não podem ser tidos na conta de fatos surpreendentes, levando-se em consideração que mudanças de posição tenham ocorrido ao longo de seu itinerário intelectual. Considere-se isso como atitude perfeitamente justificável na trajetória de um pensador do porte de S. Agostinho, e que não se preocupou com a linearidade ou sistematização de sua exposição. Eventuais “acertos de contas” não estão circunscritos às **Retractaciones**, mas despontam, aqui e ali, nos contextos requeridos. Contudo, qual edifício solidamente construído, a estrutura principal não muda e, muito menos, o seu fundamento. Logo, é perfeitamente possível ter a certeza de que não se trabalha com idéias moveáveis ou considerações meramente circunstanciadas e, sim, com um *substractum* essencial para o tema. Isso serviu, evidentemente, para ampliar o horizonte de compreensão, lançando luzes sobre este ou aquele ponto.

Desse modo, o presente capítulo tenta interpretar o procedimento de S. Agostinho no que concerne ao suicídio, ensaiando algumas pistas de compreensão em relação à lógica da condenação e ao tratamento diferenciado que deu ao tema. É a tentativa de se ver no argumento do bispo de Hipona as razões que o levaram a transitar de uma forma para outra.

1) O papel da retórica

Enquanto fenômeno cultural, a forma diferenciada da argumentação agostiniana em relação ao suicídio pode ser considerada mais como um recurso da oratória, dentro da cultura romana na qual o pensador se inseriu. Os grandes personagens romanos que se destacaram na referida cultura, anteriores a S. Agostinho, tinham na figura do orador o ponto de referência ascensional. A poesia, embora evocada e cultivada, não possuía o tom persuasivo da retórica. A cultura latina, embora abrigasse em seu meio historiadores, não era a história o símbolo da cultura romana. Diferentemente de nossos dias, a história não era tida na conta de uma disciplina autônoma. Seria mais uma espécie de subsídio para o cultivo da erudição, tanto no campo da reconstrução dos fatos propriamente ditos, como na abordagem mitológica, uma vez que a vastidão desse tipo de conhecimento extasiava os ouvintes.

No que se refere ao fascínio do povo, pode-se dizer que a filosofia, ao utilizar-se dos recursos da retórica, era considerada um instrumento de auxílio ao orador. Só a retórica era considerada capaz de oferecer ao orador a indispensável abertura para a imaginação com vista à persuasão. Daí o fato de um gramático, capaz de dominar com correção a língua e um retórico hábil na construção de seu argumento, ambos se constituírem em figuras-símbolos deveras atraentes. Se as duas qualidades fossem unidas numa só pessoa, mais ainda se intensificaria essa admiração, pois a correção da linguagem e os recursos estilísticos da persuasão estariam presentes de modo mais ou menos harmônico.

No período patrístico, prezava-se a cultura geral, principalmente entre os nobres, que poderiam legar uma educação humanística aos filhos. S. Agostinho, mesmo não sendo originário de família nobre, inseriu-se no modo de pensar de seu tempo, que considerava a cultura geral como básica para a formação do orador. Aliás, sua formação, no que concerne à gramática e à retórica, foi eficaz e brilhante. Embora reconhecesse uma certa "habilidade na mentira" e "uma cegueira de glória", confessa que, naquele tempo era o primeiro na escola de retórica, coisa que o alegrava soberbamente e o fazia inchar de vaidade (*"et maior*

iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho")²³⁵. Quando foi encaminhado pedido ao prefeito Símaco, de Roma, para a provisão de professor de Retórica, S. Agostinho candidatou-se e foi aprovado para tal cargo, em Milão. A essa altura, é bom enfatizar que um professor de Retórica era privilegiado sob diversos aspectos, gozando de algumas regalias provenientes do seu cargo, entre as quais, a licença para viajar às expensas do Império, quando em exercício de suas diligências.

Embora nunca faltassem aqueles desprovidos de tanta admiração pelos construtores do discurso retórico dos romanos, considerando-o "naturalista" e, conseqüentemente, julgando seus praticantes como pensadores áridos e rudes, isso não foi empecilho para a valorização da Retórica como disciplina. A eventual desqualificação da Retórica latina era de caráter episódico, especialmente quando havia comparação com a cultura grega. Afinal, os maiores oradores romanos usavam a arte da persuasão porque eram "dirigentes" poderosos, diferindo dos oradores gregos que falavam em nome da *pólis*, mesmo que contra sua constituição. Os romanos, nesse caso, levavam em consideração a consciência voltada mais para as idéias de cunho pessoal, elemento que a cultura grega desconhecia, especialmente no período clássico.

Uma das características dos escritos de S. Agostinho está em fazer uso dos recursos retóricos. Afinal, fora mestre de Retórica no período em que fora atraído pelo paganismo e, quando pensou em construir seu discurso dentro da cultura cristã, prestou atenção a tal disciplina e dela se serviu na elaboração de seus escritos. É verdade que, durante muitos séculos, o estilo retórico agostiniano foi julgado como uma espécie de limitação à construção de argumentos sólidos. Hoje, esse juízo está superado e, como exemplo, citamos o de Marrou que, em 1938, ao publicar **Saint Augustin et la fin de la culture antique**, fazia comentários que levavam à limitação da arte do hiponense. Entretanto, pouco mais de uma década depois, publicava sua *retractatio* (anexada à quarta edição da obra citada, em 1958), na qual reconhecia, com ardor e entusiasmo, a sutileza, a sofisticação, a capacidade de construir harmoniosamente uma obra, tendo como instrumento a Retórica. Não

²³⁵ Conf., III, 3, 6.

estariamos exagerando em afirmar que S. Agostinho foi escritor que utilizou os recursos retóricos e que, nele, essa arte pôde mostrar o melhor das suas possibilidades. Seus sermões são uma prova disso²³⁶.

Desse modo, a forma diferenciada de julgamento seria uma maneira retórica de se argumentar, julgando-se válidas as mudanças a fim de se estabelecer o jogo adequado na construção do argumento, uma vez que o desejo era o da persuasão ou da justificação. Baseava-se no princípio de que, em seu julgamento moral, o ser humano não deve aplicar-se tão somente à norma que, em sua generalidade, apresenta-se incompleta, não podendo contemplar todos os casos de uma ação posta em julgamento. Qualquer ato pode ser desdobrado em complexidades tais que, por mais que procuremos reunir detalhes e confrontemos fatos, não estaremos abrangendo *o que aconteceu* no seu todo²³⁷. Desse modo, transformou-se na saída adequada quando se quis fazer uma apreciação ética dos efeitos maus previstos, porém, não desejados, circunstância essa perfeitamente possível, uma vez que o agir humano, dada a sua imperfectibilidade e a complexidade nele envolvida, ao buscar o bem, qualquer que seja, poderia, em determinados casos, produzir efeitos negativos ou indesejados.

Pressupõe que, para se saber como agir, deve-se levar em conta os fatores circunstanciais, refletir sobre eles e, a partir daí, concluir se tal ato, proibido ou permitido na regra geral, continuaria tendo a mesma validade. Por exemplo, mesmo que o direito à vida fosse considerado um princípio absoluto, até que ponto o mesmo não se relativizaria, especialmente quando alguém perde a vida ou tira a de outro, tendo como objetivo a consecução de outro bem considerado superior? Desse modo, um meio, enquanto tal, considerado mau *a priori* pode perder sua “maldade” ao ser utilizado para a consecução daquilo que se julga um bem?

²³⁶ Cf. M. Avilés, *Predicación de San Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones*. Augustinus, 1983 (28), p. 391-417; M. I. Barry, *St. Augustine, the orator. A study of the rethorical qualities of St. Augustine's sermones ad populum*. Washington, D.C.: Patristic Studies, 1924.

²³⁷ Cf. V. J. Bourke, *Saint Augustine and situationism*. Augustinus, 1967 (12), p. 117-123.

São interrogações que requerem não apenas a lógica da condenação naquilo que o mandamento se expressa de forma clara. Reclamam, igualmente, a complacência da *caritas*, visto que só o amor pondera aquilo que à razão se oculta.

Contudo, como se sabe, em todas as formas de fundamentação ética, quando as circunstâncias são valorizadas, há o perigo de se cair num relativismo ético, cuja dimensão, demasiadamente contextual, pode dar lugar a elementos desintegradores do argumento lógico e a situações em que predominam construções metafóricas, destituídas de fundamento sólido. Ninguém pode negar o perigo que incorre quem pretende fixar-se exclusivamente em determinada situação, em prejuízo de alguns princípios universais. Nesse caso, há sempre a possibilidade de se fazer prevalecer um exagerado relativismo em detrimento da universalidade dos princípios estabelecidos. Do que se infere ser essa diferenciação a forma elaborada de justificação, mas não fundamento para o estabelecimento de normas reguladoras do comportamento.

Embora S. Agostinho não deva ser enquadrado na casuística tradicional que, posteriormente, veio a se impor em algumas correntes de pensamento, é bom lembrar que René Marlé procurou mostrar detalhadamente os perigos de uma articulação moral que, de um lado, insiste na casuística, levando, inevitavelmente, à eliminação da decisão pessoal e, de outro, a falibilidade de um situacionismo extremo sem qualquer referencial ao princípio moral já estabelecido²³⁸. Considerando todos esses perigos é que vamos dedicar este capítulo final à interpretação do pensamento do hiponense no que se refere ao rigor de sua condenação do suicídio e as exceções que estabeleceu.

Pode-se dizer, num primeiro momento, que o argumento diferenciado do autor surge mais como possível solução ao problema do ideal de vida cristã confrontado com fatos concretos de difícil interpretação no campo da moral. O discurso cristão primava por apontar um ideal de vida e, ao mesmo tempo, evitar choques com o que estava estabelecido

pela incipiente tradição. Partamos da situação histórica em que S. Agostinho elaborou o **De civitate Dei**.

A tomada de Roma pelas tropas de Alarico, os excessos cometidos pelos bárbaros, as perseguições encabeçadas pelo Império romano pagão puseram em relevo o caso das virgens cristãs que, para conservar a pureza, atiravam-se desordenadamente à morte, como já abordamos. Tais fatos ganharam o respaldo da autoridade de Eusébio. A **História Eclesiástica** teve a sorte de tornar-se, se não obra definitiva, pelo menos referencial histórico pleno de êxito, até o séc. VI. Tornou-se modelo de como escrever uma história das primeiras comunidades cristãs, razão pela qual teve imitadores e continuadores através de sua forma e escolha de temas. Estabeleceu uma espécie de padrão para todos os historiadores da Igreja dos seis primeiros séculos e, desse modo, no gênero, ganhou uma consistência tal, que as obras que se seguiram tinham uma uniformidade quase monolítica, estabelecendo uma identidade da igreja dos três primeiros séculos com a dos séculos subseqüentes.

Ler Eusébio, assim como as traduções de textos semelhantes, foi uma forma de os cristãos posteriores se reconhecerem como verdadeiros descendentes dos mártires. "O mártir era a imagem humana da perfeição, modelo a ser seguido. Ser perseguido por causa do Senhor era o sinete do cristão genuíno"²³⁹. O martírio significava a possibilidade de vitória sobre a morte e, por analogia, a vitória dos cristãos sobre os pagãos, não obstante a fragilidade do corpo e das armas humanas, além da ausência premeditada do aparato institucional de resistência. Constituíam-se na força que transformava a instabilidade das resoluções em afirmação de fé, estabelecendo ressalvas, nesse contexto, até mesmo para as eventuais fraquezas na fé.

²³⁸ R. Marlé, *Casuistique et morale de la situation*. In E. Castel (org.), **Tecnica casistica**. Roma: Instituto di Studi Filosofici, 1964, p. 11-120. Cf. J. Fuchs, **Responsabilità personale e norma morale**. Bolonha: Dehoniane, 1978, p. 106-119.

²³⁹ Robert A. Markus, **O fim do cristianismo antigo**, p. 100.

Daí a relíquia, sobretudo a relíquia recém-descoberta, tornar-se uma poderosa lembrança da grandeza divina, recordando "em determinado tempo e lugar a imensidade da misericórdia de Deus"²⁴⁰. Era o instrumento-memória e, por conseguinte, elemento identificador do cristianismo e seus seguidores nos ásperos tempos da perseguição. Não era vista simplesmente como instrumento comprobatório de determinado fato. Passava a ser considerada um ícone, à medida que era elevada à condição de símbolo.

Apesar dos atos heróicos dos cristãos frente às perseguições e, especialmente, a tendência de se buscar a própria morte para, supostamente, conservar a integridade moral e espiritual, inquietante interrogação pode ser posta: se é verdade que a Igreja sempre defendeu a integridade pessoal, como justificar os atos que levavam o indivíduo à morte, mesmo que a moldura estabelecida pela tradição encarasse tal prática como ato piedoso? S. Agostinho vê-se desafiado, e procura amenizar o julgamento de atitudes contrárias às normas encampadas. Traça um código que lhe permita, senão resolver esse dilema, pelo menos estabelecer a idéia de que seria necessário o uso de formas diferenciadas de julgamento, especialmente para não comprometer a integridade do discurso cristão.

2) O itinerário dos mortais

É preciso, para melhor apreciação, recordar a interessante reflexão de S. Agostinho sobre a morte. Não poderia esta ser considerada, de forma conceitual, um antônimo da vida, especialmente da vida humana na qual a morte se situa. "*Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando moriturus*"²⁴¹. O *memento mori* nada mais seria que a "presença axiológica" da morte no decurso da existência humana, assinalando sua fragilidade através do limite interposto. O morrer e a morte não são exclusivamente acontecimentos suportados de forma passiva no final da vida, mas ato dinâmico que dá um caráter valorativo à vida, não importando em que fase. Daí ser ela iminente em qualquer

²⁴⁰ Peter Brown, *The cult of the saints*. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago/London: University of Chicago Press/SCM Press, 1981, p. 92.

fase da vida humana, independentemente da sua duração. Longevos e adultos em plena maturidade, jovens e crianças colhidos pela morte prematura – todos eles teriam uma linha de igualdade estabelecida. A morte nivela todos os mortais, não importando a origem nobre, não considerando as posses, a influência social, o poder temporal, a ascese religiosa e tantas outras coisas que são utilizadas para engrandecer ou a pequenar o ser humano. Contudo, é apropriado lembrar que o aspecto quantitativo (quanto tempo se vive) não poderia se sobrepor ao aspecto qualitativo (como se vive).

Os estudiosos de Homero vêem, na **Iliada** e na **Odisséia**, modos diferentes de se enfocar a vida. A primeira preocupa-se em descrever o objetivo que move os gregos e troianos, a saber, o legado das proezas militares às gerações futuras. Esse ideal é conhecido pela denominação geral de *kléos* (fama), pretendendo a perpetuação dos feitos na memória do povo. Daí a reação ao principal herói da obra no momento em que os embaixadores tentam convencê-lo a voltar ao campo de batalha:

Se continuar a lutar ao redor de Tróia,
 não voltarei mais à pátria (*nostos*), mas glória (*kléos*) imortal
 hei de ter:
 se para casa voltar, para o grato torrão de nascença,
 da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa
 conseguirei²⁴².

Na **Odisséia**, vemos, porém, um Ulisses que, embora membro da “elite” grega, não representa o mesmo ideal guerreiro de Aquiles. Predomina, na obra, não a intenção de continuidade da viagem mundo a fora, mas a idéia do retorno (*nostos*)²⁴³, implicando uma retomada de consciência, uma nova leitura da própria vida. Pensa seu futuro em termos de

²⁴¹ **De civ. Dei**, I, 11. “Isto eu sei: ninguém teria morrido se não existisse para morrer um dia”.

²⁴² Homero, **Iliada**, 9, 413. Versão de Carlos Alberto Nunes.

²⁴³ Notar que a palavra tem a mesma raiz de *nous* (mente, espírito), implicando uma retomada de consciência. A **Odisséia** é um dos mais importantes poemas gregos que chegaram até nós, representando uma rica tradição literária que narra a volta dos militares aqueus, após a queda de Tróia. Esse gênero poético foi chamado de *nostos* (volta, retorno).

uma volta a Ítaca para o reencontro com Penélope e Telêmaco e, desse modo, viver com eles até à velhice, alheio aos tempos de imprevistas lutas, na certeza de que a ordem a ser estabelecida em seu presente e no final da vida, será aquela com a qual conviverá além-túmulo. Qual prelúdio para uma mudança definitiva, essa volta era importante.

De um lado, está presente a ênfase pela busca da glória permanente decantada pelos pósteros. De outro, predomina o desejo da volta ao lar, à quietude da família, não como acomodação e, sim, como retomada de nova existência. Aquiles representa o ideal da vida breve, mas da longa glória. Consoante o aforismo de Hipócrates²⁴⁴, difundido na cultura latina (*ars longa, vita brevis*), especialmente por Sêneca, no início de seu **De brevitae vitae**²⁴⁵, o que importa é a memória que fundamenta a história, não a vida individual de seus protagonistas. Ulisses, por sua vez, assume o ideal da longa vida e da glória breve. A viagem e as lutas constituem-se no intercurso para a conquista da tranquilidade. Por isso, como muito bem lembra Trajano Vieira, tem que passar por uma “reeducação dos sentidos”:

Contra as intempéries marinhas, provocadas por Possêidon, o herói leva ao limite sua inteligência prática. Diante das interrogações da viagem de retorno (*nostos*), Ulisses elabora equações cujas variáveis ele mesmo inventa. O mar é a imagem da face amarga do acaso e Ulisses, a representação do caráter metamórfico da inteligência. Curiosidade, versatilidade, mobilidade são alguns dos atributos desse herói avesso à melancolia, que simboliza o pensamento especulativo no Ocidente²⁴⁶.

²⁴⁴ Aforismos, I, 1.

²⁴⁵ **De brevitae vitae**, I, 1. Sêneca cita o aforismo desta forma “uitam breuem esse, longam artem”. Refere-se a ele como um protesto do maior dos médicos (*maximi medicorum exclamatio*).

²⁴⁶ Trajano Vieira, A identidade de Ulisses. *Folha de S. Paulo* (Sup. Mais!), 25 abr. 1999, p. 9.

A perspectiva retratava uma face da rica tradição helênica, uma vez que, conforme tal concepção, todos os homens, *por natureza*, estão sujeitos à morte. Quando se comparavam deuses e homens, havia manifestação de inveja destes últimos pelo fato de aqueles serem imortais (*athanatoi*)²⁴⁷.

Distante do mar há de a morte
te surpreender por maneira mui doce e suave, ao te vires
enfraquecido em velhice opulenta e deixares um povo
completamente feliz.

Tal inveja fundava-se não apenas no fato de a vida assumir uma espécie de imortalidade, mas nas circunstâncias em que tal vida decorria, a saber, a inexistência da preocupação que ronda os que se sujeitam à morte. O momento da chegada da mesma, do qual estão privados os deuses, pode ter lances dramáticos. Entretanto, o grande desafio que se põe aos mortais é assumir a mortalidade inerente à espécie humana. Isso, sem descartar a aspiração da morte suave, após vida longa²⁴⁸, ou a “bela morte” tematizada por Vernant²⁴⁹.

Não se pretende a inserção de S. Agostinho em qualquer uma das vertentes aventadas. Isso seria descabido, além de anacrônico. Mas queremos ressaltar que o itinerário dos mortais traçado pelo hiponense passa por alguns aspectos próprios da cultura pagã.

Primeiro, a não preocupação com o gênero de morte – o que lembra a vida heróica. Sendo a vida um constante risco, a exposição a tais riscos, contingência a que a vida está submetida, explica a irrelevância do tipo de morte a ser enfrentado.

²⁴⁷ Homero, *Odisséia*, 11, 485.

²⁴⁸ Id., ib., 11. 134. “Enquanto vivo, os Argivos te honrávamos, qual se um deus fosses”.

²⁴⁹ Cf. J.-P. Vernant, A bela morte de Aquiles. In: *Entre mito e política*. S. Paulo: Edusp, 2001, p. 407-413 (ver especialmente p. 411-412).

Cum autem unicuique mortalium sub cotidianis uitae huius casibus innumerabiles mortes quodam modo comminentur, quamdiu incertum est quaenam earum uentura sit: quaero utrum satius sit unam perpeti moriendo an omnes timere uiuendo ²⁵⁰.

E reconhece: “*Sed aliud est quod carnis sensus infirmiter pauidus refigit, aliud quod mentis ratio diligenter emucleata conuincit*” ²⁵¹. E, se uma vida virtuosa antecede a morte, que importa o momento em que esta tem o seu lugar? Não perdeu a juventude aquele que, colhido na flor da idade, foi privado da vida. Desgraçado, sim, aquele que, vivendo pouco ou muito, não procurou seguir os caminhos da virtude e do bem, do bom e do belo.

Em segundo lugar, não leva em consideração o fato da inumação, como se isso fosse fonte da beatitude. O milenar costume de se enterrar os mortos, especialmente em túmulo familiar, comportava duplo sentido: era um dever que competia aos vivos e uma honra que se tributava aos mortos. Dentro dessa perspectiva, instaurava-se o campo ritual com os simbolismos pertinentes. A própria Escritura não poupa detalhes geográficos indicativos do lugar onde determinados personagens foram sepultados, do que se infere que, permanecer insepulto, seria uma desonra tamanha (Mc. 9.42) para a família do morto e agressão à sua memória. Para S. Agostinho, contudo, mesmo considerando o fato de não se passar pela inumação, os corpos humanos de cristãos piedosos seriam alvos de exceção. Seu ponto de vista vai de encontro ao fato de, por influência pagã, ao longo da história, muitos cristãos passarem a acreditar que os mortos não se levantariam no último dia (ressurreição) caso seus ossos tivessem sido impiamente dispersos ou seu corpo tivesse permanecido insepulto. Para fortalecer esse ponto, devemos registrar que, a pedido de S. Paulino de Nola, o hiponense escreveu, em 421, um tratado, **De cura pro mortuis gerenda**, expondo uma

²⁵⁰ **De civ. Dei**, I, 11. “Nos cotidianos azares desta vida, enquanto durar a incerteza acerca de qual das mortes surgirá, eu pergunto se não será preferível suportar uma morrendo, a ser por todas ameaçado, vivendo”.

²⁵¹ **Id.**, I, 11. “Mas uma coisa é a que causa horror aos sentidos e à imbecilidade da carne, e outra, o que a razão, convenientemente esclarecida, convence”.

doutrina sobre o corpo que, como templo do Deus vivo, permaneceria como tal, independentemente de ter sido inumado, queimado ou devorado por feras. Agora, na obra em apreço, volta a defender os mesmos princípios:

Multa itaque corpora Christianorum terra non texit, sed nullum eorum quisquam a caelo et terra separauit, quam totam implet praesentia sui, qui nouit unde resuscitet quod creauit²⁵².

Isso quer dizer que, para o mestre de Hipona, o corpo, sepulto ou insepulto, era de grande valor. Por isso mesmo, reclamava-se condenação para aqueles que atentavam contra sua própria vida, desrespeitando o corpo.

Em terceiro lugar, o enaltecimento da fidelidade dos cristãos levou S. Agostinho a ver, até mesmo na desgraça, a paradoxal manifestação da graça. Como exemplo, citamos a passagem na qual faz referência a uma prolongada fome que matou muitos cristãos, mas que serviu para o fortalecimento da fé de outros:

Quos enim fames necauit, malis uitae huius, sicut corporis morbus, eripuit: quos autem non necauit, docuit parcius uiuere, docuit productius ieiunare²⁵³.

O que, aparentemente, mereceria toda reprovação, na falta de explicações mais detalhadas, passa a merecer aprovação. Nas palavras de Boudet, “contingência é o nome lógico da graça”²⁵⁴. Aos que morreram, evitou-lhes a vontade divina que passassem pela desgraça, e os que ficaram e suportaram o infortúnio, não deixaram de ser fortalecidos em seu ânimo.

²⁵² Id., I, 12. “Muitos corpos dos cristãos a terra não cobriu; mas nenhum deles foi expulso do Céu e da Terra, cheios como estão da presença daquele que sabe onde fará surgir, pela ressurreição, o que Ele criou”.

²⁵³ Id., I, 10, 5. “Aos que a fome matou como se fora uma doença do corpo, libertou-os dos males desta vida. Porém, aos que não matou, ensinou-lhes a viverem mais sobriamente e a jejuarem mais prolongadamente”

²⁵⁴ P. Baudet, L’opinion de Saint Augustin sur le suicide. *Les dossiers H*. Dirigido por Patric Ranson. Saint Augustin - L’Âge d’homme, p. 151.

Pode ser reconhecido – e isso acredita-se estar patente ao longo de todo este trabalho – que nem de longe, nos textos agostinianos, há qualquer hipótese justificando a generalizada prática do suicídio, como faziam diversas escolas filosóficas, entre as quais, os estóicos. Mas é possível visualizar a inferência de que a morte prematura, em plena graça, embora resultante de adversidade, não é castigo divino, isso levando em consideração o louvor do martírio, que serviria de chave interpretativa para justificar os que, envolvidos por adversidades que, eventualmente, colocassem em risco a fé, poderiam entregar-se voluntariamente à morte.

3) Sobre a lógica da argumentação condenatória

Pôde-se observar que a lógica da argumentação agostiniana leva à condenação *a priori* do suicídio, numa exposição clara e bem-formulada, através dos motivos anteriormente expostos. Contudo, algumas observações devem ser feitas, a esta altura, para melhor compreensão de seu pensamento.

Primeiro, S. Agostinho não foi um lógico segundo os critérios aristotélicos. Não utilizou-se do silogismo como forma elaborada do pensamento demonstrativo. As inferências, na forma aristotélica, resgatadas posteriormente por Boécio, não fizeram parte de seu argumento. Primava mais pela dialética, cuja tendência não é a demonstração na forma de equação. Não tinha, como objetivo, a resolução definitiva do problema pela via da demonstração, não obstante o refinamento da argumentação a que sempre submeteu seus conceitos. As respostas agostinianas ao problema do mal, por exemplo, foram sintetizadas em expressões que não pretendiam provar a não-substancialidade deste e, sim, caracterizá-lo como ausência do Bem²⁵⁵. As questões sobre o tempo, apesar da profundidade das considerações, encaixam-se na conhecida expressão: “*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me*

²⁵⁵ Conf., VII, 12.

*quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*²⁵⁶. Em ambos os exemplos não vemos a conclusão decorrer, de modo necessário, de premissas encadeadas. É a maneira sábia de se dar respostas não como resolução formal das questões propostas.

Entretanto, no que se refere à lógica da condenação, não se pode dizer que seu pensamento foi sinuoso, fugindo às formas claras da demonstração. Opôs-se à prática do suicídio, conduzindo seu raciocínio pelas vias do convencimento. Exemplo disso é a síntese que encontramos no cap. 26: a) quem justifica o suicídio alegando fuga aos males temporais sujeita-se à desgraça perpétua.; b) quem justifica o suicídio alegando ser por causa dos pecados alheios atrai para si a culpa dessa transgressão alheia; c) quem justifica o suicídio pelos pecados passados perde excelente oportunidade de penitência que o presente lhe dá; d) quem justifica o suicídio pelo desejo de uma vida melhor depois da morte perde essa vida melhor, pois é culpado de sua própria morte.

Em segundo lugar, S. Agostinho não pôde livrar-se do pensamento apologético próprio da Patrística. Na defesa do cristianismo, atos heróicos deveriam ser tomados na perspectiva do enaltecimento da fé cristã, nunca contra esse pensamento. Logo, como prevalecer a argumentação lógica da condenação do suicídio diante daqueles que, mesmo buscando a morte voluntária, tiveram sua atitude revestida de heroísmo e de fidelidade à fé professada e até de demonstração de piedade, como é o caso dos personagens citados por Eusébio?

Evidentemente, S. Agostinho não se rendeu ao enaltecimento do martírio. Sem contradizer a apologética tradicional, reconheceu que o martírio é oblação, oferecimento, dádiva. Mas não viu isso como vocação universal e nem considerou o mártir alguém que despreza a presente vida. Inseriu-se na linha de pensamento de Cipriano, que veio a sofrer martírio. Este, ao responder à acusação de que havia fugido à perseguição, replicava que o autêntico testemunho pelo derramamento de sangue é dom de Deus, pois “a disciplina

²⁵⁶ Id., XI, 14: “Que é o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu o sei; se eu quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”.

proíbe entregar-se por si mesmo²⁵⁷. Daí advertir em relação ao que Tertuliano costumava chamar de *iactatio martyrii*.

Em terceiro lugar, no pensamento de S. Agostinho prevalece como princípio válido a afirmação de que a vida cristã se caracteriza pela procura de um bem maior. Tal bem não se encontra nos valores materiais de qualquer espécie, inseridos na temporalidade. Razão por que o hiponense tem uma palavra de censura aos que foram torturados em situação em que esse mal poderia muito bem ter sido evitado se não prevalecesse o apego a seus bens. Nesse caso, o que predominou não foi propriamente atitude de fidelidade, mas a recusa da entrega do que possuíam, num flagrante apego aos bens temporais. Aliás, o autor classifica tais bens como “riquezas iníquas” (*mammona iniquitatis*)²⁵⁸, procurando destituí-las do qualificativo que indicasse valor mais relevante. O apego aos bens materiais, nesse caso, seria uma verdadeira desgraça. Tal atitude, de per si, leva a uma dupla perda: primeiro, a dos bens propriamente ditos e, segundo, da própria graça, visto que o amor aos bens materiais suporia reservar um segundo plano para o amor a Cristo. Situação bastante diferente deveria ser considerada a dos cristãos fiéis que foram levados à tortura: “*Admonendi autem fuerant, qui tanta patiebantur pro auro, quanta essent sustinenda pro Cristo*”²⁵⁹.

4) Sobre julgamento diferenciado

O julgamento diferenciado do hiponense aparece nos casos em que faz a ressalva ou evita juízo definitivo em relação a personagens bíblicos e às mulheres consideradas virtuosas, e na perseverança com que condena a prática pelos pagãos. Em outras palavras, utiliza-se de um operador modal mais fraco, não calcado no princípio da necessidade e,

²⁵⁷ Ep. 83, 2.

²⁵⁸ De civ. Dei, I, 10, 3.

²⁵⁹ Id., I, 10, 2. “Ninguém perdeu a Cristo confessando-o nas torturas; ninguém conserva o ouro senão negando-o”.

sim, na existência de eventuais contrafatos. Frente a determinados contrafatos, a possibilidade se sobrepõe à necessidade.

Primeiramente, deve-se observar que os casos submetidos a tal juízo ora se apresentam como fatos reais ora revestidos de suposições adicionais, como por exemplo o caso de Lucrecia. Trabalha, como já vimos, com hipótese, utilizando a forma da implicação, ou seja, se considerada válida uma situação determinada, então, necessariamente, a conclusão decorre como válida. Contudo, é bom lembrar que a premissa formulada é condicional, ou seja, hipotética. Com isso, deixa transparecer que a maneira de se excetuar é a da hipótese, não a da formulação de uma proposição categórica decorrente da constatação factual. Também, quanto ao modo de se condenar, não se detém, com exclusividade, nos aspectos históricos, dando lugar a determinantes que caminham no campo da suposição.

Em segundo lugar, observa-se que o modo de proceder não é o mesmo quando aplicado aos casos em que personagens do paganismo e do cristianismo são julgados. Igualmente, os pressupostos não são iguais. Como vimos, ao emitir o juízo sobre o ato de Lucrecia, não hesita em tecer seu argumento a partir de hipóteses. E tais hipóteses são utilizadas não para a absolvição, mas para a condenação. Logo, não é o suicídio propriamente que está sob juízo e, sim, o *caso* de Lucrecia, em específico. Se cristão, justifica-se a condescendência; se pagão, aplica-se, com toda segurança, o rigor do juízo condenatório. Desse modo, no caso de Lucrecia, a argumentação conduz à condenação. Os aspectos hipotéticos evocados não são considerados atenuantes e, sim, agravantes.

Em terceiro lugar, como já observamos, S. Agostinho associa ao sexto mandamento o oitavo, ou seja, a proibição do falso testemunho. E parece entender que o falso testemunho aplica-se ao julgamento dos atos que circunscreveram à vida cristã ou envolviam personagens bíblicos. Assim sendo, como tirar conclusões sobre fatos diante dos quais os escritores sagrados e as autoridades da Igreja se calaram? Há a idéia de que seria por demais presunçoso contrariar o que está estabelecido. Logo, ao formular juízos sobre os

cristãos e sobre personagens bíblicos, o citado mandamento ganha peso e passa a ser levado em consideração até às últimas conseqüências. Aliás, os defensores da tradição judaica assim o fizeram. Portanto, a suspensão do juízo seria o caminho ideal a ser seguido, com a finalidade de se evitar o falso testemunho em relação àqueles sobre os quais não existe julgamento expreso nem da Escritura nem da Tradição.

Por outro lado, os juízos sobre Lucrécia não podem ser considerados passíveis de falso testemunho e, ao que parece, a justificativa é a de que se tratava de uma pagã. Nesse caso, falecendo os fundamentos do Império, das Escrituras e da Tradição pode-se emitir juízos, mesmo que o fundamento seja destituído de elemento factual e brote da imaginação. Donde concluir-se que há dois pesos e duas medidas. Não se trata, porém, de mera adaptação do caso a um juízo movediço. É prática inserida no procedimento dos predecessores, sem, contudo, deixar de se configurar em forma diferenciada de juízo.

Em quarto lugar, como na ótica de S. Agostinho o que prevalece não é a incompatibilidade entre o Império e a Igreja²⁶⁰ e, sim, entre a *civitas Dei*, constituída pelos bons e justos, e a *civitas diaboli*, interpretada como sendo um povo cuja tendência seria a prática do mal ou uma sociedade de injustos, a complacência da *caritas* toma o lugar do rigor da condenação. A cidade dos bons é unida pelo amor a Deus, enquanto a cidade dos maus se esgota no amor a si próprio e no desprezo a Deus. Distinguindo-se não pelas características exteriores (institucionais ou jurídicas), mas pelo critério da interioridade e da preocupação com as realidades últimas, identificada pelo caráter providencial que lhe é reservado, a “cidade de Deus” dispensa o apoio temporal, pois se o serviço a Deus sempre correspondesse ao êxito temporal transformaria os fiéis em homens cobiçosos e avarentos²⁶¹.

Infere-se, pois, que as mulheres de que fala Eusébio certamente se encaixam nos requisitos das que pertencem à *civitas Dei*. Já o mesmo não acontece com Lucrécia. Assim,

²⁶⁰ Cf. *En. Ps.*, 51, n. 1, 4 e 6; 61, n. 8. Cf. ainda 136, n. 2. Nessas passagens, S. Agostinho basicamente nos leva a identificar a Cidade de Deus como a Igreja, e a do diabo como o Império.

a mudança de critério de julgamento sobre um tipo de suicídio que foi motivado pela preservação dos valores morais está na dependência de pertencerem os personagens envolvidos a uma ou a outra cidade. Duas cidades e, portanto, dois critérios. Não por delimitações bem nítidas, posto que, enquanto se caminha no tempo e na história, como observa Paul Rostene²⁶², a “cidade de Deus” não só se mistura com a “cidade do diabo”, como até são solidárias.

Logo, a Ética de S. Agostinho, nessa abordagem, não se desenvolve como disciplina à parte. A doutrina das virtudes forma um conjunto orgânico, ordenado para o amor, a própria essência do movimento para Deus. Ou seja, sua doutrina converte-se numa ontoteologia da qual tudo é expressão regida sempre pelo amor. “Aquele que te fez te exige tudo”²⁶³. A fundamentação é, pois, encontrada no amor, ou seja, na *dilectio*. Ou, ainda, para se reportar a um termo mais caro ao Cristianismo, na *caritas*. O próprio autor faz questão de estabelecer a diferença entre *cupiditas* e *caritas*, sendo a primeira um desejo desviado para objetos perecíveis, e sendo a segunda o objeto acertado do desejo, a saber, a vida eterna.

Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum²⁶⁴.

²⁶¹ De civ. Dei, I, 8.

²⁶² P. Rostenne, *La foi des athées*. Paris: Plon, 1953, p. 206-207.

²⁶³ Sermo 34, 4, 7.

²⁶⁴ De Doct. Christ., III, 10, 16. “Chamo caridade o movimento da alma para a fruição de Deus por ele próprio, e a fruição de si próprio por causa de Deus; chamo concupiscência o movimento da alma para a fruição de si próprio, do próximo e de qualquer corpo não por causa de Deus”. Cf. a tese de doutorado de Hannah Arendt, apresentada aos 22 anos, sob a orientação de Karl Jaspers, na Universidade de Heidelberg, em 1928. Tal tese foi publicada em 1929, com o título *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. (Berlim: Julius Springer, 1929). Em 1966, a autora revisava o texto para a publicação em inglês, o que só aconteceu em 1996 (*Love and Saint Augustine* - publicado pela Chicago University Press, com ensaio introdutório de Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark), vinte e um anos após sua morte. A versão inglesa serviu de base à tradução para o espanhol por Agustín Serrano (Ediciones Encuentro, 2001). Em português, temos *O conceito de amor em S. Agostinho*. Ensaio de interpretação filosófica. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Inst. Piaget, 1997. Cf. a sinopse elaborada por

A busca do bem maior leva à força motriz da ação moral ou à medida e peso da vontade humana, conforme declara:

Nam uelut amores corporum momenta sunt ponderum, siue deorsum grauitate, siue sursum leuitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur²⁶⁵.

Nas **Confissões**, havia declarado que o seu amor era o seu peso, sendo levado aonde quer que vá (*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*)²⁶⁶. Nesse contraste entre a *gravitas* e a *leuitas* é que o comportamento humano ganha sentido na busca do bem supremo. As tendências humanas destituídas da *caritas* são, igualmente, desprovidas da *gravitas*, o que as leva a um nível de consideração diferenciado em relação àquelas em que o amor ao bem supremo se manifesta. Por outro lado, tendo na interioridade a raiz do amor, dessa raiz não pode sair senão o bem que resulta da máxima já referida: *dilige et quod vis fac*.

Assim, pode-se compreender a afirmação de S. Agostinho²⁶⁷, ao referir-se que aquele que vive justa e santamente é perfeito avaliador das coisas. E quem estima tais coisas mantém o amor ordenado (*Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet*).

Nesse sentido, é a *caritas* que estabelece os objetos e determina a ordem em que sentimento tão nobre transita: *Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est,*

Elizabeth Young-Bruehl, **Por amor ao mundo**. A vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 427-435.

²⁶⁵ **De civ. Dei**, XI, 28. "As tendências dos pesos são como os amores dos corpos, quer busquem, por seu peso, descer, quer busquem, por sua leveza, subir, pois como o ânimo é levado pelo amor aonde quer que vá, assim também o corpo é por seu peso".

²⁶⁶ **Conf. XIII**, 9, 10.

²⁶⁷ **De doc. christ.**, I, 27, 28.

*alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est*²⁶⁸. Enfatiza que, em relação ao segundo (como também ao quarto), não foi necessário serem dados preceitos (*de secundo et quarto nulla praecepta danda erant*)²⁶⁹. A justificativa é esta: o que somos e o que está abaixo de nós e em relação a nós, nós os amamos pela lei inviolável da natureza (*quoniam id quod sumus et id quod infra nos est, ad nos tamen pertinet, inconcussa naturae lege diligimus*)²⁷⁰. Pois por muito que o homem se afaste da verdade, sempre lhe ficará o amor a si próprio e a seu corpo (*quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui*)²⁷¹. Daí a conclusão: O homem não pode deixar de amar-se a si mesmo e ao próprio corpo (*ut ipse sibi regnet et corpori suo, et ideo non potest nisi et se et corpus suum diligere*)²⁷². Logo, quem ama o próprio corpo não é levado à prática do suicídio.

A *cupiditas* (paixão desordenada) é considerada como movimento do espírito que leva o homem a gozar de si, do próximo e de qualquer objeto, contudo, não por amor a Deus. Gera, desse modo, dois gêneros de transgressão: *flagitium* (que corrompe o próprio espírito e o próprio corpo) e *facinus* (que prejudica os outros). Feita essa distinção, parece advertir-nos que, na emissão de juízos morais, deve-se estar *diligentemente* atento não ao ato como tal, mas aos *lugares, tempos e pessoas*, para que não se caia na temeridade da condenação. O que fazemos não deve ser aprovado ou reprovado a partir da ação e da "natureza das coisas" e, sim, do motivo pelo qual agimos.

O suicídio de pessoas piedosas, dentro do contexto descrito, revelaria uma espécie de aspiração da criatura à felicidade suprema sob a forma de um repouso antecipado no seio do criador de todas as coisas. Tomando como exemplo o mártir, o pressuposto é o de que este deve servir sempre à verdade. Seu lema seria: viver com a verdade e morrer pela

²⁶⁸ Id., I, 23, 22. "Quatro são os objetos que devemos amar: o primeiro está acima de nós; o segundo somos nós mesmos; o terceiro acha-se do nosso lado; o quarto, o que está abaixo de nós"

²⁶⁹ Id., I, 23, 22. Isso é reiterado em I, 35, 39.

²⁷⁰ Id., I, 26, 27. Duvidar que o homem ame a si próprio seria pura demência, observa S. Agostinho, na mesma obra (I, 25, 26).

²⁷¹ Id., I, 23, 22.

²⁷² Id., I, 23, 22.

verdade. O martírio pressupõe, contudo, a escolha certa mediante a disjuntiva que pode incluir a verdade e o erro (este, podendo apresentar-se de múltiplos modos). Como apologia da verdade e germe da fecundidade – na linha do pensamento de Tertuliano – o martírio é a afirmação da verdade pela qual se vive. Por isso, não se renuncia a essa verdade, uma vez que sua essência não é um mero conceito e, sim, um princípio vital. Daí o paganismo não contar com mártires, conforme a acepção cristã. Há, sim, em sua história, homens fortes e valorosos, heróis, porém, não mártires, embora em determinados casos, para não violarem seus fundamentos, pagassem com suas vidas a desobediência.

O juízo diferenciado em relação às mulheres cristãs e a personagens das Escrituras prende-se ao fato de que estas, na busca voluntária da morte, estavam buscando as coisas que estão acima delas, não as que estavam nelas próprias. Já no exemplo de Lucrecia, não vê motivação fundada no amor nem ação voltada para o sumo bem. O que fez foi voltada para si mesma. Falta, portanto, transcendência ao ato.

Desse modo, S. Agostinho sustenta, de um lado, a categórica condenação, como lembra F. M. T. Ramos: "Ninguém quer, com efeito, que lhe seja destruída a própria habitação, por isso, não deve demolir a habitação de Deus, isto é, a si mesmo"²⁷³. Aliás, essa posição está muito clara no cap. 26 do **De civ. Dei**.

Mas, à semelhança da espada que mata por ordem de quem a maneja, em obediência irrestrita a uma ordem superior, há formas de suicídio que devem ser louvadas ou submetidas à cuidadosa ausência de juízo, até porque, ao utilizar-se deste último critério, está muito mais para a meta-história que para a história propriamente dita. Isso pode ser explicado pelo fato de o hiponense não ter conhecimento primário, extenso e profundo dos historiadores romanos. Conhecia-os através de outros autores que lhes eram mais familiares, especialmente através de literatos como Virgílio, Salústio e Cícero²⁷⁴, dentro dos

²⁷³ F. M. T. Ramos, *Ética e Direito em Agostinho. Um ensaio sobre a "lei temporal"*. In: Márcio F. dos Anjos e José R. de L. Lopes (org.), *Ética e Direito: um diálogo*. Aparecida: Santuário, 1996, p. 207.

²⁷⁴ Cf. I. Calabi. *Le fonti della storia romana nel De Civitate Dei di Sant'Agostino. Parola del passato*, 1955 (10), p. 274-294.

contornos estabelecidos pelos respectivos autores. Isso enseja a tratar o caso de Lucrecia mais pelos aspectos da imaginação do que do testemunho histórico propriamente dito.

De qualquer modo, se um ato de virtude, comparado aos exemplos das mulheres cristãs e das passagens bíblicas em que a ressalva aparece, não merece a suspensão do juízo da parte de S. Agostinho, e, sim, explícita condenação, só pode se nos afigurar como um tratamento diferenciado que merece ser estudado. Daí a interpretação que procuramos dar no presente trabalho.

Conclusão

Seria a forma diferenciada da argumentação agostiniana um exemplo que se ajusta à tese de A. Bayet, ao dizer que os romanos não julgavam o suicídio propriamente dito e, sim, os suicidas²⁷⁵? Embora não seja prudente dar resposta afirmativa a essa pergunta, o certo é que o bispo de Hipona procura, antes de emitir juízo sobre o suicídio, descobrir os personagens envolvidos. Esse procedimento é norteado por um tom prudencial, a fim de que não se antecipe ou se substitua o juízo daquele por quem todos serão julgados, ou seja, o Juiz Supremo. Acrescente-se a isso o princípio da *caritas*, elemento que sempre norteou o pensamento do Mestre do Ocidente.

Em outras palavras, embora não se possa inferir estar, antes de mais nada, em julgamento quem pratica o ato e não a prática propriamente dita, não se pode negar que os atenuantes ou os agravantes são interpostos conforme o caso. A questão não é julgada do ponto de vista formal e, sim, levando-se em consideração as mediações históricas e considerações subjetivas. Desse modo, não se trata do julgamento destituído dos anteparos circunstanciais; há tendências previamente estabelecidas.

²⁷⁵ A. Bayet, *Le suicide et la morale*. Paris: F. Alcan, 1922, p. 272ss e 307ss.

Para encarar o comportamento escandaloso de personagens bíblicos ou de pessoas que adquiriram a *veneratio* da Igreja, S. Agostinho não despreza o princípio de se considerar a liberdade da cultura própria da aristocracia. Essa postura leva-o a uma análise dos motivos do suicídio, manifestando aprovação, reprovação ou admiração. Também não despreza a moral dos simples, própria da camada mais humilde da população, razão pela qual manifesta juízo condescendente ao ato, fossem quais fossem os motivos. Isso, não apenas em relação ao suicídio. Determinados comportamentos dos patriarcas (a poligamia seria um exemplo) eram vistos não só "histórica e propriamente", mas também "figurada" e "profeticamente".

Pode-se dizer, portanto, que S. Agostinho mostrou-se benévolo no momento de julgar os motivos *subjetivos* desses cristãos, cuja sinceridade não oferecia fundamentos para dúvida, embora o ato em si fosse discutível. E, como a vida cotidiana, naqueles dias, estava condicionada pelo terror da perseguição e a defesa da fé implicava, igualmente, a atitude respeitosa para com os heróis da resistência, ou seja, aquelas pessoas que enfrentaram a perseguição com atitudes elevadas, houve benevolência no juízo, considerando as circunstâncias em que o fato se deu.

Da atitude complacente não se deve inferir, porém, que S. Agostinho e o pensamento tradicional aprovaram uma espécie de prática de "suicídio religioso" que pudesse ser equiparado ao martírio cristão²⁷⁶. A regra geral era a de que os fiéis deviam saber que não são, de forma alguma, donos de sua própria vida e, por isso mesmo, não lhes era dada a liberdade de tirá-la. Daí a razão da violação do sexto mandamento ser sempre evocada, tendo, como pano de fundo, a idéia central do discurso cristão, a saber, de que o homem é a imagem de Deus, e nisso se radica sua dignidade.

Do exposto, resulta ter havido no cristianismo, através dos tempos – e, em S. Agostinho isso não seria uma exceção – uma espécie de instabilidade nas formas de julgamento do suicídio. Não se pode negar a existência de certas ambigüidades que

acompanharam tal julgamento. Afinal, de um lado, temos a perspectiva pastoral, o cuidado e o desvelo para com os excluídos, uma vez que tal atitude não se espera dos aparatos institucionais da sociedade atual. De outro, o direito que se pretende preservar a fim de que as pessoas façam o seu respectivo uso e, nisso, sejam respeitados nas suas decisões. Em outras palavras, quer-se poupar o indivíduo das circunstâncias dramáticas que podem desencadear o suicídio e, ao mesmo tempo, conservar a autonomia na decisão de tudo aquilo que concerne à sua vida pessoal. Como unir esses dois pontos, sem os traços de ambigüidade? Como evitar a pronta condenação ou a suspensão do juízo? Como evitar as justificativas para determinados casos em que densamente se concentram os elementos não só dramáticos como imponderáveis? A prática do suicídio, ressalvadas as variáveis históricas próprias de seu tempo, teria sido o dilema em que se viu envolvido S. Agostinho. Daí sua argumentação não se pautar exclusivamente pela lógica, servindo-se, em determinados casos, da argumentação diferenciada.

²⁷⁶ Cf. B. Alaimo, De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus. *Antonianum*, 1956 (3), p. 205-206.

CAPÍTULO IV

**A TRADIÇÃO NA QUAL S. AGOSTINHO SE INSERIU E A FILOSOFIA
HELENÍSTICA NO CONTEXTO DO JULGAMENTO DO SUICÍDIO**

"Restat ut de homine intellegamus, quod dictum est: Non occides, nec alterum ergo nec te. Neque enim qui se occidit aliud quam hominem occidit" (De civ. Dei, I, 20).

"...uel se ipsum uel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur" (De civ. Dei, I, 21).

S. Agostinho foi bispo e doutor da Igreja; nessa condição, seu pensamento não representava a idéia isolada de um indivíduo. Ganhou, sem dúvida, uma dimensão coletiva. Reconhecido como pensador respeitável, o conjunto de suas idéias se reveste de um sentido representativo, tipificando aquilo que os medievais iriam chamar, posteriormente, de *auctoritas*²⁷⁷. A palavra, derivada do verbo *augere* (aumentar) era aplicada, especialmente, aos *patres*, os quais obtinham, por transmissão (*traditio*), as fundações das coisas futuras e, no caso específico, o discurso fundador das grandes linhas do pensamento cristão. Em contraposição ao poder (*potestas*), a *auctoritas* tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente do que o poder e a força dos vivos²⁷⁸.

²⁷⁷ Para se compreender o sentido de *auctoritas*, de modo simplificado, ver o pequeno artigo de Carlos Lopes de Mattos, As "auctoritates" em Alberto Magno e Tomás de Aquino. *Revista Brasileira de Filosofia*, 1956 (6), p. 213-222. Para esclarecimentos mais detalhados, cf. G. Geenen. L'usage des "auctoritates" dans la doctrine du baptême chez Saint Thomas d'Aquin. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1938 (15), p. 279-329; L'usage des auctoritates. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Dirigido por A. Vacant e E. Manigenot, continuado por E. Amann. Paris: Cerf, 1946, v. 15, 1ère. partie, col. 749-751; H.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1950, p. 106-131.

²⁷⁸ Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*, p. 164.

Como representante da cultura greco-romana, S. Agostinho não apresenta inovações significativas em relação ao legado da filosofia antiga no que concerne à formulação das doutrinas vigentes na Igreja de seu tempo. No campo da Ética, apresenta, sem dúvida, algumas reformas necessárias, outros reparos reclamados, retificações que deveriam e poderiam ser feitas, assim como mudanças não marcadas por exagerada radicalidade. Por essa razão não se vêem, em seu pensamento, revoluções surpreendentes, embora reformulações necessárias possam ser apontadas. Isso não significa, contudo, que seu pensamento seja inserido na mera continuidade do pensamento antigo. Por interesse especial, citamos a firmeza com que condenou o suicídio, ato que, na cultura greco-romana, era destituído de qualificação axiológica, positiva ou negativa. Logo, justifica-se abordar, de modo complementar, a prática do suicídio na latinidade pagã que precedeu S. Agostinho e a posição da Igreja que lhe antecedeu. Isso ajuda para que luzes sejam lançadas sobre seu pensamento, possibilitando melhor compreensão de suas idéias.

É bom ressaltar que a Igreja, no processo de institucionalização que marcou sua caminhada e na reclamada elaboração das primeiras e principais doutrinas, com especial referência àquelas que incidiam direta ou indiretamente no agir humano, nunca pôde e nem quis desvincilhar-se totalmente da influência do mundo antigo, quer no que diz respeito à cultura greco-latina, quer no que concerne à herança hebraica. Não é exagerado falar-se de um cristianismo, cujo discurso foi elaborado a partir de instrumentos de análise e argumentação fornecidos pelo pensamento antigo de procedência grega. Madec chega a falar de uma “cristianização do helenismo”²⁷⁹ e, certamente, não se trata de voz isolada na interpretação desse período. Embora no séc. II apareça a expressão *tertium genus*²⁸⁰ para ressaltar a diferença do cristianismo em relação ao judaísmo e às tradições pagãs, isso não conotou uma total ruptura em relação a tais culturas.

²⁷⁹ G. Madec. La christianization de l'hellénisme. In: **Humanisme et foi chrétienne**. Paris: Beauchesne, 1976. Este texto foi publicado em separado, posteriormente, com o mesmo título (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994).

²⁸⁰ Clemente de Alexandria, *Stromata*, VI, 5, 41.

Como um exemplo, entre muitos outros, podemos citar o uso apologético que Tertuliano fazia dos “banquetes fúnebres”, centro do culto dos mortos na antigüidade pagã. Por volta do ano 200, relembra o ilustre africano essa prática para mostrar, em seu discurso, que a crença na continuidade da vida após a morte seria familiar aos pagãos, uma vez que, através de tais ritos, os mortos são sentidos como presentes, podendo sentar-se à mesa com os vivos²⁸¹. Isso levou o cristianismo à prática de celebrações idênticas junto ao túmulo dos mártires, imperando a convicção de que eles estavam presentes em sua sepultura e, a partir dela, podiam atuar²⁸². Com o tempo, a prática ligou-se a uma visão de caráter social, a saber, o convite aos pobres para participar do banquete. Desse modo, os desprovidos de bens não só recebiam o alimento de que necessitavam, como até recebiam presentes ou dinheiro, após o banquete, “para aumentar o círculo dos que eram devedores, de modo a consolidar e ampliar sua memória (dos mártires)”²⁸³.

Embora S. Ambrósio, como bispo zeloso, se sentisse na obrigação de proibir tais banquetes em Milão, evitando a simples reprodução de práticas pagãs, principalmente as *parentalia* (festas fúnebres anuais em memória dos mortos da família), bem como a oportunidade para que os propensos aos vícios se embriagassem, S. Agostinho, abstraindo os aspectos cultuais, manifestou-se favorável àquilo que acompanhava tais cultos, a saber, a distribuição de alimentos aos pobres. Isso, como forma de ajudar aos necessitados, enfatizando o aspecto solidário, e com finalidade de diluir o forte conteúdo ritual do “banquete fúnebre”. Em outras palavras, aceitou a face solidária dessa prática (a distribuição fraterna do alimento), contudo, não a face ritual nem o aspecto doutrinário que a justificava. Desse modo, o que se procurava era repelir possíveis manifestações de sincretismo e apoiar um processo de “inculturação”, no sentido em que hoje é entendido. Repeliram-se o conteúdo doutrinário e o aspecto ritual na esperança de que o lado prático pudesse ser perfeitamente aproveitado dentro do cristianismo, uma vez que este prestigiava a solidariedade.

²⁸¹ “...in convivium eorum (sc. mortuorum) quasi praesentibus et convecumbentibus sortem suam exprobare non possi, debes adulari propter quos laetius vivis”. De *Testimonio animae*, c. 4, CSEL 20, p. 139.

²⁸² O. Gerhard Oexle, A presença dos mortos. In H. Braet; W. Verbeke (eds), *A morte na Idade Média*. S. Paulo: EDUSP, 1996, p. 54.

O Doutor Africano, referindo-se a Mônica, diante da proibição dos “banquetes fúnebres” pelo bispo de Milão, e relacionando o comportamento no Norte da África, afirma que sua mãe “não bebia mais que um pequeno copo de vinho” e, depois, distribuía a bebida de modo que “não só já estava muito aguado, mas até bastante quente” (“*non solum aquatissimo, sed etiam tepidissimo*”), levando-o, assim, “em pequenos tragos por todos os seus que se achavam presentes, porque buscava a piedade, não o prazer” (“*cum suis praesentibus per sorbitiones exiguas partiretur, quia pietatem ibi quaerebat, non voluptatem*”)²⁸⁴. Na mesma passagem, reporta a “iguarias usuais” que eram distribuídas em tal ato. Lembra, ainda, a forma dócil da obediência, ao tomar conhecimento da proibição de Ambrósio: “Em vez de um cabaz cheio de frutos terrestres, aprendeu a levar aos túmulos dos mártires um coração cheio de puríssimos desejos” (“*et pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgationibus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat*”)²⁸⁵.

Vê-se, pois, que não estamos falando de simples assimilação de doutrinas pagãs, decorrente de atitudes acomodáticas. O que pretendemos afirmar é que diretrizes hauridas de fontes antigas – do paganismo ou da tradição judaica – fundamentaram muitos aspectos da incipiente formulação do *ethos* cristão que surgia com uma nova roupagem. Daí a primeira tensão que se nos depara, resultante do encontro do novo com o velho e o que disso resultou: acomodação e mudança, absorção e defesa de acusações infundadas, plasticidade e reação, aceitação e rejeição, pequenas mudanças e algumas transformações mais radicais. Tudo isso fez parte desse conviver da Igreja, nos primeiros séculos, em relação ao mundo que a cercava.

1) Acomodação e ruptura

²⁸³ Id., ib., p. 170.

²⁸⁴ Conf., VI, 2, 2. Cf. A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne. Paris: Desclée de Brouwer, 1968.

²⁸⁵ Id., VI, 2, 2.

As duas palavras acima traduzem a forma e o conteúdo das considerações introdutórias que fizemos. Ou seja, o cristianismo, nos primeiros séculos, reconhece os valores segundo os quais viviam os melhores homens, estabelecendo, contudo, uma superior perspectiva. Desde os fins do séc. II, houve uma dupla tendência da cultura cristã.

A primeira era uma espécie de disponibilidade que a levava a assimilar a cultura profana, acolhendo-a no que poderia ser ou tornar-se oportuno e no que poderia ser considerado, no mínimo, parcialmente verdadeiro. Essa disponibilidade para a cultura pagã foi mais ampla no Oriente²⁸⁶. A segunda era marcada pelo óbvio rompimento, pela franca oposição e, às vezes, pela obstinada recusa, sendo que, no Ocidente, Tertuliano²⁸⁷ representou essa hostilidade que, depois, foi seguida por alguns outros pensadores.

No fim do séc. III, os valores pagãos começavam a dar uma nítida impressão de sua força, a ponto de se perceber que os estilos de vida e a educação dos romanos faziam-se presentes no meio cristão. A conversão de Constantino nada fez para reverter a situação. R. A. Markus escreve, talvez com um certo exagero: "Por cerca de 350 pouca coisa distinguia um cristão de seu companheiro pagão na sociedade romana"²⁸⁸. E exemplifica:

Danças, celebrações turbulentas, sobretudo as conexas com cemitérios, teatro, jogos, freqüência a banhos, toda uma variedade de práticas mágicas e quejandos, com freqüência levantavam suspeitas e provocavam denúncias da parte dos bispos²⁸⁹.

²⁸⁶ Embora a atitude refratária seja também encontrada entre os representantes do Cristianismo de influência grega, especialmente Taciano e Teófilo.

²⁸⁷ Não obstante sua exagerada hostilidade, Tertuliano reconheceu alguns méritos no pensamento dos filósofos pagãos: "*Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est veritatis etiam inventus ipsius*". *De Anima*, PL, 2, 689b. Chegou a manifestar que "Sêneca é freqüentemente um dos nossos". *Id.*, PL, 2, 724c

²⁸⁸ R. A. Markus, *O fim do cristianismo antigo*, p. 37.

²⁸⁹ *Id.*, *ib.*, p. 37-38.

Ledo engano se concluirmos apressadamente que tais práticas se circunscreviam à religião popular. Não era mais o cristianismo uma religião das classes baixas ou de pessoas iletradas, pois havia atingido a classe culta da sociedade. Além disso, a mobilidade social e a expansão do serviço civil trouxeram condições para a promoção social de muitos cristãos. Isso, sem falar nos pagãos eruditos que, embora não professassem a fé cristã, não escondiam sua simpatia pelo cristianismo e assimilavam, sem dificuldade, algumas de suas doutrinas.

Por isso, preferimos partir de duas constatações importantes, ambas voltadas para o assunto que estamos desenvolvendo, a saber, a assimilação da filosofia pagã, especialmente no que concerne à moral, e a reação à prática do suicídio formulada por S. Agostinho, como representante da Igreja.

Pressuposta tal assimilação, conclui-se que nem sempre a passagem para o cristianismo implicava uma total mudança do *ethos* e a necessária substituição dos valores fundamentais da vida humana. Isso porque não estamos falando de uma tradição pagã de tendência absolutamente especulativa, uma vez que as filosofias helenísticas em voga já preconizavam mudanças no campo do comportamento. Muitos que, antes de abraçarem tais filosofias, dedicavam-se à fornicção (*pornéia*), passaram a deleitar-se na continência (*sophrosyne*); os que acumulavam egoisticamente bens e propriedades para si, viram a necessidade de depositarem parte de seus bens num fundo comum, compartilhando a necessidade dos outros. O ódio e a repulsa foram substituídos por sentimentos capazes de levar os homens à associação, mesmo pertencendo a tribos diferentes e acostumados a práticas não comuns às do grupo. O ideal cosmopolita, para se consumir, não comportava confrontos radicais ou hostilidades permanentes. Isso representava, guardadas as devidas proporções, a mesma transformação pela qual passavam os cristãos, na descrição de Justino, em meados do séc. II.

No **Diálogo com Trifon**, Justino descreve a sua conversão em termos convencionais, semelhantes às conversões pagãs acima referidas: uma adesão à melhor

escola de filosofia, após ter tentado tantas e variadas. Não deixa transparecer uma verdadeira reviravolta nos valores morais, mesmo admitindo que a conversão ao cristianismo, para a maioria das pessoas, torna os homens melhores e mais capacitados para participar, como cidadãos, do Império²⁹⁰.

Aliás, a *alocução protrética* (cuja finalidade era a de persuadir os que são capazes de ouvir a mensagem e adotar o método e o ponto de vista do filósofo) destacava-se como principal instrumento para levar tal conversão a efeito. Logo, o que Justino fez foi seguir uma tradição literária já existente, que procurava descrever o filósofo como um ser inquieto, tentando, nas diversas escolas, encontrar o caminho mais próximo da verdade. Daí a figura do homem idoso que aparece no diálogo, levando-o à verdadeira filosofia, no caso, o cristianismo. Ele mesmo refere-se ao cristianismo como a única *filosofia* fidedigna e proveitosa.

Fílon pode ser apontado como um exemplo significativo por ser um filósofo judeu contemporâneo da era cristã. Realçando o significado da Filosofia como caminho para um alvo superior, dentro da tradição platônica, apontou a necessidade de uma prática aprimorada (*epitêdeysis*). Daí a ênfase dada à função moral dessa filosofia, especialmente como a moderação (*enkráteia*), seja a do ventre, seja a da língua. Apontava tal moderação como algo sublime diante de Deus²⁹¹. As grandes definições da Filosofia encontradas em suas obras culminam na idéia de que a mesma representa uma excelente dádiva aos homens²⁹².

O mesmo autor, quando fala da passagem do domínio de um aglomerado humano (*ochlocratia*) para uma forma de organização social definida (*demokratia*), está associando o pensamento filosófico vigente à transformação moral das pessoas, implicando conseqüências claras no campo político e social²⁹³. O citado autor, ao tentar explicar a

²⁹⁰ Cf. *Apologia*, I e II

²⁹¹ *De congressu quaerendae eruditionis gratia*, 78-80. Ed. da Loeb, v. IV.

²⁹² *De officio mundi*, 17. Ed. da Loeb, v. I.

²⁹³ Fílon, *De virtutibus*, 180.

existência da verdade na filosofia grega, apresentava três hipóteses: a) os filósofos tomaram-na emprestada de Moisés; b) os filósofos descobriram tal verdade pelo esforço da razão; c) certos pensadores pagãos a receberam do próprio Deus, por inspiração paralela, à semelhança dos profetas do Antigo Testamento²⁹⁴.

Além disso, temos o exemplo dos apologistas, que defendiam a fé cristã, mas nem todos condenavam radicalmente o pensamento pagão, salvo naquilo em que o cristianismo se mostrava extremamente contrário. Ao transmitirem a fé cristã e exortarem o povo a experimentar uma vida compatível com essa fé, buscavam sua defesa, porém, provando que a conduta e a crença dos cristãos correspondiam às aspirações filosóficas e representavam uma explicação intelectual na linha da cultura grega²⁹⁵.

Desse modo, a herança platônica e neoplatônica, alguns aspectos do legado estóico e epicurista, bem como os fundamentos do Direito Romano (no que se refere aos processos de institucionalização do cristianismo) passaram a ser harmonizados com os ensinamentos da fé cristã através de um processo que, poderíamos dizer, está muito mais próximo da assimilação²⁹⁶.

Na impossibilidade de se analisar mais detidamente essa herança, evocaremos alguns exemplos para justificar a asserção. Pode ser lembrada a passagem de M. Vitorino²⁹⁷ do neoplatonismo para o cristianismo, que teria acontecido sem drásticas rupturas e, depois, sua vida acompanhou o itinerário próprio de um intelectual do séc. IV. S. Agostinho tomou conhecimento de que o ilustre orador, sem alarde, apresentou-se para o batismo em meio a uma multidão de iletrados: "*ad humilitatem Christi, sapientibus absconditam et revelatam*

²⁹⁴ Apud G. Madec, *La christianization de l'hellénisme*, p. 403.

²⁹⁵ Id., 8, 1. Cf. R. Joly, *Christianisme et philosophie*. Étude sur Justin et les apologistes du IIe. siècle. Bruxelas: Labor, 1973 e J. C. M. van Winden, *Le christianisme et la philosophie au commencement du dialogue entre la foi et la raison*. Kyriakon, 1970 (1), p. 205-213.

²⁹⁶ Cf. Th. Deman, *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1957. M. Spanneut, *Les normes morales du stoïcisme chez les Pères de l'Église*. *Studia Moralia*, 1981 (19), p. 153-175.

²⁹⁷ Platônico de grande prestígio em Roma que, ao morrer, teve uma estátua erigida no foro de Trajano. Verteu para o latim a *Isagoge*, de Porfírio; as *Enéadas*, de Plotino e as *Categorias*, de Aristóteles.

*parvulis*²⁹⁸. Contudo, a ocorrência, ao ser recontada por S. Agostinho, nas **Confissões**, meio século depois, anacronicamente, é considerada uma dramática renúncia ao passado e dolorosa ruptura em relação a seus amigos aristocratas. Nessa reconstrução, S. Agostinho não podia compreender o fato de um retor pagão "célebre e doutíssimo ancião, perito em todas as artes liberais, leitor e crítico de tantas obras filosóficas, preceptor de tantos senadores ilustres"²⁹⁹ aderir ao cristianismo sem que isso causasse grandes mudanças. Desse modo, reproduz o fato segundo a visão do fim do séc. IV, embora isso implicasse uma versão própria. Era o sinal de que pagãos e cristãos, em fins do séc. IV, estavam nitidamente polarizados na sociedade ocidental. Polarização um tanto quanto curta, pois, no início do séc. V, o paganismo estava quase morto nas famílias senatoriais e a própria Igreja havia abrandado sua visão sobre os casamentos mistos. S. Agostinho, contudo, afirma que o batismo de Mario Vitorino provocou uma situação de grande contentamento, "causando admiração em Roma e regozijo na Igreja" (*mirante Roma, gaudente ecclesia*)³⁰⁰.

Ao confessar haver lido "uns livros platônicos" vertidos para o latim por Mário Vitorino, em vez da censura, S. Agostinho recebeu cumprimentos "por não ter caído nos escritos de outros filósofos, cheios de falácias e enganos". E justificava o fato: "As obras platônicas sugerem, de todos os modos, Deus e o seu Verbo" (*Deum et eius verbum*).³⁰¹

Deve-se lembrar, ainda, que o rigor da moral estoica se afinava, em parte, com o espírito de domínio sobre as paixões, elemento integrante do discurso cristão. Daí ser "agradável" aos formuladores da doutrina cristã a defesa de que o sábio, embora não totalmente livre dos estados passionais ou emoções mal direcionadas, seria capaz de refrear as paixões primárias, tais como o medo (*phóbos*), o prazer (*hedoné*), a dor (*lype*) e o apetite (*epithymia*)³⁰².

²⁹⁸ Conf., VIII, 2, 3.

²⁹⁹ Id., VIII, 2, 3. "*doctissimus senex, et omnium liberalium doctrinarum peritissimus, quique philosophorum tam multa legerat et diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum*".

³⁰⁰ Id., VIII, 2, 4.

³⁰¹ Id., VIII, 2, 3.

³⁰² Cf. Estobeu, *Eclogae*, II, 88, 89. Texto editado por C. Wachsmuth e O. Hense. Sobre a questão do sábio e as paixões são pertinentes as considerações de B. Inwood, em sua obra *Ethics and human action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 173-175.

Contudo, nunca devemos ignorar que o cristianismo primitivo era um movimento de convertidos, ou seja, de pessoas que experimentaram transformações, com maior ou com menor intensidade. No que diz respeito aos cristãos originários de classe pobre e marginalizada ou, então, impregnada de costumes e ritos pagãos, essa idéia de conversão era vista de modo mais amplo e radical. Pensavam em si como um povo que havia mudado de vida, passando de um estado para outro acentuadamente melhor.

Não se pode negar que fazia parte do discurso cristão o ideal da mudança e da transformação, elemento que, facilmente, encontramos associado ao *kérigma* dos primeiros grandes pregadores do cristianismo nascente. Para se pertencer à nova *ekklesia* cristã era necessário passar por um processo transformador que poderia incluir a reestruturação da família e o rompimento com as fontes primitivas de identidade. Tal mudança era, também, a forma de preparar-se para enfrentar a hostilidade da sociedade pagã.

Nessa linha, no Império Romano, não podemos negar que o cristianismo nascente fez algumas restrições aos valores clássicos e greco-latinos. Dos primeiros séculos de expansão da nova fé ao período final da Patrística, houve algumas rejeições bem claras e posturas bem definidas, como é o caso de Tertuliano. Sua pergunta: "*quid Athenae Hierosolymis?*"³⁰³ não era um simples floreio retórico mas, sobretudo, um protesto veemente à rápida assimilação da cultura pagã que poderia ameaçar a identidade da cultura cristã nascente. Vê na filosofia pagã uma inaceitável curiosidade e isso faz com que o filósofo se mancomune com o herege. Sustenta a anterioridade da Bíblia em relação à cultura pagã e a possibilidade de um demônio ter ensinado aos pagãos uma verdade parcial³⁰⁴. Isso, contudo, não se efetivou, de forma radical, em todos os casos, como podemos observar. Aliás, mesmo em relação a Tertuliano, são sensatas as observações de Claudio Moreschini e Enrico Norelli:

³⁰³ Cf. *De praescriptione haereticorum*, 7 (CC 1). Em espanhol, *El Apologético*. Versão e notas de German Prado. Sevilha: Apostolado Mariano, 1991. (Coleção Los Santos Padres, 6).

...apesar de toda a polêmica, era sempre um homem surgido numa cultura bem determinada e provinha de uma formação pagã. De resto, um cristão não podia impor normas novas e inusitadas, além de certa medida. Aquilo que, por outro lado, maravilhou de modo particular foi o seu léxico, no qual se encontra uma liberdade quase sem freios, uma inaudita capacidade criativa³⁰⁵.

Tal constatação levou A. D. Nock, em seu texto clássico sobre a conversão na antigüidade, ver-se desafiado a traçar uma clara distinção entre *conversão* (mudança num sentido radical) e *adesão* (mudança, no sentido de filiação religiosa, como resultado de opção pessoal)³⁰⁶. Sob essa perspectiva, patenteia-se que, por um lado, a conversão era considerada apenas uma espécie de reorientação na vida do indivíduo, o que atesta a visão profundamente religiosa do mundo não-cristão, inexistindo radical separação entre o sagrado e o profano. Apontava apenas o primado de um discurso já formulado, cuja textualidade não nasceu dessa nova ordem. Por outro lado, implicava o afastamento da indiferença, a mudança de uma forma de piedade para outra e a reformulação do presente por se entender a nova vida como um novo começo. Nesse caso, a conversão deveria mudar vários aspectos da vivência anterior. Era considerada, por isso mesmo, um processo inquietante e difícil, além de apontar para a angústia da incompletude, ao longo da existência humana.

Deve-se acrescentar que os primeiros cristãos receberam uma forte influência judaica e, por isso concebiam que é através das Sagradas Escrituras que se chega ao que se

³⁰⁴ Cf. R. Braun, *Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point. Bulletin de l'Association G. Budé*, 1971, p. 231-251; C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

³⁰⁵ C. Moreschini; E. Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina. De Paulo à era constantiniana*. S. Paulo: Loyola, 1996, p. 473.

³⁰⁶ A. D. Nock, *Conversion. The old and new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Oxford University Press, 1933, p. 138-155.

deve ou ao que se pode saber acerca de Deus e de sua vontade. A importância desse fato não reside apenas na formulação de doutrinas e, sim, na aceitação das normas de comportamento. Afinal, as Escrituras oferecem *regras* com princípios normativos e citam exemplos pessoais com finalidade de moldar a moralidade. Isso é somado ao fato de se enfatizar a importância do *kérigma* com finalidade conversionista – o que implicava a utilização da linguagem preceitual, de uso comum entre os pagãos. Referimo-nos às cartas, que serviam de regras práticas para aconselhar o comportamento adequado em situações específicas, adotadas pelos estóicos, bem como a outras formas parenéticas do pensamento grego. É bom lembrar que Sêneca dedicou-se a escrever "cartas morais", acreditando na utilidade dos preceitos³⁰⁷. Os primeiros cristãos não desprezavam esta possibilidade, razão pela qual ser o *cânon* do Novo Testamento definido como um grande volume de cartas, quer de Paulo, quer dos demais apóstolos. Stanley Stevens sublinhou serem os cristãos um movimento de "escritores de cartas" com a finalidade total ou parcialmente exortatória³⁰⁸.

Não estamos sugerindo uma visão minimalista das implicações da conversão, uma vez que não se pode negar, da parte dos cristãos, uma espécie de insatisfação com o *modus vivendi* que então vigorava na sociedade pagã. O próprio fato de prevalecer o ideal de *conversão*, não importa se por ruptura ou por uma espécie de acomodação, já denota um tipo de mudança no comportamento daqueles que pertenciam à *ekklesia*. Apenas os graus da mudança é que devem ser discutidos e, se possível, aferidos.

Entre os séculos IV e V, apesar de algumas crises de angústia, como as de Jerônimo, a hesitação no que concerne ao uso de elementos da tradição clássica já havia sido superada. Em vez da rejeição, buscou-se a incorporação do precioso legado. É claro que tal adoção não foi um *continuum*, um processo linear, crescente e ininterrupto. Houve crises profundas, necessidade de releituras, discussões diversas, mas não predominou, de forma absoluta, a atitude refratária em seu sentido absoluto. Além disso, a Patrística, em seu período final, viu-se envolvida com outros problemas ou assuntos de outra natureza que se

³⁰⁷ Sêneca, Ep. 95.

³⁰⁸ Stanley Stevens, *Letter writing in greco-roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press, 1986, p. 15.

afiguravam como mais relevantes, pelo menos para o momento. Nesse novo contexto, podemos citar o surgimento das heresias (discursos desviantes que surgiam dentro do próprio cristianismo), a organização dos reinos bárbaros e a conseqüente invasão desses povos, etc.

A abordagem tradicional, sob o ponto de vista historiográfico, encarou o período de grande expansão do cristianismo, privilegiando a conversão dos imperadores e o conseqüente uso de mecanismos imperiais para a imposição da nova crença. Sem dúvida, o favorecimento imperial é importante para se compreender o triunfo do cristianismo e o surgimento daquilo que passou a ser conhecido, mais tarde, como *cristandade*, mas esse dado, por si só, não explica o fenômeno. Aspectos outros devem ser buscados para melhor compreensão dos fatos. É o que faz, por exemplo, Peter Brown³⁰⁹ que vai apontar os mecanismos de difusão do cristianismo nas diferentes camadas do Baixo Império, chamando a atenção para o discurso evangelizador elaborado de modo inteligente, com a intenção de integrar a tradição cultural dos romanos com a doutrina cristã. Sem desprezar totalmente a política do favorecimento imperial, procura destacar os mecanismos internos desse novo discurso como uma espécie de amálgama entre a tradição helenístico-romana e a conversão da aristocracia de Roma, extremamente orgulhosa de sua tradição cultural.

Há, ainda, um fator histórico a ser considerado. O discurso cristão, nos quatro primeiros séculos, foi formulado através de uma história descontínua, na qual o cristianismo conviveu com uma situação de *religio illicita* (e o desfecho inevitável foram as perseguições) e os privilégios de *religio licita* (isso, no decorrer do tempo, trouxe o conseqüente desgaste por sua ligação com o Império). A própria Igreja, ao consolidar-se como instituição, obviamente, não pôde fugir à realidade política instaurada dentro de si e, nesse sentido, como lembra Jean-Claude Eslin³¹⁰, não se inspirou apenas nas Escrituras Sagradas. Houve uma mescla de parte da filosofia antiga com as representações herdadas da tradição bíblica, bem como dos aspectos institucionais e jurídicos dos romanos.

³⁰⁹ R. P. Brown, *Genèse de l'Antiquité Tardive*. Paris: Gallimard, 1984.

³¹⁰ Jean-Claude Eslin, *Théologie et politique*. Paris: Seuil, 1999.

S. Agostinho reporta à passagem bíblica (Is. 7.9) que, na tradução latina por ele utilizada, dizia o seguinte: “*nisi credideritis non intelligetis*”³¹¹. Com isso pretendia mostrar que as verdades que Deus revela devem ser aceitas pela fé e, para inteli-gi-las, a razão deve desempenhar dupla atividade: compreender para crer e crer para entender. Isso está expresso na célebre frase: “*intellige ut credas, crede ut intelligas*”³¹². O mistério da fé não é, de forma alguma, impenetrável, incompreensível. Uma vez aceito pela fé, buscam-se analogias esclarecedoras. Aquilo que se crê não é absurdo. Para exemplificar que as verdades enunciadas pelos filósofos não devem ser temidas, relembra a ordem divina para que os israelitas, antes de saírem do Egito, tomassem emprestado dos habitantes daquele lugar utensílios de ouro e vestimentas luxuosas. Não sairiam daquela terra de mãos vazias e, por outro lado, não estariam se apropriando de um bem alheio, pois não foram os egípcios que fabricaram tais bens, mas os extraíram, por assim dizer, de certas minas fornecidas pela providência divina, espalhadas por toda parte e usadas, por vezes, a serviço do demônio³¹³.

Assinala, ainda, o exemplo de muitas pessoas que assim procederam (Cipriano, “*doutor suavíssimo*” e “*beatíssimo mártir*”; Lactâncio, Mario Vitorino, Optato, Hilário, etc.). Todos eles absorveram muitos elementos da filosofia pagã, demonstrando que ela pode ser posta a serviço da fé. E dá primazia a Moisés, “*fidelíssimo servo de Deus*”, que foi instruído com toda a sabedoria dos egípcios (At. 7.22)³¹⁴. Logo, é dentro dessa perspectiva,

³¹¹ Esta expressão não se encontra na *Vulgata* e, sim, “*si non credideritis, non permanebitis*”. Alguns autores são da opinião de que S. Agostinho não se convenceu da utilidade da tradução de Jerônimo, preferindo sua velha *Afra*. Cf. Claudio Moreschini; Enrico Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. Trad. Marcos Bagno. S. Paulo: Loyola, 2000, p. 384. Outros opinam que teria aceitado as duas expressões, juntando uma e outra na unidade superior de um sentido místico. Cf. F. Cayré, *La contemplation augustinienne*. Paris: Desclée, 1954, p. 221.

³¹² Sermo 43, 9. S. Cf. Georges Humeaux, *Les plus beaux sermons de Saint Augustin. Études Augustiniennes*, 1986 (1), p. 189. “*Fides quaerens intellectum*” – eis a fórmula que sintetiza o método de Anselmo no *Proslógion*. Embora não sendo agostiniana, expressa fielmente pensamento do bispo africano. Cf. K. Barth, *Anselme: fides quaerens intellectum*. La preuve de l’existence de Dieu. Trad. Jean Corrèze. Genebra: Labor et Fides, 1985.

³¹³ *De doct. christ.*, II, 60.

³¹⁴ *Id.*, II, 61.

reconhecendo a acomodação e as rupturas, e a partir das tensões inerentes que o período deve ser analisado.

2) A prática do suicídio na latinidade pagã e a legislação romana

No séc. I, na sociedade romana, o suicídio havia se transformado numa espécie de idealização da morte ou até mesmo numa forma prestigiada de morrer. Através dessa prática, alcançava-se notoriedade e reputação. Em função disso, a prática do suicídio teve extensão maior, chegando a ser comparada a uma *epidemia* sob o signo do “culto estóico ao suicídio”³¹⁵. Isso se justificava pelo fato de que os espíritos cultivados, em grande parte, procediam dos ambientes estóicos. Viver por viver, para Sêneca, não tinha sentido algum, muito menos em circunstâncias miseráveis; nesse caso, era preferível a morte uma vez que as possibilidades de se levar uma vida boa – “conforme a natureza” (*katà physein*) – não resultavam viáveis. O filósofo cita o exemplo de Druso Libón, que participou de uma conspiração contra Tibério e, uma vez descoberto, resolveu matar-se. Tácito afirma que o imperador jurou que o teria perdoado se não houvesse recorrido ao suicídio (“*iuravitque Tiberius petiturum se vitam quamvis nocenti, nisi voluntaria mortem properavissit*”)³¹⁶. Não atendeu sequer o conselho de amigos, afirmando que não valeria a pena viver e, depois de três ou quatro dias, morrer por decisão do inimigo³¹⁷.

Contudo, o exposto não nos autoriza a concluir que, em Roma, especialmente no séc. I, o suicídio se constituía numa espécie de mania, uma forma de patologia social ou mesmo uma tendência cultural. Pode-se dizer que foi mais uma solução estratégica para problemas pessoais ou uma atitude política de alguns personagens históricos. Em outras palavras, uma forma julgada eficaz para se fazer frente a determinados problemas de ordem política ou existencial. Foi considerado, em circunstâncias especiais, a expressão da liberdade e, conseqüentemente, modelo da *virtus* romana.

³¹⁵ Essa expressão aparece em A. D. Nock, op. cit., p. 197.

³¹⁶ Tácito, *Ann.* II, 31.

Até o aspecto econômico deve ser lembrado, uma vez que muitos buscavam no suicídio a forma de se evitar as consequências pecuniárias estabelecidas pela pena capital, como veremos adiante. Não está a se afirmar, com isso, que o fenômeno atingiu apenas a nobreza. Temos casos que atestam numerosos suicídios de soldados em conflitos civis; de escravos condenados à morte (desejavam fugir da indignidade e da execração pública)³¹⁸. É verdade que, se levarmos em conta tão-somente os dados estatísticos, a aplicação do termo *epidemia* tem sua razão de ser. Para uma avaliação da incidência da referida prática, servimo-nos dos dados de J. L. van Hoof³¹⁹. Relata o referido autor que, só nesse período, no Império Romano, aparecem 250 suicídios testemunhados por fontes históricas. Isso, comparando a 44 suicídios na Grécia Arcaica, a 78 na Grécia Clássica, a 105 no período helenístico, a 71 nos primeiros séculos da república romana, a 164 nos últimos anos e a 71 no assim chamado Baixo Império, torna-se representativo, pois supera a cada um deles. Donde se deduz que, nos séculos iniciais de nossa era, registra-se cerca de um terço de todos os suicídios da antigüidade³²⁰.

Pode-se questionar esse enfoque estatístico por ser demasiado abrangente no que se refere ao tempo, pela diversidade das fontes e por ser impossível de se registrar todos os casos. Mas se, por um lado, tal referência estatística abrange um período excessivamente amplo e está documentada de modo diversificado (fontes literárias, históricas e epigráficas), por outro, deixou de abranger a realidade social mais ampliada composta por pessoas destituídas de qualquer peso histórico e excluídas de possível documentação. Por isso mesmo, é um dado que não pode ser ignorado, uma vez que pode ter havido uma espécie de compensação. O que faltou de um lado pode ser compensado do outro, numericamente falando. Determinar a proporção dessa compensação é que se tornou uma tarefa deveras complicada, exigindo cálculos que não podem excluir determinadas variáveis. Os números,

³¹⁷ Sêneca, Ep. 70, 10.

³¹⁸ Ver o quadro bastante esclarecedor elaborado por Y. Grisé, op. cit., p. 34-53.

³¹⁹ J. L. van Hoof, *From autothanasia to suicide*. Self-killing in Classical Antiquity. London/New York: Taylor/Francis Books, 1990, p. 10.

³²⁰ Um levantamento bem-documentado do suicídio, em Roma, foi elaborado por Y. Grisé, op. cit., p. 31ss.

não obstante o grau de confiabilidade que possam apresentar, não nos permitem levar em consideração outras variáveis importantes.

Roland Barthes, por exemplo, procura interpretar o fato sob um outro ângulo. Por isso, num pequeno artigo escrito em 1969, tomando como exemplo Tácito, classificou o fenômeno como uma tendência estética, cultural e literária à qual deu o nome de “barroco fúnebre”³²¹. Isso se deve ao fato de ter surgido no séc. I, por quase todo o Império Romano, um tipo de literatura que se comprazia em detalhar determinados tipos de morte: assassinatos, crimes violentos, incluindo, também, o suicídio³²². Assim, a descrição de tais mortes e das cenas de suicídio pode ser o sintoma da tendência dos autores da época e do gosto dos leitores. Em outras palavras, o destinatário desse tipo de literatura estaria representado pelos leitores que tinham interesse pela descrição da morte e pelos aspectos a ela relacionados, tais como: torturas, massacres, assassinatos, crimes violentos (especialmente parricídios, matricídios e fraticídios), bem como ritos fúnebres, ressurreição de cadáveres, suicídios pessoais ou coletivos. Basicamente, esse “barroco fúnebre” não seria uma espécie de sublitteratura, porque incluía autores do porte de Sêneca, Tácito, Lucano, Plínio, Petrônio, Suetônio e Apuleio. Teria suas raízes, segundo Barthes, na força expressiva do estilo e nas técnicas retóricas de autores que souberam potencializar os recursos estilísticos e semânticos, repassando a seus leitores a sensação e a atmosfera de um mundo tenebroso, cruel e fúnebre, pontuado por rica representação cênica e carregado por uma atmosfera de mortes e crimes.

No caso do suicídio, além da descrição detalhada de sua prática, esse tipo de literatura deixava transparecer uma espécie de liturgia própria de um culto ou de uma representação teatral. O “morrer” exige um protocolo, passando a ser uma espécie de *téchne*. A morte, nesse sentido, passou a ser vista como algo que pertence à multidão, à massa, sendo, por isso mesmo, considerada fenômeno corriqueiro, destituído de elaboração

³²¹ R. Barthes, Tacite et le baroque funèbre. In *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1964, p. 108-111.

³²² Gregorio Hinojo Andrés apresenta um estudo sobre as técnicas de Tácito para incrementar a sensação e a atmosfera da morte. Impresión y expresión de la muerte en los *Annales* de Tácito. *Actas del VIII Congreso Español de EE CC*. Madrid, 1989, v. II, p. 626-635.

conceitual. Daí a diferença que Barthes faz entre a “morte prescrita” (natural e esperada) e a “morte administrada” (cujo processo pode ser suspenso por algum tempo, dando lugar a conversas ou recitação de poemas). Administrada, porque o suicídio indica ação: trata-se de um sujeito agente e com complemento expresso por pronome referencial ao sujeito, admitindo intervenção. Há um sentido existencial e moral: “Mourir, ici, c’est percevoir la vie”³²³.

Quando se abriam as veias, tal forma, na acepção de Hinojo³²⁴, era uma das mais prestigiadas e reconhecidas e, por isso mesmo, o modo escolhido por personagens célebres, tais como Petrônio, Sêneca, Lucano, etc³²⁵. Havia até mesmo uma variedade léxica para descrever esse tipo de morte voluntária: *venas abrumpere; abscindere; intercidere; porrigere; preabere exolvendas; venis ictum inferre; resolvere; sanguinem per venas mittere*. Além disso, um médico era designado para acompanhar o ato e, se necessário, ajudar na consumação. Isso era indício do caráter técnico e sofisticado do procedimento. Sobretudo, primava pela teatralidade, razão pela qual esse ato não era praticado pelo indivíduo mergulhado em profunda solidão. Era reclamada a presença de amigos com os quais se improvisavam diálogos sobre os mais diferentes assuntos.

É bom lembrar, finalmente, que tal forma de morte tem uma conotação muito clara de libação, de ato sacrificial que poderia ser desdobrado numa abordagem mais específica, caso isso fosse pertinente ao presente estudo.

Sem desprezar a interpretação literária e antropológica de Barthes, razões de ordem política, social e legal não devem ser descartadas para a explicação do fenômeno. Entre as muitas possíveis, citamos: o desaparecimento da liberdade política, o surgimento da tirania e do poder absoluto, a crise da religião antiga e tradicional, a perda de confiança nos valores sociais imperantes. Como componente de caráter mais filosófico, deve ser lembrado

³²³ R. Barthes, op. cit., p. 110.

³²⁴ G. Hinojo, Concepto y representación de la muerte en el siglo I. In: A. Ramos (ed.) *Menmosynum C. Codoñer a discipulis oblatum*. Salamanca: Universidad, 1991, p. 151.

o pessimismo que dominava a sociedade de então, com reflexos inegáveis no campo político e social. Todas essas variáveis, além de ressaltar o fenômeno, vão confirmar as estatísticas. São dados complementares e explicativos que realçam a tendência da cultura romana para esse tipo de morte que merecia reprovação do cristianismo, não, porém, sob o ponto de vista da latinidade pagã.

Deve-se acrescentar a isso a vitalidade das instituições, a força das tradições seculares, o poder de resistência à mudança. Daí a necessidade de se destacar algumas concepções que favoreciam a prática do suicídio nos primeiros séculos do cristianismo. Afinal, o cristianismo surgiu no contexto de uma cultura em que alguns segmentos do pensamento epicurista e estóico encaravam o suicídio como parte das coisas indiferentes que, por natureza, são suscetíveis tanto ao bom quanto ao mau uso.

No que se refere à prática do suicídio, encontramos não apenas a indiferença das escolas filosóficas como até o benefício do Direito Romano, embora em algumas classes, o ato fosse punido com severidade, como veremos adiante. Vejamos, primeiramente, os supostos benefícios imperiais.

O suicídio, pelo que temos conhecimento através dos registros, acontecia com certa frequência na aristocracia romana, tendo, para isso, a defesa do próprio Direito Romano, com base naquilo que era reconhecido como *taedium vitae*. Além disso, existia, entre os romanos, um julgamento moral do suicídio firmado em bases profundamente políticas e sociais, que incluía o instrumento utilizado para dar fim à vida. Daí a instauração de um referencial axiológico para o julgamento dos suicidas. Matar-se com instrumento de ferro cortante, por exemplo, era honroso. Afinal, foi utilizado um objeto de guerra, de luta e que causa sangramento. Esse tipo de morte voluntária pressupõe a conservação da dignidade, recobrando o ato de uma certa elegância e sabedoria, pois configura a capacidade de fazer

³²⁵ Hinojo cita também o caso de uma mulher, Cornificia, filha de Marco Aurélio, a quem o imperador Caracala obrigou a suicidar-se dessa forma. Op. cit., p. 151.

do ato extremo um momento supremo. Como exemplo, lembremos o epigrama de Marcial, embora só o contexto permita deduzir que se trata de uma espada ou punhal:

nec tamen obscuro pia polluit ora veneno
aut torsit lenta tristia fata fame,
sanctam romana vitam sed morte peregit
dimisitque animam nobiliore rogo.

O final explicita que se refere ao famoso suicídio de Arria, esposa do estóico Cecina Peto, condenado por Cláudio:

Casta suo gladium cum traderet Arria Paeto,
quem de visceribus strinxerat ipsa suis,
“si qua fides, vulnus quod feci non dolet”, inquit,
“sed tu quod facies, hoc mihi, Paete, dolet”³²⁶.

O mesmo não se poderia dizer daquele que se atirava pela janela de um edifício. Tal ato era classificado como uma forma covarde de suicídio, uma vez que o ato de evadir-se pela janela era expressão que conotava fuga e, conseqüentemente, falta de coragem diante da iminência da desgraça.

Sem considerar o fenômeno como sendo uma espécie de “mal do século”, na expressão de alguns autores, havia outras explicações para a atitude extremada. Imaginando um caso, consideremos um senador condenado por infidelidade. Poderia ele buscar uma justificativa para não defrontar-se com o suplicio do carrasco ou para não submeter-se à violência do governo julgado tirânico. Exercendo cargo de importância no Império, não poderia banalizar a sua morte e, sim, na medida do possível, dignificá-la. Desse modo, uma vez que não lhe era dada a oportunidade de viver como sábio, era preferível demonstrar que

³²⁶ Apud G. Hinojo, *Concepto y representación de la muerte en el siglo I*, p. 149.

estava morrendo como tal. Desse modo, havia um fundo político que apoiava a postura do suicida.

Poderíamos, ainda, referir-nos aos benefícios econômicos e sociais que favoreceriam a prática do suicídio, especialmente no séc. I, em Roma. Os condenados pelo Estado romano, por exemplo, eram privados de sepultura. Já o mesmo não acontecia com aqueles que praticavam a justiça com suas próprias mãos, no caso, buscando o suicídio³²⁷. Além disso, havia benefícios de ordem econômica: os condenados, presos e executados sofriam o confisco dos bens, enquanto que os suicidas tinham seu testamento respeitado³²⁸, ficando seus familiares e herdeiros isentos de tal confisco. É necessário partirmos do contexto sociojurídico da Roma antiga para compreendermos a atitude de seus cidadãos e que isso deveria ser levado em conta no cristianismo.

Acrescentaríamos o benefício da legislação romana até mesmo no suicídio do criminoso, por ocasião do julgamento. É verdade que tal prática era considerada ato de fuga ao julgamento, especialmente diante da expectativa de ser condenado a penas que implicassem o confisco de bens. Por isso mesmo, o suicida era declarado sem herdeiros

³²⁷ O Código de Direito Canônico de 1917, no papado de Bento XV, negava sepultura eclesiástica aos suicidas (Cânones 1240, parágrafo 1º, n. 30; ver também Cânones 1250 e 2350-2). O código vigente, de 25 de janeiro de 1983, derogou essas disposições, mantendo, nos Cânones 1041 e 1044, a proibição de receber as ordens sagradas quem haja tentado suicidar-se. Como lembra Hannah Arendt, no cristianismo, desde os primórdios, "o enterro cristão era negado não ao assassino, mas àquele que havia posto fim à vida". **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 329. Essa influência cristã certamente afetou a França e a Inglaterra, uma vez que, nesses países, ônus social, político e econômico era aplicado desde o séc. XVII, conforme se pode documentar. Em 1670, o *Rei Sol* incorporou ao código oficial, entre outros dispositivos, o da perda da nobreza pelo suicida. Seu nome deveria ser difamado *ad perpetuam rei memoriam*. Além de perder o título, se nobre, seu castelo deveria ser demolido, o bosque de sua propriedade, queimado. Voltaire faz a seguinte referência: "On donne son bien au Roi qui en accorde presque toujours la moitié à la première fille de l'opéra qui le fait demander par un de ses amants; l'autre moitié appartient de droit à Messieurs les Fermiers généraux". O confisco das propriedades do suicida e a difamação de sua memória só desapareceram com a Revolução, visto que não há menção a suicidas no novo Código Penal de 1791. Na Inglaterra, os suicidas eram declarados culpados de felonía (*felo de se*), tendo sua propriedade confiscada pelo Estado. Estes dados foram colhidos de Giles Romilly Fedden, **Suicide**. A social and historical study. New York: Benjamin Bloom, 1972, p. 223-224). No Brasil, não tivemos problemas de tal natureza, visto que o regime de padroado limitou os poderes da Igreja e, com a proclamação da República, o Decreto n. 119 - A, de 7 de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa, que extinguiu o padroado, separou a Igreja Católica do Estado. Desse modo, não houve veto legal ao sepultamento de suicidas.

³²⁸ Tácito, *Ann.*, VI, 29. Não foi sem motivo que Sêneca escreveu a **Carta 70**, na qual fez a defesa de seu suicídio.

legais. Cabia, porém, aos parentes o direito à defesa do acusado como se ele estivesse vivo e, caso fosse absolvido, os mesmos teriam direito de reclamar a herança. Por outro lado, se condenado, os parentes eram apenas privados dela³²⁹, contudo, não respondiam pelo ato do suicida.

Por outro lado, a legislação mudava sua aplicação à medida que atingia diferentes representantes da sociedade. Era mais severa para com os soldados, por exemplo. Estes, a qualquer custo, por motivos óbvios, tinham sua presença reclamada nas legiões. Com efeito, a vida do soldado romano, a partir do momento em que pronunciava a fórmula do *sacramentum*, passava a não pertencer a si mesmo e, sim, ao Império. Logo, dispor voluntariamente de sua vida consistia em praticar um ato em detrimento de Roma, autoridade maior. Era uma forma de deserção ou traição em relação às suas obrigações militares que o Império não poderia tolerar. Esse mesmo rigor militar está bem presente, mais tarde, na sentença de Napoleão: "Tout soldat qui se tue est un soldat qui déserte"³³⁰. Se, por acaso, em razão de iminente perigo, um soldado tentava suicidar-se e não obtinha sucesso, era coberto de infâmia, sendo julgado um covarde. A tentativa de suicídio era um "delito militar" e deveria ser punido como tal. Por força do juramento, ele não pertencia a si mesmo e, sim, ao Império. Mesmo os que apresentavam um sério motivo para esclarecer tal procedimento eram separados ignominiosamente e dispensados do serviço (*cum ignominia mittebatur*). É bom lembrar que existiam 3 tipos de dispensa ou licença na armada romana: a *missio honesta* (concedida mediante o término do serviço militar); a *missio causaria*

³²⁹ A propósito, recentemente, um intelectual fazia considerações interessantes sobre o suicídio do ladrão, em nossos dias. Partindo do princípio de que o suicida abre mão de tudo e de que o ladrão sempre quer levar vantagem em tudo, o ato se contrapõe ao ideal. Ao se matar, o ladrão paga com sua própria pessoa (ou, como se diz em francês, "il paie de sa personne"). Afinal, estaríamos diante de um caso que envolve uma pessoa que tudo quer e, ao mesmo tempo, renuncia ao princípio fundamental dessa disposição volitiva. Daí concluir: "Talvez isso exija, de nós, um respeito final ao acusado que se mata; não que seu gesto se justifique, mas ele requer um esforço por compreendê-lo que não é fácil. Afinal, um assassino que se suicida não prova com isso sua inocência. Mas é incompreensível um ladrão, alguém que quer levar vantagem em tudo, se matar. Significa que ele preza a honra, a dignidade mais que tudo: como entender que fosse um homem desonrado?" Renato Janine Ribeiro, Suicídio e inocência. *O Estado de S. Paulo*, 15 de dezembro de 1995, p. 2.

³³⁰ M. Bouquié, *De la justice et de la discipline à Rome et au Moyen-Âge*. Bruxelas: Callewært Père, 1884, p. 200. Apud Y. Grisé, op. cit., p. 271.

(devido à doença ou invalidez) e a *missio ignominiosa* (aplicada ao soldado que cometia determinadas infrações)³³¹.

Guardadas as devidas proporções, essa visão é transportada ao tratamento do escravo. Este, por não pertencer a si mesmo e, sim, a seu dono, jamais lhe assistia o direito de buscar a morte voluntária. O Direito romano chegava a prescrever que, se um escravo, recentemente adquirido, viesse a se suicidar, por este ou por aquele motivo, o mais recente dono teria o direito de reclamar a restituição *in integrum* ao antigo proprietário. Observa-se que tal dispositivo existia não por causa do escravo e, sim, de seu proprietário, enquanto cidadão romano. Afinal, o escravo não era sujeito de direito, uma vez que não possuía bens materiais nem herdeiros. O suicídio do escravo, em síntese, era visto a partir do problema patrimonial do seu dono³³². Referindo-se a esse caso, é pertinente a conclusão de Alvarez: "Em suma, na lei romana o suicídio era um crime estritamente econômico. Não era uma ofensa nem contra a moral nem contra a religião, mas apenas contra os investimentos de ordem patrimonial da classe proprietária de escravos ou do tesouro do Império"³³³.

Estas considerações preliminares levam-nos, inevitavelmente, a ver em S. Agostinho a dupla face de seu pensamento. De um lado, como cristão; de outro, como filósofo e cidadão romano, herdeiro da tradição greco-latina. Consequentemente, no **De civitate Dei**, formulou a experiência política e cultural da antigüidade romana, acrescentando-lhe o enfoque próprio de seu pensamento, no contexto da tradição cristã. O objetivo era o de se amenizar o choque produzido pela conquista de Roma, mostrando que tal desastre não se constituía numa contestação da providência divina.

Vale dizer que sua concepção, especialmente no que diz respeito ao Império, não foi revolucionária em relação à que lhe antecedeu. Apenas elaborou os reparos julgados pertinentes, ou seja, procurou mostrar que as "duas cidades" estão misturadas uma na outra, neste mundo presente, não sendo, portanto, separáveis, em princípio, só alcançando a

³³¹ Cf. Y. Grisé, op. cit., p. 271, nota 45.

³³² Y. Grisé, op. cit., p. 276-277.

distinção no juízo final³³⁴. Daí as vicissitudes decorrentes. Tal concepção não contrariava a visão que tinha do séc. IV, assinalando as profundas transformações que modificaram significativamente as estruturas sociais, políticas e religiosas. Surge uma nova mentalidade que não é a continuidade do mundo antigo nem foi considerada propriamente medieval e, por isso, o período foi chamado de Antigüidade Tardia³³⁵. Autores há que, declaradamente, atribuem a esse período uma denotação de decadência³³⁶, uma vez que os valores clássicos da antigüidade são transformados e, mesmo os costumes romanos, modificados. Sobre esse assunto daremos maior extensão no trato em momento oportuno.

3) O suicídio e as correntes filosóficas contemporâneas a S. Agostinho

Sabe-se que a influência da cultura no campo da Ética é de singular importância. O agir humano desdobra-se em relação ao outro, supondo, por isso mesmo, um contexto social. A injunção moral é oriunda de um universo em que os pais, os mestres, os amigos têm sua participação na determinação das normas de convivência. A Ética concerne ao próximo, razão porque um “puro eu” não seria capaz de fornecer dados para a emergência do contexto em que as leis morais se baseiam³³⁷. Disso pode-se inferir que a Ética, fundada nos costumes e regulamentada, no que se refere às normas, pela convenção, não representa a visão individual sobre determinada forma de comportamento nem essa forma se funda exclusivamente no indivíduo para a respectiva avaliação moral. Afinal de contas, o homem nunca se apresenta vazio em relação à materialidade e aos elementos julgados de ordem mais elevada na cultura. Há um contexto no qual se insere a formação do indivíduo, ou

³³³ A. Alvarez, op. cit., p. 76.

³³⁴ **De civ. Dei**, I, 35. “*Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur*”.

³³⁵ Ramon Teja, Monacato y historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano. In M. J. Hidalgo de la Vega (ed.). **La historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.

³³⁶ H. I. Marrou, por exemplo, embora não sustente a idéia de decadência do período helenístico, faz questão de destacar que se trata de uma “outra idade”. Daí o sugestivo o título de sua obra: **Décadence romaine ou Antiquité tardive**. Há uma tradução portuguesa: Lisboa: Editorial Aster, 1979.

³³⁷ Rémi Brague, **Para uma tópica da moral cristã**. Revista de Filosofia e Ciências Humanas. IFCH – UFRGS, 1991/1992, p. 79.

seja, este não pode desprezar a influência de seu passado, atendo-se aos puros dados objetivos de um presente supostamente isolado. Há toda uma sedimentação cultural que embasa as normas que norteiam seu viver em sociedade. Toda esta conjuntura é o que normalmente se denomina *ethos*.

Desse modo, o discurso cristão não poderia brotar *ex nihilo*, uma vez que, dentro do próprio judaísmo, a partir da Diáspora, encontramos o exemplo da influência grega. Direta ou indiretamente, o cristianismo sofreu influência das filosofias helenísticas. Dentro do contexto da abordagem anterior, manifestou-se refratário a alguns princípios, acolhendo ou modificando outros, conforme a conveniência.

Antes de apontarmos para algumas correntes da filosofia helenística (neoplatonismo, epicurismo e estoicismo), devemos lembrar que esta se situa num período em que o verdadeiro sentido da *pólis* (forma superior de vida coletiva) já havia se diluído. O fundamento da helenidade, fator de identidade da cultura grega e arma contra os povos bárbaros, já não se mantinha com aquela candência anterior. As correntes citadas estão inseridas no império macedônio, no qual as *póleis* não decidem seu próprio destino, mas pertencem a um poder centralizado em que gregos e bárbaros convivem como povos subjugados, num flagrante afrouxamento de fronteiras culturais. Nessa nova organização política, as monarquias tornam-se pessoais e paternalistas e os *nómoi*, antes, resultantes de decisões conjuntas, compõem-se, agora, de decisões pessoais, de atos isolados do soberano, normalmente comunicados por cartas marcadas por instruções pontuais³³⁸. Em outras palavras, surgiu uma nova forma de vida política: a cidade sem cidadãos. A Grécia transformou-se num protetorado no interior do vasto império macedônio.

Não estamos qualificando tal período como decadente – atitude que ainda tem marcado determinados autores – uma vez que epigrafistas como Louis Robert mostraram que as cidades gregas da antiguidade continuaram a ter, sob as monarquias helenísticas,

³³⁸ P. Petit, *La civilization hellénistique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 9-10.

intensa atividade cultural, política e atlética³³⁹. Não menor progresso deve ser apontado no campo das ciências. Alexandria, por exemplo, sob a influência dos Ptolomeus, tornou-se um centro vivo da civilização, lugar de investigação da astronomia e da medicina. Quanto à contribuição literária e filosófica, cujas origens remontam à Grécia Antiga (primeiro, nos territórios periféricos, depois em Atenas, no período clássico), Alexandria e Pérgamo também tiveram sua participação. Aí ganhou o aspecto de escola, tendo por modelo e inspiração as escolas platônica, aristotélica, epicurista e estóica, reinventando o termo *scholé*, dando-lhe, agora, sentido de tempo consagrado ao estudo, às aulas e às pesquisas, como diríamos hoje, no contexto de atuação das universidades.

Talvez o preconceito em relação a esse período não fosse tão acentuado se conhecêssemos de modo mais amplo e profundo a produção filosófica dessa época. Sabe-se que muitos escritos relativos ao período se perderam. Posteriormente, os pensadores que viveram no mundo romano, quer no tempo da República (Cícero, Lucrécio e Horácio) quer no tempo do Império (Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio) se constituíram em instrumentos importantes de difusão e preservação da filosofia helenística, mas com as respectivas interpretações.

Logo, nossa posição é de refutação ao persistente estereótipo historiográfico que, durante muito tempo, julgou a época helenística como período de decadência cultural. Aceitamos a revisão de historiadores de reconhecida competência que fizeram da idade helenística um campo de pesquisas e novas interpretações³⁴⁰.

Pretende-se, a seguir, assinalar as correntes filosóficas que faziam concessão à prática do suicídio, especialmente por julgar o ato destituído de qualquer valor moral, e com as quais S. Agostinho manteve contato. As influências referidas dizem respeito à

³³⁹ P. Hadot, **O que é a Filosofia Antiga?** Trad. Davi Dion Macedo. S. Paulo: Loyola, 1999, p. 141.

³⁴⁰ Sobre o estado atual da questão firmamos nossas conclusões, de modo especial, em F. Chamoux, **La civilisation hellénistique**. Paris: Fayard, 1981 (Coleção "Les grandes civilisations"), destacando os capítulos IX e X (p. 404-484) e a Conclusão (p. 495-498). Não menos úteis foram as revisões de J. K. Davies e G. E. R. Lloyd, nos capítulos 8 e 9 do *The Hellenistic World*, que aparece na **The Cambridge Ancient History**. 2. ed. Cambridge: The Cambridge University Press, 1984, p. 257-352.

formação do citado autor, não necessariamente como aparato teórico que servisse de fundamento para seus argumentos contrários à morte voluntária.

a) Neoplatonismo

Encontramos em S. Agostinho elogios aos filósofos platônicos, como já citamos anteriormente. O hiponense refere-se a Platão como "*vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum*"³⁴¹, embora, mais tarde, refizesse, em parte, a ênfase a tais louvores. Vê, no ato de filosofar, um motivo para se buscar a felicidade: "*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*"³⁴². Se os homens chegam a dizer coisas verdadeiras e conformes à fé (referia-se, sobretudo, aos platônicos), é preciso não temer os ensinamentos legados pelos antigos. Pelo contrário, é sábio apoderar-se deles para o devido uso³⁴³. Na verdade, eles é que são injustos proprietários, pois não foram eles que os fabricaram, mas os extraíram de certas minas fornecidas pela Providência divina, as quais se espalharam por toda parte e das quais usaram, por vezes, a serviço do demônio³⁴⁴.

Como S. Agostinho se refere aos *platônicos* (o termo *neoplatônico* era desconhecido), é suposto que não conhecesse os escritos de Platão³⁴⁵. Assim, partimos

³⁴¹ *Contra acad.*, III, 17, 37.

³⁴² *De civ. Dei*, XIX, 1, 3.

³⁴³ *De doct. christ.*, II, 41, 60. "*Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda*".

³⁴⁴ *Id.*, II, 41, 60: "*Quod eorum tamquam aurum et argentum quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur*".

³⁴⁵ Essa é a posição que abraçamos. Porém, sobre ter ou não Agostinho conhecido diretamente Platão, há uma controvérsia surgida a partir de seus próprios escritos. Deve-se lembrar que ele faz referência a "alguns livros platônicos" (*Conf.* VII, 9, 13). Também escreve: "Li, entretantes, algumas poucas obras de Platão" (*lectis autem Platonis paucissimis libris*) – *De beata vita*, I, 4. Contudo, como nos primeiros livros das *Confissões*, bem como em outras obras, afirma que não dominava a língua grega, Jolivet é da opinião que "não parece que Agostinho tenha conhecido diretamente as suas obras (...)". E continua: "Pode-se supor que um copista tenha, por engano, posto o termo Platão em vez de Plotino. É possível também que o termo Platão seja utilizado para designar não os escritos mas a doutrina do filósofo da Academia de quem os filósofos se julgavam discípulos e herdeiros" (R. Jolivet, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Trad. G. Blanco et al. Buenos Aires: C. E.P.A., 1932, p. 84). Esse arrazoado de Jolivet é perfeitamente justificável ao

desse autor, tradicionalizado pelos neoplatônicos (como hoje expressamos), para expor alguns pontos relativos ao suicídio.

Embora não se possa afirmar, *prima facie*, que Platão fosse um defensor do suicídio, encara com certa permissividade tal prática, desde que esta se apresentasse útil à *pólis*. Em outras palavras, seria perfeitamente lícita quando as pessoas envolvidas pudessem ser mais úteis retirando-se da vida em vez de continuar vivendo e sendo um péssimo exemplo à *pólis*. À luz disso é que deve ser entendido o seu conselho:

...procura a companhia dos homens a que dais o qualificativo de virtuosos, escuta-os e esforça-te também por dizer que todo o homem tem o dever de acatar o belo e o justo, porém foge do convívio dos maus, sem olhar um só momento para trás. Se assim fizeres, conseguirás algum alívio para teu mal; caso contrário, considera que a morte, no teu caso, é preferível, e aparta-te da vida³⁴⁶.

Com isso, manifestava-se coerente em relação ao ideal grego – de Homero ao período clássico – visto que a Grécia clássica coroou o ideal homérico de amor à cidade. Esta era concebida como primeiro valor na escala dos demais, sobrepondo-se àqueles

depararmos com esta expressão de S. Agostinho: "Plotino, filósofo platônico, tem tal semelhança com o mestre, que se poderia crer serem contemporâneos, mas já que tão largo intervalo de tempo nos separa, pode-se dizer que Platão esteja revivido nele" *Plotino, qui platonicus philosophos ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit* (*Contra acad.* III, 18, 41). No *De civ. Dei*, VIII, 1, ao referir-se por diversas vezes aos seguidores de Platão, ou seja, aos neoplatônicos, chama-os de platônicos. "Quem quer que o ouça, por mais distraidamente que o faça, não ignora que tais filósofos se chamam platônicos, nome derivado de Platão, seu mestre" (*Hos philosophos Platonicos appellatos, a Platone doctore vocabulo derivato, nullus qui haec uel tenuiter audiuit, ignorat*). Há autores que defendem a possibilidade do hiponense ter conhecido algumas obras de Platão de forma indireta, através de citações em latim contidas nos autores clássicos ou através de traduções da época (Cf. Alfonso Ricón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*. Bogotá: Un. Nac. de Colômbia, 1992, p. 39). Marrou tende a confirmar essa tendência, pelo menos parcialmente, quando afirma: "Agostinho citou o *Timeu*, de Platão, nove vezes através das traduções encontradas nas obras de Cícero, e quatro vezes o *Fédon*, que ele conheceu através de uma tradução de Apuleio. Portanto, segundo nos parece, todas as citações de Platão feitas por Agostinho lhe vinham de segunda mão" (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 34).

³⁴⁶ Platão, *Leis*, 854c

relativos ao indivíduo como tal. Portanto, não poderia ser a expressão de um desejo pessoal e autocrata. A *pólis* é que torna possível a vida e "(...) tem precedência por natureza sobre o indivíduo", escreveria, mais tarde, Aristóteles³⁴⁷, como um dos representantes desse período clássico da cultura grega.

No **Fédon**, um diálogo da maturidade, Platão põe na boca de Sócrates a teoria de Filolau, ligado ao pitagorismo, mostrando que a morte autoinfligida não se justifica. O ser humano encontra-se numa espécie de cárcere do qual não deve libertar-se por si mesmo. A posição platônica é clara: não é permitido fazer violência contra si mesmo, visto que, para todos os homens há uma absoluta necessidade de viver, necessidade essa invariável mesmo para aqueles aos quais a morte seria preferível à vida. Além disso, há uma justificativa maior: o homem é parte da propriedade dos deuses³⁴⁸. Logo, praticar o suicídio é um ato de insubordinação em relação à divindade, visto que seria sair da vida antes que houvesse um sinal imperioso da divindade. Nesse caso, o suicídio não é permitido. Configura-se como algo ilegal (*themistón*) porque significa tomar o direito que pertence aos deuses. Contudo, ao concluir a discussão de Sócrates, observa que não é ato completamente carente de fundamento se alguém tirar sua vida "sempre quando o deus envie um sinal que assim obrigue a fazê-lo"³⁴⁹.

Nas **Leis**, um diálogo da velhice, Platão interroga qual deve ser o castigo para os que tiram sua própria vida, sem levar em conta os desígnios da divindade. Isso atinge aqueles que³⁵⁰: a) fazem uso da violência para tomar o destino em suas próprias mãos; b) cuja ação não é resultante da obediência a uma decisão da *pólis*; c) cujo ato não é obrigado

³⁴⁷ Aristóteles, **Política**, 1253a. Diz mais o estagirita: "Na ordem natural, a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes; com efeito, quando todo o corpo é destruído, pé e mão já não existem, a não ser de maneira equivocada, como quando se diz que a mão esculpida em pedra é mão, pois a mão, nessas circunstâncias, para nada servirá e todas as coisas são definidas por função e atividade, de tal forma que quando elas já não forem capazes de perfazer sua função não se poderá dizer que são as mesmas coisas; elas terão apenas o mesmo nome" (Id., ib.).

³⁴⁸ Platão, **Fédon**, 61d-62c.

³⁴⁹ Id., ib. 62c.

³⁵⁰ Id., **Leis**, 873c-d.

pela pressão de um infortúnio inevitável; d) não tenham caído numa desgraça com a qual não é possível conviver; e) impõem a si mesmos este justo juízo com detestável covardia.

Segundo Platão, os "homicídios voluntários (...) só ocorrem em cidades mal governadas e de educação viciosa"³⁵¹. Estabelece, contudo, algumas exceções para o suicídio³⁵², como nos seguintes casos: a) acatamento da intimação da *pólis*; b) sofrimento de desgraças inevitáveis e sumamente dolorosas; c) opróbrio indizível que deixa a vida insuportável.

Mesmo assim, afirma que os suicidas deveriam ser "enterrados à parte, sem compartilharem da sepultura de alguém e inumados sem honrarias em lugares anônimos nos confins das doze seções do território, não ficando assinalado o local nem por estela nem por inscrição"³⁵³.

É difícil de ser aceita, em toda sua extensão, a tese de Paul Veyne, ao comentar a defesa do ato de se tirar a própria vida em alguns segmentos do estoicismo romano: "Isto nada tem de platônico; em Platão, por docilidade aos deuses, o homem não deve abandonar o seu posto, tirando sua própria vida"³⁵⁴. Exceções foram apontadas e, embora não possam ser consideradas preponderantes no seu legado, por outro lado, desprezá-las seria comprometer a integridade do pensamento platônico. Assim como não se deve concluir que Platão teria sido totalmente favorável à prática da mentira. Apenas a admite, ocasionalmente, para enganar os inimigos ou os insanos³⁵⁵. Nesse caso, tal recurso é útil, desempenhando a função semelhante a de um *phármakon*, quando manipulado exclusivamente pelo médico: pode ser instrumento de cura, contrapondo-se ao uso

³⁵¹ Id., ib., 872d.

³⁵² Id., ib., 873c-d. Cf. A. Chiapelli, Del suicidio nei dialoghi platonici. *Atti della Real Accademia dei Lincei*, 1884-85, série IV, I, p. 222-233.

³⁵³ Id., *Leis*, 873d.

³⁵⁴ Paul Veyne, *Sêneca y el estoicismo*. México: Unam, 1995, p. 133.

³⁵⁵ Platão, *Rep.*, 382 a-c.

excessivo de que possam fazer outras pessoas, alcançando, como fim, a morte. O médico da *pólis* é, pois, o governante³⁵⁶.

O período que vai da segunda metade do séc. I e perpassa todo o séc. II, é conhecido como médio-platonismo, e contribui como preparação para a síntese plotiniana e a corrente por ela gerada. Não encontramos aqui um pensamento unitário, contudo, sob o ponto de vista ético, se as escolas helenísticas tinham seus fundamentos na *physis*, os representantes do médio-platonismo reconheciam que a autêntica cifra moral está na assimilação do divino e do incorpóreo. Não se deve ignorar, também, sua contribuição à Patrística mais antiga, especialmente no que diz respeito às formas de argumentação com as quais tentaram-se fundamentar filosoficamente os discursos sobre a fé. Nesse período, é difícil encontrar uma posição favorável ao suicídio. Contudo, Olimpiodoro, no comentário do *Fédon*³⁵⁷, enumera cinco causas legítimas do suicídio, reconhecidas pelos estóicos: a) num contexto de grande necessidade reclamada pela pátria; b) quando um tirano obriga alguém a revelar um segredo; c) em caso de demência, considerado acidente meramente corporal³⁵⁸; d) em caso de doenças incuráveis, ficando o corpo impedido de servir à alma; e) em caso de pobreza extrema³⁵⁹.

O neoplatonismo atinge, no séc. III, especialmente com Plotino, extraordinária atividade especulativa que vai ter repercussões posteriores. Como exemplo disso, temos Porfírio, seu biógrafo e primeiro editor, que organizou a primeira *Enéada*, com nove tratados, abordando temas éticos. Hoje, a *Enéada* é a fonte principal e extremamente rica para o estudo do ideário ético do neoplatonismo³⁶⁰.

³⁵⁶ Id., ib., 389b.

³⁵⁷ Este comentário, hoje, tende a ser atribuído a Damácio. Cf. L. G. Westerink, *The greek commentaries in Plato's Phaedo*. Amsterdam: Horth-Holland Publishing Co., 1976.

³⁵⁸ Isso assinala o caráter dualista predominante no médio-platonismo.

³⁵⁹ Y. Grisé, op. cit., p. 182.

³⁶⁰ Cf. J. Pepin, verbete Plotin, no *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 1156-1161. Ver, ainda, a síntese elaborada por Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*. 3. ed. Paris: Gallimard, 1997.

No que concerne à prática do suicídio, a tendência neoplatônica não aderiu à liceidade da mesma, salvo em algumas situações em que houvesse fundamentada justificativa. Plotino, por exemplo, recomenda a apatia estóica e, a partir dessa perspectiva, não é totalmente refratário à prática do suicídio³⁶¹, desde que o ato seja fundamentado em razões suficientes. Tal posição, de caráter genérico, não se fundava em razões metafísicas, mas morais e religiosas.

O homem, segundo Plotino, deve renunciar os prazeres, os sentimentos violentos, as paixões. Segundo ele, a renúncia radical está consubstanciada no *áphele pánta* (abandona tudo!)³⁶². Contudo, o suicídio não está incluído nessa renúncia: A vida deve ter para os mortais um conceito elevado e a prática do suicídio “faz violência à harmonia do corpo”. Daí o conselho que vem a seguir: “Não se deve agir assim!”³⁶³.

Em princípio, a alma não deve ser separada violentamente do corpo³⁶⁴. Eis o que afirma:

O suicídio deverá ser posto entre os acontecimentos necessários, que se aceitam devido as circunstâncias; o uso de veneno não é por certo, vantajoso para a alma. O tempo dado a cada um foi fixado pelo destino e é danoso antecipá-lo... Enquanto se pode progredir não é preciso fazer sair do corpo a alma³⁶⁵.

Obviamente, disso não se deduz que haja um conselho à prática deliberada do suicídio porque se trata de um ato de conotação moral que vai contra o conselho de não

³⁶¹ Plotino, *Enn.*, I, 4, 46, 7; I, 9, 16; II, 9, 33, 8. Como referência, indicamos a tradução, introdução e nota bibliográfica de Giuseppe Faggin. Texto bilingüe. 3. ed. Milano: Rusconi, 1992.

³⁶² Id., ib., VI, 3, 17, 38.

³⁶³ Id., ib., I, 9, 1, 10.

³⁶⁴ Id., ib., I, 9, 16.

³⁶⁵ Id., ib., I, 9, (16), 11-19. A tradução é de R. A. Ullmann. Cf. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 115.

entregar-se às solicitações do corpo. Deve-se buscar uma “interiorização” (“a virtude consiste em voltar-se para dentro de si e olhar-se a si próprio”)³⁶⁶, um processo de purificação no qual a alma encontra o bem. Isso harmoniza-se com Marco Aurélio, que aconselhava o homem a olhar para dentro de si, onde está a fonte do bem³⁶⁷. Plotino só aceitou a prática do suicídio no caso de este afigurar-se como ato racional. Desse modo, quando alguém percebe a iminente insânia (e isso pode acontecer com o sábio) suicidar-se faz parte dos acontecimentos necessários, que se aceitam como decorrentes das circunstâncias, embora não sejam desejados por si³⁶⁸.

Mesmo diante do sofrimento é possível ser feliz e, por isso não deve pura e simplesmente fugir à dor. A vigilância do homem no que concerne à sua saúde não exclui a experiência das dores ou das doenças. Afirma que é melhor experimentar tanto a doença quanto as dores quando se é jovem porque, chegando à velhice, ninguém desejará ser por elas perturbado³⁶⁹.

Porfírio relata que, tendo entrado em profundo estado de tristeza, talvez, por uma espécie de hipocondria e tal estado tendia a levá-lo a acabar com sua própria vida, revela sua intenção ao mestre. Este, porém, aconselha-o a viajar, a mudar de ares, indicando Lilibeu, na Sicília, sob a explícita declaração de que tal ato é um eficaz remédio para a melancolia do discípulo³⁷⁰. Justificava que o desejo não provinha de uma decisão racional e, sim, de uma mórbida melancolia.

³⁶⁶ Id., ib., I, 9, 7.

³⁶⁷ Pens. VII, 59.

³⁶⁸ Plotino, Enn. I, 9, 1, 11-12.

³⁶⁹ Id., I, 4, 14, 21-26. Cf. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 138-139.

³⁷⁰ Porfírio, *Vita Plotini*, § 11. Apud F. Cumont, *Comment Plotin détourné Porphyre du suicide. Revue des Études Grecques*, 1919 (32), p. 113-120. Não é muito claro, na passagem, que tenha sido apenas uma crise melancólica com tendência para o suicídio. Foi a perspicácia do mestre que percebeu o problema pessoal de Porfírio, aconselhando-o a descansar em Lilibeu. Nem as causas de tal melancolia estão claras, atribuindo-as alguns autores à perspectiva de mudança do imperador Cláudio, após o assassinato de Galieno – talvez cúmplice desse assassinato. Cf. Luc Brisson, *Plotin: une biographie*. In: *Porphyre: la vie de Plotin*. V. II. Paris: Vrin, 1992, p. 25.

Deve-se acrescentar que, conforme a perspectiva neoplatônica, desesperar-se diante da morte era considerado um ato de fraqueza, uma vez que se trata de evento natural que atinge o ser ou pelo estado de degenerescência crescente do corpo ou pelos incidentes da própria vida. Temê-la, portanto, é negar-se a entender a própria natureza, visto que morrer faz parte da natureza tanto quanto o nascer. No interlúdio, o que se deve ter é a serenidade necessária diante da morte – inevitável para todos os mortais. Afinal, a morte não pode ser considerada vida interceptada, seja breve ou longa. O que importa é viver cada momento como se estivesse na plenitude da existência. A duração de uma vida, no sentido cronológico, não soma ou multiplica e, muito menos, complementa a felicidade. Esta consiste numa expansão constante, num **plus**. O importante é estar, a cada momento, à altura da situação, graças à prática da virtude. Posição, aliás, defendida na iminência da tortura. Enquanto a morte não chega é porque a mesma não existe. Logo, por que temê-la? Uma vez que a mesma se torna inevitável, é a razão que deve direcionar-nos para o indispensável enfrentamento. Ou o sofrimento será duradouro e tolerável ou, então, será atroz e rápido. “Se o sofrimento é violento, se haverá de suportá-lo, o que se sobrepõe a toda medida, vencerá. Mas, durante esse tempo, a chama da virtude que há em nós brilhará como a luz de uma lanterna nos redemoinhos ferozes dos ventos e das tempestades”³⁷¹.

b) Epicurismo

Como se sabe, a filosofia helenística surgiu após o desaparecimento da *pólis*, motivo de orgulho da civilização grega. Diante de condições históricas que impossibilitavam o exercício da liberdade no plano social e político das antigas *póleis*, a alternativa seria a busca de um mundo interior, libertando o homem das ilusões e crendices que escravizavam e atormentavam a alma, sem, contudo, renunciar totalmente à participação política. É o momento em que o homem grego se vê diante da tarefa de construir seu espaço por si mesmo, tarefa essa eminentemente *personalizante*, uma vez que pressupõe uma opção pessoal na escolha de uma forma de vida. É na escolha desse caminho que o roteiro mais

³⁷¹ Plotino, *Enn.*, I, 4, 7. Apud Paul Veyne, op. cit., p. 67.

adequado seria o da sabedoria e da independência em face de um destino julgado obscuro. Daí o sentido da *autárcheia*, preconizando o ideal de liberdade que se resolve no plano individual. Segundo a concepção vigente, não se tratava propriamente da pregação do isolamento e da solidão, mas do recuo da praça (*ágora*) para o jardim (*képos*) ou para o pórtico (*stoa poikile*).

Particularmente, com referência à natureza humana, o que deve predominar é o prazer de existir, facultando, inclusive, a livre escolha aos que já não possuem o referido prazer. Ou seja, os que perderam o sentido da vida, conforme preconizado, podem até mesmo lançar mão do suicídio. Continuar vivendo, e viver bem, ou deixar de viver – eis a questão colocada da forma menos complexa. Isso não quer dizer que houvesse um desvio ético e, sim, porque a morte, para Epicuro, nada é. O que é decomposto é insensível, e a insensibilidade nada representa para nós. Na **Carta a Meneceu**³⁷², dialeticamente descreve sua concepção de morte, deixando clara a sua insignificância diante da vida como tal: enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos. Essa visão, evidentemente, é estranha ao cristianismo e, por isso mesmo, é necessário encarar o pensamento de Epicuro a partir de suas raízes, sem a interferência de anacronismos moralizantes, especialmente a partir da ótica cristã. É bom lembrar que o filósofo era pagão e, portanto, sua concepção de morte é acentuadamente diferente daquela aceita pelo cristianismo.

É bom frizar que o filósofo não prega propriamente o desgosto pela vida, uma vez que o verdadeiro prazer não está no corpo, mas na alma. O sábio não se aborrece da vida nem busca a morte deliberadamente porque se sente enojado da vida. Contudo, na acepção de Epicuro, o suicídio pode ser uma solução possível, pois a vida corpórea, embora não seja um mal em si, pode vir a ser um obstáculo para a felicidade plenificada na alma. Antes de tudo é bom que se saiba a ocasião apropriada de morrer; e isso, com dignidade, especialmente, na companhia de seus amigos³⁷³. Esse ponto de vista se insere na noção

³⁷² **Carta a Meneceu**, 124-125. Balaudé, op. cit., p. 192.

³⁷³ Id., ib., 120.

epicuriana de *philia*, que pressupunha, obviamente, a convivência humana como ponto fundamental para todos os mortais. Só a *philia* pode ser portadora de maior felicidade – o que nem a sabedoria pode nos proporcionar³⁷⁴. Portanto, atribuir, sem mais nem menos, a defesa do suicídio a Epicuro não seria justo. A prática só se justifica no sentido da impossibilidade da busca de uma vida que nos proporcione prazer.

Sendo a primazia do Bem o primeiro pressuposto da Ética, segue-se o axioma: o Bem deve ser praticado e o Mal, evitado. O Bem, contudo, procede de uma dialética negativa, ou seja, está necessariamente presente, quando o seu oposto, o Mal, for efetivamente negado. Neste aspecto, S. Agostinho aproxima-se do pensamento de Epicuro, a quem condenou por sua defesa do prazer, visto que, ao tratar do problema do Mal, nas **Confissões**, chegou à conclusão de que este seria a ausência do Bem³⁷⁵. Contudo, consideração mais próxima e detalhada sobre a concepção do Mal inexiste. Permanece, para Epicuro, a idéia de que o Mal é a dor, em suas múltiplas formas e, o seu oposto, o prazer. Logo, o Bem surge à medida que a dor desaparece, e passa a dominar o prazer em nossa vida. Esta é a única supressão radical da dor, que poderia ser considerada princípio e fim da *eudaimonia*³⁷⁶.

Além disso, para Epicuro, a alma humana é constituída de átomos³⁷⁷, habitando o corpo que é considerado a casa da alma, embora mais leves e sutis. Assim, a morte é a desagregação desse conjunto atômico, razão pela qual não há por que temê-la. Dizia Epicuro: "Habitua-te a pensar que a morte nada é para nós visto que todo mal e todo bem se encontram na sensibilidade: e a morte é a privação da sensibilidade"³⁷⁸. Em outra máxima, ensina: "É insensato aquele que diz temer a morte, não porque ela o aflija quando sobrevier,

³⁷⁴ **Máximas**, XXVII. Cf. J. Fraisse, **Philia**. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris: Vrin, 1974.

³⁷⁵ Cf. **Conf.**, VII.

³⁷⁶ **Carta a Meneceu**, 128-129. É bom observar que, para Epicuro, à semelhança de Platão e Aristóteles, não há estado intermediário entre a dor e o prazer. Cf. J. Moreau, **Stoïcisme, épicurisme, tradition hellénique**. Paris: Vrin, p. 145-147.

³⁷⁷ **Antologia de textos de Epicuro**, III (Física), p. 24.

³⁷⁸ Op. cit., p. 21.

mas porque o aflige o prevê-la: o que não nos perturba quando está presente inutilmente nos perturba também enquanto o esperamos"³⁷⁹.

Lucrécio, seguidor de Epicuro, afirma com muita ênfase que o medo da morte está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes³⁸⁰. Defende o princípio de que a morte nenhum mal traz ao homem, antes, a descreve como "uma dispersão maior da quantidade de matéria"³⁸¹. Dando a palavra à própria natureza, censura a presunção e a loucura daquele que se prende à vida:

Que tens tu, ó mortal, que te abandonas de tal modo a dores tão excessivas e amargas? Por que choras e te lamentas sobre a morte? Efetivamente, se a vida anterior te foi agradável e se todos os prazeres não foram como acumulados num vaso furado e não correram e se perderam inutilmente, por que razão não hás de, tolo, retirar-te da vida como um conviva farto e aceitar com equanimidade um repouso seguro? Mas se tudo aquilo de que gozaste se perdeu em vão e a vida te pesa, por que buscas aumentá-la mais, para que tudo de novo tenha um mau fim que desapareça sem proveito? Não seria melhor pôr fim à vida e ao tormento?³⁸²

O epicurismo é vítima até mesmo de seu percurso histórico no que concerne a seus seguidores. Alguns fatos tradicionalizados não provêm de fontes confiáveis e seguras, especialmente aqueles que foram difundidos pelos adversários do epicurismo. Há, por exemplo, a versão de que Lucrécio³⁸³, num estado de loucura, se suicida. Isso, contudo, dito sem a devida contextualização, é meio-caminho para condenar-se, liminarmente, o

³⁷⁹ Op. cit., p. 21.

³⁸⁰ Lucrécio, *De rerum natura*, III, 81ss.

³⁸¹ Lucrécio, op. cit., III, 929.

³⁸² Lucrécio, op. cit., III, 933-943.

³⁸³ É bom lembrar que o poema *De rerum natura* só foi editado após a morte de seu autor por ilustre editor, Cícero, adversário das idéias epicuristas.

filósofo e seus seguidores. Além disso, devemos lembrar que, se os tempos de Epicuro não eram fáceis, não menos difícil era a época de Lucrécio. Roma é sacudida pelos episódios violentos da ditadura de Sila e Pompeu. Há guerras e insurreições (a de Espártaco, por exemplo), há a conspiração de Catilina, a subida de César ao poder, além de conflitos sociais entre senhores e escravos, entre nobres e cavaleiros³⁸⁴. O próprio poeta se refere a seu tempo como uma "época terrível para a pátria" e essa situação ocasionava dificuldade para realizar o seu trabalho com a seriedade que pregava. Logo, qualquer otimismo diante da vida não poderia estar ligado a tal momento histórico nem ser decorrência natural das circunstâncias.

É nesse sentido que procede a pertinência do pensamento de Epicuro. Para ele, há uma gradação no conhecimento, e o essencial é aquele conhecimento que liberta o homem dos temores e terrores diversos. Daí ser esse conhecimento disponível para todos através do quádruplo remédio (*tetraphármakon*), um *lógos* portador da interpretação da vida, um discurso-razão como princípio terapêutico, expulsando as trevas das crendices e libertando a alma dos diferentes males:

Não há o que temer quanto aos deuses.

Não há nada a temer quanto à morte.

Pode-se alcançar a felicidade.

Pode-se suportar o mal com coragem³⁸⁵.

Em relação ao primeiro componente dessa terapia, é bom lembrar que, no período clássico do pensamento grego, predominava uma forte disposição religiosa. Não uma religiosidade confessional, tal qual entendemos hoje, é claro, pois o ato religioso envolvia

³⁸⁴ P. Nizan, op. cit., p. 40.

³⁸⁵ Paul Nizan, op. cit., p. 47. Philadelpho Menezes traduz desta forma:

"Os deuses não são feitos para temer,
a morte não é feita para amedrontar,
o bem não é difícil de conquistar,
nem o mal de suportar".

Apud P. Hadot. *Que é a Filosofia Antiga?*, p. 182. Os preceitos desse *tetraphármakon* aparecem comentados na *Carta a Meneceu* e nas quatro primeiras máximas principais compiladas por Diógenes Laércio.

uma dimensão social e cívica, e isso pôde fazer com que a prática religiosa e o sentido da *pólis* fossem inseparáveis. No período helenístico, uma vez afetados os valores essenciais da coletividade grega, é evidente que os aspectos religiosos também foram abalados³⁸⁶. Na expressão de Quartim, "junto com a *pólis* naufragaram os seus deuses"³⁸⁷. Evidência disso é a concepção dos deuses como entes *apáticos*, uma vez que a paixão é própria dos fracos. Logo, nada a temer em relação a eles, pois, no estado de eterna satisfação, não teriam motivo algum para preocupar-se com os homens, considerando o enunciado recíproco igualmente verdadeiro. Quem, à semelhança dos deuses, é feliz e eterno, não é suscetível aos impulsos da cólera ou da benevolência. Só quem se encontra em estado de fraqueza possui tais impulsos. Epicuro não negou propriamente a existência dos deuses, firmando, antes, uma crítica à imagem que deles os homens faziam. A única maneira de obter a felicidade era a de eliminar o medo em relação às divindades. Era um desafio à libertação das crenças errôneas, visando à felicidade.

O segundo componente nos lembra que a morte é privação das sensações. Para Epicuro, está clara a consciência de que a morte nada significa, ou seja, nada é, pois o decomposto e o insensível se constituem no *nada* para nós. É a realidade da morte que nos proporciona a possibilidade de fruição da vida efêmera, sem a preocupação de acrescentar-lhe um tempo infinito. Disso se infere a eliminação do desejo de imortalidade. Logo, é tolice ter medo da morte. Ela significa simplesmente a extinção da vida. Dela não se pode esperar qualquer prêmio ou satisfação celeste como também qualquer ameaça de julgamento. O texto da **Carta a Meneceu**, já citado, bem ilustra esse ponto de vista: "Enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos vivos". Em outras palavras, quando a morte vem, já não temos mais a sensação e,

³⁸⁶ O epicuristas, embora se dedicassem especialmente à reflexão filosófica, não deixavam de ter celebrações comemorativas em honra a seu fundador. Epicuro era chamado o único "Salvador".

³⁸⁷ J. Quartim de Moraes, **Epicuro**. As luzes da ética. São Paulo: Moderna, 1998 (Col. "Logos"), p. 62, 2.ª coluna.

desse modo, o medo da morte não tem fundamento³⁸⁸. Daí dizer-se que Lucrécio passou mais tempo preocupado em abolir o medo da morte do que promover a alegria da vida³⁸⁹.

Não há razão, contudo, para se afirmar que o epicurismo ignorou por completo a ruptura que a morte instaura, visto que o desaparecimento daqueles que participam da família ou do círculo de amizades nos faz sofrer, pois se trata de um desenlace de caráter irreversível. Mas ela, propriamente, nada é, uma vez que o afetado, nesse caso, são os que permanecem vivos, privados da presença de quem morreu e este, insensível, nada poderá sofrer.

O terceiro componente aponta para o fato de que a felicidade está ao nosso alcance pela redução do sofrimento e a intensidade suprema dos prazeres. Não é propriamente o refinamento da satisfação dos prazeres que nos traz a felicidade e, sim, a supressão da dor. O alimento refinado não é o substituto indicado à comida frugal para aquele que está a morrer de fome, assim como o precioso licor não substitui a água para aquele que está a morrer de sede. Preconiza-se, pois, a satisfação da necessidade, da maneira mais simples, condenando-se os desejos naturais, contudo, não necessários.

Finalmente, o último componente dessa terapia: pode-se suportar o mal. O princípio que subjaz em relação ao mesmo é o de que o prazer efetivamente existe, não obstante a existência do sofrimento. Há um processo de abertura baseado no princípio de que a dor não pode ser eternamente duradoura. O que, entretanto, pode acontecer é o seu prolongamento intencional motivado pelas circunstâncias especiais ou pela crueldade dos homens. Contudo, em termos de natureza, o mal pode ser superado e, conseqüentemente, o prazer, alcançado. O mundo não se fecha num beco sem saída. Se existe o mal e a dor, há igualmente formas de superá-los, entre as quais, fugindo da vida.

³⁸⁸ Para o epicurismo, não morre apenas o corpo e, sim, também a alma. Cf. N. de Witt, **Paul and Epicurus**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1964, p. 113.

³⁸⁹ Lucrécio, **De rerum natura**, III, 830-1094.

Em síntese, esse quádruplo remédio tenta combater os males freqüentes da alma: o temor à cólera dos deuses, o pavor ante a morte, a má escolha do objeto dos desejos e a angústia ante o sofrimento. Os dois primeiros são de natureza intelectual. Embora, à luz disso, possa ser traçado um quadro otimista frente à vida, o *tetraphármakon* não condena aqueles que fogem ao sofrimento, buscando deliberadamente a morte, através do suicídio. Isso, porque não se levava em conta o castigo dos deuses e, visto Epicuro considerar a morte pouco significativa, defendia a idéia de que a felicidade pode ser alcançada mesmo com o sacrifício da vida, através da busca voluntária da morte.

c) Estoicismo

Dentro da mesma conjuntura cultural, social e política do epicurismo e, por isso mesmo, participando do mesmo espírito do tempo³⁹⁰, o estoicismo foi a principal corrente filosófica no mundo greco-romano, do séc. III a. C. ao séc. II d. C. Normalmente, é dividido em três períodos: a) o *estoicismo antigo* (Zenon de Citio, Cleanto de Assos, Crisipo de Solis, etc.)³⁹¹, abrangendo os séculos III e II a. C.; b) o *médio estoicismo* (Panécio de Rodes, Possidônio de Apameia, etc.), no século I a. C., período em que o pensamento do Pórtico passou por grandes transformações, uma vez que houve uma espécie de reelaboração das principais doutrinas, fazendo com que muitas teorias dos fundadores fossem rejeitadas e outras fossem acrescentadas³⁹²; c) *estoicismo romano ou tardio*³⁹³ (Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio³⁹⁴, Cícero, Musônio Rufo, Arriano, etc.), envolvendo os séculos I, II e III da era cristã. Trata-se de um estoicismo latino, com

³⁹⁰ Sobre o cosmopolitismo da escola estóica já escrevia Plutarco: “A República (de Zenon) expõe um ideal cosmopolita: a humanidade não mais dividida em nações, em cidades, em aldeias, mas todos os homens considerados co-nacionais e concidadãos...” Plutarco, *De Alex. Virt.*, 329 a-b.

³⁹¹ Alguns autores acrescentam outros filósofos-discípulos da *Stoa* antiga: Ariston de Quios, Hérilo de Cartagena, Dionísio de Heracleota, Perseu de Citio, Esfero do Bósforo. Cf. Rachel Gazolla, *O ofício do filósofo estóico: o duplo registro do discurso da Stoa*. S. Paulo, Loyola, 1999, p. 23.

³⁹² Panécio e Possidônio são considerados os responsáveis pela introdução do estoicismo e da cultura filosófica grega nos círculos dos dirigentes romanos.

³⁹³ Sobre o estoicismo tardio – também chamado neo-estoicismo ou estoicismo romano – ver a obra de Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*. Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.

³⁹⁴ Estes três pensadores deram um tom *protreítico* às teses éticas da escola.

características próprias do gênio romano, uma vez que muitos dos escritos estoicos lavrados em grego não sobreviveram durante o Império Romano³⁹⁵. Um bom exemplo a ser citado é o de Crisipo, que teria escrito cerca de 700 obras e nenhuma delas chegou até nós³⁹⁶. Tal pensador tende a mostrar nítida preferência pelos problemas práticos e pelas doutrinas éticas da tradição do Pórtico.

Ora, é preciso lembrar que, em determinados setores do pensamento antigo – e isso veio a prevalecer como legado – havia um menosprezo pelo corpo e pelos valores da vida corporal. O corpo era tido como um dos bens temporais semelhante a qualquer outro. Se os aspectos relacionados com o mesmo eram exaltados (como a saúde, a integridade dos sentidos, a força, a beleza, etc.), isso era feito no mesmo nível dos bens temporais, sem abrir espaço para uma dimensão mais elevada, tendência que só iria ser acentuada pelo cristianismo. Em consequência de toda essa herança cultural, a prática do suicídio, desde que razoavelmente justificada, era aceita dentro das linhas de pensamento do estoicismo antigo. Além disso, havia o princípio da liberdade, que sempre foi abraçado pelos pensadores da *stoa* antiga, o que corrobora a compreensão da *libertas*, entre os romanos, aplicada também na escolha entre a vida e a morte.

³⁹⁵ Os pensadores estoicos, nesse período, foram citados por críticos que lhe eram hostis, como Plutarco, Alexandre de Afrodísia, Sexto Empírico, etc. Para estabelecer um quadro mais próximo da verdade, é elogiável o trabalho de doxógrafos como H. Diels. Cf. *Doxographi Graeci, collegit, recensuit, praefatione indicibusque instruxit*. Berlim, 1879 (a segunda edição é de 1929). O mais significativo inventário do legado estoico foi elaborado por M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 4. ed., Goettingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970 (2 volumes, sendo que o segundo volume é dedicado mais a reunir um complemento muito rico de anotações bibliográficas e críticas). Este valioso documentário pode ser encontrado em tradução italiana, publicada em Florença pela Editora La Nuova Italia, 1967. Estudos mais concisos foram elaborados por F. H. Sandbach, *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960; Margherita Sordi Paronò, *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*. Roma/Bari: Laterza, 1993; Idem, *Stoici antichi*. Turim: UTET, 1989 (Col. "Classici della Filosofia"), 2 vol.; I. M. Rist, *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; F. Bréhier, P. M. Schuhl, *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade). Como se sabe, os fragmentos dos estoicos antigos foram reunidos por Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: Teubner, 1978 (4 volumes).

³⁹⁶ Michael Lapidge, *The stoic inheritance*. In: Peter Dronke (ed.), *A history of twelfth-century western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 83.

Como estamos abordando a possível influência estoica no comportamento daqueles que faziam parte das primeiras *ekklesiai*³⁹⁷, abraçando a fé cristã, necessário se faz reportar-se mais ao estoicismo romano. Este floresce juntamente com o Cristianismo, no mesmo Império, na mesma época e, basicamente, nas mesmas cidades. Sêneca é contemporâneo de Paulo. Em Corinto, o apóstolo teria sido protegido por Galio (At. 18.12-16), procônsul da Acaia, suposto irmão de Sêneca, o que deu motivo para se defender que os ilustres personagens teriam se conhecido, uma vez que Paulo foi julgado pelo tribunal de Nero, sendo Sêneca uma espécie de ministro do Império. Isso deu azo à “fabricação” de uma correspondência entre Paulo e Sêneca³⁹⁸, bem como lugar para a discussão da influência da lógica estoica sobre a forma de argumentação do apóstolo³⁹⁹. Tais cartas foram consideradas falsas pelos especialistas, pois são “pobres” tanto no conteúdo quanto no estilo, além de eivadas de erros sob o ponto de vista cronológico e histórico. Contêm troca de cortesias e são de leitura maçante.

Sobre esse ponto, é necessário lembrar que o estoicismo antigo foi fundado no ideal de liberdade – do que decorre a possibilidade da morte livre e espontânea, dentro, evidentemente, dos quadros já referidos. Ora, a *libertas* era vista em Roma como valor político e, segundo Grisé, foi em contato com o estoicismo que se tornou um valor moral⁴⁰⁰. Essa liberdade, evidentemente, entre outras coisas, incide, de modo particular, na escolha do momento considerado oportuno para morrer. Daí a grande influência que o estoicismo exerceu na cultura romana, particularmente no que concerne à morte voluntária.

³⁹⁷ Cf. M. Spanneut, *Le stoicism des Pères de l'Église*. Paris, 1957. Para uma abordagem mais superficial, cf. V. Félix Sanson, *Estoicismo e cristianismo*. Caxias do Sul: EDUCS, 1988, p. 73-89.

³⁹⁸ Essa correspondência é mencionada por Jerônimo (*De vir. ill.* c. 12) e por S. Agostinho (*Ep.* 153, al. 54) e foi editada por Fabricius (*Cod. Apocr. N. T.*) e em diversas edições das obras de Sêneca. Consiste numa coletânea 14 cartas (8 de Sêneca e 6 de Paulo). Para as edições dessas cartas, cf. J. N. Sevenster, *Paul and Seneca*. Leiden: Brill, 1961; L. Bacciolini Palagi, *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*. Florença: Olschki, 1978. Cf. ainda Amédée Fleury, *Saint-Paul et Sénèque*. Paris, 1853, 2 v.; C. Aubertin: *Étude critique sur les rapports supposé entre Sénèque et Saint-Paul*. Paris: 1887; F. C. Baur, *Seneca und Paulus*, 1858 and 1876; J. B. Lightfoot, *Saint Paul's epistle to the Philippians*. Grand Rapids: Zondervan, 1961. Excursus, p. 268-331; Wayne Meeks, *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. S. Paulo: Paulinas, 1992, p. 18; Joël Schmidt, *L'apôtre et le philosophe: Saint Paul et Sénèque, une amitié spirituelle*. Paris: A. Michel, 2000.

³⁹⁹ Cf. Jorge César Mota, A estrutura formal da argumentação de São Paulo e as suas possíveis relações com a lógica estoica. *Trans/Form/Ação*. Revista de Filosofia, Assis, SP, v. I, n. 1, 1974, p. 173-214.

⁴⁰⁰ Y. Grisé, op. cit., p. 202.

Por isso, os estóicos, nos tempos do Império Romano, não condenavam tal prática de forma veemente⁴⁰¹. Pode-se dizer que, no estoicismo romano, a justificação do suicídio segue as linhas básicas do estoicismo antigo com as inevitáveis revisões dos moralistas dessa época. Assim, o ato decorre do privilégio da razão, contudo, numa perspectiva julgada por Grisé como intimista⁴⁰², ou seja, a responsabilidade da decisão pertence ao indivíduo.

Os romanos, de certa forma, manifestavam-se sensíveis a essa concepção de suicídio fundamentado na liberdade, como, de fato, se impôs o exemplo de Catão (embora não se deva negar que, por motivos mais políticos que morais, ao lado de seus admiradores, igualmente, surgiram seus detratores). Cícero, eclético que foi, ao usar os pensadores da *Stoa* para desenvolver sua própria retórica, publica uma *laudatio* ao herói de Utica, comparando sua morte à de Sócrates. Horácio, Virgílio, Lucano, Sêneca, Valério Máximo também fizeram elogios à suposta *virtus* de Catão⁴⁰³. Tudo convergia para que o suicídio do famoso personagem fosse tido na conta de expressão completa do ideal romano de *libertas*, ou seja, comportando tanto o ideal civil (aspecto exterior) como o ideal moral (aspecto interior), conforme ensinava a sabedoria estóica. Mártir da liberdade republicana, herói da liberdade individual, Catão tornou-se figura exemplar, a ponto de fazer com que suicídio e liberdade fossem associados ao pensamento romano. Nesse caso, segundo Cícero, o patriotismo confere ao suicídio uma beleza moral⁴⁰⁴. Daí justificar o suicídio do referido personagem, vendo-o como resposta a um apelo divino⁴⁰⁵, chegando a elevá-lo à condição de prática virtuosa, uma vez que, de um lado, obedeceu aos imperativos da razão e, de outro, à ordenança divina. Como observa Y. Grisé, dá-se ao ato uma dimensão religiosa,

⁴⁰¹ Cf. N. Tadic-Guilleteaux, Seneque face au suicide. *Antiquité Classique*, 1963 (32), p. 541-551; R. Willie, Views on suicide and freedom in stoic philosophy and some relations contemporary points of view. *Prudentia*, 1973 (5), p. 15-32; R. Garland, Death without dishonour. Suicide in the Ancient World. *History Today*, 1983 (33), p. 33-37; G. Hinojo, Concepto y representación de la muerte en siglo I, p. 145-160. Id., Las designaciones de muerte voluntaria en Roma, loc. cit., p. 181-194.

⁴⁰² Y. Grisé, op. cit., p. 223.

⁴⁰³ Id., ib., p. 203, nota 53.

⁴⁰⁴ Cícero, *De fin.* III, 19, 64.

⁴⁰⁵ Id., *Tusc. Disp.*, I, 30, 74.

garantindo sua legitimidade com base na justa causa. Pode-se dizer que essa concepção ciceroniana, de inspiração estoica, respondia à tríplice exigência da moral romana: a) harmonia do homem em relação aos deuses (ideal da justiça); b) harmonia do homem em relação à sociedade (ideal da moral política); c) harmonia do homem em relação a si mesmo (ideal da liberdade).

O célebre tribuno, influenciado pelos pensadores do *Pórtico*, integra o pensamento destes às virtudes tradicionais dos romanos, tais como *officium*, *decorum*, *dignitas*, *libertas*, etc⁴⁰⁶. Desse modo, não se poderia ver no suicídio um bem *a priori* e, muito menos, ser julgado um mal que exigisse aplicação de juízo antecipado. Seria a atitude conveniente que deveria resultar de uma convergência dos arrazoados e de um juízo bem formulado sobre o contexto em que o ato teria tido seu lugar.

O princípio geral é o de que tanto a preservação como a conservação da vida cabem ao homem. Buscando o exemplo na natureza, Cícero⁴⁰⁷ observa que todos os seres tendem a repelir o que é nocivo e buscar o que é útil à vida. Contudo, o que é apropriado para a conservação da vida humana pode, em determinados casos, também ser apropriado para destruição da mesma. Há ervas que alimentam e curam e há ervas que matam. Portanto, *a priori*, o suicídio não é um bem e, tampouco, deve ser considerado, preliminarmente, um mal. Deve ser visto como uma mediania julgada à luz da noção de dever. Desse modo, faz parte das coisas convenientes, disponíveis ao homem, cuja prática é determinada pela sabedoria.

Em sua obra **De finibus bonorum et malorum**, Cícero parte do pressuposto estoico de que se deve viver *segundo a natureza*. O insensato, desconhecendo a tendência da própria natureza, especialmente, o instinto de conservação, não deve entregar-se voluntariamente à morte, a despeito das desgraças que, porventura, advenham à sua vida. Ou seja, coloca-se, nesse caso, antecipadamente contra o suicídio, uma vez que se trata da

⁴⁰⁶ Cf. J. Kany, *Le suicide politique à Rome et en particulier chez Tacite*. Tese doutoral apresentada à Universidade de Reims, 1970, p. 135-140. Apud Y. Grisé, op. cit., p. 194.

decisão de um insensato. Em outra passagem, faz apologia da morte voluntária quando nela vê o cumprimento de um dever cívico:

Acrescenta-se o perigo de perder a vida; opõe-se o temor à morte, torpe e vergonhoso para o varão íntegro, habituado a considerar mais miserável consumir-se pela natureza e pela senitude do que dar valorosamente à pátria, num momento determinado, o que cedo ou tarde terá de devolver à natureza⁴⁰⁸.

Esse duplo registro está em harmonia com o conceito de morte que abraçava. Para Cícero, morrer é um acontecimento natural, de todo indiferente, não comportando uma axiologia que pudesse classificá-lo como um vício ou como uma virtude. Na verdade, a morte era vista como uma dissolução da natureza⁴⁰⁹. Assim, envida esforços para argumentar que, após a morte, não existe qualquer mal, uma vez que os mortos nada sentem. Nessas condições, a necessidade de morrer decorre da aspiração de se chegar a um estado que reconhecemos não ser mau⁴¹⁰.

Num certo sentido, pode-se entender que isso relativizaria o desejo de viver, pois, afinal, “que atrativo pode oferecer a vida quando, noite e dia, pensamos que devemos morrer de um momento para outro?”⁴¹¹. Em decorrência disso, o suicídio poderia ser visto como meio de se evitar calamidades no âmbito público ou forma individual de se fugir aos tormentos ou às desgraças, portanto, um imperativo da consciência para que tal alternativa fosse buscada e encarada de forma natural. O que significa, em outras palavras, afirmar que, em determinadas circunstâncias, o suicídio era julgado como ato racional ou

⁴⁰⁷ Cícero, *De Leg.*, I, 31s. A indicação é da Loeb Classical Library.

⁴⁰⁸ *Id.*, *Rep.*, I, 3.

⁴⁰⁹ *Id.*, *De Leg.*, I, 31: “*Mors fugitur quasi dissolutio naturae*”.

⁴¹⁰ *Id.*, *Tusc. Disp.*, I, 16: “*Quia quoniam post mortem mali nihil est, ne mors quidem est malum, cui proximum tempus est pos mortem, in quo mali nihil esse concedis: ita ne moriendum quidem esse malum est; id est enim perveniendum esse ad id quod non esse malum confitemur*”.

⁴¹¹ *Id.*, *ib.*, I, 14)

considerado atitude mais sábia a ser tomada, especialmente diante de uma existência visivelmente degradada.

Quando falamos em existência degradada, lembramo-nos, especialmente, da velhice. Não que esta, de per si, possa ser motivo para levar alguém à morte por deliberação própria. Contudo, se a velhice fosse acompanhada de desgraça, seria perfeitamente justificável o ato de se sair da vida através do suicídio. Daí Cícero fazer a seguinte ponderação:

In quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere. Ex quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser⁴¹².

Como os gregos desconheciam a noção de culpa tal qual se concebe no mundo cristão, e os romanos não viam a idéia de castigo, após a morte, Sêneca, na famosa carta de consolação⁴¹³ a Márcia, rejeitava as noções de julgamento e punição no mundo futuro. Daí

⁴¹² Id., *De fin.*, III, 60. "Quem possui em maior número as coisas, segundo a natureza, tem o dever de continuar vivendo; quem, ao contrário, tem ou acredita destinado a ter em maior número as coisas contrárias, tem o dever de sair da vida. Donde se segue que o sábio, às vezes, tem o dever de sair da vida mesmo sendo feliz, e o tolo, de continuar vivendo, mesmo sendo infeliz". Cf. Sêneca, *Ep.* 12.

⁴¹³ Embora Sêneca escrevesse no séc. I, nos tempos de S. Agostinho, a *consolatio* já tinha chegado a uma sistematização própria, dentro da tradição retórica, embora exigisse adaptação conforme o destinatário (sexo, condição social, situação pessoal, etc). Era a combinação de engenhosidade intelectual, sensibilidade literária, argumentação sólida (porque era dirigida ao público) e exaltação da qualidade dos personagens envolvidos, valorização da família a que pertenciam (porque incluía um destinatário). Era forma utilizada tanto por pagãos como por cristãos. Para esclarecimentos sobre a utilização da *consolatio* pelos autores cristãos, cf. L. F. Pizzolato, *La consolatio cristiana per la morte nel sec. IV. Riflessioni metodologiche e sistematiche. Civiltà classica e cristiana*, 1985 (6), p. 441-474. Nesse texto, o autor disserta sobre as contribuições mais importantes encontradas nos diferentes contextos. Na tradição pagã, Menandro de Laodicéia (séc. III.d.C.) aponta três momentos constitutivos da *consolatio*: a) lamentação, na qual se exprime a *sympáttheia* com a dor que se abateu; b) consolação propriamente dita, com considerações racionais sobre a natureza humana, a universalidade da morte, etc...; c) exortação, com a finalidade de ajudar o destinatário do discurso a sair do estado de prostração. Os que não conservaram com rigidez esta forma tripartite não deixaram de por ela serem influenciados. Pizzolato indica, também, os fatores que levaram a *consolatio* a um certo declínio, especialmente na passagem do séc. IV para o séc. V (p. 449), entre os quais, a visão da morte, que deixou de

mais um motivo para concluirmos que os estóicos romanos julgavam a morte como acontecimento indiferente, não a considerando, necessariamente, um mal nem classificando-a como um bem.

Tomemos o caso de alguém cuja conduta sempre satisfaz aos princípios gerais desejados, que zelou pelo interesse de sua saúde e de sua família, assim como de sua propriedade e pelos interesses dos outros. Esse mesmo homem, submetido a uma prisão injusta, sofrendo tortura e o vilipêndio público, segundo os princípios da filosofia estóica, poderia optar por dar um fim à sua vida. Idêntico raciocínio se aplicaria a alguém prisioneiro de penosa e pertinaz enfermidade. Portanto, suicidar-se diante da iminência da tortura (com o objetivo de se preservar a dignidade) ou da degeneração vergonhosa da existência (com o objetivo de livrar-se da desgraça) seria plenamente justificável⁴¹⁴.

É nessa linha de pensamento que Sêneca não negou uma certa condescendência em relação à prática do suicídio, especialmente se o mesmo fosse um ato de coragem, embora jamais considerasse tal prática uma regra geral a ser difundida para o povo. Mesmo porque isso contrariava os princípios gerais da ética fundamentada nos pensadores da antiga *Stoa*. A preservação da vida, em princípio, é inerente à natureza humana. Contudo, muitas coisas que se apresentam na natureza humana não são apropriadas para essa preservação. A doença, por exemplo, degenera o corpo, não só trazendo sofrimento como a possível deformação. Nesse caso, como lembra Rist, o suicídio é o "ato por excelência", o meio de se alcançar a sabedoria de modo mais simples, um meio último, porém, instantâneo⁴¹⁵. O suicídio seria uma espécie de porta sempre aberta à qual se deve recorrer ou, de forma extremada, a verdadeira chave da felicidade para determinadas situações em que a dignidade individual ou a virtude política estaria em jogo. É bom lembrar que parte das representações teatrais do pensador romano chega a apresentar o corpo como "carne para cortar", perdendo, assim, o significado humano. Nessa mesma linha, os objetos que

ser considerada a grande vencedora, visto que "Cristo morreu para que a morte morresse", na expressão de Jerônimo (Ep. 75, 1).

⁴¹⁴ J. M. Rist, *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. Especialmente o capítulo XIII, em que o autor apresenta um estudo das atitudes estóicas a respeito do suicídio.

cercavam o homem perdiam sua utilidade realizadora e final. Daí Hércules ser evocado como herói sempre a triunfar, de modo momentâneo, sobre os infortúnios, até que tem sua morte voluntária na fogueira. Este último evento passou a ser considerado seu único e verdadeiro triunfo⁴¹⁶.

Os estoícos, quando falam do corpo, não vão além da ordem natural, social e humana. O ideal da *libertas* é acentuado em Sêneca. A vida só tem sentido quando preserva essa virtude.

Ante omnia caui ne quis uos teneret inuitos; patet exitus: si pugnare non uultis, licet fugere... adtendite modo et uidebitis quam breuis ad libertatem et quam expedita ducat uia⁴¹⁷

V. Goldschmidt⁴¹⁸ relata que as coisas, para os estoícos, são consideradas morais dependendo do uso que delas se possa fazer e não necessariamente de sua matéria. É a ênfase do ancoramento da ética estoíca na interioridade, do julgamento de cada ser humano em plena exercício da *libertas*. Não há garantia de virtude a não ser nos estados pontuais de escolha:

Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? libertas illic in imo sedet. Vides iugulum tuum, guttur tuum, cor tuum? effugia seruitutis sunt. Nimis tibi operosos exitus monstro et multum animi ac roboris exigentes? Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo uena.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Id., ib., p. 231.

⁴¹⁶ P. Veyne, op. cit., p. 127, nota 34.

⁴¹⁷ Sêneca, *De Provid.*, 6. "Antes de mais nada, tomai cuidado para que nada vos mantenha vivos à força: está aberta a saída. Se não quereis lutar, vos é lícito desertar... Pensai um pouco e vereis quão breve e fácil é a vereda que conduz à liberdade".

⁴¹⁸ V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin, 1953, p. 180.

⁴¹⁹ Sêneca, *De ira*, 5, 15. "Vês aquele mar, aquele rio, aquele poço? No seu fundo acha-se a liberdade. Observa o teu pescoço, a tua garganta, o teu coração. Representam tantos outros meios de libertação da

Para Sêneca, a *libertas* não significava evitar totalmente o sofrimento. É um erro assim supor. Liberdade é a capacidade de colocar a alma acima das injúrias e conseguir transformar-se a si mesmo de tal maneira que seja possível extrair unicamente de si as próprias satisfações⁴²⁰.

O próprio Sêneca teria tirado sua vida, conforme pormenorizada descrição de Tácito⁴²¹. E, no estoicismo romano, é o autor que mais interessa destacar, sob essa perspectiva, seja pelas preocupações de ordem pessoal, seja por ser o suicídio uma prática com repercussão política entre os romanos⁴²². Dizemos preocupações de ordem pessoal pelo o fato de ter o filósofo contraído tuberculose, em sua juventude e, consequentemente, defrontar-se com a possibilidade da morte; também, pelo pessimismo em relação à vida que deixou transparecer por ocasião de sua velhice. Assim, quando tomamos a carta 70, endereçada a Lucílio (*De morte ultro oppetenda*), vemos ali uma espécie de pequeno tratado sobre o suicídio⁴²³. Além disso, há os fatos políticos que teve de enfrentar em Roma, sob o domínio de Nero.

Para Sêneca, a razão é a qualidade suprema do homem e, graças a ela, há a possibilidade de superação da simples animalidade, aproximando o homem dos deuses⁴²⁴. É visando a uma conduta mais perfeita que os homens foram dotados de razão, e viver segundo a razão coincide com o viver segundo a natureza.

Por isso, conforme o pensamento de Sêneca, nem todos os motivos justificariam o suicídio, especialmente, aqueles que são praticados em consequência de paixões não

escravidão. Mostro-te saídas muito penosas, que exigem grande coragem ou força? Perguntas qual é o caminho da liberdade? Qualquer veia do teu corpo”.

⁴²⁰ Id., *De Cons. Sap.*, 19,2.

⁴²¹ Tácito, *Annales*, XIV, 62-64.

⁴²² Cf. C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain: philosophes et poètes*. 6. ed. Paris: Hachette, 1894, p. 1-100; P. Faider, *Études sur Sénèque*. Gand: Van Rysselberg et Rombant, 1921.

⁴²³ Fazemos uma justa ressalva de que o autor não se deteve, em qualquer de suas obras, em fazer um estudo aprofundado da questão.

dignas do sábio. O ato, para sua justificação, implica em discernimento do momento oportuno. Daí referir-se a uma *scientia opportunitatis*⁴²⁵, ou seja, a uma virtude que põe em ordem as ações. É preciso fazer o que se deve no momento preciso, de acordo com o lugar em que nos encontramos. Devemos dizer o que se deve, quando e onde se deve. A vida harmoniosa e isenta de todas as dissonâncias resulta da ocupação a que nos entregamos no momento certo e no lugar certo. Além, disso, esse momento oportuno deve ser revestido de dignidade, coragem e honra, a fim de que a morte não seja banalizada. Não se trata da satisfação de uma afecção repentina e, sim, do exercício da liberdade sob a perspectiva da razão. Desse modo, condena o suicídio cuja causa está fundamentada exclusivamente no *taedium vitae*, pois pode parecer decisão precipitada e despida de coragem.

O varão forte e sábio não deve fugir da vida e, sim, sair dela. E, antes de tudo, deve-se evitar aquele estado de alma que atrapalhou a muitos: o desejo de morrer. Com efeito, existe... como em outras coisas, uma inclinação imprudente da alma para morrer, que com frequência arrebatava varões nobres e de índole acérrima, quase sempre ignorantes e abatidos. Aqueles desdenham a vida; estes a fazem pesada⁴²⁶

Marco Aurélio, ilustre representante do estoicismo romano, justificou o suicídio mediante o fato de a vida tornar-se realmente amarga para alguns. Contudo, ponderava, é preciso sair deste mundo sem cólera, bem como livre de outras paixões vis, uma vez que esta é a única forma de se assegurar a tranqüilidade de espírito. Não é aconselhável precipitar-se sobre a morte, mas a ela se deve chegar com serenidade. Defende, como outros pensadores estoicos, a necessidade do exercício da razão e a contextualização convincente que possa determinar o ato de entregar-se voluntariamente à morte como

⁴²⁴ "A razão é comum aos deuses e aos homens; naqueles, atingiu a perfeição; nestes, é suscetível de se atingir". Sêneca, *Ep.* 92, 27.

⁴²⁵ Apud Cícero, *De Off.*, I, 142.

⁴²⁶ Sêneca, *Ep.* 25, 26.

atitude sábia. É, enfim, um ato moralmente justificável desde que a vida deixe de responder às exigências da virtude.

A essa altura, devemos lembrar que os defensores do neoplatonismo, do estoicismo e do epicurismo eram filósofos, não pregadores vulgares. Suas idéias não eram extravagantes dogmas religiosos fundados em meras crenças. Não desprezavam os princípios da razão, antes, consideravam-na a única que pode julgar o que é bom para o indivíduo no que concerne às suas aspirações e desejo de completude. Desse modo, é inevitável a influência de tais correntes no pensamento cristão, embora se reconheça a franca recusa de alguns de seus princípios na formulação do discurso fundante do cristianismo.

No que concerne ao suicídio, não obstante deva ser reconhecido que a moral cristã sempre repeliu tal idéia, não é de se desprezar a hipótese que serviu de fundamento para justificar determinados tipos de morte voluntária, coroando essas mortes com o dom do martírio. Afinal, tais mortes se deram como expressão de fidelidade à doutrina cristã. Além disso, era a maneira de se revestir de dignidade os momentos finais da vida, justificando as circunstâncias, a ponto de se ver nelas uma forma de se alcançar a vida eterna.

4) A reação do cristianismo

Nos casos anteriormente citados havia uma diferença fundamental em relação ao enfoque do cristianismo. A permissão do suicídio pela filosofia pagã estava fundamentada no princípio de que o homem nascia e vivia vinculado ao Império. No cristianismo, porém, o homem estava ligado a Deus, como sua criatura. No paganismo havia uma autonomia para a decisão no que concerne à escolha do tipo de morte, seja ela ditada pela instância da *pólis*, seja ditada pelo próprio indivíduo em razão de circunstâncias especiais. Mesmo porque, à medida em que se escolhe a morte, supostamente honrosa (o suicídio poderia ser uma delas), é a cidade que era dignificada, não o indivíduo, apesar da desobediência ao

governante, implícita ou explícita. A regra geral era a de que o ato seria aceitável toda vez que se apresentasse como mal menor frente ao Império e às misérias da vida. Ou, então, representava uma afirmação orgulhosa da capacidade de decisão humana perante as desgraças que advinham e o enaltecimento da decisão do indivíduo em face de tais circunstâncias.

Em relação à cultura cristã, havia evidente confronto do pensamento pagão no que se refere à permissibilidade do suicídio. Afinal, o cristianismo, tendo sua moral fundamentada no princípio de que toda a vida humana, sem exceção, é um dom de Deus, não poderia simplesmente se amoldar à cultura pagã, conforme o procedimento analisado. O argumento julgado consistente nos arrazoados teológicos e jurídicos, ao longo dos quase quatro séculos que antecederam Agostinho foi fundamentado no princípio de que o ser humano é uma criatura de Deus, de quem se recebe a vida como dádiva. Logo, Deus é o criador e o único senhor da vida e da morte. O homem, por conseguinte, não é senhor absoluto de si mesmo, cabendo-lhe apenas o direito do uso, mas não do pleno senhorio da vida. A relação que se estabelece quanto ao momento da morte é a de absoluta passividade, portanto, de espera da concretização de uma vontade superior. Não se vai ao encontro da morte deliberadamente, no momento em que se quer. Espera-se pelo momento determinado pela soberania divina. Antecipar o instante da morte seria violar e desrespeitar não só a divindade como o futuro delineado pela soberania de Deus.

A morte e o futuro estão direcionados para o presente dada a iminência de ambos. Onde se segue ser o suicídio uma tentativa de domínio da situação reinante pela fuga ao próprio presente. Não é defensável a idéia de dar-se à morte *sponte sua*, porque não cabe ao homem tal poder. Além do mais, defender esse poder seria impertinente arrogância e, mais do que isso, manifestação de revolta do homem contra o Criador. Seria um ato no qual a criatura, rompendo as limitações que lhe são inerentes, pretende tornar-se senhora de sua própria existência, usurpando, por conseguinte, a soberania atribuída exclusivamente a Deus. Aliás, esse argumento foi considerado clássico, posteriormente, na linguagem

escolástica de S. Tomás⁴²⁷ e preservado nos mais importantes manuais de Teologia Moral, bem como nos ensaios isolados⁴²⁸.

Desse modo, era de se esperar que os primeiros autores cristãos, em face da mentalidade que, se não conduzia propriamente ao suicídio, pelo menos era indulgente no que concerne à sua prática no mundo pagão, reagissem de maneira firme. Para isso, fundamentavam-se, primeiramente, na antiga moral judaica, com base no Antigo Testamento. Embora a Lei Mosaica nada previsse, de forma expressa, contra o suicídio, esse dado não poderia ser considerado propriamente uma omissão. Considerava-se incluído na condenação do homicídio que aparece no Decálogo e em outras partes do Pentateuco. Os sábios judeus haviam estabelecido que a ninguém é dado o direito de se tirar a vida humana. Durante a perseguição de Adriano, em Lida, firmou-se que, a fim de salvar a vida de alguém, qualquer mandamento poderia ser transgredido, menos os referentes a três modalidades: a) o que concerne à idolatria; b) o que diz respeito ao adultério ou ao incesto; c) o que se refere ao assassinato⁴²⁹.

No que diz respeito à vida, fatores quantitativos perdiam sua relevância. Um indivíduo, caso inocente, não poderia ser sacrificado pelas vidas do grupo a que pertencia. Para a *Mishná*, cada homem é símbolo da humanidade como um todo e, conseqüentemente, quem destruísse uma vida humana, por analogia, estaria destruindo a humanidade. Para o rabino Aquiva, matar conotava renunciar à condição da semelhança divina, ou seja, abdicar do princípio mais elevado que caracteriza a raça humana.

⁴²⁷ Cf. *Sum. Th. IIa. IIae.*, q. 64, a. 5.

⁴²⁸ É claro que, contemporaneamente, dentro das constantes revisões a que o pensamento ético está sujeito, mesmo no âmbito eclesiástico, esse argumento sofre duras críticas. Cf. Adrian Holderegger, *Direito à morte por livre escolha? Considerações teológicas*. *Concilium*, 199, 1985/3, p. 106. Trata-se de um artigo breve, que capta as tendências mais recentes referentes ao suicídio.

⁴²⁹ Fílon caracterizava o assassinato como o maior dos sacrilégios, o mais sério ato criminoso. Moshé Maimônides escreveu que a redenção do assassino jamais é aceitável, mesmo que estivesse disposto a pagar todo o dinheiro do mundo, a título de indenização, e mesmo que o queixoso concordasse em deixar o assassino em liberdade, pois a vida da pessoa assassinada é domínio sagrado. *Guia dos Perplexos*, III, 41. Cf. Paul Johnson, *História dos judeus*. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 158.

Portanto, para o judaísmo, por mais miserável e triste que possa ser esta vida, nunca há motivo suficientemente relevante para que esta seja destruída através do suicídio. É eloqüente, a esse respeito, o testemunho de Jó, que se insere no exemplo dos patriarcas, evocado por S. Agostinho. Mesmo a atitude pessimista do *Qohelet*, refletida no livro de Eclesiastes, jamais autoriza a se pensar no suicídio como opção eticamente aceitável. Flávio Josefo⁴³⁰, historiador bastante citado e que se insere na tradição judaica⁴³¹, conscientiza seus irritados compatriotas contra a possível tentação de se cometerem atos suicidas. Nessa atitude, portanto, se consolida a mentalidade genuinamente judaica, hostil ao suicídio, e que serviu de fundamento para os pensadores cristãos.

Na Igreja do Ocidente, a condenação permanece. Lactâncio, no séc. IV, por exemplo, considera o suicídio como algo nefasto e detestável, cuja maldade em nada difere do homicídio. O argumento do autor vai mais longe, a ponto de considerar o suicídio maldade maior, pois não entramos na vida por nossa própria vontade e, sim, pelo chamado de Deus, que nos colocou como administradores dessa mesma vida. Donde se infere que devemos permanecer nela até quando a vontade soberana determinar, visto que legado de tão alta estima não pode ser desprezado. O referido autor critica severamente os filósofos gregos e romanos que se declaravam a favor do suicídio. Não titubeia em afirmar que se trata de um crime execrável. Os suicidas são homicidas ou, em outras palavras, o suicídio é um auto-homicídio⁴³².

⁴³⁰ *De bello iudaico*, III, 8, 5. Josefo afirma que o corpo do suicida deve ser enterrado depois do pôr-do-sol. O mesmo historiador elogia a morte heróica frente ao inimigo, mas jamais por suas próprias mãos. Por isso, relata o episódio em que o comandante Eleazar aparece encorajando os judeus na fortaleza de Masadá a escolherem a morte por resistência em vez de se renderem aos romanos. A justificativa era esta: na impossibilidade de se viver com honra, deve-se morrer com coragem. Mas não pelo suicídio e, sim, enfrentando as hostes. A *Mishnah* não esconde seu desprezo para com os que tiraram sua própria vida consciente e deliberadamente, embora o rabino Eleazar não exclua que se preste ajuda e consolo humano aos suicidas frustrados. Cf. Nieto Blázquez, *Moral tradicional da Igreja sobre o suicídio*. *Concillium*, 199, 1985/3, p. 74.

⁴³¹ Não estamos superestimando Flávio Josefo, colocando-o como representante da tradição judaica. A citação é justificada pela importância de sua obra histórica. Os que transmitiram o *Talmud*, a *Mishná* (ainda: a *haggadah*, a *hallahah* e os *midrashim*), Rabi Hillel e Rabi Shammai, assim como o Rabi Aquiva, estes são muito mais significativos que Josefo e verdadeiros representantes da tradição judaica. Contudo, sobre o assunto, é o historiador que nos oferece mais subsídios ao nosso alcance.

⁴³² Cf. Lactâncio, *Div. Instit.*, III, 18, PL 6, 405-408.

Representando o cristianismo oriental, S. João Crisóstomo faz questão de alertar contra a possível tentação de alguém, iludido por motivos piedosos, provocar o advento da morte, eufemisticamente denominada por ele de “vida eterna” através de práticas suicidas. Ou seja, a vida futura, dádiva e promessa de Deus aos homens, não pode ser buscada por antecipação, colocando-a como prioridade em relação à vida deste mundo. A atitude do cristão deve ser a de espera da morte, sem ansiedade. A vida deve ser encarada com confiança, respeitando o curso da natureza. Qualquer tentativa de se provocar o fim da vida terrena, por iniciativa própria, é condenável. Afinal, se a busca da comunhão plena é motivo justificado para a antecipação da morte, todos os neófitos deveriam ser considerados potencialmente suicidas, ou seja, poderiam matar-se, logo após terem recebido o sacramento do batismo, se assim o desejassem. Contudo, absurdo seria tal raciocínio. Mais absurdo ainda seria aprovar permissividade desse tipo. Daí a adesão do cristianismo à força da tradição judaica que afirmava a ninguém ser permitido tirar sua própria vida. Iniciativa dessa natureza, evidentemente, atentaria contra a vontade de Deus⁴³³.

S. Jerônimo evoca o exemplo de Judas e contra o discípulo traidor mostra-se implacável, ostentando o invejável talento de polemista. Afirma o *Doctor Maximus* que o discípulo citado acrescentou ao abominável delito de entregar o próprio Mestre a não menos abominável atitude de enforcar-se⁴³⁴. Não apenas traiu o Mestre, sem corresponder à confiança nele depositada enquanto discípulo. Após a traição, corroído pelo remorso ou por outros sentimentos não menos condenáveis, não vê outro caminho senão o da busca da morte. Logo, não só na condição de traidor, merece reprovação e, sim, também na condição de suicida, visto que ambos os atos são desprezíveis diante de Deus.

Conclusão

⁴³³ Cf. S. João Crisóstomo, *De consol. mortis*, PG 56, 299.

⁴³⁴ Cf. S. Jerônimo, *Comment. in Math.*, IV, 17. PL 25, 1129.

Forçoso é reconhecer que o cristianismo antenicense não divisou, na Ética, um campo dotado de especificidade, tal qual aconteceu entre os epicuristas e os estóicos. Acolheu, no que foi possível, a força da tradição greco-latina ou a ela se opôs frontalmente no que contrariava a fé cristã. Houve, portanto, de um lado, uma assimilação e, de outro, uma rejeição, observando os valores maiores segundo os quais viviam os melhores homens⁴³⁵. No período posnicense, tomando como referência o tempo de S. Agostinho, igualmente não emerge um tratamento autônomo da Ética. Nesse sentido, o hiponense não pode ser retirado de sua época, não obstante a grandeza supratemporal de suas idéias. Coube a ele assumir o discurso apologético do cristianismo, quando este foi questionado nos temas essenciais, apesar das acomodações pertinentes à sua época, que não pretendeu substituir os sistemas de Ética legados pelos antigos. Ou seja, o interlocutor não-cristão era considerado, mas isso não impediu que o bispo representasse a expressão oficial, fixando a posição da Igreja. É isso que lhe confere o signo de *auctoritas*.

Por outro lado, o pensador, por maior que seja sua tendência especulativa, inevitavelmente, tem suas raízes no mundo de seu tempo. A ancestralidade e a contemporaneidade são linhas que estabelecem o itinerário do intelectual. Negar o primeiro fato significa destituí-lo de raízes e, conseqüentemente, torná-lo sem vida. Negar o segundo, significa amputar a pertinência de suas idéias e, pior, é tentar estabelecer uma “assepsia” imprópria do labor filosófico. Estratos culturais sedimentam a reflexão de qualquer pensador e a contemporaneidade aponta para sua relevância. Desse modo, S. Agostinho deve ser colocado no quadro que apontamos, não como se a ele capitulasse, mas como referência de grande importância, cujas variáveis, com maior ou menor intensidade, determinam seu pensamento. Foi, evidentemente, pensando nesses fatos que achamos necessário inserir um capítulo pertinente à tradição na qual S. Agostinho deve ser visto e interpretado.

⁴³⁵ Francisco Benjamin de Souza Netto, Ética, Teologia e Libertação. In: Márcio Fabri dos Anjos (org.), *Articulação da teologia moral na América Latina*. Aparecida: Santuário, 1987, p. 70.

Convivendo com as tendências neoplatônicas, estoicas e epicuristas, viu que, especialmente para estas duas últimas, a morte, como todas as outras coisas deste mundo, é algo indiferente que só pode ser justificado através da reta razão e dos juízos serenos. Tendo contato com tais correntes de pensamento, aceitou tal princípio como válido. Não obstante estabelecer interlocução com o legado da filosofia pagã e a ele aderir no que diz respeito às normas gerais reconhecidas como *perfectivas* do homem, viu a necessidade de inserir em tal legado a escala da fé, do amor e da graça, assumindo superior perspectiva em relação à vida. Jamais evocou os benefícios do Direito Romano, nem levou em consideração as justificativas de caráter político para amenizar sua posição contrária ao suicídio. Insurgiu-se contra a prática sem deixar-se vencer por esses argumentos. Vivendo numa época em que muitos princípios eram simplesmente assimilados, sua posição contrária se fez sentir, visto que, na sua concepção, quem convive na *civitas Dei* não pode submeter-se de modo servil às determinantes da *civitas diaboli*.

Através de inúmeros argumentos – jurídicos, racionais ou teológicos – formulados pelos seus mais ilustres representantes, o pensamento cristão mostrou-se, tradicionalmente, contra a prática do suicídio, assumindo essa postura com clareza diante das correntes filosóficas da época. Isso demonstra que, embora os aspectos disciplinares surgissem e se firmassem, posteriormente, de forma institucional, o discurso já estava elaborado, estabelecendo apenas algumas ressalvas nos quais o juízo humano não seria suficientemente abrangente e perspicazmente profundo para a justa avaliação.

CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

A história das mentalidades, sem apontar, aqui, matizes específicos nem circunscrever o assunto a uma ou mais disciplinas, procurou tratar a morte tanto no campo da especulação quanto na possível objetividade da constatação, observação e análise dos fenômenos pertinentes. Isso, por uma razão muito simples: aparentemente solitária, a morte desdobra-se em experiências sociais, despertando afecções, manifestações de ordem emocional e, no tocante ao campo religioso, possibilita a estruturação do rito que passa, necessariamente, a fazer parte da cultura de um povo. Se alguém caminha para morte ou, para usar uma variante religiosa, vai deste para o outro mundo, essa caminhada implica desenlaces ou rupturas, cujas conseqüências se desdobram no campo do espírito, das leis, das religiões, etc.

A morte esperada, considerando uma vida de longa duração (resultante da degeneração lenta do corpo); a "bela morte" dos gregos, na qual a ênfase recai sobre o heroísmo nela implicado, não na ausência de quem deixou a vida; a morte "antecipada" e, por isso mesmo, "dominada" no que tange a eventuais espectros desconcertantes e até morte "estetizada" segundo determinantes culturais vigentes – tudo isso leva a se deparar com o eclipse inevitável da vida que, irrompendo do futuro, formula não só a idéia (conceito de vida) como esculpe o indivíduo irrepetível (a existência, propriamente dita). Pública ou privada, abrupta ou esperada, simples ou ritualizada, a morte instaura um campo cuja investigação exige os mais diferentes enfoques.

Diante do fato inevitável e universal, não se deve deixar de opinar sobre o tema, bem como participar, através de diversas formas, dos desdobramentos de tal realidade. Antes de se assumir as condições de seres que nascem, crescem e desaparecem, após longo ou curto tempo, cada um de nós é dotado de racionalidade, o que permite não apenas agir, mas também julgar essa ação. Em relação à morte, não se pode ser eterno espectador que, de forma objetiva e, mesmo especulativa, põe-se a emitir juízos. Haverá o momento de confronto e, nesse confronto, a subjetividade emerge de modo decisivo.

A vida, segundo o primeiro livro da Bíblia, é sopro vital. Essa idéia foi assimilada pela cultura clássica. Estar vivo é possuir a *anima*. Em grego, o termo correspondente (*ánemos*) é uma denominação semelhante à do vento. Logo, morrer é cair sem alma (*exânime*), exalar esse sopro vital (*animam efflare, ex halare*). Isso quer dizer que, num primeiro momento, a manifestação da vida é dada por um ato simples que envolve elementos da natureza, entre os quais, o ato de respirar. Do que se infere que, morrer, entre outras coisas, é deixar de respirar (*ex-spirare*) ou, como se diz na linguagem cristã: entregar o espírito (*spiritum adere*). Para os antigos, que diferentemente dos modernos, não contavam com sistemas de reanimação ou respiração artificial, a cessação da respiração é o sinal mais visível da morte.

Conforme a tradição cristã, a vida é para ser respeitada na dimensão mais ampla possível. Daí a sociedade, já no início de sua organização, estabelecer proibições de se tirar a vida banalmente, especialmente pelos desentendimentos interpessoais. Não é por acaso que encontramos, no sexto mandamento do *Decálogo*, a proibição: "Não matarás". No caso de haver um homicídio, salvo inocência do agente ou outros atenuantes, havia sempre penas para a punição do faltoso. O pressuposto era o de que, na relação eu-tu, uma das partes tornou-se dominante, prevalecendo uma sobre a outra, embora justificações diversas pudessem ser evocadas. Para o suicídio, a questão é mais complicada: a dualidade entre o que pratica a ação e o que sofre a ação é complexa. O antagonismo entre um e outro é difícil de se estabelecer, pois o que mata é o mesmo que morre, ou seja, o sujeito que age, ao mesmo tempo, sofre a ação.

Nossa preocupação, verdadeiramente, não foi com a morte em si, mas com o *suicídio* - um tipo de morte específico e seu inevitável enquadramento no juízo moral. Para isso, escolhemos um dos autores mais significativos da antigüidade tardia, que exerceu bastante influência no Ocidente. No tocante ao assunto, o autor escolhido não apresenta grandes novidades, visto que, ao longo da cultura ocidental, parece que o suicídio herdou uma moldura pronta, salvo pequenas diferenças de enfoque. Por isso mesmo, nossa

abordagem deteve-se no campo da forma de argumentação. Se houve o inevitável contorno da Ética, esta, contudo não passou a ser considerada o *locus* privilegiado para a discussão do tema.

Hoje, a questão da morte buscada espontaneamente não nos remete às falas dos moralistas oficiais e oficiosos de qualquer credo e, sim, engloba os enfoques ditos científicos no campo da sociologia, da psicologia, da psiquiatria, por exemplo. Estamos, assim, diante de uma visão mais ampla e fundamental do problema: a preocupação de integrar o potencial suicida na comunidade, fazendo com que este se sinta aceito por ela num clima de solidariedade. Isso oferece razão suficiente para revisão do discurso moral. Daí o surgimento de pensadores, principalmente dentre os protestantes⁴³⁶, que vêem no suicídio o exercício da liberdade e do direito de morrer, quando tal ato possa ser visto como sacrifício cuja meta não é propriamente a destruição da vida e, sim, o bem para o qual se tende. Essa tendência, inspirada pela corrente existencialista, procura deixar de lado os aspectos da lei natural, evidenciando uma certa sensibilidade em relação às realidades do mal no mundo e passando a considerar outras variáveis à luz do esclarecimento e novos enfoques da psicologia e da sociologia.

Também a história e a etnografia oferecem uma amostragem ampla, com a inevitável diversidade, no que concerne ao suicídio, indo da franca condenação à tácita aprovação ou, então, aponta para uma atitude de indiferença. Entre os povos ditos primitivos, tornou-se lugar-comum a constatação de que é raro tal prática ser considerada ato infame⁴³⁷. Entre os gregos e os romanos, conforme pudemos observar, ora a prática foi condenada, ora foi exaltada, dependendo do contexto em que o fato ocorria.

Os cristãos faziam uma oposição entre a vida temporal, limitada, e a vida eterna que se plenifica enquanto vida, ganhando a dimensão supratemporal que a tudo se sobrepõe.

⁴³⁶ Cf. especialmente D. Bonhoeffer, *Éthique*. Coligido e editado por Eberhard Bethge. Trad. Lore Jeanneret. Paris: Labor et Fides, 1965, p. 133-138 e K. Barth, *Dogmatique*. La doctrine de la création. Tomo III, v. 4. Paris: Labor et Fides, 1965, p. 85-98.

⁴³⁷ C. Schuwer, *La signification métaphysique du suicide*. Paris: Aubier, 1949, p. 18.

Exemplo claro dessa tendência é a passagem de S. Agostinho que serviu de *locus* para nossa discussão. Assim, a morte, enquanto cessação da vida terrestre, não é a negação da vida; é, antes, sua libertação, uma vez que os limites espaço-temporais são rompidos, instaurando-se o domínio da eternidade. A morte não é, propriamente, o fim da vida, mas o início da vida eterna. Além disso, há o princípio do dever, tão bem ressaltado por Kant, que leva Schuwer a esta conclusão: “Si la vie constitue pour moi un droit, j’ai le devoir, au nom de ce droit sacré, de respecter non seulement la vie de mon semblable mais aussi la mienne”⁴³⁸.

Ao serem redigidas estas considerações conclusivas, espera-se ter ficado clara a proposta. De um lado, quis-se mostrar a lógica implacável de S. Agostinho no que tange à condenação do suicídio. Trata-se, nesse caso, de uma transgressão do mandamento divino e da defesa do fundamento da moral cristã; logo, o suicídio sujeita-se à repugnância da mentalidade esclarecida pela luz divina. Assim, não hesita o autor em chamar de néscios e loucos os que trabalhavam com a hipótese de o suicídio ser considerado uma desculpa para salvaguardar a virgindade, bem como outras virtudes éticas⁴³⁹. Não pode, portanto, ser considerado ato de coragem cristã e, sim, defeito de caráter, uma vez que tal coragem ou fortaleza de espírito tem como finalidade dirigir e amparar o homem nas adversidades. Quando acontece o suicídio, o que há é a falta de uma base moral em que se funda a fortaleza do espírito.

Contudo, a mesma lógica não é utilizada em determinados casos em que há um contexto de piedade cristã a emoldurar o ato praticado. Não se trataria, propriamente de uma “ética contextual”, como é chamada nos dias atuais e, sim, de uma forma diferenciada de juízo, visto que *casos* mais ou menos semelhantes não são tratados com a mesma ponderação e com a mesma forma argumentativa. Suspende-se o juízo naquilo que corresponde a personagens bíblicos e a mulheres virtuosas, veneradas pela Tradição, e condena-se claramente, quando se refere a personagens pagãos, não obstante serem nobres

⁴³⁸ Id., ib., p. 79.

⁴³⁹ De civ. Dei, I, 27.

e elevados os motivos que os teriam levado à prática do suicídio. Exprime, portanto, a força da *veneratio* e o predomínio da aversão às práticas não-cristãs, mesmo que estas apresentem motivos justificáveis, tais como a defesa da honra, dentro da cultura da época.

Embora S. Agostinho tivesse conhecimento de tais fatos pela tradição oral recolhida por Eusébio de Cesaréia, vale verificar a forma de seu argumento, especialmente reparando na advertência que deixa transparecer:

Qui ergo audit non licere se occidere, faciat, si iussit cuius non licet iussa contemnere; tantummodo uideat utrum diuina iussio nullo nutet incerto.⁴⁴⁰

Está clara a recusa da liceidade do ato suicida. Contudo, para não firmar um juízo universal condenatório – pois, nesse caso, teria que entrar em contradição com a veneração da Igreja em relação a algumas mulheres e homens que, diante do iminente sofrimento a ser imposto pelo carrasco, preferiram antecipar o desfecho, buscando a própria morte – deixou em aberto a possibilidade de uma ordem divina cujo fim seria o de permitir dar cabo da existência. Contudo, a condição estabelecida é que esse ato marque uma certeza absoluta da origem divina de tal ordem.

⁴⁴⁰ **De civ. Dei**, I, 26. “Portanto, quem já sabe que não é lícito o suicídio – pratique-o todavia se receber uma ordem daquele cujos preceitos não é lícito desprezar; mas que repare bem se há a certeza absoluta da origem divina de tal ordem”.

EXCURSO

SUICIDIUM: A PALAVRA QUE S. AGOSTINHO NÃO USOU

“...*qui se ipsum occidit, homicida est*” (De civ. Dei, I, 17)

A antigüidade pagã, pelo menos até o ressurgimento do platonismo, a partir do séc. II de nossa era, não reprovava a prática do suicídio, desde que tal ato – decisivo e irrevogável – tivesse suficiente defesa racional. Em outras palavras, o ato seria aprovado se resultante de uma reflexão profunda e expressasse plena voluntariedade. Não deveria, portanto, ser o desfecho cuja motivação se fundasse em idéias improvisadas ou o resultante de um desejo momentâneo. O que significa a não-admissão de um ato movido pela paixão. Era imprescindível a justificativa racional, mesmo quando se servia de argumentação de caráter não estritamente lógico. Afinal, segundo a concepção estoica, o sábio é aquele que sabe o que fazer e como fazer em cada situação de sua vida, tomando decisões certas no momento adequado, e tendo o direito de escolher o modo de sua própria morte. A decisão oportuna seria resultante de juízo fundamentado, não consequência de emoções fortes.

Aliás, a palavra latina *opportune*⁴⁴¹ era utilizada, pelo médio estoicismo, denotando "o ponto em que se encontra o processo das ações de um homem e que coincide com aqueles sucessos que são o resultado de uma cadeia de causas chamada destino"⁴⁴² Um dos exemplos mais citados seria o de um guerreiro valente vencido, porém, que pretende salvar sua honra e dignidade. Como vencido e, provavelmente, condenado, não quer cair nas mãos do carrasco ou ceder às exigências do vencedor, sujeitando-se a inevitáveis humilhações. Matar-se para escapar do momento humilhante de defrontar-se com o verdugo ou fugir do

⁴⁴¹ Cf. Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, v. III, fr. 630. Cf. ainda Cícero, *De fin.* III, 61.

⁴⁴² D. Tsekourakis, *Studies in terminology of early stoic Ethics*. Universidade de Londres, 1971, p. 91-92. (Tese doutoral). Apud Anthony A. Long, *La filosofía helenística*. Estóicos, epicúreos, escépticos. Madrid: Alianza, 1984, p. 20.

confronto direto com o tirano eram, sem dúvida, motivos justificados perante os olhos de muitos seguidores do estoicismo⁴⁴³.

Outro exemplo seria o do enfermo, julgado irrecuperável, e que deseja libertar-se do sofrimento. Isso significava que, diante da morte iminente, seria preferível antecipá-la a contribuir para que outros vissem no ser humano um exemplo vivo de desgraça ou um processo de flagrante degradação. Segundo o Código Justiniano, o suicídio de um cidadão comum – justificado pela intolerância à dor ou à enfermidade, loucura ou temor à desonra – não era passível de punição⁴⁴⁴. Pretendia, com isso, cobrir todas as possíveis causas "racionais", só excetuando o suicídio emocional ou sem causa convincente, pelo menos aos olhos da cultura da época. Este, sim, seria punido sob a justificativa de que aquele que sequer poupa a si próprio, menos, ainda, pouparia o outro⁴⁴⁵.

Por outro lado, deve-se lembrar que foi importante a assimilação da concepção agostiniana das formas de governo por parte do cristianismo que, não obstante o favorecimento político, não integrava, em seu ideário, uma concepção política – o que resultava em resistência às novas idéias que se faziam necessárias. Em latim, *vivere* sempre coincidiu com *inter homines esse* (estar em companhia dos homens). Os romanos sempre entenderam que jamais o homem deveria apartar-se da companhia humana, ainda que, na morte, abandonasse o convívio terreno. Vida política, herança da tradição helênica, era sempre entendida como pluralidade de homens, incluindo o momento da passagem pela morte. À medida que S. Agostinho defendeu o princípio de que, mesmo em condição de santidade, o homem não perdia sua dimensão social⁴⁴⁶, contribuiu decisivamente para quebrar os primitivos receios em relação à vida política do cristianismo nascente. Apontou, desse modo, para a possibilidade de uma *civitas* futura, ou seja, a *civitas Dei*, onde os homens viveriam em comunidade, mesmo após a morte, sem quebrar o núcleo da

⁴⁴³ Cf. Hans von Arnim, op. cit., v. III, fr. 768, final.

⁴⁴⁴ O título 50 do livro IX assim é apresentado: "*De bonis mortem sibi consciscientium*". Cf. Y. Grisé, op. cit., p. 259.

⁴⁴⁵ Cf. Helen Silving, Suicide and law. In Edwin S. Shneidman; Norman L. Farberow (ed.), *Clues to suicide*. New York: Harper and Row, 1957, p. 80-81.

⁴⁴⁶ Aliás, é a vida eterna com seu caráter social que possibilita projetar a vida terrena dessa forma. Daí a pergunta do *De civ. Dei*, XIX, 5: "*si non esset socialis vita sanctorum?*".

concepção que vinha dos pagãos: “*Quod autem socialem uitam uolunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus*”⁴⁴⁷.

Pretende-se encaminhar a presente discussão através de duas vertentes. Primeiramente, as considerações léxicas e gramaticais e, em segundo lugar, o julgamento moral, precedidas, evidentemente, por algumas considerações de caráter histórico.

1) A palavra *suicidium*: problemas léxicos e gramaticais

A palavra *suicidium* (formada pelo possessivo *sui* mais o substantivo *caedes*) não foi usada por S. Agostinho, como também não foi usada por outro autor latino da época, não obstante suas variantes fonéticas, fundamentadas em etimologia definida, aparecerem em muitas línguas modernas da Europa, inclusive nas neolatinas. *Suicidium*, porém, nunca aparece no latim clássico, medieval ou tardio, salvo em exceções que trataremos logo adiante. Nem poderia aparecer. O motivo, primeiramente, funda-se em razões léxicas e gramaticais. A língua de Roma não comportava compostos com o primeiro elemento pronominal (nem com o possessivo *suus-sui* nem com qualquer outro). Basta consultar os dicionários latinos, os mais bem-elaborados, e recorrer aos mais modernos e sofisticados dispositivos informáticos, que contêm praticamente todos os escritos latinos antigos conservados, para constataremos a ausência da citada palavra⁴⁴⁸, salvo com outro sentido: “ato de matar o porco” (de *sus-sui*, porco, javali, porca)⁴⁴⁹. Mas os latinos pensavam com razoável lógica e, portanto, não iriam fazer uso de uma palavra com sentido ambíguo. Portanto, é um termo impensável, um barbarismo no que concerne à língua latina. Essa

⁴⁴⁷ Id., XIX, 5. “Que a vida sábia seja uma vida social, nós o aprovamos e de modo mais amplo” (em comparação com os romanos).

⁴⁴⁸ O *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens* (Strasbourg, 1954, s.v.), apresenta uma citação da *Vita Rigoberti*, em *Rerum Merovingiarum Scriptum*, VII, p. 64, 5, mas trata-se de um *lapsus calami*, ou seja, *suicidium* está no lugar de *subsidiu*, como muito bem pode ser deduzido de uma leitura atenta do contexto.

⁴⁴⁹ Segundo Benveniste, a diferença entre *sus* e *porcus* não é, de forma alguma, entre o animal selvagem e o animal doméstico. Trata-se de uma diferença baseada na idade. *Sus* designa o animal adulto e *porcus*, o animal ainda não crescido, ou seja, o bacoelho. *Vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas, SP: EDUNICAMP, 1995, v. I, p. 28.

atitude foi conservada pelos humanistas do Renascimento, que jamais aceitaram tal neologismo tão contrário aos traços glotológicos do latim.

Nesse contexto, desprezar a contribuição de S. Jerônimo é, no mínimo, uma insensatez, especialmente porque se situa no apogeu da literatura cristã em língua latina, a saber, a segunda metade do séc. IV e os primeiros decênios do séc. V⁴⁵⁰. Não obstante a personalidade de Jerônimo ser bastante diferente de S. Ambrósio e de S. Agostinho, os interesses culturais convergiam: dar ao discurso cristão um nível que preservasse os elementos clássicos da língua latina. Discípulo do *grammaticus* Donato, conservou o gosto pela leitura dos grandes clássicos latinos. Preso à tradição romana, preservou elementos importantes de um bom escritor, especialmente a busca da correção e a defesa do *otium* como elemento indispensável à redação. Desse modo, acariciava seus trabalhos "como a urso lambe os filhotes" (*modum ursorum fetum lambendo*)⁴⁵¹. Elevado à posição de Doutor da Igreja, em 1298 (ano em que também o foram Ambrósio, Agostinho e Gregório Magno), por Bonifácio VIII, leitor de Virgílio e de Cícero, não se limitou a aconselhar as mulheres ricas e religiosas de Roma, como maldosamente se diz, nem a solidificar o culto à vida casta. Isso, infelizmente, constituiu-se, não raras vezes, na síntese um tanto desabonadora de sua biografia.

Coube a ele a tarefa de criar uma nova língua, adaptada à época, visto que o fim do mundo antigo já não agasalhava o latim clássico, ao estilo de Cícero. A latinidade dessa época está em decadência, predominando a ausência da originalidade literária e a imitação diluída, quase ininteligível, dos antigos modelos. A tendência para o solecismo e para o barbarismo era acentuada. Assim, como literato, é ancestral de nossos grandes humanistas, tratando a língua latina como capaz de exprimir novas idéias, tornando-a moderna, sensível, conservando, contudo, o velho princípio: *renovar sem destruir*.

⁴⁵⁰ A cronologia da vida de Jerônimo é solidamente reconstituída por F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*. Paris: Champion, 1922.

⁴⁵¹ *Gal., III Praef.*, PL, XXVI, 400 b. Apud Paulo Evaristo Arns, *A técnica do livro segundo S. Jerônimo*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 198.

Por isso, utilizando-se de uma língua julgada pobre para as abstrações, tendo sua riqueza mais nas formas verbais, buscou neologismos, criou imagens, sons e sentidos próprios do grego (que conhecia muito bem), figuras literárias, bem como a alegoria e os recursos diversificados da Retórica. Disso tudo o que resultou foi uma prosa clássica, com vocabulário original e variado, trabalho esse que corresponde à evocação de *Doctor Maximus*. Deu velocidade e ritmo ao seu estilo, fazendo com que metáforas surgissem como que num improviso majestoso. Sobressaiu como um dos grandes conhecedores da língua de Cícero nos primeiros quatro séculos do cristianismo. Pode-se dizer que criou uma língua para a Europa, a saber, o latim que se tornou vulgar e, conseqüentemente, de fácil acesso para a formação das línguas neolatinas. Contudo, preservou as normas glotológicas clássicas, sem barbarizar o latim.

O próprio Marx foi um leitor de S. Jerônimo, razão pela qual não é surpreendente que o historiador inglês, de formação marxista, G. E. M. de Sainte Croix⁴⁵² atribua ao santo o título, um tanto exagerado, de “o maior erudito da Igreja antiga”.

Em muitas de suas cartas, Jerônimo disserta com propriedade sobre problemas de tradução⁴⁵³. Daí a imagem de intelectual vigoroso, admirado por Erasmo⁴⁵⁴ e outros humanistas, além de artistas e poetas. Das 154 cartas (segundo o *Corpus* de Viena), nas quais comenta os mais variados temas, dez foram enviadas a S. Agostinho. Mas não é essa a razão principal da inserção de S. Jerônimo em nossa consideração e, sim, porque destaca-se como um dos autores mais atentos no que tange à preservação da tendência clássica do latim, do cuidado para com a cópia, do zelo pela edição.

⁴⁵² Cf. G. E. M. de Sainte Croix, *The class struggle in the ancient greek world from the archaic age to the Hellenistic age*. London: Duckworth, 1961. O livro é conhecido em português por G. E. M. de Sainte Croix, *O Capital*.

⁴⁵³ Sobre o assunto, cf. Valéry Larbaud, *Sous l'invocation de Saint Jérôme*. Paris: Gallimard, 1946. A referida obra foi publicada, recentemente, em nossa língua (tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo e revisão técnica do grego e do latim de João Angelo Oliva), preservando o mesmo título (S. Paulo: Mandarin, 2001).

⁴⁵⁴ Foi Erasmo quem organizou a primeira grande edição da obra de S. Jerônimo, publicada em Basileia, entre 1516 e 1520. O ilustre humanista ligou-se ao editor Frobenius e trabalhou ao lado de funcionários da tipografia, cuidando da edição das Cartas. Assim como S. Jerônimo, viveu entre códices e erratas, variantes e deformações pelas quais passou a língua latina. Embora falho no que tange à cronologia, seu trabalho foi importante, porque ajudou a distinguir os escritos apócrifos dos autênticos, sendo que muitas das intuições manifestas pelo ilustre humanista vieram a ser confirmadas pela crítica, posteriormente.

Isso, contudo, não preservou a língua de Cícero do uso do termo *suicidium*, em momentos circunstanciais. Parece ter sido Gualter de S. Vítor, o primeiro a ter tal ousadia. O teólogo e rigorista ultramontano do séc. XII, em sua obra **Contra quatuor labyrinthos Franciae** (1180), pretendendo desprestigiar os teólogos de sua época e outros autores antigos, especialmente Sêneca, “criou” o vocábulo com o mesmo componente de “homicida”, “fratricida”, “parricida” e congêneres. O título do capítulo em que o termo aparece já ilustra a visão e a ideologia do autor: “*De blanda et ideo mortifera Senece doctrina*”. Aliás o próprio editor e comentarista qualificou a obra de “panfleto virulento e apaixonado”⁴⁵⁵. Quer pela monstruosidade do termo (no que tange o aspecto lingüístico), quer pelo desdouro deste autor, o vocábulo desaparece durante séculos, só vindo a retornar em meados do séc. XVII, após, portanto, o Renascimento. Isso se deve a J. Caramuel, em sua obra **Theologia moralis fundamentalis**, de 1643, reeditada em Roma, em 1656, no capítulo intitulado **Quaestio de suicidio**. Mesmo assim, o autor está consciente de que se trata de um termo estranho à língua latina; daí a obrigação de explicá-lo: “*Suicida dicitur qui se ipsum interemit*”⁴⁵⁶.

Tal fato evidencia que alguns moralistas, mais preocupados com o julgamento moral do suicídio que com a preservação das particularidades da língua latina, não se mostraram ciosos em preservar os traços glotológicos nem a correção lingüística ou a ortodoxia da gramática e, desse modo, incorporaram a palavra ao seu discurso. É a demonstração de que não estavam apegados às normas da gramática e à regra de Donato. Não por ocuparem um pensamento de vanguarda na reformulação da língua, ao modo de J. L. Borges⁴⁵⁷, mas com a clara intenção de ressaltar o caráter criminoso da ação, associando a palavra ao homicídio (que surge, parcialmente, do mesmo morfema lexical), e estigmatizar a morte voluntária como ato *hediondo* na civilização ocidental.

⁴⁵⁵ G. Hinojo, “Suicidio”: barbarismo y perversion. **Jueces para la democracia**, n. 32, 1998, p. 12.

⁴⁵⁶ J. Caramuel, **Theologia moralis fundamentalis**. Romae, 1656, v. II, p. 112, nº. 1628. Apud G. Hinojo, Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma. **Hypnos**. Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana (CEAG). São Paulo, 1998 (4), p. 186.

⁴⁵⁷ Referimo-nos ao ensaio de J. L. Borges, Os alarmes do Dr. Américo de Castro, publicado em **Otras inquisiciones** (Buenos Aires: Emecé, 1960), no qual defende a necessidade de “impurezas” na língua.

Devemos lembrar que os autores pagãos, por sua vez, eram destituídos dessas preocupações moralistas e, em se tratando dos clássicos, estavam mais preocupados em preservar as normas da língua. Desse modo, pode-se dizer que os escritores latinos sempre tomaram posição refratária ao termo *suicidium* muito mais por motivos de ordem lingüística do que por causa dos imperativos da moral.

A língua inglesa, à semelhança das românicas ou neolatinas, também ofereceu resistência à admissão do termo na escrita. Usavam-se outras expressões, como *self-murder*, *self-destruction*, *self-killing*, *self-homicide*, *self-slaughter*, etc., todas refletindo a associação feita entre suicídio e assassinato. Contudo, mais propensa a aceitar a formação de palavras compostas, ainda no século XVII, incorporou, o termo. O latinismo *suicide* foi usado pela primeira vez, possivelmente, por Thomas Browne: "...yet herein are they (stoiks) in extreams, that can allow a man be his own assassine, and so highly extol the end and suicide of Cato"⁴⁵⁸. Trata-se, evidentemente, de incorporação ao vocabulário, não de insinuação de que os falantes da língua inglesa tenham praticado o suicídio em pequena ou larga escala. Mesmo porque, de forma oral, em debates morais e filosóficos, até os latinos já vinham usando a palavra, como vimos anteriormente. O que houve, na verdade, foi uma não-incorporação na escrita, por uma razão muito simples: a oralidade goza de maior liberdade.

O séc. XVII pareceu a época apropriada para a admissão do latinismo em língua inglesa, visto que essa língua se antecipou em admitir outros "barbarismos" que eram normalmente repelidos pela escrita. Portanto, parece ter sido do inglês que o termo se difundiu entre outras línguas continentais, atingindo as neolatinas, não obstante a demora de sua aceitação definitiva.

⁴⁵⁸ Thomas Browne, *The religio medici and other writings*. Oxford: Oxford University Press, 1972, secção XLIV, p. 83. Apud Alvarez, *O Deus selvagem: um estudo sobre o suicídio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 64, assim traduzido por Sonia Moreira: "Aqui eles (os estóicos) chegam a extremos, ao permitirem que um homem seja seu próprio assassino, e tão alto exaltam o fim e suicídio de Catão". O texto de Browne foi escrito entre 1635 e 1636 e publicado em 1642, antes, portanto, da aparição do *Oxford English Dictionary*, em 1651, que incorporou o termo em sua edição.

Na língua francesa, conforme lembra Y. Grisé, a palavra *suicide* s  apareceu, pela primeira vez, no século seguinte, em 1737, através de um padre chamado Desfontaines e passou a constar do **Dictionnaire de l'Académie**, em 1762⁴⁵⁹.

Na língua espanhola, foi Moratin que, pela primeira vez, dela fez uso, tendo sido incorporada, logo depois, ao **Diccionario de la Academia**, em 1817.

De forma tardia, foi incorporada também ao vocabulário da língua italiana, pois, até o fim do séc. XIX, ainda não figurava nos dicionários desse idioma⁴⁶⁰.

Diga-se, de passagem, esse aparecimento, embora tardio, jamais seria bem-vindo para os cultores do latim clássico e estudiosos das línguas neolatinas. Daí a observação de Hinojo, no texto já citado, cujo título demonstra sua irritação: "*Suicidio*": *barbarismo y perversi n*. " i hubiera existido um celoso guardi n de la pureza de la latinidad quando se acu   el término, hubiera dedicado no un dardo, sino una jebalina a su infeliz nacimiento"⁴⁶¹.

2) Os problemas axiológicos intervenientes

 s razões de ordem lingüística, e até em decorrência delas, necessário se faz acrescentar outros problemas, especialmente de caráter axiológico, para que se compreenda melhor a questão. Isso evidencia que, além do barbarismo lingüístico, havia motivos de ordem cultural e, especificamente, de caráter filosófico, para que o termo fosse repelido. As desinências *cidium-cida* conotavam violência e crueldade, visto o verbo *occidere* designar a morte por meio de instrumento cortante, que produz ferida transversal. Isso justifica-se mediante algumas passagens nas quais aparece claramente o instrumento empregado⁴⁶².

⁴⁵⁹ Y. Grisé, op. cit., p. 23, nota 4. Cf. A. Bayet, **Le suicide et la morale**. Paris: Alcan, 1922, p. 586-588 e as respectivas notas.

⁴⁶⁰ Esses dados foram extraídos de Hinojo, *Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma*, p. 187.

⁴⁶¹ G. Hinojo, "*Suicidio*": *barbarismo y perversi n*, p. 12.

⁴⁶² M. A. Sanchez Manzano, **Estudio estructural de los verbos de la muerte en lat n arcaico y clásico**. Léon: Universidad de Léon, 1991, p. 86

Receava-se aplicá-lo a quem tirasse a própria vida, quando se tratava de pessoas que mereciam um certo respeito da sociedade, tanto no campo mais estreito (convivência pessoal e familiar) como no mais extenso (respeitabilidade e notoriedade perante a sociedade). Referimo-nos a casos de literatos, filósofos, homens letrados ou membros da aristocracia romana. Se estes escolhiam tal modo de pôr fim à vida, buscava-se na expressão *mors voluntaria* e congêneres a forma ideal de registrar o fato à posteridade. Como exemplo disso, no epigrama de Marcial só o contexto permite deduzir que se trata de uma espada ou punhal:

Nec tamen obscuro pia polluit ora veneno
aut torsit lenta tristia fata fame,
sanctam romana vitam sed morte peregit
dimisitque animam nobiliore rogo⁴⁶³.

Embora matar-se a si mesmo fosse considerado ato de extrema violência, não poderia ser igualado ao ato de tirar a vida do outro. *A priori*, não era um atentado à lei, muito menos, à moral, conforme a maioria das culturas que compunham a tradição pagã. *Fratricidium, homicidium, infanticidium, matricidium, parricidium, tyrannicidium* – termos aceitos entre os romanos – não tinham o mesmo peso no que se refere ao julgamento moral, quando comparados ao suicídio. Plauto cria o termo *perenticida*⁴⁶⁴, a partir da palavra *pera*, para designar o destruidor de um porta-moedas. Apuleio, do mesmo modo, designa Lucius como *utricida* pelo fato de ter partido em dois o suposto adversário. Contudo, mais tarde, constatou-se que o episódio não passou de lamentável engano, visto que o autor teria confundido alguém com seu inimigo.

Portanto, à aberração gramatical da língua é acrescida a questão cultural. O gesto de alguém tirar sua própria vida, que hoje classificariamos como brutal, assim não era considerado pelos antigos romanos. Favorecimento de ordem legal e também moral dava ao suicídio uma conotação de expressão de liberdade. Caso contrário, haveriam de criar a

⁴⁶³ Epig. I, 78. Apud G. Hinojo, *Concepto y representación de la muerte en el séc. I*, p. 151.

⁴⁶⁴ *Epidicus*, 352. 3. ed. Paris: Belles Lettres, 1965.

palavra correspondente, do mesmo modo que criaram as palavras anteriormente citadas. A idéia que se tinha era a de que a pessoa que tirava sua própria vida deveria ser denominada por uma expressão mais branda. Isso era, também, uma forma de preservar o agente da desdita. *Mors voluntaria* era uma designação que não encerrava conotações axiológicas fortes, uma vez que explicitava a livre decisão humana. Esta passagem de Quintiliano, retirada de uma obra que, sobre conter técnicas de oratória, é um texto no qual se discutem problemas de educação, de moral e de literatura, pode ilustrar muito bem o argumento:

Diuersum est genus, cum controuersia consistit in nomine, quod pendet ex scripto, nec uersatur in iudiciis nisi propter uerba quae litem faciunt: an qui se interficit, homicida sit; (...) res enim manifesta est, sciturque non idem esse occidere se quod alium⁴⁶⁵.

Por isso, não parece correta a conclusão de B. Alaimo, quando afirma que, com Quintiliano “*suicida incipitur appellari ‘homicida’, quod cum scriptoribus ecclesiasticis firmatur*”⁴⁶⁶.

Denominações e perífrases como *homicida sui*, *ipsius occisor*, *occisio suisipsius* também eram evitadas, segundo a pesquisa de Hinojo⁴⁶⁷, e passaram a ser utilizadas, posteriormente, por escritores cristãos, de tendência moralista, que se opunham à prática e queriam deixar clara a oposição a esse tipo de morte. Essa oposição, evidentemente, levou-os a desconsiderar a preocupação com a beleza da linguagem, a obediência às normas glotológicas e a preservação das regras da escrita.

⁴⁶⁵ Quintiliano, *Inst. orat.*, VII, 3, 7. “Questão distinta é quando se discute sobre um termo que se acha na letra da lei, discussão que só se produz nos tribunais quando se debate sobre as palavras; é homicida o que se mata a si mesmo? (...) O fato é evidente e sabe-se que não é a mesma coisa matar o outro e a si mesmo”.

⁴⁶⁶ B. Alaimo, *De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus*. *Antonianum*, 1956 (31), p. 194.

⁴⁶⁷ G. Hinojo Andrés, *Las designaciones de la muerte en Roma*, p. 187.

A equivalência no julgamento moral entre *homicidium* e *suicidium* passou a vigorar após Lactânio⁴⁶⁸ e S. Agostinho⁴⁶⁹, preservadores do gosto pelo clássico. Ambos, profundos conhecedores da língua latina, embora atribuísem julgamento de valor moral equivalente, jamais incorporaram aos seus escritos a palavra *suicidium*. Foram suficientemente sábios para não se servirem do julgamento moral para justificar o barbarismo lingüístico.

Para denotar o suicídio cometido, a expressão mais comum era *mors voluntaria*. As locuções verbais mais usuais para designar o ato de se suicidar são *sibi mortem consciscere* e *durius de se consulere*⁴⁷⁰. A primeira aparecia com grande frequência quando a circunstância requeria o uso da locução verbal. No latim da antiguidade, tais expressões foram largamente utilizadas por Cícero e outros autores. *Durius consulere* não parece haver-se constituído locução fartamente usada. Entretanto, podemos citar dois exemplos que aparecem nos textos de J. Cesar e Tito Lívio: "*adeo esse perterritos non nullus ut suae uitae durius consulere cognatur*" e "*paucos nobilium superstites esse, quos nec sua conscientia ut quicquam de se grauis consulerent impulerit nec uictoris ira capitis damnauerit (...)*"⁴⁷¹.

Como observa Hinojo⁴⁷², *sibi mortem consciscere* e *mors voluntaria*, representam 40% de todas as expressões coletadas por Grisé⁴⁷³. Tais expressões aparecem também em Tácito, Suetônio, V. Máximo, etc. As duas perífrases admitem algumas variantes (*adsciscere*, *approbare*, *irrogare*) em lugar do verbo *consciscere*, e os substantivos *obitum*, *letum*, *exitus*, *finis* em lugar de *mors*. Em algumas ocasiões, não passam de alternativas estilísticas, representando uma proporção pouco significativa sob o ponto de vista estatístico. Destacam-se, nas variantes, da parte do agente, a plena participação, a decisão

⁴⁶⁸ Lactânio, *Divinarum Institutionum*, III, 18: "*Homicidae igitur illi omnes philosophi (qui se manus intulerunt)*". Vale como lembrete que, pela pureza de seu estilo, o apologista do séc. III foi cognominado o "Cícero cristão".

⁴⁶⁹ De Civ. Dei, I, 17: "...*etiam qui se ipsum occidit, homicida est*".

⁴⁷⁰ J. L. van Hoof, *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*, p. 8-17. Aí aparece um arrolamento de termos referentes ao suicídio, abrangendo um longo período de uso da língua latina.

⁴⁷¹ Apud M. A. Sánchez Manzano, op. cit., p. 145.

⁴⁷² Cf. G. Hinojo, *Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma*, p. 188.

⁴⁷³ Y. Grisé, op. cit., p. 291-297.

~ ~ ~

firme, o ato pensado. Tanto o adjetivo *voluntaria* como o verbo *consciscere* são sugestivos nesse sentido. A preocupação era a de se preservar o significado de *conscientia*, denotando, explicitamente, a intenção de se dar à morte a plena consciência do agente, bem como o caráter voluntário do ato. Além do mais, abstrai-se o julgamento negativo de valor, visto que não carrega uma qualificação axiológica, podendo, por isso mesmo, ser aplicado a pessoas de qualquer categoria social. O que significa que o juízo moral fica diluído pelo próprio recurso estilístico.

O sintagma *mors voluntaria* não é tão antigo quanto a expressão *mortem consciscere*, que aparece em Plauto, no séc. II a. C. *Mors voluntaria* não é registrado antes dos escritos de Cícero. Nesse período, certamente, as idéias filosóficas desenvolvidas em Roma já comportavam uma visão mais clara do suicídio, especialmente por não lhe atribuírem um juízo axiológico (negativo ou positivo) *a priori*, prevalecendo, para seu julgamento, as circunstâncias pessoais e os momentos concretos. Subentendia-se que, antes da consumação do ato, teria havido profunda reflexão e, desse modo, seria expressão plena da vontade. Tanto *mors voluntaria* como *mortem sibi consciscere* apontam para consumação com tais características. Por isso, os suicídios que requeriam um tempo maior para a consumação, como abrir as veias (o caso de Petrônio), denotavam vontade decisiva e firmeza de propósito. Decorrido certo tempo, há a possibilidade de se voltar atrás, arrependido; mas o propósito do suicida é o de demonstrar segurança em sua decisão e, conseqüentemente, prosseguir o ato. Por isso mesmo, vai em frente, sem vacilar. Evidentemente, tais mortes se revestiam de um aspecto dramático e, especialmente, instauravam um campo ritual, bem a gosto dos romanos do séc. I.

A voluntariedade da ação e a consciência do ato estão muito bem representadas pela presença de expressões formadas pelo advérbio *sponte* seguido de sintagmas verbais tais como *mortem sumere*, *finem facere*, *finis sumptus*, etc. Expressões formadas por verbos denotativos de intenção ou desejo seguidos do substantivo *mors*, igualmente demonstravam o caráter voluntário e consciente do ato. Ex. *mortem quaerere* ou *mors quaesita*, *mortem destinare*, *mortem sumere*, *mortem praecipitare*, ou *mors sumpta*, etc. Poderíamos, ainda, acrescentar *mors arcessita*. São locuções freqüentes que, somadas às anteriores, atingem

quase 70% dos exemplos conservados nas fontes latinas antigas e pagãs, conforme a pesquisa de Hinojo⁴⁷⁴.

Grisé, após exaustivo levantamento nos textos latinos da Roma Antiga, concluiu que o substantivo *mors* aparece basicamente em todas as passagens nas quais há a idéia da decisão e da vontade, sendo seu uso evitado nas expressões em que há uma denotação de agressividade e crueldade. De 150 citações, só 14 casos aplicam-se a *mors* como termos reconhecidamente neutros, sem conotação de violência, como *finis*, *obitus*, *exitus*, *letum*, etc. Já a expressão *mors libera* está ausente na designação de suicídio. Nos textos latinos antigos, conforme a pesquisa de Hinojo⁴⁷⁵, apenas em algumas passagens aparecem as duas palavras juntas, mas em nenhuma delas há a designação de suicídio.

Por isso, conclui Hinojo, “*mors* pode liberar e proporcionar a liberdade, mas nunca o atentado contra a própria vida se designa por *mors libera*”⁴⁷⁶. Na concepção do referido autor, a idéia de *morte voluntária* pressupõe a escolha consciente, tendo como resultante a firme decisão; não é, porém, uma expressão real de liberdade. Já Grisé defende a idéia de que, na Roma Antiga, o suicídio era visto como ato eminentemente “racional” e, por isso mesmo, resultante de uma decisão livre, precedida de muita reflexão, ou seja, com perfeito conhecimento de causa. E conclui: “La principale dimension de la conception du suicide à Rome fut assurément la liberté”⁴⁷⁷.

Contudo, a divergência dos autores, ao que tudo indica, está apenas na concepção de liberdade, e isso, evidentemente, interfere na interpretação dos fatos. Hinojo está mais próximo do conceito de liberdade da latinidade do I séc., quando a herança grega é predominante. Desse modo, o conceito tinha uma conotação política. Não se tratava de uma liberdade individual. A liberdade, entendida no sentido de algo pertencente à interioridade humana, é fenômeno historicamente tardio. Só com o advento do cristianismo e, especialmente pela influência paulina, é que vamos deparar com a compreensão da

⁴⁷⁴ G. Hinojo, *Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma*, p. 189.

⁴⁷⁵ Id., ib., p. 190.

⁴⁷⁶ Id., ib., p. 190.

⁴⁷⁷ Y. Grisé, op. cit., p. 25-26.

liberdade separada da política. Nesse caso, livre-arbítrio e liberdade adquirem sentidos correlatos. A liberdade pode ser sentida em completa solidão, na morada interior da alma, na escura camada do coração⁴⁷⁸.

O termo *mors voluntaria* designava escolha individual, sem vinculação com a comunidade, mesmo quando se colocava como pretexto a intenção de se abreviarem as consequências de um governo tirânico ou a forma de se libertar da escravidão e dos ultrajes e constrangimentos morais. Exemplo disso seria a atitude de Petrônio, ao receber em Cumas a notificação de prisão. Achou repugnante medir forças com o delator e não esperou a sentença do tribunal. Abriu as veias e, para dar aparência de morte voluntária, fechava-as e as reabria por diversas vezes, entretendo-se em conversa com seus amigos. Mas não discorria sobre coisas sérias, como a imortalidade da alma ou recorria à opinião dos sábios sobre um ou outro assunto grave; apenas eram evocadas poesias ligeiras e galantes: “*Audibatque referentes nihil de immortalitate animae et sapientium placitis, sed levia carmina et faciles versus*”⁴⁷⁹. Mas, seria discutível considerar um caso de livre escolha *stricto sensu*, ainda que o objetivo fosse o de se alcançar a liberdade.

Isso leva a pressupor que, em condições favoráveis, no gozo de plena liberdade pessoal, com plena capacidade de escolha e com poder para decidir, o indivíduo jamais optaria pelo suicídio. Não fugiria à vida, pois qualquer justificativa, em tal situação, não seria fundada na reta razão. A escolha da morte só poderia afigurar-se como mal menor diante de contextos claramente desfavoráveis.

Logo, no latim, a referência ao ato de suicidar-se era feita de dois diferentes modos. Primeiro, através de locuções eufemísticas, consideradas próprias e características para a denotação do ato. Trata-se de um fenômeno psico e sociolingüístico, especialmente em relação aos verbos que sugeriam assassinato ou morte em combate. Segundo, descrevendo a ação mediante a construção reflexiva de qualquer verbo que possa trazer a idéia de

⁴⁷⁸ Cf. Conf. VIII, 8. Cf. ainda A. Dihle, *The theory of will in classical Antiquity*, p. 123s.

⁴⁷⁹ Tacito, *Annales*, v. I, 2, 36; XV e XVI.

"matar", genericamente entendido ou, então, um verbo que tenha sentido específico de acordo com a forma de morte tal qual se deu.

A designação do suicídio mediante o uso reflexivo dos verbos da morte é mais complexa, uma vez que tais verbos, embora denotassem a morte, conotavam tipos diferentes de consumação, com inevitável atribuição de valor ético. Na literatura latina podem ser encontrados diversos verbos com o referido uso reflexivo⁴⁸⁰. Em S. Agostinho, no livro I do **De civitate Dei**, aparecem, do modo acima os verbos *occidere* (cap. XVII, XIX, XX, XXV, XXVI), *perimere* (cap. XIX e XXIV), *necare* (cap. XVII, XXIV), *interimere* (cap. XIX, XX), *interficere* (cap. XVII, XIX, XXVIII), *auferre* (cap. XXII), *inferre* (cap. XXIV). Deve-se, ainda, lembrar que Sanchez Manzano dá ênfase à prefixação de tais verbos: a) *ob* revela a importância da perspectiva do confronto entre o carrasco e a vítima (*occidere*, *obtruncare*), além do ato de enfrentar sua própria morte (*oppetere mortem*, *obire mortem*, *occumbere mortem*); b) o prefixo *ex* aponta para a saída do limite vital (*vita excedere*, *exanimare*, *exspirare*, *efflare*, *exhalare*, *emittere*, *edere*), saída da própria morte (*emori*, *enecare*); c) os prefixos *per* e *inter* apontam o caráter destrutivo e separativo (supondo a ultrapassagem da barreira entre a vida e a morte). Os verbos mais usuais em relação ao primeiro são: *perimere*, *perdere*, *perire*. Em relação ao segundo: *interimere* e *interficere*;

Voltando aos estudos de Grisé e de Sanchez Manzano, valeria a pena acompanhar a ordem de prefixação apontada pelas autoras, pois esta é significativa:

O verbo *occidere*, ligado a *cadere* (cair), não a *caedere* (cortar), tem o sentido de "assassinar". Designa, contudo, morte através de elemento cortante. Algumas passagens chegam a indicar o instrumento empregado⁴⁸¹. O marco distintivo desse verbo, com a etimologia apontada, é o fato de referir-se   morte de um ser humano, especialmente em

⁴⁸⁰ J. Cesar, **De bello galico**. L. A. Constans (ed.). Paris: Belles Lettres, 1972; Plauto, **Trinumus**. A. Ernout (ed.) Ed. revista e corrigida. Paris: Belles Lettres, 1962.

⁴⁸¹ M. S. Manzano, op. cit., p. 86.

combate. Daí decorre também o emprego de *homicidium*⁴⁸², uma das formas mais antigas para denotar o ato de um matar o outro, com largo emprego na linguagem jurídica. S. Agostinho, em diversas passagens, utilizou a forma reflexiva desse verbo para designar o suicídio. A tendência é considerar *occidere* dentro dos mesmos parâmetros de outros verbos que indicam o caráter cruento da morte e, mais que isso, a parte do corpo que foi afetada pela ferida, como *obtruncare*, *trucidare* e *jugulare*. Em alguns casos, pode designar uma ação referente à morte de caráter mais neutro, contrapondo-se à morte por derramamento de sangue. Ao lado de *interficere*, o verbo *occidere* é um dos termos mais usados para a designação da morte.

Caedere é o verbo que supõe uma forma particular de morte violenta, com especial referência à execução por ordem judicial. A locução própria e característica deste uso fixa-se no plano do sintagma em que aparecem os complementos *iure* e *iniuri*. Em sentido próprio, não significa "matar" e, sim, "dar um golpe que cause ferimento", dependendo do instrumento empregado pelo golpe ou da circunstância que produza ferida maior ou menor. Se resulta uma ferida mortal, a glosa correspondente é "ferir mortalmente".

Cadere, refere-se mais à morte em campo de batalha, exatamente por denotar queda. Pode ter, por outro lado, um sentido poético, descrevendo a morte por seus efeitos e por seus sintomas. Pode, ainda, denotar o ato de "cair morto como vítima sacrificial", dentro do contexto da batalha.

O verbo *necare* dispensa a ênfase da prefixação, uma vez que, no sentido jurídico, indica um tipo de morte precedido de flagelação. O uso do prefixo seria uma forma mais enfática, uma vez que o aborto, em muitas passagens, é designado por tal verbo⁴⁸³. Nesse caso, diz respeito a uma morte sofrida, ressaltando que é aplicada a uma criança, a um ser indefeso. *Enecare*, portanto, supõe maior intensidade de sofrimento, dando a este um

⁴⁸² *Homicidium* aparece pela primeira vez nas obras de Sêneca. *Parricidium*, segundo Manzano, antecedeu a *homicidium*. M. S. Manzano, op. cit., p. 86.

⁴⁸³ *Celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes / ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret*. Plauto, *Truculentus*, 200-201. A. Ernout (ed.). Ed. revista e corrigida. Paris: Belles Lettres, 1962..

sentido sequencial. É também usado para designar o fim daqueles que padecem fome ou sede⁴⁸⁴, uma vez que a privação da água e a carência do alimento acarretam sofrimento.

O verbo, com ou sem prefixo, tem o sentido de "matar com tormento e angústia a vítima"; "matar, utilizando-se da asfixia". Quando empregado para expressar asfixia, relaciona-se com os verbos *suffocare* e *strangulare*, que se referem à parte do corpo utilizada para a consecução do ato. Enfim, o uso comum desse verbo é carregado do sentido de tormento, ou seja, morte com agonia:

... res ad paucitatem defensorum peruenerat, tanto crebriores litterae nuntiique ad Caesarem mittebantur; quorum pars deprehensa in conspectu nostrorum militum cum cruciatu necabatur⁴⁸⁵.

É a morte decorrente de tormento infligido (*supplicio adficere*), especialmente quando aplicado a pessoas de condição servil. Os cidadãos romanos, diante de tal morte, só podiam aceitá-la com grande dose de indignação. É o que afirma Cícero:

Quem ne maiorum quidem more supplicio adfecisti, cum miser ille securibus hospitis sui ceruices subicere gestiret, sed ei medico quem tecum tu eduxeras imperasti ut uenas hominis incideret; cum quidem tibi etiam accessio fuit ad necem Platoris Pleuratus eius comes, quem necasti uerberibus summa senectute confectum⁴⁸⁶.

Ainda sob o ponto de vista jurídico, o emprego do verbo admite algum tipo de flagelação⁴⁸⁷, supondo sempre a ação de uma autoridade que dispõe do poder para matar,

⁴⁸⁴ "...mento summam aquam attingens, enectus siti" "Effigies immo, umbrae hominum, fame, frigore, inluvie, squalore enecti, contusi ac debilitati inter saxa rupesque". Apud Manzano, op. cit. p. 95.

⁴⁸⁵ J. Cesar, *De bello galico*, 5, 45.

⁴⁸⁶ Cícero, *Pis*, 83-84. Apud M. S. Manzano, op. cit., p. 99.

⁴⁸⁷ Cf. J. N. Adams, Two latin words for "kill". *Glotta*, 1973 (51), p. 284. Apud Manzano, op. cit., p. 99, nota 133.

seja o rei ou o magistrado ou mesmo o *pater familias*. Nesse último caso, é bom lembrar que a ação de aplicar a justiça, no âmbito familiar, é ditada, em determinadas ocasiões, pela *pietas*, seja na eliminação de indivíduos disformes, seja na vingança requerida pelo parricídio. Sanchez Manzano cita alguns exemplos retirados de Salústio, referindo-se ao poder de Catilina sobre seu filho. Cita, igualmente, Horácio, quando este se refere à autoridade da mãe sobre seu filho ou do tutor sobre o tutelado. É usado, também, referindo-se à violência contra pessoas, quer através de assalto, quer através de atos de tortura.

Na pesquisa de Hinojo, a ausência do verbo *necare*⁴⁸⁸ merece destaque especial. Sua raiz liga-se a *nex* (gen. *necis*), que conserva o sentido de morte violenta, como vimos, por oposição à "morte natural". O substantivo só aparece na época imperial. O verbo, posteriormente, ganhou o sentido de "fazer perecer pela água". Não seria difícil explicar a constatação dessa ausência, uma vez que o verbo em apreço comporta elementos de caráter etnológico e cultural, diferindo, no latim clássico, de seus sinônimos mais usados, como *occidere*, *interficere* e *interimere*. Em alguns contextos, o verbo é utilizado para designar morte menos violenta e não sangrenta, contudo, comportando outro tipo de julgamento. Ovídio e Tácito, por exemplo, usam o verbo como correspondente ao português "asfixiar", "afogar". Está próximo do sentido em que é empregado por Plínio, o Antigo, significando "apagar", referindo-se ao fogo⁴⁸⁹.

Ora, a morte por afogamento era considerada terrível pelos romanos, porque as almas dos que assim morriam, segundo a opinião antiga, não podiam desprender-se dos respectivos corpos, ficando prisioneiras destes. Em decorrência disso, aconteciam sugestivos casos. Marinheiros, em pleno mar, na iminência de morrerem afogados, cravavam os punhais em seu peito, demonstrando a clara preferência pela morte sangrenta. Isso pode ser aplicado ao caso de Cipião, o Africano (234-183 a. C.), herói da segunda guerra púnica, que tomou Cartago e venceu Aníbal em Zama (202 a. C.). Teria morrido no exílio, ao se deparar com as tropas de Cesar, atirando-se ao mar, após fincar a espada em

⁴⁸⁸ E. Löfstedt é autor de um estudo bem documentado sobre a evolução desta palavra e de sua especificidade léxica. Cf. *Late latin*. Oslo: Aschehoug, 1959, p. 191.

⁴⁸⁹ *Hist. Nat.*, 31.2.

seu peito⁴⁹⁰. O bispo Sinésio narra uma cena em alto-mar em que os marinheiros, frente a uma terrível tempestade, percebendo a iminência da morte por naufrágio, vão cravando, um a um, os punhais em seus peitos, confessando que é preferível esta morte àquela ocasionada pelo afogamento. Os que morrem afogados, no fundo do mar, segundo eles, além de não ter seus corpos sepultados, teriam suas almas privadas da imortalidade. Na impossibilidade de se evitar a primeira hipótese, o ato de apunhalar-se, pelo menos, garante a segunda.

O que vale dizer que a impossibilidade de se resgatar o cadáver e, conseqüentemente, a possibilidade de o corpo permanecer insepulto era algo terrível para os romanos. Isso porque os ritos fúnebres, entre eles, eram grandemente valorizados. Ovídio faz com que *Phyllis*, uma de suas personagens, apareça disposta a se precipitar nas águas para vingar o abandono do amante, sob esta ameaça: "Que as ondas carreguem meu cadáver através dos rios e que ele chegue à tua presença sem sepultura"⁴⁹¹.

Mesmo em outras culturas, a morte por afogamento era, igualmente, considerada funesta. Além do agravante já citado, mantido pela tradição cultural greco-latina, havia outros elementos complicadores, entre os quais podemos citar a proibição do sepultamento de seus corpos⁴⁹², caso resgatados. Isso, como vimos, era pena grave, transformando o condenado em ser abominável, com os inevitáveis reflexos para a família e para toda a comunidade.

Na cultura grega, a concepção da alma como uma espécie de sopro poderia levar à suposição de que a morte por enforcamento seria deveras abominável, como seria, para os romanos, a morte por afogamento. Nas narrativas referentes à morte de filósofos, dois cínicos são citados como exemplos daqueles que teriam posto fim a seus dias, suprimindo a respiração: Diógenes e Métrodo⁴⁹³. A evocação desse detalhe, nas tradições biográficas, embora não conclusiva, é suficiente para se inferir como tal prática era julgada.

⁴⁹⁰ Há outras versões sobre a morte de Cipião. Cf. Y. Grisé, op. cit., p. 113, nota 153.

⁴⁹¹ Apud Y. Grisé, op. cit., p. 113.

⁴⁹² Y. Grisé, op. cit., p. 114.

⁴⁹³ Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos*, VI, 76 e 95.

Não é sem razão que, depois, S. Agostinho vai apontar duas formas degradantes de se chegar à morte, a saber, pela corda e pelo precipício. Sua posição é firme: "Não veneramos como mártires pessoas que se enforcaram"⁴⁹⁴. A justificativa era a de que a corda "fez perecer o traidor" (referindo-se a Judas Iscariotes), e lançar-se sobre o precipício deve ser considerado um conselho do demônio (referindo-se a Cristo, por ocasião da tentação, conforme os Evangelhos). Além disso, o enforcamento parece ter sido uma das formas tradicionais de suicídio entre as classes inferiores da sociedade romana, sendo bastante raro entre as classes mais elevadas⁴⁹⁵.

Também deve lembrar-se o desprezo com que os enforcados eram tratados. Para ilustrar esse fato podemos recordar as referências de Plauto, pintor inimitável, embora, às vezes, um tanto cru, dos costumes populares. O citado autor representa alguns jogos cômicos que tinham a explícita intenção de ridicularizar tal tipo de morte. Além disso, as elites romanas repudiavam essa forma de morrer. Por isso mesmo, empregavam designações carregadas de desprezo, como *foeda mors*, denotando morte horrorosa e repelente e, além disso, repugnante, especialmente no que se refere ao registro do olfato. Nos tempos da república romana, um rico habitante de Sassina, na Umbria, Horácio Balbo, sabendo da proibição do enterro dos suicidas que se enforcavam em lugares comuns, cedeu um terreno para ser o cemitério daqueles que assim punham fim à vida⁴⁹⁶. É bem possível que tal proibição tivesse a ver com as crenças de além-túmulo, à semelhança daquelas que diziam respeito aos mortos por afogamento.

Os verbos mais usados com prefixo *inter* (que pressupõe forma separativa e coerente) são *interficere* (que tinha o sentido antigo de "pôr à parte", "perder-se", "estar perdido", "matar") e *interimere*⁴⁹⁷ (que designa a morte de um modo geral, tendo sentido mais amplo que *occidere*, sem a indicação precisa de morte cruenta). Tais verbos serviam

⁴⁹⁴ Ep. Contra Petil., II, 99, 114. Apud Euza Rossi de Aguiar Frazão, *Os circunceliões através de S. Agostinho*. S. Paulo: USP, FFLCH, 1973. Dissertação de Mestrado, p. 153.

⁴⁹⁵ Cf. Y. Grisé, op. cit., p. 108.

⁴⁹⁶ Isso é deduzido de uma inscrição latina cuja data exata é ignorada. Cf. J-P. Jacobsen, *Les m  nes*. Versão francesa de E. Phillipot, v. III. Paris: Champion, 1924, p. 139. Apud Y. Grisé, op. cit., p. 143.

⁴⁹⁷ Sanchez Manzano, op. cit., p. 74

para amenizar a defendida separação de caráter axiológico entre quem mata o outro e quem mata a si mesmo.

O primeiro verbo, formado pelo advérbio *inter* e o verbo *facere*, tem o sentido de “privar-se de” e, por conseguinte, “privar-se da vida”, “matar”, “pôr à parte”, “destruir”⁴⁹⁸. Foi utilizado por Cícero no sentido de “morrer”, “perecer”⁴⁹⁹. Daí ser empregado no sentido de “suicidar-se”⁵⁰⁰. É um verbo tipicamente causativo (tanto na sua própria ação como na acepção do verbo auxiliar). Segundo Sanchez Manzano⁵⁰¹, o verbo pode referir-se a qualquer tipo de morte, exceto um caso: a morte sacrificial.

O segundo verbo tem um sentido imperativo (de *emere*, “tomar”, “levar algo”. Por isso, em alguns casos, conota a idéia de “cortar ao meio, matando”. É usado, preferencialmente, na linguagem poética. Pode, ainda, ser entendido como “destruir”, “fazer perecer” e, conseqüentemente, “tirar a vida”, “matar”, “dar um golpe mortal”. Naturalmente, foi nesse sentido que o verbo foi empregado por Caramuel, ao definir o suicida da forma já citada: “*Suicida dicitur qui se ipsum interemit*”⁵⁰². Outro exemplo seria a definição daquele que tira sua própria vida, dada por Cícero: “*illi qui se ipsi interimerunt*”⁵⁰³. Virgílio usa o mesmo termo como “*qui sibi letum pepere manu*”.

Na opinião de Sánchez Manzano, o emprego de tais verbos forma locuções eufemísticas e sem indício de qualquer tabu⁵⁰⁴. Donde pode inferir-se que, para os romanos, o suicídio não era ação estranha ao assassinato ou à morte violenta de outro ser humano, razão pela qual eram designados pelos mesmos verbos ou pelas mesmas expressões. Se a época era marcada por violência, o ato de usar o verbo, referindo-se a si mesmo, não merecia um trato especial que exigisse a formação da palavra correspondente. Bastava usar o verbo de forma reflexiva.

⁴⁹⁸ Virg., *Geórgicas*, 4, 330.

⁴⁹⁹ *Tusc. Disp.*, 1, 82.

⁵⁰⁰ J. Cesar, *De bello gallico.*, 5, 37, 6.

⁵⁰¹ Sanchez Manzano, op. cit., p. 165.

⁵⁰² G. Hinojo, *Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma*, p. 186.

⁵⁰³ Cic., *Pro Milone*, 93.

⁵⁰⁴ Sanchez Manzano, op. cit. p. 143.

Ainda com o prefixo *inter*, Manzano cita o verbo *interire* (com acepção mais precisa que *interficere*), de forte conotação militar, usado para denotar o desaparecimento dos integrantes de um exército ou de um grupo de pessoas com missão especial, a serviço do Império. Pode-se dizer que sua definição mais aproximada seria: "desaparecer, ao morrer"⁵⁰⁵.

Os verbos relativos à morte com prefixo *per* parecem ser representantes de um desenvolvimento nocional derivado de um valor primário de caráter espacial. Comportam um sentido de continuidade e, conforme Guiraud, podem ser traduzidos com o sentido de "através e até o final"⁵⁰⁶.

Perire tem uma acepção mais antiga de "perda de bens materiais". Posteriormente, passou a designar morte cruenta, mas de um modo específico, com a idéia de destruição de um grupo de soldados. Em alguns contextos aplica-se à designação de corpos em putrefação, como nesta passagem de Tito Lívio: "*Inde L. Tarquinius regnare occepit, cui Superbo cognomen facta indiderunt, quia socerum gener sepultura prohibuit, Romulum quoque insepultum perisse*" dictitans (...)⁵⁰⁷.

Perimere ("destruir", "tornar imprecioso", "aniquilar"), é empregado por Virgílio no sentido de "matar", "fazer perecer", "fazer morrer"⁵⁰⁸. Pode intuir-se que há, no verbo, uma concepção instrumental de seu objeto. Enquanto se presta a uma utilidade e, ao cumprir essa utilidade, confere a razão da sua própria existência. Contudo, ao perder essa utilidade, passa a requerer sua própria destruição. Na comédia e na tragédia era aplicado ao personagem "arruinado", que perdeu sua função social e, desse modo, cabe aos deuses ou aos potentados determinar sua morte, fazendo-o retirar-se de cena.

⁵⁰⁵ Apud Sanchez Manzano, op. cit., p. 157.

⁵⁰⁶ Id., ib., p. 75.

⁵⁰⁷ Id., ib., p. 73.

⁵⁰⁸ En., 6, 163.

Para nós, hoje, suicídio está carregado de conotações pejorativas, dado o julgamento moral – legado da herança cristã – que carrega. Daí a necessidade da criação de um verbo específico, cuja denotação e decorrências axiológicas pertinentes estejam bem esclarecidas.

Conclusão

O que se pretendeu, nas presentes considerações, não foi exclusivamente o rastreamento lingüístico da palavra *suicidio* e, sim, a valoração que se dava, entre os latinos, ao ato de se tirar a própria vida. As questões de ordem léxica não puderam ser deixadas de lado porque as consideramos fundamentais no que concerne ao emprego desta ou daquela palavra. É bom enfatizar que o fato acontece não em decorrência de simples predileção ou exigência estilística, mas para obedecer o imperativo de bem-expressar o conceito. As questões axiológicas evidenciadas ressaltam a maneira com que a latinidade que antecedeu S. Agostinho tratou a questão do suicídio. Isso, certamente, pode nos auxiliar a entender a posição do nosso autor, evitando, na medida do possível, os indesejáveis anacronismos.

Nesse caso, o não-emprego do termo *suicidium*, bem como o verbo correspondente, embora pareça ser apenas uma digressão filológica, ganha sentido ético no contexto em que procuramos situar nossa abordagem. No que diz respeito ao uso deste ou daquele verbo, está claro que o tratamento dado pelo hiponense, por motivos óbvios, não estabelece fronteira entre o filosófico e o teológico. Em casos que envolvem questões tão complexas há sempre sobreposição e justaposição, ou seja, uma zona em que os dois campos (o filosófico e o teológico) encontram sua parte comum. Na abordagem de um tema como este, é impossível estabelecer o nítido limite entre Filosofia e Teologia. Aliás, a questão é mais profunda, levando-nos a perguntar: seria o doutor africano um filósofo, no sentido estrito do termo? Seriam seus escritos isentos de uma intenção teológica? Sabendo dos aspectos tênues a demarcarem um possível limiar entre as duas disciplinas, não nos preocupamos com eventuais filtragens, uma vez que, se existe uma Filosofia Cristã, esta é

resultante da junção da filosofia antiga (pagã) e o discurso cristão nascente. Mais do que isso, a história da cultura ocidental, até o início da modernidade, não pode negar a interação entre os conceitos filosóficos e teológicos no corpo do discurso cristão⁵⁰⁹. Daí a questão: isso não nos autorizaria a considerar a obra do hiponense o primeiro modelo de Filosofia Cristã a integrar o quadro da assim chamada História da Filosofia?⁵¹⁰ E, assim procedendo, como desconsiderar, nas obras de S. Agostinho, a estrutura teológica na qual são integradas articulações filosóficas, sobretudo de procedência neoplatônica, estabelecendo, com coerência e adequação, um discurso tido na conta de Filosofia Cristã?⁵¹¹

O que efetivamente se pode concluir é que a vida do ser humano, em sua radicalidade, é diferente da dos animais. Estes, na verdade, são “levados pela vida”, seguindo somente o seu movimento interior. Eles nada acumulam, no sentido racional, vivendo pontualmente, ou seja, sentindo apenas o momento presente. Desprovidos de passado e futuro, sem memória, não experimentam saudade nem esperança. Não podem tematizar a vida porque esta não é problema para eles. Tudo está predeterminado, não lhes restando oportunidade para questionar, mesmo porque tal faculdade lhes é negada por natureza. Por isso, os animais, não providos de razão, não se suicidam (salvo casos raríssimos que não nos compete citar agora). Para o homem, contudo, a vida é tarefa a ser desenvolvida e responsabilidade a ser assumida, não lhe bastando o simples dinamismo biológico que requerem a fisiologia e os aspectos metabólicos. É uma vontade pessoal que é posta com os desdobramentos inevitáveis. Assim, só o ser humano é capaz de tirar sua própria vida quando, porventura, lhe falta a vontade de viver. Quando isso acontece, enseja uma série de discussões, refletidas não apenas no universo vocabular mas no campo cultural, moral e religioso. Como a cultura romana é a que circunscreve a formação do período em apreço, frisamos que a morte voluntária, no contexto dessa cultura, não

⁵⁰⁹ Tal constatação leva A. Mandouze a discutir a questão da presença de um *sistema* no pensamento de Santo Agostinho. Cf. **Saint Augustin**. L'aventure de la raison et de la grâce. Paris: Les Études Augustiniennes, 1968, p. 248-252.

⁵¹⁰ As notas críticas de G. Madec lançam novas luzes sobre a questão, oferecendo atualizada bibliografia. Cf. **Saint Augustin et la Philosophie**. Notes critiques. Paris: Institut des Études Augustiniennes, 1996, p. 131-162. As referências de E. Ludovici são muito preciosas. Cf. E. Donaggio; E. Pasini (orgs.) **Questioni di storiografia filosofica**. Bolonha: Il Mulino, 2000, v. I, p. 444-502.

encerrava qualquer juízo de caráter axiológico, não merecendo, portanto, condenação moral ou legal. Isso, contudo, muda em relação à mentalidade cristã. O suicídio passa a ser censurável. Muitos interpretam que os romanos evitavam citar diretamente o termo, recorrendo a perífrases, embora esteja clara a questão ligada aos aspectos glotológicos.

⁵¹¹ Consoante a tradição patrística, a expressão *Philosophia Christiana* aplica-se, primeiramente, ao próprio Cristianismo. S. Agostinho acolhe a expressão e a integra à disciplina filosófica propriamente dita (*De civ. Dei*, X, 32, 1). Cf. G. Madec, *Petites études agustiniennes*. Paris: Institut des Études Agustiniennes, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. EDIÇÕES E TRADUÇÕES DO *DE CIVITATE DEI*:

1. S. AGOSTINHO, S. **La città di Dio**. Texto latino da Edição Maurina confrontado com o Corpus Christianorum. Introdução de A. Trappé, R. Russel e S. Cotta. Trad. de Domenico Gentili. 2. ed. (Nuova Biblioteca Agostiniana). Roma: Città Nuova, 1990.
2. _____. **La ciudad de Diós**. Trad. José C. Diaz Beiral. 3. ed. Buenos Aires: Poblet, 1955, 2 v.
3. _____. **La ciudad de Diós**. In **Obras de de San Agustín**. Ed. bilingüe dirigida por Felix Garcia. 2. ed. Madrid: BAC, 1950.
4. _____. **La ciudad de Diós**. Trad. Lorenzo Riber e rev. de Juan Bastardas. Barcelona: Alma Mater, 1953, 2 v.
5. _____. **La cité de Dieu**. Oeuvres de St. Augustin. Trad. G. Combes. Paris: Desclée, 1960.
6. _____. **La cité de Dieu**. Trad. de L. Moreau. Paris: Waile, 1945.
7. _____. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. 2 v.
8. _____. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota bibliográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991. 3 v.
9. _____. **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: EDAMERIS, 1964. 3 v.
10. _____. **The city of God**. Trad. John Healey. Edinburgh: John Grant Bookseller, 1909.
11. _____. **The city of God against the pagans**. Trad. George E. McCracken. London: William Heinemann, s.d.

II. S. AGOSTINHO: VIDA E OBRA:

1. ALFARIC, P. **L'évolution intellectuelle de Saint Augustin**. Du manichéisme au néoplatonisme. Paris: Nourry, 1918.

2. BAGUETTE, C. Une periode stoïcienne dans l'évolution de la pensée de Saint Augustin. **Révue d'Études Augustiniennes**, 1970 (16), p. 47-77.
3. BALTHASAR, N. J. J. La vie intérieure de Saint Augustin a Cassiciacum. Intériorité et intrécicisme métaphysique. **Giornale de Metafisica**, 1954, v. 9, p. 407-430.
4. BARDY, G. **Saint Augustin**. L'homme et l'oeuvre. Paris: Desclée, 1948.
5. BERTRAND, L. **Saint Augustin**. Paris: A. Fayard, 1919.
6. BONNER, G. **Saint Augustine of Hippo: life and controversies**. Norwich: The Canterbury Press, 1986.
7. BORNHEIM, G. Observações sobre a presença da metafísica platônica no pensamento de Santo Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**, v. 17, n. 68, p. 434-455, out. dez. 1967.
8. BOYER, C. **Essais sur la doctrine de Saint Augustin**. Paris: Beauchesne, 1932.
9. _____. **L'idée de verité dans la philosophie de St. Augustin**. Paris: Beauchesne, 1940.
10. _____. **Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin**. Rome: Catholic Book Agency, 1953.
11. _____. **Sant'Agostino filosofo**. Bologna: Patron, 1965.
12. BROWN, P. **Augustine of Hippo**. A biography. London: Faber and Faber, 1969.
13. CAPÁNAGA, V. **San Agustín**. Barcelona: Clásicos Labor, 1950.
14. _____. San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. **Augustinus**, 1956 (1), p. 201-213.
15. _____. **Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana**. Madrid: BAC, 1974.
16. CAYRÉ, F. **Les sources de la amour divin**. La divine présence d'après Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer, 1933.
17. _____. **Initiation a la philosophie de Saint Augustin**. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.
18. CHADWICK, Henry. **Agostino**. Trad. Gaspare Bona. Torino: Einaudi, 1989.
19. CHÉNÉ, J. **La théologie de Saint Augustin**. Grâce et prédestination. Le Puy: Xavier Mappus, 1962.
20. CORREIA, Alexandre A. de C. O natural e o sobrenatural em S. Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**, v. 4, n.16, out.- dez. de 1964, p.484-490.
21. COURCELLES, Dominique. **Agustín o el genio de Europa**. Trad. Francisca Santa Cruz L. Caracas: Dolmen, 1998.

22. COUTINHO, J. Essencialidade e existencialidade em S. Agostinho. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 44, n.1, jan./mar. 1968, p. 17-37.
23. CREMONA, C. **Agostinho de Hipona**. A razão e a fé. Trad. Pergentino Stefano Pivato. Petrópolis: Vozes, 1990.
24. DERISI, O. N. **Actualidad del pensamiento de San Agustín**. Buenos Aires: Guadalupe, 1965.
25. FINAERT, J. **Saint Augustin**. Paris: Rhéteur/Belles Lèttres, 1939.
26. HAEFFNER, G. Anotações à pergunta agostiniana sobre a essência do tempo no livro XI das *Confissões*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 44, n. 1, p. 81-97, jan./mar. 1968.
27. GILSON, E. **Introduction a l'étude de Saint Augustin**. 3.ed. Paris: Vrin, 1982.
28. GÓMEZ-ROBLEDO, A. **Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana**. México: UNAM, 1942.
29. HAMMAN, A. G. **La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin**. Paris: Hachette, 1985.
30. HEIDEGGER, M. **Estudios sobre mística medieval**. Agustín y el neoplatonismo. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
31. JASPERS, K. **Plato and Augustine**. Trad. Ralph Manheim. New York: Harcourt Brace and Co., s. d.
32. JOLIVET, R. **San Agustín y el neoplatonismo cristiano**. Trad. G. Blanco, O. Iozzia, M. Guirao, J. Otero, E. Pironio y J. Ogar. Buenos Aires: CEPA, 1932.
33. MADEC, Goulven. **Saint Augustin et la philosophie**. Notes critiques. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
34. MANDOUZE, A. **Saint Augustin**. L'aventure de la raison et de la grâce. Paris: Études Augustiniennes, 1968.
35. MARROU, H. I. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. Paris: Boccard, 1938.
36. _____. **Saint Augustin et l'augustinisme**. Paris: Seuil, 1955.
37. _____. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad. Ruy F. Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
38. MAYR, F. **Saint Augustin maître de la vie spirituelle**. Paris: Tip. Augustienne, 1890, 2 v.

39. McGABE J. St. **Augustine and his age**. New York: G. Putnam, 1903.
40. MEER, F. van der. **Augustine the Bishop**. Religion and society at the dawn of the Middle Ages. New York: Harper and Row, 1961.
41. MONCEAUX, P. Saint Augustin et le donatisme. In: **Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe**. v. IV. Paris: Leroux, 1923.
42. MUÑOZ, J. San Agustín, iniciador del "intuicionismo emocional"? **Pensamiento**, 1954 (10), p. 455-487.
43. MUÑOZ VEJA, Pablo C. **Introducción a la síntesis de S. Agustín**. 2. ed. Quito: Universidad Católica, 1981.
44. NAPOLI, G. di. Razón y racionalidad en San Agustín. **Augustinus**, 1957 (2), p. 307-329.
45. NETTO, F. B. S.; NASCIMENTO, C. Arthur S. do, Por que ler Santo Agostinho hoje? In: NIELSEN JR., H. (org.), **A Filosofia no II Grau**. S. Paulo: Sofia, 1987, p. 185-198.
46. _____. Augustinus – Teologia da Trindade: conceitos, imagens, analogias. In: **Lógica e linguagem na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 25-45.
47. NOVAES, Moacyr. Notas sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, SP, v. 7, n. 2, p. 31-54, 1987.
48. _____. O exame da temporalidade humana em Agostinho. Da atividade à passividade. **Cadernos de Trabalho do CEPAME**, v. 1, n. 1 e 2, p. 29-42, mar-jun. 1992.
49. _____. Notas sobre a teologia negativa de Agostinho. **Cadernos de Trabalho do CEPAME**, v. 1, n. 3, p. 59-63, set. 1992.
50. _____. **Eternidade e tempo no livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da FFLCH – USP, 1993.
51. NUNES, Ruy. Santo Agostinho e a herança romana. **Revista de História**, v. 53, n. 106, p. 305-310, abr./jun. 1976.
52. PASCOAES, J. T. de. **Santo Agostinho**. Comentários. Porto: Civilização, 1954.
53. PEQUEROLES, J. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Labor, 1972.
54. PERLER, O. **Les voyages de Saint Augustin**. Paris: Études Augustiniennes, 1969.
55. PONTET, M. **L'exégèse de Saint Augustin**. Paris: Aubier, 1958.

56. PRZYWARA Erich. **San Agustín**. Trad. P. Lope Cillereuelo. Buenos Aires: Bartolomeu, 1949.
57. QUILES, I., La interioridad agustiniana en los *Soliloquios*. **Ciencia y Fe**, v.10, n. 40, p. 25-48, 1954.
58. RIST, J. M. **Augustine: ancient thought baptized**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
59. REALE, G. et al. **L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano**. Agostino nelle terre d'Ambrogio. Palermo: Augustinus, 1987.
60. RONDET, H. **Études augustinienes**. Paris: Aubier, 1953.
61. _____. La théologie de la grâce dans la correspondance de Saint Augustin. **Recherches Augustiniennes**, 1958 (1), p. 303-315.
62. SCIACCA, M. F. **San Agustín**. Trad. Ulpiano Alvarez Diez. Barcelona: Luís Miracle, 1955.
63. _____. **Saint Augustin et le néoplatonisme**. La possibilité d'une philosophie chrétienne. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1956.
64. _____. **Santo Agostino essenziale**. Porto Alegre: Instituto de Filosofia da UFRGS, 1956.
65. VANNIER, M.-A. **Creatio, conversio, formatio chez St. Augustin**. Fribourg: Éditions Universitaires, 1997.

III. S. AGOSTINHO: ESTUDOS SOBRE O *DE CIVITATE DEI*:

1. ACKER, Leonardo van. Influência e metamorfoses da "Cidade de Deus" de Aurelio Agostinho. **Revista Brasileira de Filosofia**, v. 4, n. 4, p. 501-519, out. dez. 1954.
2. BAYNES, N. H. **Political ideas of Saint Augustine's *De civitate Dei***. London: Historical Association Pamphlets, 1968.
3. BARDY, G. La formation du concept de *Cité de Dieu* dans l'oeuvre de S. Augustin. **L'année de théologie augustinienne**, 1952 (12), p. 5-19.
4. BOULARAND, E. Le thème des deux cités chez Saint Augustin. **Les études philosophiques**, 1962 (17), p. 213-231.
5. BOYER, C. La *Cité de Dieu*, source de la philosophie augustinienne. In: **Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin**. Milano: Marzoratti, 1970, p. 71-86.

6. CALABI, I. Le fonti della storia romana nel *De Civita Dei* di Sant'Agostino. **Parola del passato**, 1955 (10), p. 274-294.
7. CAYRÉ, F. La Cité de Dieu. **Révue Théologique**, 1930 (35), p. 487-507.
8. CHAIX-RUY, J. San Agustín: el marco histórico de la *Ciudad de Diós*. **Augustinus**, 1956 (1), p. 215-224.
9. CONGAR, J. *Civitas Dei* et *Ecclesia* chez Saint Augustin. Histoire de la recherche: son état présent. **Révue d'Études Augustiniennes**, 1957 (3) p. 1-14.
10. CRANZ, F. E. *De civitate Dei*, XV, 2, and Augustine's idea of the Christian Society. **Speculum**, 1950 (25), p. 215-225.
11. DUCHROW, U. Reino de Diós, iglesia y sociedad humana en San Agustín. **Augustinus**, 1967 (12), p. 139-160.
12. FERRONATO, Camilo. A estruturação do discurso agostiniano sobre o fundo da língua latina em *A cidade de Deus*. S. Paulo: USP, FFLCH, 1975 (tese de doutorado).
13. GILSON, E. Église et *Cité de Dieu* chez Saint Augustin. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**. 1953, n. 20, p. 5-23.
14. _____. **Evolução da Cidade de Deus**. Trad. João Camilo de Oliveira Torres. São Paulo: Herder, 1965.
15. _____. **Les métamorphoses de la Cité de Dieu**. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Vrin, 1972.
16. LAMOTTE, J. But et adversaires de Saint Augustin dans la *De Civitate Dei*. **Augustiniana**, 1961 (11), p. 439-469.
17. LAURAS, A.; RONDET, H. Le thème des deux cités dans l'oeuvre de Saint Augustin. In: RONDET, H. et al. **Études augustiniennes**. Paris: Aubier, 1953, p. 97-160.
18. MARKUS, R. **Saeculum**. History and society in the theology of Saint Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
19. PEGUEROLES, J. Sentido de la historia según San Agustín. **Augustinus**, 1971 (16), p. 239-261.
20. RAMOS, F.M.T. **A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho**. Um estudo do *Epistolário* comparado com o *De Civitate Dei*. São Paulo: Loyola, 1984.
21. THONNARD, F.J. La philosophie de la *Cité de Dieu*. **Révue des études augustiniennes**, 1956 (2), p. 403-421.

22. TURENZO, S. A. Política y Ética en *La Ciudad de Diós*. **Pensamiento agustiniano**, 1993 (7), p. 55-83.

IV. SOBRE A ÉTICA DE S. AGOSTINHO:

1. AMADORI, G. **Elementos ético-pedagógicos no pensamento de Santo Agostinho**. Porto Alegre: FURG, 1982.
2. ARENDT, H. **Le concept d'amour chez Augustin**. Essai d'interprétation philosophique. Trad. Anne-Sophie Astrup. Tierce: Deux Temps, 1991.
3. ARMAS, G. **La morale de St. Augustin**. Madrid: Studium de Cultura, 1955.
4. _____. La continencia perfecta en la ética agustiniana. **Augustinus**, 1956 (1), p. 559-571.
5. _____. Teología agustiniana del pecado. **Augustinus**, 1956 (1), p. 169-186.
6. _____. Hacia una ética agustiniana del hogar. **Augustinus**, 1961 (6), p. 31-64.
7. _____. Los pecados de compensación en la ética agustiniana. **Augustinus**, 1963 (8), p. 103-107.
8. ARQUILLIÈRE, H. X. **L'augustinisme politique**. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge. Paris: Vrin, 1949.
9. AUBERT, J. M. Morale et casuistique. **Mélanges de science religieuse**, 1980 (68), p. 167-204.
10. BIGHAM, T. J.; MOLLEGEN, A. T. The christian ethic. In: BATTEHOUSE, R. W. (ed.) **A companion to the study of St. Augustine**. New Yoerk; Oxford Universty Press, 1955, p. 371-397.
11. BABCOCK, W. S. **The Ethics of Augustine**. Studies in religious ethics. Atlanta: Scholar Press, 1991.
12. BOLIVAR, A. La casuística moral rediviva. Estudio comparativo entre los casos de consciencia y los dilemas morales de Kohlberg. **Religión y Cultura**, 1984 (30) p. 339-351.
13. BOURKE, V. J. Saint Augustine and situationism. **Augustinus**, 1967 (12), p. 117-123.
14. _____. **Joy in Augustine's Ethics**. Philadelphia: Villanova University: Augustinian Institute, 1979.

15. BRAVO, B. **Angustia y gozo en el hombre**. Aportación al estudio de la antropología agustiniana. Madrid: Razón y Fe, 1957.
16. BROWN, P. **Religion and society in the age of Saint Augustine**. London: Faber & Faber, 1971.
17. _____. **Corpo e sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
18. BURT, D. X. Teoria agustiniana sobre la tolerancia en materia de religión. **Augustinus**, 1960 (5), p. 369-404.
19. CAPÁNAGA, V. San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva. **Augustinus**, 1957 (2), p. 155-175.
20. _____. La interioridad agustiniana. **Augustinus**, 1958 (3), p. 13-26.
21. CAYRÉ, M. F. **La contemplation augustinienne**. Ed. rev. e comp. Paris: Desclée de Brouwer, 1954.
22. CHAVES-TANNUS, M. A **Ética de Pedro Abelardo**. Um modelo medieval de aplicação da Lógica à Moral. Uberlândia, MG: EDUFU, 1996.
23. COMBES, G. **La doctrine politique de Saint Augustin**. Paris: Plon, s.d.
24. COSTA, M. R. Nunes, O amor enquanto fundamento ético-moral de socioalização do homem: a dimensão social do amor em S. Agostinho. **Cadernos da ESTEF**. Porto Alegre, v. 2, n. 21, p. 54-63, dez, 1998.
25. _____. O amor, fundamento da moral interior em S. Agostinho. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 28, n. 121, p. 357-368, set. 1998.
26. CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antigüidade Tardia. **Veritas**, v. 40, n. 159, p. 319-335, set. 1995.
27. CUESTA, S. **El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín**. Madrid: CSIC, 1945.
28. CURRAN, E. (org.) **Principios absolutos en Teología Moral?** Santander: Sal Terrae, 1970.
29. DEANE, H. **The political and social ideas of Saint Augustine**. New York: Columbia University Press, 1963.
30. DEMAN, Thomas. **Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon Saint Augustin**. Montréal: Institut d'Études Médiévales, 1957.

31. DEMPE, A. **Ética de la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1958.
32. ELSHTAIN, J. B. **Augustine and the limits of Politics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996.
33. EVANS, G. R. **Agostinho: sobre o Mal**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
34. FONT-PUIG, P. Ideário político de San Agustín. **Augustinus**, 1960 (5), p. 163- 174.
35. FORTIN, E.L. Idéalisme politique et foi chrétienne dans la pensée de Saint Augustin. **Recherches augustiniennes**, 1972 (8), p. 231-260.
36. GALLAY, J. Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse augustiniennne. **Recherches de Science Religieuse**, 1955 (43), p. 545-555.
37. _____. La conscience de la charité fraternel d'après le *Tractatus in Primam Joannis* de Saint Augustin. **Révue des Études Augustiniennes**, 1955 (1), p. 1-20.
38. GARILLI, G. **Aspetti della filosofia giuridica, política e sociale de Santo Agostino**. Milano: Dott A. Giufre, 1957.
39. GATTI, G. Linguaggio e tetimonianza. Un caso emblematico di fondazione deontologica della norma morale. **Salesianum**, 1986 (48), p. 281-306.
40. HARRISON, C. Beauty and revelation in the thought of St. Augustine. Oxford: Clarendon Press, 1992.
41. HENDRICH, H. **Le moyen mauvais pour obtenir une fin bonne**. Roma: Pustet/Herder, 1981.
42. HOLTE, R. **Béatitude et sagesse**. Paris: Études Augustiniennes, 1962.
43. JOLIVET, R. Le problème du mal chez St. Augustin. **Archives de Philosophie**, v. 7, n. 2, 1930, p. 1-104.
44. _____. **Le problème du mal d'après Saint Augustin**. Paris: Beauchesne, 1936.
45. LADNER, J. **The idea of reform**. Cambridge/Massachussets: Harvard University Press, 1959.
46. LIEBART, J. **Les enseignements moraux des pères apostoliques**. Ducult: Gembloux, 1970.
47. MARKUS, A. Saint Augustine's views of "just war". **Studies on Church History**, 1983, v. 50, n. 20, p. 1-13.

48. MARLÉ, R. Casuistique et morale de la situation. In: CASTEL, E. **Tecnica casistica**. Roma: Instituto di Studi Filosofici, 1964, p. 11-120.
49. MARROU, H.-I. **L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustine** (Conférence Albert-le-Grand, 1950). Paris: Vrin, 1950.
50. MEULENBERG, L., "Ama e faze o que quiseses". O sonho de S. Agostinho. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 1993 (53), p. 885-899.
51. NETTO, F. B. S. Agostinho: a Ética. **Veritas**, v. 40, n. 159, p. 337-350, set. 1995.
52. PALMERI, P. La persona umana nel pensiero di S. Agostino. **Studia Patavina**, 1954 (1), p. 370-399.
53. PIERETTI, A. **Sant'Agostino**. Sessualità e amore: il dono reciproco nel matrimonio. Roma: Città Nuova, 1996.
54. PINTO DE OLIVEIRA, J. Peché collectif. Essai de définition et d'analyse éthique. **Lumière et Vie**, 1987 (185), p. 55-71.
55. QUILLES, I. La interioridad agustiniana en los *Soliloquios*. **Ciencia y Fe**, 1954, v.10, n. 40, p. 25-48.
56. RAMBAUX, C. **Tertulien face aux morales de trois premiers siècles**. Paris: Belles Lettres, 1979.
57. RAMOS, G. S. **La moral agustiniana**. Porto Alegre: UFRGS, 1960.
58. ROHMER, J. **La finalité morale chez les théologiens**. De Saint Augustin à Duns Scotus. Paris: Vrin, 1939.
59. ROLLAND-GOSSELIN, B. **La morale de Saint Augustin**. Paris: Marcel Rivière, 1925.
60. SÉRVULO, M. A Ética em Agostinho a partir de duas similitudes trinitárias: a Filosofia (Física, Lógica, Ética e a trindade do conhecimento de si (memoria, intelligentia, voluntas). **Veritas**, v. 40, n. 159, p. 351-354, set. 1995.
61. SCHÜLLER, B. **L'uomo veramente uomo. Dimensione teologica dell'etica nella dimensione etica dell'uomo**. Palermo: Edi Ofes, 1987.
62. VECCHI, A. Filosofia e Teologia nella morale agustiniana. **Giornale Metafisica**, 1954 (9), p. 555-574.
63. WETZEL, J. **Augustine and the limits of virtue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

V. SOBRE O PROBLEMA DO SUICÍDIO NO OCIDENTE E EM S. AGOSTINHO:

1. ALAIMO, Bernardus, O.F.M. De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus. *Antonianum*, 1956 (31), p. 189-214.
2. ALVAREZ, A. **O Deus selvagem**. Um estudo do suicídio. Trad. Sonia Moreira. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
3. ANTONIAZZI, A. O suicídio na doutrina católica. *Atualização*, v. 12, n. 137/138, mai./jun. 1981, p. 226-229.
4. BAECHLER, J. **Les suicides**. Paris: Calmann-Lévy, 1975.
5. BARNES, T. D. The beginningns of donatism. *Journal of Theological Studies*, 1975 (26), p. 13-22.
6. BARRIO, T. J. Dignificación agustiniana de la mujer. *Pensamiento agustiniano*, 1995 (9-10), p. 127-150.
7. BAUDET, P. L'opinion de Saint Augustin sur le suicide. In **Les dossiers H**. Saint Augustin: l'Âge d'homme. Paris: 1958, p. 125-152.
8. BARTHES, R. Tacite et le baroque funèbre, In: **Essais critiques**. Paris: Seuil, 1964, p. 108-111.
9. BATTIN, Margaret. Choosing the time to die: the ethics and economics of suicide in Old Age. In: SPICKER, S. F; LAWSON, Ian R.; INGRAM, Stanley R. (eds.) **Ethical dimensions of geriatric care: value conflicts for the 21st. Century**. Philosophy and Medicine. Boston: Reidel, 1987, p. 161-189.
10. BATTIN, Margaret; MAYO, J. D. (ed.) **Suicide: the philosophical issues**. London: Peter Owen, 1981.
11. BATTIN, Margaret; RUDICK, Michael (eds.) **John Donne's Biathanatos**. A modern spelling edition. Garland English Texts 1. New York: Garland, 1982.
12. BAYET, A. **Le suicide et la morale**. Paris: F. Alcan, 1922.
13. BELS, Jacques. La mort volontaire dans l'oeuvre de Saint Augustin. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1975 (187), p. 147-180.

14. BLÁZQUEZ, N. S. F. **La pena de muerte según San Agustín**. Madrid: Instituto Pontificio de Filosofía, 1975.
15. _____. Moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. **Concilium**, 199, 1985/3, p. 72-84.
16. _____. **A pena de morte**. Trad. Georges I. Maissiat. S. Paulo: Paulus, 1998.
17. BROWN, Peter. **The cult of the saints**. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago/London: University of Chicago Press/SCM Press, 1981.
18. BUENO, D. L. S. Augustin et les valeurs humaines. **Mélanges de Science Religieuse**, 1955 (12), p. 121-138.
19. _____. (org.), **Actas de los mártires**. Madrid: BAC, 1987.
20. CHIAPPELLI, A. Del suicidio nei dialoghi platonici. **Atti della Real Accademia dei Lincei**, 1884-85, série IV, I, p. 222-233.
21. DONNE, John. **Biathanatos**. Reproduced from the first edition with a bibliography note by J. William Hebel. New York: The Fac-simile Text Society, 1930.
22. DROGE, Arthur J.; TABOR, James D.. **A noble death: suicide and martyrdom among christians and jews in antiquity**. San Francisco: Harper, 1992.
23. DUVAL, Y. **Loca sanctorum Africae**. Le culte des martyrs en Afrique du IVe. au VIIe. siècle. Roma: École Française, 1982.
24. _____. **Auprès des saints corps et âme**. L'inhumation *ad sanctos* dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe. au VIIe. siècle. Paris: Études Augustiniennes, 1988.
25. _____. *Sanctorum sepulcris sociari*. In: **Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe.-XIIIe. siècle)**. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Roma: École Française, 1988, p. 335-351.
26. FAIRBAIRN, Gavin J. **Reflexões em torno do suicídio**. A linguagem e a ética do dano pessoal. Trad. Attilio Brunetta. São Paulo: Paulus, 1999.
27. FEDDEN, Giles Romilly. **Suicide**. A social and historical study. New York: Benjamin Bloom, 1972.
28. FONTAINE, J. Le cult des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown. **Analecta Bollandiana**, v. 100, p. 17-42
29. FORMENT, E. Filosofia de la muerte según S. Agustín. **Augustinus** 1994 (39), p. 219-240.

30. FREND, W.H.C. *Circumcellions and Monks*. **Journal of Theological Studies**, 1969 (20), p. 542-549.
31. _____. **The Donatist Church**. A Movement of Protest in Roman North Africa. Oxford, 1985
32. _____. Augustine and State Authority. The Example of the Donatists. In: **Agostino d'Ippona**. Quaestiones disputatae, Palermo 1989, p. 49-73.
33. FREND, W.H.C.; CLANCY, K. When did the donatist schism began? **Journal of Theological Studies**, 1977 (28), p. 104-109.
34. GARLAND, R. Death without dishonour. Suicide in the Ancient World. **History Today**, 1983 (33), p. 33-37.
35. GARRISON, Gaston. Le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris,
36. GRIFFIN, M. F. Philosophy, Cato and roman suicide, I. **Greece and Rome**, v. 33, n. 1, 1986, p. 64-77.
37. _____. Philosophy, Cato and roman suicide, II. **Greece and Rome**, v. 33, n. 2, 1986, p. 192-202.
38. GRISÉ, Y. **Le suicide dans la Rome antique**. Montreal/Paris: Bellarmin/Belles Lettres, 1982.
39. HINOJO, G. Andrés. Impresión y expresión de la muerte en los *Annales* de Tácito. **Actas del VIII Congreso Español de EE. CC.** Madrid: 1989, vol. II, p. 626-635.
40. _____. Concepto y representación de la muerte en el siglo I. In: A. Ramos (ed.) **Mnemosynum C. Codoñer a discipulis oblatum**. Salamanca: Universidad, 1991, p. 145-160.
41. _____. Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma. **HYPNOS**. Centro de Estudos da Antigüidade Greco-romana. Departamento e Programa de Pós-graduação em Filosofia. PUC – SP, 1998 (4), p. 181-194.
42. _____. 'Suicidio': barbarismo y perversion. **Jueces para la democracia**, v. 32, 1998, p. 12-14.
43. Van HOOFF, J. L. **From autothanasia to suicide**. Self-killing in Classical Antiquity. New York: Routledge, 1990.
44. HUFTIER, M. **Le tragique de la condition chrétienne chez Saint Augustin**. Paris: Desclée de Brouwer, 1964.

45. KRAWCHUC, Andrii. La tradition judéo-chrétienne et le suicide. **Les cahiers de recherche éthique**. Montréal, n. 11, 1985, p. 115-127.
46. LANCEL, S. Aux origines du donatisme et du mouvement des *circoncellions*. **C.Tun.**, 1967 (15), p. 183-188.
47. MINOIS, Georges. **Histoire du suicide: la société occidentale face à la mort volontaire**. Paris (s.n.), 1995.
48. LAPALLEY, C. Juvenes et *circoncellions*: les derniers sacrifice humaines de l'Afrique antique. **Ant. africaine**. 1980 (15), p. 261-271.
49. MEYNARD, L. **Le suicide**. Étude morale et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
50. REBILLARD, E. **In hora mortis: évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e. et V^e. siècles dans l'occident latin**. Rome: École Française, 1994.
51. ROSE, A. R. Seneca and suicide: the end of the Hercules furens. **Classical outlook**, 1983 (60), p. 109-111.
52. RUDICK, Michael: BATTIN, Margaret Pabst (ed.) DONNE, John. **Biathanatos**. New York: Garland, 1982.
53. SEIDLER, Michael. Kant and the stoics on suicide. **Journal of the History of Ideas**, 1983 (44), p. 429-454.
54. SÁNCHEZ MANZANO, M. A. **Estudio estructural de los verbos de la muerte en el latin arcaico y clasico**. Leon: Universidad de Leon, 1991.
55. SAUMAGNE, Charles. Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les *circoncellions* d'Afrique. **Annales d'Histoire Économique et Sociale**, 1934, v. 6, p.351-354.
56. SCHUWER, C. **La signification métaphysique du suicide**. Paris: Aubier, 1949.
57. SIERRA, B. Terminologia para la muerte y el suicidio: Lucrecio, Séneca, San Agustin, Sidonio. **Cuadernos de Filologia Clásica**. Estudios latinos. 1993 (4), p. 27-37.
58. SILVING, Helen. Suicide and law. In: SHNEIDMAN, Edwin S.; FARBEROW, Norman L. (ed.), **Clues to suicide**. New York, Harper and Row, 1957, p. 80ss.
59. SPANNEUT, Michel. **Permanence du stoïcisme, de Zenon a Malraux**. Gembloux: Duculot, 1973.
60. STROHER, E. O suicídio. **Teocomunicação**. Porto Alegre, XXV/109, set. 1995, p. 453-468.

18. TADIC-GUILLETEAUX, N. S  neque face au suicide. **Antiquité Classique**, 1963 (32). p. 541-551.
61. THONNARD, F. J. Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin. **Augustinus**, 1967 (12), p. 387-402.
62. VIZMANOS, F. **Las v  rgines cristianas de la Iglesia Primitiva**. Madrid: BAC, 1949.
63. VL  ESCHAUWER, H. J. de. La doctrine du suicide dans l  thique de Kant. **Kant-Studien**, 1966 (57), p. 251-265.
64. VOLANT,   ric. **Dictionnaire des suicides**. Montréal: Liber, 2001.
20. WILLIE, R. Views on suicide and freedom in stoic Philosophy and some relations contemporary points of view. **Prudentia**, 1973 (5), p. 15-32.

VI. TEMAS GERAIS

1. ALMEIDA, J. C. S. de. **O problema da linguagem na Idade Média**. A noção de signo em S. Agostinho. Rio de Janeiro: PUCR, 1969.
2. BERTHIER, André. **L'Algérie et son pass  **. Paris: A. J. Picard, 1951.
3. BOYANC  , P. **  tudes sur la religion romaine**. Paris: École Française de Rome, 1972.
4. BRINTON, C. **The middle ages**. A history of western morals. New York: Harcourt, Brace, 1959
5. CADIZ, L. M. **Historia de la literatura patristica**. Buenos Aires: Nova, 1954.
6. CHÂTELET, F. A quest  o da história da filosofia hoje. In **Políticas de Filosofia**. Lisboa: Moraes, 1977.
7. DECRET, François. **Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine**. Paris:   tudes Augustiniennes, 1970.
8. DELEHAYE, E. **Sanctus**. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité. Bruxelles: Bollandistes, 1927.
9. _____. **Les origines du culte des martyrs**. (Subsidia Hagiographica, 20) Bruxelles: Bollandistes, 1933.
10. DEMPE, A. **La concepción del mundo en la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1958.

11. DUVAL, Y.; PICARD, J.-Ch (ed.). **L'inhumation privilégiée du IV^e. au VIII^e. siècles en Occident**. Actes du Colloque. Paris: Creteil, 1984.
12. ECHEVERRIA, B. **El problema del alma humana en la Edad Media**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1941.
13. EUSÉBIO, **Historia Eclesiástica**. Madrid: BAC, 1973.
14. FRAISSE, J. **Philia**. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Paris: Vrin, 1974.
15. HODGES, G. **The Early Church from Ignatius to Augustine**. Boston: Houghtin Mifflin Companay, 1915.
16. JOHNSON, Paul. **História dos judeus**. Trad. Carlos Alberto Pavanelli. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
17. LE GOFF, J. **A bolsa ou a vida**. 2. ed. Trad. Rogério S. Mudio. S. Paulo: Brasiliense, 1989.
18. MARROU, H. I. **Decadencia romana o Antiguidad Tardia**. Trad. P. Garcia Martin. Madrid: Rialp, 1980.
19. MARROU, H. I. e DANIELOU, J. **A nova História da Igreja**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
20. MERDINGER, J. E. **Rome and the african Church in the time of Augustine**. New Haven: Yale, 1997.
21. NOCK, A. D. **Conversion**. The old and new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxford: Oxford University Press, 1933, p. 138-155.
22. OEXLE, Gerhard. A presença dos mortos. In: BRAET, H.; VERBEKE, W. **A morte na Idade Média**. Trad. Heitor Megale, Yara Frateschi Vieira e Maria Carla Cescato. S. Paulo: EDUSP, 1996.
23. PICHON, R. **Lactance**. Étude sur le mouvement philosophique et religieux. Paris: Hachette, 1901.
24. ROSTENNE, P. **La foi des athées**. Paris: Plon, 1953.
25. SAXER, V. **Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles**. Paris, 1980.
26. SIMONE, R. Sémiologie augustinienne. **Semiótica**, 1972 (6), p. 1-31.
27. SOUTHERN, R. W. **A Igreja Medieval**. Lisboa: Ulisseia, 1970.

28. STE. CROIX, G. E. M. Early christian attitudes to property and slavery. In: BAKER, Derek (ed.) **Church, Society and Politics**. Oxford: Blackwell, 1975, p. 1-38.

