



*Paulo de Góes (\*)*

***O suicídio no pensamento  
de S. Agostinho: lógica e  
casuística à luz do De Civ. Dei, I***

(\*) Mestre em Ciências da Religião pelo Instituto Metodista de Ensino Superior - IMS. Mestre em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Doutorando em Filosofia pela mesma universidade. Professor de História da Filosofia e Ética na Universidade de Sorocaba - UNISO.



## **RESUMO**

Com base no livro I de **A Cidade de Deus**, o artigo pretende analisar o pensamento de S. Agostinho sobre o suicídio, a partir de dois ângulos. De um lado, a sólida argumentação que o autor oferece, visando à condenação de sua prática, à luz da fé cristã. É o vigor de sua lógica. De outro, a concessão que faz a certos casos dentro do cristianismo e a veemente condenação a casos mais ou menos semelhantes praticados por pagãos dentro de um contexto onde se pretendia preservar a honra. É a força do casuísmo.

## **ABSTRACT**

*Based on Book I of the City of God, this article intends to analyze the thoughts of Saint Augustin about suicide from two angles. On one side, the solid arguments the author offers aiming at the condemnation of such practice, under the lights of the Christian faith. It is the power of his logic. On the other side, his concession in certain cases within Christianity, and his vehement condemnation of similar cases practiced by pagans in a context where preservation of honor was intended. It is the power of casuistry.*



---

## 1. Introdução

As considerações de S. Agostinho sobre o suicídio, expostas no livro I de **A Cidade de Deus**, formam uma pequena dissertação que, dada a ausência de considerações de tal natureza, constituem-se numa primeira exposição bem articulada sobre o tema que se conhece na Igreja do Ocidente. Até porque, na Idade Média, depois da Escritura, **A Cidade de Deus** era a obra mais lida<sup>1</sup>, superando as **Confissões**, embora a leitura desta última fosse muito mais atraente pelos aspectos autobiográficos com que o autor a reveste. Tanto é que o pensamento agostiniano sobre o tema foi enriquecido e sistematizado, posteriormente, por S. Tomás, que ainda hoje continua como referência obrigatória dos moralistas católicos.

Partindo do pressuposto de que o sexto mandamento (Ex. 20.13) não se aplica às plantas ou aos animais irracionais e, sim, exclusivamente ao homem, e trazendo a questão para um ponto não tão bem enfatizado pelos seus predecesores, enuncia: “Nem a outro, nem a ti próprio matarás, pois quem a si próprio se mata, mata um homem”<sup>2</sup>. Na visão que lhe é peculiar, excetua desse tratamento as 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”<sup>3</sup>.

O presente artigo pretende focar o tratamento dado ao tema, ao longo do livro I de **A Cidade de Deus**, a partir de uma dupla abordagem. Ou seja, num primeiro momento, demonstrar a sólida argumentação de Agostinho no que diz respeito à condenação do suicídio. Prevalece, nesse caso, a lógica da herança cristã no que concerne ao valor da vida e à consideração desta como dádiva divina. Justifica-se, pois, a idéia de que o discurso agostiniano é essencialmente teológico no que se refere ao fundamento principal. O ser humano, essência da realidade da própria criação, é considerado uma unidade que, desfeita no que tange à sua existência terrena, sem ser isto resultante da manifestação da vontade

---

<sup>1</sup> L. van Acker. Influência e metamorfoses da “Cidade de Deus” de Aurélio Agostinho. *Revista Brasileira de Filosofia*, 4 (16), out. dez. 1954, p. 501.

<sup>2</sup> Agostinho, *De Civ. Dei*, I, xx. Onde o autor não é citado no original, estamos utilizando, aqui, a tradução de J. Dias Pereira, na edição da Fundação Calouste Gulbenkian.

<sup>3</sup> Id., *ib.*, I, xxi.



de divina, configura-se grave atentado que fere a própria criação<sup>4</sup>. Num segundo momento, pretende tratar daquilo que se nos afigura como uma espécie de “casuísmo” em face de fatos das Escrituras e da Tradição, preferindo o Mestre de Hipona, nesses casos, suspender o juízo, transportando tudo para a zona de “mistério”, a proferir um julgamento categórico sobre o assunto, como fizera nos outros casos. Vê-se que, não obstante o heroísmo da morte praticada por pagãos, como medida para manter a integridade moral, o ilustre pensador não aceita a justificativa. Se, no caso dos cristãos, suspende o juízo, no caso dos pagãos, não hesita em proferir sua sentença. Finalmente, tomar Agostinho como um pensador de seu tempo. Gênio do cristianismo, é verdade, mas seu pensamento não rompe os limites já estabelecidos. O vigor do seu argumento lógico fenece diante do casuísmo citado, do qual não foi o criador, visto que o mesmo se inseria na perspectiva da apologética da época, a saber, a exaltação da morte heróica e a condenação dos atos pagãos. 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. 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 a casuística vigente, a saber, a tendência de se justificarem as mortes heróicas, dentro do cristianismo, especialmente as que poderiam ser consideradas como martírio e de condenar os atos pagãos, mesmo aqueles revestidos de um contexto em que é inegável a presença de alguma virtude.

Entendemos ser importante essa consideração pelo fato de não existirem exaustivos e detalhados estudos sobre o tema. Quando se trata do enfoque da Ética de S. Agostinho que, evidentemente, antecede a uma tematização mais profunda do assunto 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, evidentemente, não deve ser esquecido. 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

---

<sup>4</sup> Aliás, nesse ponto, o propalado dualismo agostiniano precisa ser revisto. A realidade, na verdade, é contraditória. 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 belas considerações do autor sobre o Mal no livro VII das **Confissões**)



agostiniano”<sup>5</sup>. Sem desprezar tal perspectiva, até porque, em se tratando de um pensador não sistemático, deixa entrever os sinais dessa interioridade<sup>6</sup> tanto no conjunto de suas obras como no desenvolvimento das idéias, pretendemos destacar a lógica com que trabalha na condenação do suicídio e 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”<sup>7</sup>. Ou seja, o agir humano, intelegendo a dimensão do momento em que o mesmo se dá e o conseqüente desdobramento, só se torna ético, quando suscita o intelecto. Não estando este 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 do amor ser necessária como base daquilo que enunciou: “Ama e faze o que quiseres”<sup>8</sup>. Logo, a Ética de S. Agostinho, nessa

<sup>5</sup> *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 34, 2, 9.

<sup>6</sup> 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 intrécicisme métaphysique. Giornale de Metafisica*, 9, (1954), pp. 407-430; I. Quiles, *La interioridad agustiniana en los Soliloquios. Ciencia y Fe*, 10, (1954), n° 40, p. 25-48; V. Capânaga, *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana. Augustinus*, 1, (1956), p. 201-213; Id., *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva. Augustinus*, 2, (1957), p. 155-175; Id., *La interioridad agustiniana. Augustinus*, 3, (1958), pp 13-26.

<sup>7</sup> 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 *intellegere* 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*, 10, (1954), p. 455-487; G. di Napoli, *Razón y racionalidad en San Agustín. Augustinus*, 2, (1957), p. 307-329. Na parte final deste último texto, o autor faz menção da submissão da razão à autoridade, como haveria de vigorar, mais tarde, na Escolástica.

<sup>8</sup> In *Ep. Ion.* VII, 8. Cf. J. Gallay, *Dilige et quod vis fac. Notes d'exégèse agustinienne. Recherches de Science Religieuse*, 1955 (43), p. 545-555. Neste texto, o autor estuda o contexto da famosa frase e seus significados paralelos, estabelecendo uma bela 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.



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 ou parte, regido sempre pelo amor. “Aquele que te fez te exige todo”<sup>9</sup>. A fundamentação é, pois, encontrada no amor, na *dilectio*, ou 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 o primeiro um desejo desviado para objetos perecíveis e o segundo, o objeto certo do desejo, o desejo de uma vida eterna<sup>10</sup>.

Contudo, a idéia do “casuísmo”, em se tratando da análise de seu pensamento sobre o suicídio, não parece ser a linha freqüente de abordagem. Por isso mesmo, é de se notar uma deficiência na produção acadêmica, talvez até por ser considerado um assunto menor. Contudo, diante da lógica da condenação, como entender a ressalva que faz aos personagens bíblicos e às mulheres cristãs que praticaram o suicídio diante de situações extremas? Mais, ainda: como entender a veemente condenação de Lucrecia no que se refere ao ato de per si, que se assemelha ao das mulheres cristãs? Seria pelo único problema de não ser uma cristã, uma vez que suas virtudes pessoais não são negadas e a atitude foi amparada no desejo de preservar a pureza? Portanto, um ato de virtude que, da parte de S. Agostinho, não merece a suspensão do juízo, como nos casos em que a ressalva aparece, e, sim, explícita condenação, só pode se nos afigurar como casuísmo. Daí a nossa interpretação.

## 2. A posição tradicional da igreja

O cristianismo surgiu no contexto de uma cultura que idealizava o suicídio e, em determinadas circunstâncias, até mesmo o aconselhava como ato heróico, em face o pessimismo em relação à vida, como no caso do estoicismo greco-romano. Para esta corrente filosófica, a morte era tida como um acontecimento indiferente, visto que, no homem, só se reconhecia a existência de um bem (*a virtude*) e de um mal (*o vício*). Logo, morrer é um acontecimento natural, de todo indiferente. Havia um menosprezo pelo corpo e pelos valores da vida. Em

<sup>9</sup> Serm. XXXIV, 4, 7.

<sup>10</sup> Cf. a sinopse da tese de doutorado de Hannah Arendt em Elizabeth Young-Bruehl, **Por amor ao mundo**. A vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997, p. 427-435.



conseqüência, o suicídio, desde que razoavelmente justificado, se afigurava perfeitamente lícito. Licença não totalmente nova, evidentemente, visto que Platão permitia o suicídio, uma vez que este se apresentasse útil à **pólis**, especialmente da parte daqueles que não poderiam mais servi-la<sup>11</sup> ou que se apresentavam como péssimo exemplo à cidade-estado<sup>12</sup>. Nesse e em outros casos, dentro da filosofia pagã, a explicação prevalecente era a de que o homem estava radicalmente vinculado ao Estado e não a Deus, como na tradição cristã. Em decorrência disso, havia uma autonomia absoluta, em que se poderia recomendar o suicídio, quer como mal menor perante o Estado e as misérias da vida, quer como afirmação orgulhosa da auto-suficiência humana frente às desgraças da vida.

Contudo, tendo sua moral fundamentada no princípio de que toda a vida humana, sem exceção, é um dom de Deus, o cristianismo não se amoldou a tal cultura. O argumento julgado consistente nos arrazoados teológicos e jurídicos, ao longo dos quase quatro séculos que antecederam a Agostinho, foi fundamentado no princípio de que o homem é uma criatura de Deus, de quem recebe a vida como dádiva suprema. 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 o da disposição **in substantiam** da vida. Donde se segue ser o suicídio uma impertinente arrogância e, mais do que isso, manifestação de revolta do homem contra o Criador. Seria um ato, no qual a criatura, nas limitações que lhe são inerentes, pretende tornar-se senhor de sua própria vida, usurpando, por conseguinte, a soberania de Deus. Aliás, esse argumento foi considerado clássico, posteriormente, na linguagem escolástica de S. Tomás<sup>13</sup> e preservado nos mais importantes manuais de Teologia Moral, bem como nos ensaios isolados<sup>14</sup>.

Desse modo, os primeiros autores cristãos reagiram de forma dura em face da mentalidade que conduzia à prática do suicídio no mundo pagão. Firmavam-

<sup>11</sup> **Rep.**, 407 d 4 -e2.

<sup>12</sup> **Leis**, 854 a 5 - c5.

<sup>13</sup> Cf. **Sum. Th.** IIa. IIae., q. 64, a. 5.

<sup>14</sup> É claro que, contemporaneamente, dentro do revisionismo 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.



se na antiga moral judaica, com base nas Escrituras. Embora a lei mosaica, de forma expressa, nada previsse contra o suicídio, a tendência sempre foi incluí-lo na condenação do homicídio, que aparece no Decálogo e em outras partes do Pentateuco. Por mais miserável e triste que possa ser esta vida, nunca há motivo para se renegá-la. 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 *Coélet*, refletida no livro de Eclesiastes, jamais autoriza a se pensar no suicídio como opção eticamente aceitável. E Flávio Josefo<sup>15</sup>, historiador bastante citado e que se insere na tradição judaica<sup>16</sup>, 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, no que é seguida pelos pensadores cristãos.

Na Igreja do Ocidente, a condenação permanece. Lactânio, por exemplo, considera o suicídio como algo nefasto e detestável, equiparando-o ao 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, visto que legado de tão alta estima não pode ser desprezado. O referido autor critica severamente os filósofos gregos e romanos que se posicionaram 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-homicídio<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> **De bello iudaico**, III, 8, 5. Josefo afirma que o corpo do suicida deve ser enterrado depois do pôr-do-sol. 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*. **Concilium**, 199, 1985/3, p. 74.

<sup>16</sup> 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 grande 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.

<sup>17</sup> Cf. Lactânio, **Divin. Instit.**, III, 18, PL 6, p. 405-408. Apud Nieto Blázquez, *A moral tradicional da Igreja sobre o suicídio*. **Concilium**, 199, 1985/3, p. 75



S. João Crisóstomo faz questão de alertar contra a possível tentação de que alguém, iludido por motivos piedosos, pudesse provocar o advento da “vida eterna” através de práticas suicidas. Ou seja, a vida futura, prometida por 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, sem ansiedade e com confiança, passando pela morte natural, em profundo respeito ao curso da natureza, sem qualquer tentativa de se provocar, por iniciativa própria, o fim da vida terrena. Se a busca da comunhão plena é motivo justificado para a antecipação da morte, todos os neófitos deveriam ser suicidas, ou seja, deveriam matar-se logo após terem recebido o sacramento do batismo, integrando-se à Igreja. Contudo, absurdo seria tal permissividade. Daí a unanimidade da Tradição: a ninguém é permitido tirar sua própria vida, pressupondo que isso atentaria contra a vontade de Deus<sup>18</sup>.

S. Jerônimo evoca o exemplo de Judas e contra o discípulo traidor mostra-se implacável. Este acrescentou ao abominável delito de entregar o próprio Mestre o de enforcar-se<sup>19</sup>. Não apenas traiu o Mestre, sem corresponder à confiança depositada. Corroído pelo remorso, não vê outro caminho senão a busca da morte. Traidor e suicida, merece reprovação por ambos os atos, visto serem desprezíveis diante de Deus.

Entretanto, alguns casos mencionados por Eusébio de Cesaréia mereceram consideração especial, não obstante, em nível dos princípios, a posição dos autores cristãos manter-se sempre firme na defesa da vida e na condenação da morte provocada. O historiador situa tais casos no contexto da implacável perseguição sofrida pelos cristãos. Um dos primeiros exemplos tratados é o de S. Apolônia. Após ter sido alvo de vexames e indescritíveis maus-tratos, foi ameaçada de morte, caso não cedesse às insinuações de seus obstinados torturadores. O desfecho é descrito de forma lacônica pelo historiador: Ela pediu um breve espaço e, uma vez solta, lançou-se ao fogo, com um vigoroso salto, ficando totalmente queimada<sup>20</sup>. Tal atitude poderia ser vista na linha do martírio de S. Lourenço, diácono, executado por Valeriano, em Roma, por volta de 258. É obri-

<sup>18</sup> Cf. S. João Crisóstomo, *De consolatione mortis*. PG 56, p. 299. Apud Niceto Blásquez, loc. cit.

<sup>19</sup> Cf. S. Jerônimo, *Comment. in Math.*, IV, 17. PL 25, p. 1129. Apud Niceto Blásquez, loc. cit.

<sup>20</sup> Eusébio, *Historia Eclesiástica*, VI, 41, 7. Madrid: BAC, 1973, p. 412-413.



gado a entregar as supostas riquezas que teria acumulado e foi colocado sobre uma grelha aquecida por carvões ardentes.

O mesmo autor, falando da perseguição dos cristãos na Nicomédia, escreve: “Diz uma tradição que homens e mulheres saltavam ao fogo por si mesmos, com um fervor divino inefável”<sup>21</sup>. Não é diferente a descrição que o historiador faz dos cristãos perseguidos no Egito. O autor chega a afirmar que eles “esticavam valentemente as próprias cabeças para os que as cortavam”<sup>22</sup>. Isso é praticamente justificado pelos espantosos tormentos a que os cristãos eram ali submetidos: “Alguns deles, para fugir à provação, antes de serem presos e cair nas mãos dos conspiradores, atiravam-se eles mesmos do alto de suas casas, considerando o morrer como um subtrair-se à maldade dos ímpios”<sup>23</sup>. Cita, ainda, o caso de uma mãe e de duas filhas que, temendo serem violentadas pelos soldados que as mantinham sob guarda, preferiram, para citar a expressão do próprio autor, “fugir para o Senhor”, atirando-se numa torrente de água<sup>24</sup>.

Esses casos citados por Eusébio, acrescidos de outros em circunstâncias idênticas às de Santa Pelágia<sup>25</sup>, tenderam a fazer com que alguns historiadores cristãos e, muito especialmente a população, considerassem uma espécie de “suicídio religioso”, equiparando-se, portanto, ao martírio. Este, 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 sec. II<sup>26</sup>. Contudo, como sugere Walker, tal celebração pertence ao que ele denomina de “cristianismo popular”<sup>27</sup>. Eusébio mesmo confessa que a única fonte de conhecimento dos casos referidos é a tradição oral, sujeita, portanto, a ser enfeitada literariamente pelos Pais da Igreja. Mesmo assim, não podemos negar o fato de a literatura patrística desculpar tais formas de suicídio. Mais do que isso, muitos autores patrísticos escreveram o panegírico a tais cristãos. É o caso

<sup>21</sup> Id., ib., VIII, 6,6, p. 517.

<sup>22</sup> Id., ib., VIII, 8, p. 521.

<sup>23</sup> Id., ib., VIII, 12, 2, p. 530.

<sup>24</sup> Id., ib., VIII, 12, 3-4, pp. 530-531.

<sup>25</sup> Pelágia morreu em Antioquia, por volta do ano 304, e muitos autores preferem considerá-la mártir, sem deter-se nas circunstâncias de sua morte: para não cair nas mãos dos perseguidores, pôs fim à própria vida.

<sup>26</sup> W. Walker, *História da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967, v. I, p. 128.

<sup>27</sup> Id., ib., p. 225ss.



de Crisóstomo<sup>28</sup>, 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 *nutu divino*, ou seja, em virtude de uma suposta inspiração divina. Assim, a morte teria transcorrido como ato de obediência à vontade absoluta do Deus, senhor da vida e da morte, não devendo ser classificada, moralmente, como suicídio, especialmente no sentido estóico. Idêntica atitude generosa, no que tange ao aspecto moral, encontramos também em Ambrósio de Milão<sup>29</sup>. Agostinho não pôde romper com a veneração com que a Igreja sempre tratou tais casos. Embora jamais faça considerações laudatórias aos que se entregaram espontaneamente à morte, buscando, assim, a antecipação do encontro com Deus, inexiste, por outro lado, qualquer condenação explícita, prevalecendo a suspensão do juízo.

### 3. S. Agostinho: o tratamento lógico da questão

Lógica e Ética seriam compatíveis?<sup>30</sup> Numa falsa polarização, diríamos que a primeira nos remete a uma forma de pensar cujas amarras são o rigor, as conclusões necessárias, as certezas inconcussas. A outra estaria sempre a jogar-nos à liberdade de opções, ao livre-arbítrio, à escolha mediante as circunstâncias variadas e as facetas múltiplas. Nesse caso, uma se caracterizaria pelo encadeamento das premissas, o que conduziria a uma conclusão necessária. A outra, dada a impossibilidade de controlar as variáveis, a conclusões nuançadas, mutáveis, contextuais. Na Lógica se prevê. Na Ética se aspira. 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.

Contudo, polarizar desse modo, certamente não seria uma boa forma de fazer filosofia. É evidente que a coerência interna do pensamento e o rigor com que um argumento se deve processar não podem ser desprezados. 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 ne-

<sup>28</sup> Crisóstomo, *De Sancta Pelagia virgine et martyre*. PG 50, p. 579-586. Apud Niceto Blásquez, op. cit., p. 77

<sup>29</sup> Ambrósio, *De virginibus*, III, 7. PL 17, p. 241-243. Apud Niceto Blásquez, loc. cit.

<sup>30</sup> Uma tentativa de aplicação da Lógica à Ética pode ser encontrada na obra de Marcio Chaves-Tannus, *A Ética de Pedro Abelardo*. Um modelo medieval de aplicação da Lógica à Moral. Uberlândia, MG: EDUFU, 1996.



cessário 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. Não podemos 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 lógica que dê consistência ao discurso. Do contrário, cair-se-ia naquilo que Kant denominou de “lógica peregrina”<sup>31</sup>.

No caso de Agostinho, não podemos desprezar alguns fatos históricos que, certamente, o teriam pressionado no tratamento da questão, na obra em apreço. 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. Pilhagens, incêndios, destruições e torturas aconteceram, após a retirada de Alarico. De ver tais cenas só ficaram livres os mais abastados pela fortuna, cujas condições de vida lhes permitiram refugiar-se no Norte da África, considerada um 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, essa mudança radical precisava ser explicada. Até porque os pagãos eram os primeiros a tirar partido dessa desgraça, tratando os cristãos com escárnio. Afinal, o cristianismo, após alguns séculos de vida, 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 Marcelino<sup>32</sup> fez de tudo para que o trabalho de Agostinho fosse redigi-

<sup>31</sup> 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. Esse mesmo número reúne contribuições de outros autores sobre o texto de Kant.

<sup>32</sup> Marcelino, de família aristocrática, desde muito 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



do. É nesse contexto, portanto, que surge a “imensa e trabalhosa obra” (*magnum et arduum opus*), a qual consumiria cerca de 13 anos de vida do autor<sup>33</sup>.

Que esperar de uma cidade saqueada? Mesmo sem observar *in loco*, o bispo recorda Salústio, na descrição da Roma dos césares, nos tempos da perseguição: “Donzelas e jovens são raptados; meninos são arrancados dos braços dos pais; mães sofrendo o capricho dos vencedores; templos e casas saqueados; praticam-se morticínios e incêndios. Finalmente, armas, cadáveres, sangue e lamentos por toda a parte”<sup>34</sup>. Parecia que, qual castigo divino, tudo voltava contra os romanos. Afinal, como é descrito no cap. VI do **De Civitate Dei**, estes jamais pouparam os vencidos, mesmo que seus inimigos buscassem refúgio nos templos, embora poetas, como Virgílio, enaltecessem a atitude de guerreiros romanos que sempre pouparam os vencidos e domaram os soberbos<sup>35</sup>.

Em clima de tamanha pressão, na qual a misericórdia não era a moeda corrente na relação entre vencidos e vencedores, havia casos de busca voluntária da morte como única forma de se fugir ao sofrimento. Essa busca deliberada da morte era justificada por não se encontrar, na presente vida, diante de instâncias e situações que atentavam contra a integridade física, moral e espiritual, a felicidade aspirada. Tais desvios, quase sempre envolvidos por justificativa piedosa,

---

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!” **Epist.** 151, 6. P.L. 33-649. Citado por J. Dias Pereira. Cf. Ainda H. Moreau, *Le dossier de Marcelin. Recherches Augustiniennes*, IX, Paris, 1973. Id., *Histoire Litteraire de l’Afrique Chrétienne*, IV, p. 82ss e M. A. McNamara, *L’Amitié de Saint Augustin*. Paris, 1962.

<sup>33</sup> Devemos esclarecer que Agostinho não era um intelectual que dispunha de todo o 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.

<sup>34</sup> Salústio, *De conjuratione Catilinae*, LI, 9. Citado por Agostinho no cap. V do livro I de *A Cidade de Deus*.

<sup>35</sup> “Parceris subjectis et debellare superbos”. *Eneida*, VI, 853.



mas que, de qualquer forma, fugiam à prática tradicional da Igreja, deveriam ser enfocados por uma voz autorizada.

Em segundo lugar, devemos reconhecer que Agostinho se viu pressionado a tratar do tema em discussão pela existência e ação dos “circunceliones”, monges fanáticos do século IV, partidários de Donato, os quais, 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<sup>36</sup>. Além dos aspectos escatológicos de sua pregação, proclamando a queda do Império Romano, na verdade, constituíam-se numa espécie de comando terrorista que fazia guerra aberta à Igreja, matando e torturando clero e fiéis. O próprio Agostinho, certa vez, escapou por pouco à sua insânia. Depredavam propriedades não só dos católicos, como dos próprios donatistas não fundamentalistas, ou seja, de tendências conciliadoras ou irenistas. 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, isto é, arrogando a glória do martírio<sup>37</sup>. Como se vê, era uma forma extremista de se praticar violência, inaceitável para o pensamento cristão. De início, S. Agostinho tentou enfrentá-los por meios persuasivos, através de cartas, debates, convites a conferências. Nesse sentido, podemos entender que as suas considerações sobre o suicídio se inserem nessa tentativa de persuasão<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> 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 pelos resultados, abandonou o uso da força contra os cismáticos. Com isto, 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, op. cit. p. 156.

<sup>37</sup> Cf. **Epistolário**, 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. Cf. ainda Niceto Blásquez, op. cit., p. 73.

<sup>38</sup> De 404 a 406, tendo crescido a barbárie dos circunceliones, S. Agostinho, a contragosto, vê-se obrigado a utilizar-se dos editos imperiais contra os donatistas. Primeiramente, multas pecuniárias e exílio. Sem êxito, penas mais graves lhes são cominadas, como confiscação de bens, etc. Chega a confessar a S. Paulino de Nola as angústias e as perplexidades de seu espírito diante das atitudes tomadas, preferindo o refúgio do deserto. No **Epistolário**, há muitas referências a esses fatos. Cf. Eps. 23,7; 88, n. 9 e 12; 95, 3; 185, n. 25, etc.



Assim, seguindo de perto o pensamento dos teólogos que o antecederam, Agostinho apresenta argumentos sólidos contra o suicídio. Começamos pela condenação da atitude de Judas, que é o único caso de suicídio direto do Novo Testamento<sup>39</sup>. Reconhece que, ao matar-se, não destruiu vida preciosa e, sim, a de um celerado. Mas isso não poderia ser visto como um bem, uma purgação pessoal ou obra de saneamento moral. Na verdade, Judas, agora, passaria a ser visto como aquele que cometeu duplo homicídio: “...é réu não somente da morte de Cristo mas também da sua própria morte. Suicidou-se por causa do seu crime e ao seu crime juntou mais outro crime”<sup>40</sup>. Como podemos observar, o argumento do *Doctor Caritatis* está bem próximo do de S. Jerônimo, já citado anteriormente.

Em algumas páginas da obra em apreço, sua exposição torna-se até irônica, porque parte dos donatistas, com suas práticas suicidas fundamentadas em motivos religiosos mesquinhos, não merecia do autor senão um tratamento irônico. Mesmo servindo-se da ironia, não esconde, contudo, 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 cativo nas mãos do inimigo. Não ressalva a iminência 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 não dá direito de se antecipar a morte por atentado a si próprio. Pergunta S. Agostinho: “Que sensibilidade humana se recusará a desculpar as que se suicidaram para evitarem tal ultraje?”<sup>41</sup> E, a seguir, considera: “...se alguém acusar as que não quiseram suicidar para evitarem com este pecado o delito alheio - esse mesmo não se livrará da acusação de estupidez (...)”<sup>42</sup>. E, pontificando: “(...) quem a si próprio se mata é homicida”<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Mt. 27.5; At. 1.18

<sup>40</sup> S. Agostinho, *De Civ. Dei*, I, xvii.

<sup>41</sup> Id., ib., I, xvii.

<sup>42</sup> Id., ib., I, xvii.

<sup>43</sup> Id., ib., I, xvii. Juízo idêntico é formulado no cap. xx: “(...) nem a outro, nem a ti próprio matarás, pois quem a si próprio se mata, mata um homem”.



A morte voluntária, em vez de absolver a culpa de quem a pratica, pelo contrário, agrava-a. Nem mesmo o exemplo de Lucrecia<sup>44</sup>, citada como mulher corajosa, que procurava sustentar a fidelidade conjugal, escapa à condenação do autor: “Ela, a tão exaltada Lucrecia, ela sim, é que matou uma Lucrecia inocente, casta e, para mais, vítima de violência”<sup>45</sup>. E, complementando seu pensamento, ironicamente pergunta: “Se é casta, por que é que se suicida?”<sup>46</sup>

Agostinho sequer foge aos exemplos que a história fornece, sejam eles da tradição pagã, sejam das Escrituras. Quem olvidaria o fato de que muitos, para não caírem nas mãos do inimigo, se mataram? Nesses casos, serenamente pontifica o Mestre de Hipona: “Aos exemplos deve ser anteposto um são juízo”<sup>47</sup>.

Afinal, quem se suicida comete violência contra si mesmo e “esta vida não acolhe no seu seio os réus da sua própria morte”<sup>48</sup>. Como exemplo claro de que a prática do suicídio é condenável, evoca a vida dos patriarcas, dos profetas e dos apóstolos: “Não se mataram os patriarcas, nem os profetas, nem os apóstolos. O próprio Cristo Senhor, quando os aconselhou a fugirem de uma cidade para outra cidade em caso de perseguição, poderia com certeza tê-los aconselhado a morrerem às suas próprias mãos para não caírem nas mãos dos seus perseguidores”<sup>49</sup>. A idéia de considerar o suicídio uma espécie de pecado antecedente que poderia livrar o indivíduo dos pecados cujos conseqüentes poderiam ser tidos como mais graves é igualmente repelida. Na verdade, a fuga à vida não poderá dar-nos a privação do vício. Por isso, combate essa justificativa que vem calcada na seguinte fundamentação: “Pequemos então agora para que não pequemos mais tarde; cometamos agora um homicídio para mais tarde não cairmos em adultério”<sup>50</sup>. E pergunta: “Um adultério incerto no futuro vale mais que um homicídio certo no presente? Não é preferível cometer uma torpeza que se

<sup>44</sup> Trata-se de uma dama romana (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. Esse episódio foi immortalizado por Girolamo Mazzola, através do quadro “A morte de Lucrecia”. Outros pintores italianos também reproduziram o episódio, tais como Ticiano, Veronezo, Andrea del Sarto etc.

<sup>45</sup> S. Agostinho, op. cit., I, xix.

<sup>46</sup> Id., ib., I, xix.

<sup>47</sup> Id., ib., I, xxii: “Sana quippe ratio etiam exemplis anteponda est”.

<sup>48</sup> Id., ib., I, xxvi.

<sup>49</sup> Id., ib., I, xxii.

<sup>50</sup> Id., ib., I, xxv.



cura com a penitência, a cometer um crime que não deixa lugar a salutar arrependimento?”<sup>51</sup>.

Chama-nos a atenção a condenação dirigida aos suicidas, classificando-os como aqueles que chegavam à morte por *iniciativa privada*<sup>52</sup>. 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 formais 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. A *iniciativa privada* não está ao alcance daquele que é apenas criatura. Logo, é à Providência que a vida deve estar submetida.

Nessa mesma linha, Agostinho inclui a tortura que, por ser atentado à integridade física, deveria ser condenada. Isto porque algumas pessoas, apegadas a bens materiais, para não perdê-los, expunham-se ao sofrimento, na patente demonstração de amor à riqueza. Embora a questão não se refira diretamente ao suicídio, trata-se de busca do sofrimento e até da morte, quando se poderia evitar tanto um quanto outra. Ou seja, entre a “bolsa ou a vida”, deve prevalecer a escolha desta última. Riqueza maior é a vida, não os bens acumulados ao longo da existência. Por isso, reconhece: “Houve de fato homens de bem, mesmo cristãos, que foram torturados para que entregassem seus bens ao inimigo. Contudo, nunca puderam entregar nem perder os bens pelos quais se tornaram bons. E se alguns preferiram ser torturados a entregarem suas riquezas iníquas, nesse caso já não eram bons”<sup>53</sup>. E continua: “Estes que tanto sofreram por causa do ouro, deviam ter sido advertidos de quanto tinham que padecer por Cristo. Aprenderiam assim a amar quem faz ricos de vida eterna todos os que por ele padeceram, em vez de amarem o ouro ou a prata”<sup>54</sup>. E explica, de forma clara, o motivo da desdita:

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;

<sup>51</sup> Id., ib., I, xxv.

<sup>52</sup> Id., ib., I, xvii.

<sup>53</sup> Id., ib., I, x.

<sup>54</sup> Id., ib., I, x.



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 sofriram tormentos sem qualquer proveito<sup>55</sup>.

De uma certa forma, aqui se encontra sintetizado o pensamento de S. Agostinho sobre os bens temporais. Não os condena *a priori*, porque são dados tanto aos maus quanto aos bons. 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 fizeram ou venham a fazer. E, quanto aos últimos, são igualmente merecedores para que não percam a coragem de se converterem a Cristo e, na busca do *summum bonum*, não fiquem desolados com a exigência do despreendimento que a vida cristã requer<sup>56</sup>. O certo é que, na adversidade, não ficam os justos totalmente privados dos bens temporais e, na prosperidade, não se apresentam tão vulneráveis à corrupção. Mas nunca deixou o mestre de Hipona de considerar os bens materiais como inferiores aos bens do espírito, até para manter 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, fato que os torna dignos dessa qualificação. E estes, tendo os bens materiais, não podem, de forma alguma, submeter-se aos mesmos. Até porque disso resultaria a perda dos bens do espírito<sup>57</sup>.

Embora houvesse quem achasse ensejo para qualificar S. Agostinho de “Comunista teocrático” e propugnador da origem puramente civil do direito à propriedade<sup>58</sup>, Roland-Gosselin nos 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<sup>59</sup>. Esta última observação é importante porque a questão não pode

<sup>55</sup> Id., *ib.*, I. x.

<sup>56</sup> Cf. *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 36, II.

<sup>57</sup> Cf. R. Jolivet, *Le problème du mal chez Saint Augustin*. *Archives de Philosophie*, 1930 (VII), p. 2.

<sup>58</sup> Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*. Paris: Marcel Rivière, 1925, p. 199.

<sup>59</sup> Ver a argumentação do autor supracitado sobre esse assunto nas p. 170-181 da referida obra.



prescindir do contexto histórico da luta donatista, donde ela deriva e, muito menos, das correlativas noções da eclesiologia agostiniana, que se envolvem de forma simultânea com a mesma polêmica.

Voltando ao assunto central de nosso estudo, podemos fazer uma síntese da argumentação de S. Agostinho. Declara o hiponense o que pretende provar: a) que ninguém tem o direito de causar a própria morte por iniciativa própria, a pretexto de se livrar de possíveis calamidades; b) que ninguém tem esse direito em relação aos pecados alheios, porque começaria por ter um próprio e gravíssimo pecado quem ainda estava livre de mácula estranha; c) que ninguém tem esse direito em relação aos seus pecados passados: é por causa deles que lhe é mais necessária a vida presente, podendo, assim, repará-los através da penitência; d) que ninguém pode praticá-lo sob o pretexto de desejar vida melhor após a morte<sup>60</sup>.

#### 4. S. Agostinho: o tratamento casuístico da questão

Todavia, perante determinados casos em que o suicídio foi cometido por pessoas às quais a Igreja presta culto<sup>61</sup> ou por personagens bíblicos, o autor usa uma espécie de casuística, fugindo àquela lógica com que até então havia conduzido a sua argumentação contra o suicídio. O tom imperativo do juízo com que revestia a sua argumentação anterior dá lugar a uma supressão do julgamento condenatório, especialmente no caso das mulheres diante da perseguição: “Sobre isto não me atrevo a emitir temerariamente um juízo”<sup>62</sup>. E acrescenta: “Ignoro se a autoridade divina, servindo-se de alguns testemunhos dignos de fé, persuadiu a Igreja a honrar deste modo a sua memória”<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Id., ib., I, xxvi. No **Epistolário**, Agostinho argumenta que os fatos narrados no Antigo e no Novo Testamento, embora históricos e consumados, são, em si mesmos, condenáveis. Pertencem àquela categoria de fatos que a Escritura narra para serem julgados e não imitados (**Epist.** 204, 6-7. PL 16, 33, 94).

<sup>61</sup> Tais casos referem-se àqueles já citados anteriormente por Eusébio de Cesaréia (**História Eclesiástica**, II, 8, 34), por Ambrósio (**De Virginitate**, III, 7, 33), além dos outros exemplos, tais como o de S. Apolônia, o dos santos Bernice, Prodoce e Domnina, o de Santa Pelágia (PG 579-785 e PL 16, 229).

<sup>62</sup> **De Civ. Dei**, I, xxvi.

<sup>63</sup> Id., ib., I, xxvi.



Vale lembrar, como ênfase, a afirmação de que S. Agostinho parte do pressuposto maior da Ética, a saber, que todos os homens aspiram à felicidade como o **summum bonum**<sup>64</sup>. Por isso mesmo, não se trata de uma felicidade qualquer, mas da própria *vita beata*, que é o cerne e a explicação de toda a vida moral. Os valores materiais, corporais, intelectuais, afetivos e econômicos só têm sentido quando culminam no bem sobre-excelente. Não havendo esta ascese, especialmente pelo apego aos bens materiais, a vida se restringe à mesquinha posse de um elemento passageiro. A idéia não aparece apenas no livro I da obra em apreço, objeto de nossa discussão, mas também em outros livros. No livro XIX, por exemplo<sup>65</sup>, o autor confronta a fé reinante na cidade de Deus e as opiniões dos pensadores da filosofia helenístico-romana, representada pelos estóicos, epicuristas, céticos e ecléticos. A idéia estende-se de modo espontâneo no **Epistolário**, seguindo a tradição filosófica do IV séc., concebendo a verdadeira sabedoria como a procura da “*beata vita*”, contudo, sem jamais separá-la da virtude ou perder de vista a perspectiva da fé. Ou seja, suas considerações têm como orientação fundamental a beatitude e, através dela, Deus é o único que pode assegurá-la<sup>66</sup>.

S. Agostinho não analisa todos os casos de suicídio na Bíblia. Tal não é o seu propósito porque os assim chamados “suicídios diretos” se encaixam na lógica de sua condenação. Trata, sim, do “suicídio indireto” ou de boa fé. É o caso de Sansão (Jz. 13-16), considerado como ordenança do Espírito que, por intermédio do herói, fizera o milagre, a saber, a destruição do templo de Dagom<sup>67</sup>, como sinal de livramento do povo de Israel. Ou seja, a intenção subjacente a esse suicídio era a de destruição dos inimigos de Deus, um heroísmo patriótico, portanto. Enquadra-se na ordem do sacrifício de Isaque (Gn 22.1-12) requerido por Deus a Abraão, ou de Jefté (Jz. 11) que fez o voto de sacrificar o primeiro que viesse ao seu encontro, da porta de sua casa, se voltasse vitorioso em sua

<sup>64</sup> Id., ib., X, i.

<sup>65</sup> Agostinho trata, aqui, dos fins últimos das “duas cidades” e abre exatamente com problema da definição do **summum bonum**, ou seja, “quid efficiat hominem beatum”.

<sup>66</sup> Cf. **Civ. Dei**, XI.

<sup>67</sup> “Nec Samson aliter excusatur nisi quia spiritus latenter hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat” Id., ib., I, xxi. S. Tomás ratifica a idéia do milagre, evocando a impossibilidade de qualquer força natural fazer cair o templo. Cf. **S. Th.**, IIa. IIae., q. 14, art. 5.



luta contra os amonitas. Embora ambos os casos não se refiram ao suicídio, seria uma analogia julgada pertinente. No caso de Abraão, o sacrifício não acontece, mas Jefté sacrifica sua própria filha. Ambos, contudo, na interpretação do mestre de Hipona, referem-se à obediência irrestrita à vontade divina. “Efetivamente, quando Deus manda e mostra sem ambigüidade que é ele que manda - quem chamará delito a esta obediência? Quem acusará esta piedosa disponibilidade?”<sup>68</sup>.

Indício da casuística, inclusive, é a sua forma rápida de abordar tanto a questão de Sansão como a das santas mulheres. Talvez porque a tentativa de muito argumentar poderia expor à vulnerabilidade os argumentos que se voltam para o inexplicável, criando um espaço de mistério. Além disso, Sansão e Jefté são tratados como exceção. Nesse caso, vem a explicação que antecede a referência direta aos dois personagens bíblicos: “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”<sup>69</sup>. E, no caso de Sansão, conclui Agostinho que, em outras circunstâncias, o ato seria condenável, servindo-se da expressão condicional: “...se o Espírito Santo, que por seu intermédio fizera milagres, lho não tivesse no íntimo ordenado”<sup>70</sup>. Tal casuística se desenvolve, evidentemente, com a mundividência que lhe é própria, pois, afinal, o homem deve ser julgado em sua época e em seu contexto. E, nesse caso, a *celeberrima veneratio* com que algumas pessoas eram revestidas pela Igreja impedia de se formar juízo que fosse discordante da conclusão de que as mesmas agiram por mandato divino e não por ilusão humana. É aí que o mistério toma lugar da lógica: “Nós que conhecemos de ouvido a consciência de outrem, não temos a pretensão de julgar o que nos está escondido”<sup>71</sup>. E recorre Agostinho à autoridade do apóstolo Paulo: “Porque, qual dos homens sabe as cousas do homem, senão o seu próprio espírito que nele está?” (I Co. 2.11).

A própria suspensão do juízo, em se tratando do suicídio daquelas mulheres piedosas, não segue o vigor da sua argumentação condenatória. Afinal, no capítulo xvi do livro I, sua fundamentação nos leva, inevitavelmente, a esta conclu-

<sup>68</sup> De Civ Dei, I, xxvi.

<sup>69</sup> Id., ib., I, xxi.

<sup>70</sup> Id., ib., I, xxi.

<sup>71</sup> Id., ib., I, xxvi.



são: não se justifica o suicídio. Sua afirmação de que a virtude da vida consagrada ordena todo o corpo a partir da alma, pressupõe ser o corpo instrumento de uma vontade santa. Qualquer violência, mesmo a mais vil e pecaminosa que incidir sobre o corpo, não sendo esta de pleno consentimento do sujeito (até porque é atitude violenta e quem aceita a violência contra si mesmo não dispõe de alma sadia), não pode afetar a integridade moral do ofendido. Logo, o mal que advém de forma inevitável, não sendo, portanto, resultado da vontade própria, não estabelece a vítima como culpada. Assim, o autor declara: “A pudicícia é uma virtude do espírito e tem por companheira a fortaleza que lhe dá ânimo para tolerar os males mas não para consentir no mal”<sup>72</sup>. Logo, admite o autor que, se alguém vier a perder a castidade “no caso de se praticarem atos de paixão carnal estranha”, a castidade efetivamente se perde não como virtude do espírito. Perde-se aquilo que “pertence aos bens do corpo”, ou seja, as qualidades tais como o vigor, a beleza, a saúde e outros predicados congêneres. E tais bens, uma vez perdidos, não obstante acarretarem o inevitável desgosto da perda, não implicam a diminuição dos atributos de uma vida boa e justa. A pudicícia é preservada, pois sendo um bem do espírito, nem com a violência sobre o corpo ela se perde. Para melhor se entender, um exemplo claro é citado pelo autor no cap. XIX:

A parteira, ao verificar com a mão a integridade de uma donzela, pode destruir essa integridade por maldade, por imperícia ou acidentalmente. Julgo que não haverá ninguém tão estulto que pense que a santidade da donzela, inclusive a corporal, se rebaixou devido a essa falta de integridade. Quando o espírito se mantém firme, no propósito que lhe mereceu a santidade, mesmo corporal, não se arranca essa santidade pela violência.

Disso se infere que aquelas que se atiraram ao perigo na busca da morte deliberada, ao enfrentar situações que trariam os prejuízos acima citados, estavam valorizando muito mais o sofrimento passageiro do momento que a manutenção de uma vida pura, a despeito das inevitáveis conseqüências do ato brutal.

Destaquemos, agora, a casuística de que se serve para tratar do episódio de Lucrecia. Aqui, não suspende o juízo. Profere sua sentença com inegável cora-

---

<sup>72</sup> Id., ib., I, xiii.



gem. Não aceita os louvores à pudicícia que poderiam ser atribuídos à nobre matrona. E, diante da interrogação sobre se ela deve ou não ser considerada casta, ironicamente se serve dos versos de desconhecido autor: “Ó maravilha! Foram dois e um só cometeu adultério<sup>73</sup>”. Não para fazer exceção ao ato de Lucrecia, como sugere o desconhecido poeta, mas para especular sobre vingança que teria recaído sobre Tarquínio, expulso de sua pátria. E, mais, argumenta, fosse um crime bárbaro, a sociedade não deveria tardar em proceder ao julgamento. Tal é o sentido de suas ilações: “Depois de se cometer um crime, nunca tendes permitido que o réu seja impunemente executado sem que antes haja decisão judicial. Se alguém apresentasse este crime perante vosso tribunal e ficasse provado, não só que sem prévia decisão foi assassinada uma mulher, mas ainda que o foi uma mulher casta e inocente - não aplicaríeis rigorosamente a quem o cometeu a pena adequada?<sup>74</sup> Seu tom é tão desafiador, que chega a protestar: “Proferi a sentença!”<sup>75</sup> E conclui com uma interrogação que claramente demonstra seu tom irônico: “Se não o podeis fazer porque já se não pode apresentar quem poderíeis punir - por que louvais, com tanta exaltação, a homicida duma inocente e casta?”<sup>76</sup>

Qual Dante inspirado, remete-nos a Virgílio para, aproveitando-se dos seus versos, colocá-la ao lado dos juizes do inferno que, pretendendo voltar à terra, são barrados: “Os fados obstam a isso e o charco odioso retém-na presa nas suas repugnantes águas”<sup>77</sup>. Mais, Agostinho chega a insinuar a consciência de sua própria malícia: “Será que talvez ela se não encontre lá por ter acabado com a sua vida, não inocente mas consciente da sua malícia? Será que (...) 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?”<sup>78</sup>. Como se pode perceber, a casuística é tão forte que, se antes, no caso das mulheres cristãs e dos personagens bíblicos, fazia questão de ligar o sexto ao oitavo mandamento, como medida de precaução para que nenhum falso juízo pudesse acontecer, aqui, sua suposição é totalmente destituída de tal precaução.

<sup>73</sup> “Mirabile dictu; duo fuerunt, et adulterium unus admisit”. Id., ib., I, xix.

<sup>74</sup> Id., ib., I, xix.

<sup>75</sup> Id., ib., I, xix.

<sup>76</sup> Id., ib., I, xix.

<sup>77</sup> “Fas obstat, tritis que palus inamibilis undae adligat”. *Eneida*, VI, 439.

<sup>78</sup> Agostinho, op. cit., I, xix.



Pode-se ir mais além. A casuística de Agostinho vai de encontro ao processo de formação de um discurso evangelizador que vai ter início no séc. IV, procurando aproveitar as tradições romano-helenísticas, tendo como objetivo a conversão da aristocracia romana. Ou seja, há um processo de inculturação, para utilizarmos um termo da contemporaneidade, no qual a mensagem do cristianismo, naquilo que não lhe é inteiramente incompatível, procura utilizar-se dos princípios morais vigentes na cultura pagã. Seria uma espécie de cristianização dos valores e virtudes romanas<sup>79</sup>. Vale dizer que, não obstante a diferença em 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, de homem e de mundo”<sup>80</sup>. Esse processo evangelizador procurou dar uma dimensão de transcendência aos espaços do cotidiano. Ou seja, os atos desempenhados como rotina diária, no presente mundo, ganharam contornos diferentes, sem estabelecer modificações radicais em tais ações. A própria palavra latina *salus*, que designava, entre os romanos antigos, simplesmente saúde física, bem-estar físico, passou a ser utilizada pelos autores cristãos como referência à salvação eterna. Para nos utilizarmos de um recurso retórico, poderíamos 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.

Embora o episódio de Lucrecia tenha ocorrido no séc. VI a. C., a casuística de S. Agostinho não parece levar em consideração esse processo de “inculturação”. Ou seja, sequer lembra que a atitude de Lucrecia poderia ser inserida na valorização da *fides*, um dos principais valores políticos e morais dos romanos<sup>81</sup>. Entendida como uma disposição permanente da vontade, como fidelidade às obrigações e compromissos, como integração entre as palavras e os atos, a *fides* representava uma força superior garantida pelos deuses. Centrava-se na estrutura política, social, jurídica e moral dos romanos, sendo virtude da maior importância no imaginário da aristocracia de Roma.

A justificativa de S. Agostinho, sob o ponto de vista de sua lógica, como já assinalamos, é a de que, fossem quais fossem as circunstâncias, não poderia

<sup>79</sup> Marcus Cruz, Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antigüidade Tardia. *Veritas*, 159 (40), set. 1995, p. 321.

<sup>80</sup> H. I. Marrou, *Decadencia romana o Antigüidad Tardia*. Madrid : Rialp, 1980, p. 45.

<sup>81</sup> Pierre Boyancé, *Études sur la religion romaine*. Paris : École Française de Rome, 1972, p. 135.



haver suicídio. Como houve, então comenta: "...este caso sofre de defeitos por dois lados: se se atenua o homicídio - reforça-se o adultério: se se desculpa o adultério - agrava-se o homicídio"<sup>82</sup>. Valores morais supostamente preservados e tomados como justificativa da suspensão do juízo em relação a casos anteriores não têm o peso do "imperativo de uma razão justíssima", antes aplicado.

Contudo, não adota julgamento idêntico em relação às santas mulheres, no período das perseguições. Adere à *veneratio* da Igreja, sem que juízo acerbo, como aquele aplicado à Lucrecia, seja formulado. Casuisticamente, suspende o juízo: "Nós, que conhecemos de ouvido a consciência de outrem, não temos a pretensão de julgar o que nos está escondido"<sup>83</sup>. E, mais, racionaliza, aventando hipóteses que amenizariam a atitude extrema: "E se de fato tal fizeram, não enganadas pelo erro humano, mas impelidas pelo mandato divino, sendo portanto alucinadas, mas obedientes"<sup>84</sup>.

Pode-se perceber que a questão dos valores não está ausente na discussão. Como lembra Delhaye<sup>85</sup>, Agostinho afirma, de um lado, que o único valor moral é a busca de Deus. Por outro lado, reconhece que outros valores secundários que resumem qualquer espécie das múltiplas acepções de paz devem ser buscados. Sem chegar a qualquer síntese, admite que os valores humanos podem ser desejados por aqueles que, por si mesmos, buscam a Deus. No caso de Lucrecia, na busca da morte, não tinha por objetivo ir ao encontro de Deus e, sim; fugir do agressor. Ou seja, no pensamento do filósofo, estabelece um critério mais rigoroso para ponderação da decisão. Esta seria resultante do receio da agressão e não da busca da beatitude. Já no caso das santas mulheres, está implícita na idéia de S. Agostinho a conclusão de que não era a covardia que as levava a fugir da vida. Antes, seria um ato de coragem e, mais que isso, um ato de fé: em vez de sucumbir ante a força do inimigo, encontra-se com o Pai misericordioso, como expressão de fidelidade.

<sup>82</sup> Id., ib., I, xix.

<sup>83</sup> Id., ib., I, xxvi.

<sup>84</sup> Id., ib., I, xxvi.

<sup>85</sup> P. Delhaye, S. Augustin et les valeurs humaines. *Mélanges de Science Religieuse*, (12) 1955, p. 121.



### 5. *Lógica e casuística: possíveis interpretações do pensamento de S. Agostinho*

Vimos que a lógica da argumentação agostiniana está na condenação *a priori* do suicídio pelos motivos expostos. Exposição clara e bem-formulada. Já a casuística aparece na absolvição *a posteriori*, na qual as suposições tomam o lugar dos fatos. A maneira de se excetuar é sempre o da hipótese, não o da constatação factual. Aceitável seria tal modo de proceder se o mesmo fosse aplicado ao caso de Lucrecia, em que a hipótese é utilizada não para a absolvição, mas para a condenação. Assim, o casuísmo surge como possível solução ao problema do ideal de vida cristã confrontado com fatos concretos. A tomada de Roma pelas tropas de Alarico, os excessos cometidos pelos bárbaros, as perseguições encabeçadas pelo Estado romano pagão puseram em relevo o caso das virgens cristãs que, para conservar a pureza, atiravam-se desordenadamente à morte, com já abordamos. Se é verdade que a Igreja sempre defendeu a integridade pessoal, como justificar tais atos? Agostinho vê-se desafiado e procura traçar um código que permita resolver esse dilema.

É preciso, para melhor apreciação, recordar sua interessante reflexão sobre a morte. Não poderia esta ser considerada, de forma conceitual, um antônimo da vida. “Uma coisa sei: ninguém teria morrido se não existisse para morrer um dia”<sup>86</sup>. Daí ser ela inerente à vida, independente da sua duração. Longevos e adultos em plena maturidade de vida, jovens e crianças colhidos pela morte prematura - todos eles teriam uma linha de igualdade estabelecida. O aspecto quantitativo não poderia se sobrepor ao aspecto qualitativo. A morte nivela a todos.

Nem mesmo o gênero de morte importa. A vida é um constante risco. A exposição a tais riscos, contingência a que a vida está submetida, explica, para Agostinho, a irrelevância do tipo de morte a ser enfrentado. “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”<sup>87</sup>. E reconhece: Uma coisa é o que o sentido carnal, fraco como

---

<sup>86</sup> *De Civ. Dei*, I, xi. O *memento mori* nada mais seria que a “presença axiológica” da morte no decurso da existência humana. 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.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, I, xi.



é, repele por medo, e outra o que a razão, convenientemente esclarecida, convence<sup>88</sup>. 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.

Nem ainda a privação da sepultura sobressalta Agostinho. O milenar costume de enterrar os mortos, especialmente em túmulo familiar, era um dever dos vivos e uma honra para os mortos. A própria Bíblia não poupa detalhes geográficos indicativos do lugar onde determinados personagens foram sepultados. Do que se infere que permanecer insepulto seria desonra tamanha (Mc. 9.42). Para Agostinho, contudo, mesmo o fato de não passar pela inumação, os corpos de cristãos piedosos seriam merecedores da graça divina. E seu ponto de vista se firma no 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. Devemos registrar, ainda, que, a pedido de S. Paulino de Nola, o hiponense escreveu, em 421, um tratado, **De cura pro mortuis gerenda**, expondo uma doutrina sobre o corpo que, como templo do Deus vivo, permaneceria como tal, independentemente de ter sido inumado, queimado ou devorado por feras. E, agora, na obra em apreço, volta a defender os mesmos princípios: “Na verdade, a terra não cobriu muitos corpos cristãos; mas o que conseguiram foi expulsar ninguém dos espaços do Céu e da Terra, cheios como estão da presença daquele que sabe onde fará surgir, pela ressurreição, o que Ele mesmo criou”<sup>89</sup>.

O enaltecimento da fidelidade dos cristãos levou S. Agostinho a ver, até mesmo na desgraça, manifestação da graça. Como exemplo, citamos a passagem onde faz referência a uma prolongada fome que matou muitos cristãos, mas que serviu para o fortalecimento da fé de outros: “A fome, ao tirar-lhes a vida, como se fora uma enfermidade corporal, libertou-os dos males desta vida. Porém, aos que não matou, ensinou-lhes a viverem mais sobriamente e a jejuarem mais prolongadamente”<sup>90</sup>. O que, aparentemente, mereceria toda reprovação,

<sup>88</sup> Op. cit., I, xi.

<sup>89</sup> Id., ib., I, xii.

<sup>90</sup> Id., ib., I, x.



na falta de explicações mais detalhadas, passa a merecer aprovação. Nas palavras de Boudet, “contingência é o nome lógico da graça”<sup>91</sup>. Evidentemente, no caso, S. Agostinho não está justificando o suicídio. Mas é pano de fundo para a inferência de que morte prematura, em plena graça, não é castigo divino. Isso serviria de chave interpretativa para justificar os que gratuitamente se entregaram à morte, em meio à perseguição.

Algumas observações devem ser feitas a esta altura. Primeiro, Agostinho não foi propriamente um lógico. As inferências aristotélicas resgatadas por Boécio não faziam parte de seu argumento. Primava mais pela dialética, cuja tendência não é o fechamento da questão, mas a permanência do problema, não obstante o refinamento da argumentação a que sempre submeteu seus conceitos. As respostas agostinianas ao problema do mal foram sintetizadas em expressões que não pretendiam provar a substancialidade desse princípio e, sim, caracterizá-lo como ausência do Bem<sup>92</sup>. As questões sobre o tempo, apesar da profundidade das considerações, encaixam-se na conhecida frase: “Se ninguém mo perguntar, eu o sei; se eu quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”<sup>93</sup>.

Em segundo 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 circunscrevem a vida cristã ou envolvem personagens bíblicos. Assim sendo, como tirar conclusões sobre fatos diante dos quais os escritores sagrados e as autoridades da Igreja se calaram? Os juízos sobre Lucrecia não são considerados possíveis falsos testemunhos pelo fato de a mesma ser pagã. Contudo, no formular juízos sobre os cristãos e sobre personagens bíblicos, o citado mandamento ganha peso maior e passa a ser levado em consideração. Aliás, os defensores da tradição judaica assim o fizeram. Logo, a suspensão do juízo seria o caminho ideal a ser seguido, com o fim de se evitar o falso testemunho.

Em terceiro lugar, S. Agostinho não pode livrar-se do pensamento apologético da Patrística. Na defesa do cristianismo, atos heróicos deveriam ser tomados a favor, nunca contra. Logo, como prevalecer a argumentação lógica da condenação diante daqueles que, mesmo buscando a morte voluntária, revestiram sua

<sup>91</sup> 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.

<sup>92</sup> Agostinho, *Conf.*, VII, 12.

<sup>93</sup> *Id.*, *ib.*, XI, 14.



---

atitude de heroísmo e até de demonstração de piedade, como é o caso dos personagens citados por Eusébio?

Em quarto lugar, como na ótica de S. Agostinho o que prevalece não é a incompatibilidade entre o Estado e a Igreja<sup>94</sup> e, sim, entre a “cidade de Deus”, constituída pelos bons e justos, e a “cidade do homem”, interpretada como sendo um povo cuja tendência seria a prática do mal ou uma sociedade de injustos, a casuística toma lugar da lógica. A cidade dos bons é unida pelo amor de Deus, enquanto a cidade dos maus se esgota no amor próprio e no desprezo a Deus. Distinguindo-se não pelas características exteriores (institucionais ou jurídicas), mas pelo critério da interioridade e da mística, identificada pelo caráter providencial que lhe é reservado, a “cidade de Deus” dispensa o apoio temporal, pois, se o serviço de Deus sempre correspondesse ao êxito temporal, transformaria os fiéis em homens cobiçosos e avarentos<sup>95</sup>. Assim, a mudança de critério de julgamento sobre um tipo de suicídio que pressupõe a preservação dos valores morais está na dependência de pertencer o fato a uma ou outra cidade. Duas cidades, dois critérios. Não por delimitações bem nítidas, posto que, enquanto se caminha no tempo e na história, como observa Paul Rostene<sup>96</sup>, a “cidade de Deus” não só se mistura com a “cidade do diabo”, como até são solidárias. Desse modo, a posição de Agostinho passa da categórica condenação 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. O que é explicado pelo fato de o hiponense não ter consultado a obra dos historiadores romanos. Conhecia-os através de outros autores que lhes eram mais familiares, especialmente Virgílio, Salústio e Cícero<sup>97</sup>.

Finalmente, voltemos para nossos dias. Continua 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 ordem. Razão por que Agostinho tem uma palavra de censura aos que foram torturados, não por fidei-

---

<sup>94</sup> Cf. *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 51, n. 1, 4 e 6; Ps. 61, n. 8. Cf. ainda Ps. 136, n. 2. Agostinho basicamente nos leva a identificar a Cidade de Deus como a Igreja, e o diabo como o Estado.

<sup>95</sup> *De Civ. Dei*, I, viii.

<sup>96</sup> P. Rostenne, *La foi des athées*. Paris: Plon, 1953, p. 206-207.

<sup>97</sup> Cf. I. Calabi. *Le fonti della storia romana nel De Civitate Dei di Sant'Agostino*. *Parola del passato*, 10, 1955, p. 274-294.



dade, mas pela recusa de entrega dos bens que possuíam. Aliás, o autor classifica tais bens, *a priori*, como “riquezas iníquas” e destitui-os sem mais consideração do qualificativo de “bons”<sup>98</sup>. Nesse caso, a verdadeira desgraça estava no apego aos bens materiais. Tal atitude, em 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 a Cristo. Situação bastante diferente a dos cristãos fiéis que foram levados à tortura: “Ninguém perdeu a Cristo confessando-o nas torturas; ninguém conserva o ouro senão negando-o”<sup>99</sup>.

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. Para esclarecer tal forma de pensamento que, na verdade, não é tão estranha a nosso pensamento, comecemos por uma constatação. A moral cristã sempre declarou seus cuidados para com a pessoa humana, especialmente para com os fracos. E, tomando como referência os tempos modernos, não podemos ignorar que as grandes metrópoles não só excluem os pobres através do sistema de mercado, como torna solitário o cidadão comum, destituindo-o do suporte moral e emocional para enfrentar o seu próprio anonimato<sup>100</sup>.

Daí, através dos tempos, haver sempre uma aura de mistério no modo de refletir sobre o suicídio. Não se pode negar a existência de certas ambigüidades a impedir julgamento definitivo. De um lado, 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 pretendemos conservar a fim de que as pessoas façam o seu respectivo uso e, nisso, sejam respeitados. Em outras palavras, queremos 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. Como unir esses dois pontos, sem os traços de ambigüidade?

<sup>98</sup> Id., *ib.*, I, x.

<sup>99</sup> Op. cit., X.

<sup>100</sup> Harvey Cox, nos anos 60, apontava o anonimato como uma das características do habitante da cidade moderna. Suas atribuições profissionais, entre outros exemplos, sobrepõem-se às designações pessoais. O “seu” José, tratado com afetividade, virou “o mecânico”, “o padeiro”, “o lixeiro”. Cf. **A cidade do homem**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 50ss.



## 6. Conclusão

Esperamos ter ficado clara a nossa proposta. Primeiramente, quisemos demonstrar a lógica implacável de S. Agostinho no que tange à condenação do suicídio. Trata-o como a quebra do mandamento divino e do fundamento da moral cristã. Logo, sujeito à repugnância da mentalidade esclarecida pela luz do céu. Assim, não hesita em chamar de néscios e loucos os que trabalhavam com a hipótese de ver no suicídio uma desculpa para a salvaguarda da virgindade, bem como de outras virtudes éticas<sup>101</sup>. Não pode, portanto, ser considerado ato de coragem cristã a morte provocada sob esse pretexto e, sim defeito de caráter. Os atos de coragem ou fortaleza de espírito têm como finalidade dirigir e amparar o homem nas adversidades, não levá-lo à morte. Quando se dá o suicídio, o que há é a falta de uma base moral em que se funda a fortaleza do espírito. Em segundo lugar, procuramos mostrar que a mesma lógica não é utilizada por S. Agostinho em determinados casos em que há um contexto de piedade cristã. Não se trata propriamente de uma “ética contextual”, mas, sim, de uma espécie de casuísmo, visto que *casos* mais ou menos semelhantes não são tratados com a mesma ponderação. Ou seja, suspende-se o juízo naquilo que corresponde a personagens bíblicos e a mulheres virtuosas veneradas pela Tradição<sup>102</sup> e condena claramente, quando os 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 apresentem motivos justificáveis.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGOSTINHO, S. **La ciudad de Diós**. In **Obras de de San Agustín**. Ed. bilingüe dirigida por Felix Garcia. 2. ed. Madrid: BAC, 1950.

---

<sup>101</sup> Op. cit. I, xxvii.

<sup>102</sup> Embora se reconheça que Agostinho mostrou-se um tanto indiferente quanto à probabilidade de que tais fatos tenham efetivamente acontecido e transmitidos pela tradição oral de Eusébio de Cesaréia, vale verificar a forma de seu argumento: “Portanto, quem já sabe que não é lícito o suicídio - pratique-o todavia se receber uma ordem daquele cujos preceitos não lícito desprezar; mas que repare bem se há a certeza absoluta da origem divina de tal ordem”. Op. cit. I, xxvi.



2. \_\_\_\_, **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota bibliográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991. 2 v.
3. ANTONIAZZI, A. O suicídio na doutrina católica. **Atualização**, Belo Horizonte : XII, 137/138, mai./jun. 1981, p. 226-229.
4. ARENDT, H. **Le concept d'amour chez Augustin**. Essai d'interprétation philosophique. Tierce: Deux Temps, 1991.
5. BAECHLER, J. **Les suicides**. Paris: Calmann-Lévy, 1975.
6. BALTHASAR, N. J. J. La vie intérieure de Saint Augustin a Cassiacum. Intériorité et intrécicisme métaphisique. **Giornale de Metafisica**, Roma: 1954 (9), p. 407-430.
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. BLÁZQUEZ, F. N. Moral tradicional da Igreja sobre o suicídio. **Concilium**, Petrópolis : 199, 1985/3, p. 72-84.
9. BUENO, D. L. (org.), **Actas de los mártires**. Madrid : BAC, 1987.
10. CRUZ, M. Virtudes romanas e valores cristãos: um estudo acerca da Ética e da Política na Antigüidade Tardia. **Veritas**, Porto Alegre : 159 (40), set. 1995, p. 319-335.
11. EUSÉBIO, **História Eclesiástica**. Madrid: BAC, 1973.
12. GALLAY, Dilige et quod vis fac Notes d'exégèse augustiniennne. **Recherches de Science Religieuse**, Paris : 1955 (43), p. 545-555.
13. GILSON, E. Église et Cité de Dieu chez Saint Augustin. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**. 1953 (20). P. 5-23.
14. HODGES, G. **The Early Church from Ignatius to Augustine**. Boston: Houghtin Mifflin Companay, 1915.
15. HUFTIER, M. **Le tragique de la condition chrétienne chez Saint Augustin**. Paris: Desclée, 1964.
16. MARROU, H. I. **Decadencia romana o Antiguidad Tardia**. Madrid: Rialp, 1980.



- 
17. MARROU, H. I. e DANIELÉLOU, J. **A nova História da Igreja**. Petrópolis, RJ : Vozes, 1984.
  18. NETTO, F. B. S. e 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.
  19. PICHON, R. **Lactance**. Étude sur le mouvement philosophique et religieux. Paris : Hachette, 1901.
  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. SOUTHERN, R. W. **A Igreja Medieval**. Lisboa : Ulisseia, 1970.
  22. STROHER, E. O suicídio. **Teocomunicação**. Porto Alegre, XXV/109, set. 1995, p. 453-468.
  23. THONNARD, F. J. Justice de Dieu et justice humaine selon Saint Augustin. **Augustinus**, 1967 (12), p. 387-402.
  24. VIZMANOS, F. **Las vírgines cristianas de la Iglesia Primitiva**. Madrid : BAC, 1949.