



JUS e JUSTITIA: A FILOSOFIA TOMISTA DO DIREITO DE MICHEL VILLEY À LUZ DA TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE SANTO AGOSTINHO

Rafael Cronje Mateus¹

Victor Sales Pinheiro²

RESUMO

Este artigo investiga, por meio de pesquisa bibliográfica, qual a relação entre a filosofia do direito do jurista francês Michel Villey (1914-1988) e a teologia da história de Santo Agostinho (354-430). Em primeiro lugar, apresenta-se esta teologia da história, que foi inteiramente adotada pelo pensamento católico. Em segundo, apresenta-se como a filosofia do direito de Villey é afinada de acordo com essa concepção da história, e é uma aplicação jurídica dela. Finalmente, conclui-se que apenas com o estudo da teologia agostiniana da história é possível compreender, com precisão, o pensamento jurídico de Villey.

Palavras-chave: Teologia da história. Filosofia do direito. Justiça. Santo Agostinho. Michel Villey.

¹ Graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará e Pós-Graduando em Doutrina Social da Igreja e Ordem Social pela Faculdade Pio XII. E-mail: rafaelcronje@gmail.com

² Professor dos Programas de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Centro Universitário do Pará (CESUPA); graduado em Direito; mestre e doutor em Filosofia; coordenador dos Grupos de Pesquisa Tradição da Lei Natural e Razão Pública, Secularização e Lei Natural (CNPq); coordenador da Coleção Teoria da Lei Natural (Ed. Lumen Juris); Site: www.dialetico.com.br; E-mail: professor@dialetico.com.br.

“La teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas.”

(Juan Donoso Cortés)

1 INTRODUÇÃO

Michel Villey (1914-1988) é reconhecidamente um dos juristas e filósofos do direito mais influentes – e mais qualificados – do século passado. Suas obras – algumas traduzidas para o português – sobre história do direito, filosofia do direito e direito romano ainda hoje são discutidas e estudadas, especialmente no *Institut Villey pour la Culture Juridique et la Philosophie du Droit*³, na França.

O presente artigo tem o objetivo de contribuir com os estudos brasileiros sobre a obra de Villey, investigando a relação entre a sua filosofia do direito e a teologia da história de Santo Agostinho (354-430), desenvolvida principalmente na obra *Cidade de Deus Contra os Pagãos*. O tema é importante, pois, como se mostrará, sem essa relação o eixo principal da filosofia do direito – a ideia de que o direito é o que é justo em cada situação – de Villey permanece obscurecido.

A primeira parte apresenta a teologia da história de Santo Agostinho, por meio da obra *Cidade de Deus Contra os Pagãos* e de alguns de seus comentadores, como Karl Löwith, Eric Voegelin, Christopher Dawson e Jean Daniélou. Ela dá a justa medida para a compreensão da ação humana na história, e permite investigar a relação entre a Igreja e o Império, bem como entre o direito e a justiça.

A segunda parte demonstra como essa teologia da história é um traço característico do pensamento católico, sendo também adotada implicitamente por Villey, por causa da adesão ao pensamento tomista. O direito, nessa concepção da história, se coloca como aquilo que é justo, implique em mudança social ou não. Vê-se, portanto, que ele não é algo estático, e sim dinâmico.

Ao fim, fica demonstrada a relação entre a teologia da história de Santo Agostinho e a filosofia do direito de Michel Villey, que vê direito como o que é justo, *id quod justum est*, e também que, sem ela, a definição de direito de Villey permanece obscura. É a teologia da

³ <http://institutvilley.com>

história que permite compreender o movimento próprio do direito, que não serve nem para preservar eternamente a sociedade e nem para a transformar em uma que seja perfeita.

2. A TEOLOGIA DA HISTÓRIA DE SANTO AGOSTINHO

Quando a Igreja Católica surgiu, enfrentou uma longa perseguição. Por parte dos Judeus, que rejeitavam a divindade de Jesus Cristo; por parte dos Gregos, que consideravam o ensino como irracional; e por parte dos Romanos, que percebiam o carácter revolucionário e desestabilizador da nova religião.

Aos olhos do Império Romano, a difusão da religião cristã colocava em risco a sua própria existência, visto que sem o paganismo todo o seu complicado esquema administrativo ruiria. Quando, portanto, o Imperador Constantino se converteu e quando, depois dele, Teodósio recomendou a religião Cristã a todos os cidadãos do Império, a situação pareceu momentaneamente resolvida, pois se o fundamento do governo se ligasse à religião nascente, talvez o Império se salvasse.

Porém, quando Alarico invadiu a cidade de Roma em 410 d.C., logo surgiram acusações de que a queda do Império Romano Ocidental foi causada pela Igreja Católica. Contra essa acusação é que Santo Agostinho escreveu uma de suas obras mais importantes: *A Cidade de Deus contra os Pagãos* (AGOSTINHO, 1952, L. I-V, p. 129-230).

E é também aqui, com essa obra de Santo Agostinho, que a teologia cristã da história foi propriamente articulada pela primeira vez – e nos últimos dois milênios pela última. É por meio da sua pena, portanto, que a Igreja Católica recebe uma nova dimensão na sua auto-interpretação.

Pois a Igreja Católica não vê a si mesma como mais uma dentre as muitas instituições religiosas e cristãs que existem. Pelo contrário, vê a si como a única religião verdadeira (diferentemente das igrejas protestantes e evangélicas e das religiões pagãs), a única que permite ao homem desfrutar plenamente da participação na natureza divina.

Isso encontra fundamento teológico no modo que Ela compreende o mistério da Encarnação do Verbo Divino, Jesus Cristo.

A auto-interpretação que a Igreja faz de si mesma, mesmo que possa ser questionada, precisa ser compreendida caso se queira entender o pensamento católico como um todo. Esse exercício de compreensão não significa, é certo, a concordância com a ideia, mas é, por outro

lado, um exercício de *suspension of disbelief* (suspensão da descrença), como dizia Coleridge, necessário para qualquer estudo da história do pensamento.

O primeiro conflito que os Cristão enfrentaram, no que se relaciona com o problema das concepções da história, foi entre a sua visão e a visão antiga (grego-romana) da história (DANIÉLOU, 1950, p. 171-172). Pois, como coloca Jean Daniélou, para o cristão os mistérios da vida de Cristo são fatos únicos na história humana – ora, não apenas únicos, mas dentre todos os principais. Mas para os antigos, os fatos eram todos repetidos eternamente, pois a realidade como um todo se desfaz e se refaz ciclicamente de acordo com uma lei e alternativas imutáveis. Os ciclos são infinitos, e em cada um todos os fatos acontecem precisamente da mesma maneira. Nada se perde, mas também nada se cria. (PUECH, 1951, p. 60-61).

Sócrates, por exemplo, morre em todos os ciclos. Cristo também se encarnaria, viveria, pregaria e morreria em cada um dos infinitos *aiones* (eras). Por causa dessa diferença fundamental, a Igreja, desde o princípio, rejeitou a concepção antiga da história. O mistério da Encarnação, que é o mistério central para a auto-interpretação do modo de existência da Igreja, era o fundamento dessa nova concepção da história, que ainda estava sendo propriamente articulada.

Compreende-se o que a Igreja entende por "mistério da Encarnação" na definição dogmática dada no Concílio da Calcedônia, de 451:

[Definição] Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só é o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado, gerado do Pai antes do séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, <gerado> de Maria, a virgem, a Deípara, segundo a humanidade; Um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipótese; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres (DENZINGER, 2007, p. 113).

A definição dogmática não é, como se percebe, uma explicação. A Encarnação permanece um mistério, um milagre. Mas – e por isso mesmo – é o fundamento da Igreja, que vê a si mesma como humana e divina, dado que seu fundador é também humano e divino. Nessa fina tensão, chamada teologicamente de união hipostática, está todo o fundamento teológico da Igreja.

Não se pode, entretanto, compreender a definição sem que se saiba o porquê de ela ter sido feita. E os motivos são, principalmente, duas heresias cristológicas (chamadas assim por serem erros quanto a pessoa de Jesus Cristo): o Nestorianismo e o Monofisismo.

A primeira, o nestorianismo, que tinha por cabeça Nestório, Arcebispo de Constantinopla, afirmava que a virgem Maria seria mãe apenas de Cristo (Cristípara), não de Deus (Deípara), pois as duas naturezas de Cristo, humana e divina, não estariam verdadeiramente unidas: “a divina natureza se apropria” do corpo, mas não se une a ela (DENZINGER, 2007, p. 99).

A segunda, o monofisismo, encabeçada por Eutiques, um monge em Alexandria, afirmava o exato oposto da primeira: as duas naturezas de Cristo não estavam separadas, mas confundidas; seriam apenas uma, pois a divina teria absorvido a humana. Daí o nome grego: *mono*, única, e *physis*, natureza. Cristo teria uma só natureza, humana-divinizada, e não duas.

A definição dogmática se coloca contra os dois erros, e afirma a dupla natureza de Cristo. E, com isso, afirma também a dupla natureza da própria Igreja.

A explicação é a seguinte: a Igreja é o corpo místico (*corpus mysticum*) de Cristo, conforme ensina São Paulo na carta aos colossenses (Colossenses 1, 18): “[Cristo] É a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo.”

Se Cristo é um com a Igreja, isso significa que a diferença apontada entre cabeça (*caput*) e corpo (*corpus*) é apenas funcional. Isso é, dentro da compreensão cristã, a cabeça e o corpo têm a “mesma natureza”, pois ambos são a mesma pessoa: o Cristo (PAPA PIO XII, 1943, p. de internet).

Por causa da identidade entre a cabeça e o corpo, tudo que é predicado de Cristo também é da Igreja, de tal modo que Ela também participa do mistério da Encarnação. Exemplo disso é a vocação de São Paulo, quando ainda era Saulo. Nessa ocasião Cristo diz (Atos dos Apóstolos 9,4) “Saulo, Saulo, por que me persegues?”, ao que Saulo pergunta: Quem és, Senhor?”, e ouve como resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.” Nesse momento Cristo já havia ascendido aos céus. Quem Saulo perseguia era a Igreja, *Corpus Christi* (corpo de Cristo). O que for feito e dito a Ela, é feito e dito a Ele, vice-versa.

Ela, assim, é tanto humana quanto divina, tanto visível quanto invisível, tanto temporal quanto eterna (GRABOWSKI, 1946, p. 79). Por causa disso age como mediadora entre Deus e os homens – pois Cristo, sua cabeça, é O mediador –, e isso lhe confere um papel único como sujeito histórico.

Se Ela é mediadora, isso significa que seus atos são tanto humanos quanto divinos, logo são intermediadores entre a temporalidade e a eternidade. Com Cristo e a Igreja um novo grau na dimensão histórica se abre: a história sagrada, intermediadora entre a história profana e a eternidade, e o elo, a ligação entre uma e outra.

É esse novo grau na dimensão cristã da participação do homem na natureza divina, a nova concepção da história que se opõe à antiga. Por meio da Igreja, os atos dos cristãos também podem ascender ao nível sagrado, sem perderem sua natureza profana, isto é, temporal. “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim” (Gálatas 2,20), diz São Paulo, ecoando o mistério da vida cristã.

A interpretação da história, nesse cenário, não pode ser simples. Ela não é nem apenas o conjunto dos feitos do homem (história profana), nem dos feitos divinos (eternidade), mas a união hipostática da humanidade e da divindade, a História Sagrada, existente na história profana e na eternidade ao mesmo tempo.

Não é apenas a "crença no direcionamento da história pela divina providência", como explica o historiador Christopher Dawson (2010, p. 344). É, além disso, a crença na ação direta de Deus na vida da humanidade, em momentos e lugares definidos e concreta e pessoalmente – motivo pelo qual Agostinho conta a História Sagrada seguindo a genealogia do povo de Israel, no Antigo Testamento, até a vinda de Cristo e a fundação da Igreja, no Novo Testamento (AGOSTINHO, 1952, L. XI-XVIII, p. 322-507).

O mistério da Encarnação, por causa disso, é tanto a doutrina fundamental da fé Cristã como o eixo da história. Não é à toa que o ano 1 é o da Encarnação do Verbo Divino, do Nascimento de Cristo. É esse o marco temporal que divide a história Cristã, pois é o começo obra redentora que Deus realiza pessoalmente dentro do tempo e da humanidade (DAWSON, 2010, p. 344).

Quem formulou essa tensão entre as duas cidades de maneira até hoje não superada foi Santo Agostinho, na obra Cidade de Deus contra os Pagãos, que foi escrita para "responder as acusações de que a deterioração que afligia o Império Romano era atribuível ao crescimento do Cristianismo." (AGOSTINHO, 1952, p. 129). Depois de responder a essa acusação, ele traça a evolução da Cidade de Deus, "desde o seu início, no começo da era do Velho Testamento" (AGOSTINHO, 1952, p. 322).

O cerne da demonstração de Santo Agostinho está na percepção de que a história profana só tem verdadeiro sentido na medida em que ela participa da história sagrada, ou, em outras palavras, que “as civilizações, ao fim e ao cabo, revelam-se mortais como os homens; não é isso o que importa. O que importa é compreender o sentido do drama e o seu lugar no tempo e nas intenções divinas.” (DANIEL-ROPS, 1991, p. 47).

Se as cidades, os impérios e as civilizações são passageiros, neles não pode estar o verdadeiro sentido da vida dos homens, pois, se estivesse, ela seria em vão. O verdadeiro sentido só pode estar na cidade que nunca passa, a verdadeira cidade eterna: a cidade de Deus. E só na medida em que os homens, individualmente e coletivamente, participam da vida da cidade de Deus, é que as suas vidas ganham sentido (LÖWITH, 1949, p. 168).

A história, portanto, é um drama encenado pelas duas cidades. Sua trama é a da elevação da Cidade dos Homens, dentro do possível, até a Cidade de Deus. Em outras palavras: o drama da humanidade é se aproximar – e aproximar cada um dos homens – do seu destino divino, "isto é, fazer aquilo que o poeta Baudelaire viria a resumir admiravelmente, quando um dia exclamou que a verdadeira civilização não consiste nem nos lampiões a gás nem nas máquinas a vapor, mas ‘na diminuição dos vestígios do pecado original’." (LÖWITH, 1949, p. 48).

As duas cidades, humana (profana) e divina (sagrada) se diferenciam desde os seus fundamentos na ordem dos amores:

Capítulo 28. Da Natureza das duas cidades, a terrena e a celeste.

Assim, as duas cidades são formadas por dois amores: a terrena pelo amor de si (*amor sui*), até o desprezo de Deus; a celeste pelo amor a Deus (*amor Dei*), até o desprezo de si. A primeira, em uma palavra, se gloria em si mesma; a última no Senhor. Uma busca a glória dos homens; mas a maior glória da outra é Deus, a testemunha da consciência. Uma eleva sua cabeça em sua própria glória; a outra diz ao seu Deus: ‘Tu és minha glória e O que eleva minha cabeça.’. Na primeira, os príncipes e as nações que ela subjuga são regidos pelo amor ao poder; na outra, os príncipes e os súditos servem uns aos outros em amor, os últimos obedecendo enquanto os primeiros pensam por todos. A primeira se alegra com a própria força, representada nas pessoas dos seus governantes; a segunda diz ao seu Deus: ‘Eu Te amarei, Ó Senhor, força minha.’ (AGOSTINHO, 1952, p. 397).

A diferença de fundamentos, por sua vez, implica diferentes caminhos históricos percorridos pelas duas cidades; diferentes genealogias espirituais. A Cidade de Deus segue a linha dos eleitos e abençoados por Deus, desde Adão, passando por Abel, Noé, seus filhos Sem

e Jafé, Abraão, Isaque, Jacó (a tríade dos patriarcas do povo Hebreu), Jó, Moisés, Davi e toda a sua linhagem até Cristo e a Igreja (AGOSTINHO, 1952, L. XIV-XVIII, p. 397-507).

E a Cidade dos Homens segue a outra linha, que descende de Adão pelo primeiro assassino: Caim. Dele segue por todos os homens que abandonaram a Deus e se opuseram ao povo de Israel (AGOSTINHO, 1952, L. XV-XVI, XVIII-XIX, p. 397-422, 472-530).

Essa divisão, entretanto, não é estanque, pois, pela conversão (*metanoia*), os homens podem passar de uma cidade para a outra, como foi caso de Santo Agostinho, relatado em suas Confissões (AGOSTINHO, 2002, p. 230-232). E também pela via oposta: quando o homem peca ele cai do nível da história sagrada para, unicamente, o da história profana.

Dentro desse quadro, Agostinho distingue seis épocas na história, tendo como base simbólica os seis dias da criação relatados no livro do *Genesis*: a primeira de Adão até o Dilúvio; a segunda de Noé até Abraão; a terceira de Abrãao até Davi, tendo como contraparte Nimrod e Nimus; a quarta vai de Davi até o Exílio Babilônico, e a quinta dele até a Encarnação do Verbo, o nascimento de Jesus Cristo. "A sexta e última época se estende da primeira até a segunda vinda de Cristo, no fim do mundo" (LÖWITH, 1949, p. 170-171). Os períodos têm durações diferentes, como nota Voegelin (os dois primeiros dez gerações; o terceiro, o quarto e o quinto catorze; e a sexta idade não tem prazo definido) (2012, p. 275), isso, entretanto, é secundário.

Essas épocas, como se pode ver, são da história sagrada, não da história profana. O motivo disso é que, pra Agostinho e a Igreja, apenas a primeira tem um sentido, logo é a única história que pode ser contada do começo ao fim do mundo. A história profana não passa, por sua vez, de um conjunto de fatos em si mesmos desordenados, que só ganham sentido à luz da história da salvação e apenas na medida em que participam dela.

Vê-se com claridade que, nessa visão, o sentido da vida do homem não é horizontal, histórico e temporal, mas vertical, pois embora exista no tempo e na história, é assunto e ascende, por meio de Cristo e da Igreja, para a Eternidade. A vida genuína, portanto, se dá na história sagrada – sem que a história profana seja por isso anulada.

Santo Agostinho apenas via o problema da história dessa maneira porque era católico, sendo esse mesmo o motivo pelo qual escreveu sua obra, como já foi dito. Grabowski (1946, p. 103-104) comenta, sobre isso, o seguinte:

A concepção de Cristo como um com a Igreja é a chave para a correta compreensão da psicologia de Santo Agostinho frente a Igreja Católica (a *Catholica*, como ele a chamava), da qual ele era bispo. Era uma Igreja concebida na Encarnação e nascida da Redenção; animada pela vida divina de Cristo; continuação da Sua vida na terra,

ou melhor, era uma com Ele. O Santo não poderia deixar de antever Cristo, Seu trabalho e Sua vida na Igreja. A Igreja como o Corpo de Cristo é trazida ao alto relevo na escolha pela sua concepção institucional; Cristo como a Cabeça é trazido ao foco a partir da concepção completa da Igreja como o Corpo. Pois é a Cabeça que confere sua vida e dignidade aos membros assumidos em união com ela. É a Cabeça que garante um valor inestimável à Igreja como um todo. A atenção em Cristo como a Cabeça não distrai nossa mente do teocentrismo nem menospreza a doutrina da união com Deus. Pois o Bispo Africano está sempre consciente, na sua doutrina, do Corpo Místico, da inseparabilidade da humanidade e da divindade de Cristo, ou, para usar sua própria fala, da ‘divindade humana e humanidade divina’ de Cristo. Na união de Cristo com Seus membros – na vida e santificação de Cristo, que se impregna pelo seu organismo espiritual – repousa a explicação do brilho da devoção, do zelo e do amor de Agostinho pela Igreja, brilho que raramente encontramos.

Estabelecida a possibilidade de participação na história sagrada por meio da Igreja, as condições de atualização dessa possibilidade são: o batismo, por meio do qual o homem é incorporado na Igreja (GRABOWSKI, 1946, p. 84-85), em Cristo, recebe o perdão dos seus pecados e tem o pecado original apagado – que é a santificação estática. E a ativa busca do Reino de Deus e da Sua Justiça por meio das suas obras, uma vez que elas podem, agora, valer como as de Cristo, em virtude da união corporal, e contribuir para a salvação e santificação – não mais estática, e sim dinâmica (Cl. 1,24) (GRABOWSKI, 1946, p. 81). É desse modo que o homem age na história sagrada e participa da natureza divina.

Em suma, a visão Cristã da história vê duas histórias que correm em paralelo. A sagrada, história propriamente dita, pode ser contada desde a criação do mundo até o seu fim, e seu sentido é a salvação dos homens que, pela Graça divina e pela sua ação, buscarem o Reino de Deus e a Sua Justiça.

E a profana, em si sem sentido último, por ser passageira, mas que pode ser redimida quando os homens e as sociedades colocam seus feitos à serviço de Cristo em direção à eternidade. Em outras palavras, a história profana se torna história sagrada na medida em que participa da natureza divina.

Aqui vemos com clareza a diferença entre a teologia da história cristã e a concepção antiga da história, pois não apenas na primeira existem fatos únicos, como a própria dinâmica da história é diferente. Não há eterna repetição, logo há um sentido definido para a história, bem como para a vida dos homens.

3. A FILOSOFIA DO DIREITO DE MICHEL VILLEY

Para um cristão que vê a história como divida em história profana e sagrada no molde da teologia da história católica, o que são a justiça e o direito? Pois a vida humana, individual e social, não tem mais sentido em si mesma, e pode participar da natureza divina.

Ao mesmo tempo, as vidas humana e divina não estão confundidas, então não é possível conceber a justiça e o direito como apenas humanos ou apenas divinos. Devem, como o próprio homem, existir no *entremeio* entre a humanidade e a divindade.

É essa posição peculiar da justiça e do direito que será apresentada a seguir, e que é precisamente a visão de Villey. Isso será percebido pela exposição da teoria política e jurídica de Santo Tomás de Aquino, da qual ele foi um grande defensor – e não apenas um repetidor.

3.1 Justiça Divina e Humana: a relação entre a Igreja e o Estado

A Igreja que permite a participação do homem na natureza divina assim o faz tanto para o indivíduo quanto para a comunidade organizada. O indivíduo, a família, as associações, clubes, grupos e classes sociais e, acima de todos, o poder imperial, o Estado – todos são chamados a participar, a seu próprio modo, da natureza divina, da história sagrada, por meio da Igreja.

Essa visão da relação entre a Igreja e as sociedades organizadas, que hoje – por uma série de problemas históricos – toma o nome de Doutrina Social da Igreja, se desenvolveu pelo menos desde a Cidade de Deus. Santo Agostinho, entretanto, nunca formulou uma teoria do Estado – como as que existem desde Hobbes – ou uma teoria política como a de Platão ou a de Aristóteles. Considerava que a função do Estado era manutenção da paz e a administração da justiça (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 59-60), mas não foi além desse princípio.

É compreensível que tenha sido assim, pois apenas depois da queda do Império Romano Ocidental é que a igreja tomou para si o papel de guardião da ordem social e guia político do poder imperial – pois Ela era a única capaz de assim fazer. E, ainda, até Carlos Martel a Igreja vivia ou em oposição ao Império ou sendo por ele auxiliada.

A relação prática da Igreja com as sociedades organizadas, portanto, vai se configurando ao longo da Idade Média, e toma a sua forma teórica essencial com Santo Tomás de Aquino. A unidade do desenvolvimento intelectual durante esse período é demonstrada por Cabral de Moncada (1955, p. 55-89). Um dos motivos para essa unidade é a correlata unidade

institucional da Igreja Católica durante todo esse período, uma vez que nenhum outro grupo religioso conseguiu grande influência intelectual e política na Europa Medieval.

O elemento central dessa relação entre Igreja e Império é a compreensão do modo de existência da Igreja, explicado na primeira parte do artigo. Cabral de Moncada (1955, p. 64-67) comenta que do pensamento agostiniano resultam duas consequências: (I) o problema tratado aqui, que é o da precisa relação entre a Igreja e o Estado; e (II) o problema que será tratado a seguir, que é o da justa medida entre a “transcendentalização” do direito e a sua “redução ao momento”.

Esses problemas decorrem da obra de Santo Agostinho, em parte, pela sua imprecisão terminológica. Ela, por sua vez, é resultado da dificuldade de exposição do mistério da Encarnação – dificuldade insuperável, da qual depende a compreensão do dogma tal qual formulado.

E como do mistério depende a própria auto-interpretação da Igreja, qualquer teoria Cristã sobre a precisa relação entre Estado e Igreja oscila conforme a Encarnação é compreendida de uma maneira ou de outra; conforme a Igreja é vista como pura "realidade supra-sensível ou como realidade sensível e histórica"(CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 65, nota i).

Essa tensão, que é própria do cristianismo, só foi articulada com maior precisão por Santo Tomás de Aquino, por consequência do seu gênio e do seu uso de Aristóteles. Esses, entretanto, ainda são os problemas fundamentais da política e do direito na Idade Moderna. Santo Agostinho, portanto, formulou o quadro dentro do qual todas as discussões políticas futuras aconteceriam. É por isso que Voegelin afirma (2012, p. 274) que a pergunta política fundamental para cada comunidade humana, depois de Santo Agostinho, passou a ser "onde nos situamos em relação a todo o curso da história humana?"

Mesmo na Idade Moderna, que buscou abandonar os seus fundamentos religiosos e viver ou sob a "ideia iluminista do progresso humano rumo ao governo constitucional como clímax" ou sob "as ideias perversas do 'Terceiro Reino' do nacional-socialismo e do comunismo", essa ainda é a pergunta fundamental (VOEGELIN, 2012, p. 274).

Santo Tomás, então, formula uma nova síntese, sem desprezar qualquer elemento anterior e, ao mesmo tempo, sem cair em extremos: formou uma ponte entre os dualismos anteriores (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 88-89).

Exemplo disso é como ele resolve o segundo problema decorrente do pensamento de Santo Agostinho, o do direito.

Partindo da ideia de *Logos* (verbo ou razão, sendo também um dos nomes de Cristo, a inteligência divina, a essência da divindade criadora do mundo), à semelhança do qual o homem foi criado, o percebeu como, ao mesmo tempo, princípio ordenador de Deus (Lei Eterna) e princípio regulador e normativo da atividade do homem (Lei Natural) (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 80-81).

Essa (a Lei Natural) é, precisamente, a participação criatura racional na Lei Eterna. Ou seja, o homem participa da natureza de Deus por ter sido feito imagem e semelhança Dele. Tendo ainda inteligência – que não foi totalmente pervertida pelo pecado, pode conhecer parcialmente essas duas leis e conhecer o bem pelos seus próprios meios de ação. No fundo da sua consciência ainda existe uma lei moral (comportamental) que se faz ouvir quando ele peca (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 80-81).

A Lei Natural, deve-se notar, se divide em duas: Lei Moral e Lei Jurídica. Os limites dessas duas divisões nem sempre são bem definidos, mas é certo que o domínio da segunda é mais restrito, uma vez que abrange apenas uma pequena parte das relações sociais (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 80-81).

E a própria Lei Jurídica é dividida em duas partes: uma parte imutável chamada de Direito Natural, "constituída por aqueles ingredientes ou momentos que não podem deixar de lhe ser comunicados pelos conteúdos fixos e absolutos da lei moral e da lei natural" e outra mutável chamada de Direito Positivo, "constituída pelos imperativos e deveres fixados pelo Estado, já para a conclusão e determinação em concreto daqueles ingredientes normativos, na sua aplicação às situações concretas e particulares da vida", tratando daquilo que o Direito Natural não trata (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 80-81).

O objetivo dessa solução do segundo problema não é resolver os problemas fáticos, concretos, de uma vez por todas e da mesma maneira – o que não deixa de ser um pouco decepcionante para o gênio moderno. Ao contrário, dá-se uma medida (*ratio*), uma relação, que servirá para a avaliação de cada uma das situações da vida, que continua uma grande possibilidade aberta à novidade e a mudança. O pensamento jurídico de Santo Tomás, portanto, leva em conta tanto a mutabilidade quanto a imutabilidade do direito, apenas fornecendo uma medida abstrata para ação.

A medida, no caso, é a seguinte. O Estado decorre da natureza dos homens, uma vez que estes são *zoon politikon* (animais políticos), *uns naturaliter sociale animal*, animais naturalmente sociáveis. Nisso estaria o "primeiro fundamento ontológico-metafísico" (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 82) do Estado e sua relação com a *lex aeterna* "que assim dispôs as coisas." (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 82).

O Estado não é, então, uma mera multidão de indivíduos. Decorrendo na natureza dos homens, ele a ultrapassa. É uma *perfectas communitas* (comunidade perfeita ou autossuficiente).

É um ser autêntico, distinto dos seus componentes. Não têm estatuto ontológico ou substância, senão em um sentido secundário, pois apenas o indivíduo o tem. Mas é, de todo modo, uma unidade de ordem (*unitas ordinis*) (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 82-83).

Não é, ainda, um organismo biológico, embora analogamente possa ser comparado ao corpo humano. É antes, como tudo que existe, "o resultado da aplicação de uma forma a uma matéria (hilemorfismo aristotélico)": sua matéria são os indivíduos que o compõem, e sua forma o modo específico de organização da sociedade (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 82-83).

E seu fim é o bem comum, entendido como garantir ao homem as condições para a atualização das suas potências humanas, sendo ele também subordinado à salvação da alma. Esse bem, que não é a mera soma aritmética dos bens particulares de todos os indivíduos, é a garantia dos bens corporais aos homens – uma necessidade decorrente do instinto de conservação animal –, a fim de que os homens possam se dedicar a buscar os seus fins eternos. "Estes fins eternos, relacionados com a salvação da alma, sendo os mais altos, não são, porém, da alçada do Estado, mas sim da Igreja. O Estado deve limitar-se a não os desconhecer e a não tornar impossível a realização deles" (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 83-84).

A tensão entre a humanidade mutável e a divindade imutável é clara nesse pensamento. Evita-se confusão entre a Igreja e o Estado, pois nem um nem outro é absolvido ou suprimido. O que existe, é verdade, é uma ordenação dos fins, mas a autonomia dos "dois corpos" não é perdida. Os fins da Igreja servem para redimir os fins do Estado.

Esses são terrenos, mas mesmo assim necessários. E se é verdade que o fim do Estado é o bem comum, é verdade também que, sem a devida ordenação, esse bem comum facilmente se transforma na tentativa de criação de um paraíso terreno, de salvação intramundana das almas: a ideia moderna de realização histórica do homem (CABRAL DE MONCADA, 1955, p. 84-85).

É isso que conclui Santo Tomás de Aquino sobre a relação entre a Igreja e o Estado. A medida dessa relação é análoga não apenas a da Filosofia e da Teologia, mas também – e principalmente – a das duas naturezas de Cristo. Estão unidas, mas não confundidas; a humana se submete à divina, mas não se torna uma com ela.

Em suma: a fina tensão, a justa medida estabelecida por Santo Tomás não implica nem na substituição da Igreja pelo Estado ou *vice-versa*, e nem na separação absoluta dos dois. Ordenando os fins particulares do Estado aos da Igreja, dentro daquilo que lhes cabe, ambos

trabalham para a salvação das almas. Como mais colocou o Papa Leão XIII (1885, p. de internet, §19):

19. Deus dividiu, pois, o governo do gênero humano entre dois poderes: o poder eclesiástico e o seu poder civil; àquele preposto às coisas divinas, este às coisas humanas. Cada uma delas no seu gênero é soberana; cada uma está encerrada em limites perfeitamente determinados, e traçados em conformidade com a sua natureza e com o seu fim especial

O Estado com o gládio da punição e do louvor, e a Igreja com o gládio do perdão e da vocação, bem como com as graças sacramentais. É nessa fina tensão que reside a justa medida da relação entre a Igreja e o Estado, que não é, senão, a fina tensão da vida humana.

3.2 O direito como justo na obra de Villey

Chegamos, por fim, ao direito. Se a vida humana e a história não existem apenas no mundo profano, o direito também não. Não é, portanto, apenas um instrumento de manutenção dos costumes humanos. Para ser direito é necessário que seja justo, e é precisamente assim que é considerado: o direito é *id quod justum est* (aquilo que é justo) (VILLEY, 2019, p. 93-94)

Aqui, como em muitos pontos, Santo Tomás – e Villey também – seguiu o pensamento de Aristóteles (VILLEY, 2005, p. 139-140). Suas quatro leis (lei eterna, lei divina, lei natural e lei humana) estão fundamentadas na ideia de uma ordem natural (*cosmos*) estabelecida pelo próprio Deus por meio da sua razão (*logos*), do seu Verbo (VILLEY, 2005, p. 141).

Se, porém, a história sagrada não anula a história profana, mas dela se serve e por ela age, é porque o governo divino no mundo acontece por causas segundas, ou seja: Deus, sendo o agente principal ou primeiro da história – pois é Ele quem a iniciou, a sustenta e a guia para seu fim –, escolhe realizar suas obras indiretamente, por meio dos homens, que atuam como agentes secundários. Suas ações na história sagrada, portanto, têm como princípio de movimento o próprio Deus.

Ou seja, é por meio dos homens e de suas ações que Deus governa o mundo ordinariamente. Sendo Deus a causa primeira de tudo, ordena, usa e dispõe de toda a criação como causas segundas para a realização da Sua vontade e razão. A história sagrada, portanto, é a história das causas segundas, a história das ações humanas cujo princípio está em Deus (VILLEY, 2005, p. 141).

Aos olhos humanos ela é a participação do homem na natureza divina. E sendo também desejada e ordenada por Deus, é a participação com um fim definido. Se torna possível, portanto, falar em sentido da história e da vida, pois todas as coisas criadas foram chamadas à existência (vocação) para a realização de uma parte do propósito divino (VILLEY, 2005, p. 141-142).

Conhecer a natureza das coisas, a *rerum natura*, assim, é precisamente conhecer a finalidade de cada uma e de todas as coisas: a finalidade do *cosmos*. E, dentro disso, o sentido da vida, a vocação, do homem, bem como as condições para que essa vocação se realize. É isso que se chama de bens (não apenas materiais).

É aqui, e precisamente aqui, que surge o conhecimento de uma lei moral, cujo conteúdo é o conjunto de deveres do homem perante Deus e o próximo (VILLEY, 2005, p. 142). E o cumprimento desses deveres é condição para a realização da vocação do homem.

Para cumprir esses deveres, o homem é capaz de desenvolver as virtudes cardeais – humanas – fundamentais, que são quatro: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Elas são aquilo que é necessário para que o homem cumpra seus deveres morais, dos quais dependem sua vocação (VILLEY, 2005, p. 143).

O direito, nesse esquema, surge como obra da virtude da justiça. Sua justa medida é dada, também, em referência à natureza do homem que, sendo corpo e alma, conhece cada coisa tanto pelos sentidos quanto pelo intelecto (VILLEY, 2005, p. 143). Entretanto, pelos sentidos o homem só conhece aquilo que é individual, particular, e não a natureza. Apenas as primeiras naturezas, não as segundas (ARISTOTLE, 1952, Capítulo V); apenas os indivíduos, não as espécies e os gêneros (VILLEY, 2005, p. 144).

O conhecimento sensível por si só, porém, pouco pode informar ao homem sobre sua vocação, finalidade, natureza *et cetera*. Pois é conhecimento apenas da contingência de todas as coisas. O direito, sendo obra da justiça, depende do conhecimento da natureza humana, pois precisa saber a que fim se dirige o homem para poder conhecer as condições desse desenvolvimento.

E é aqui que entra a inteligência humana. Por meio dela o homem pode, com base no conhecimento sensível, alcançar o das naturezas (VILLEY, 2005, p. 144). Aqui o direito se torna possível. Se torna possível por essas condições, mas não se resume a elas. O direito, com lembra Villey, não é a lei moral (VILLEY, 2005, p. 145).

Aqui, como na questão do tópico acima, o trabalho de Santo Tomás é dar uma razão com base na qual a justiça e o direito possam ser avaliados no caso concreto. Pois o direito não

é apenas procedente da alma do homem, mas também do corpo; e de nada adiantaria ao direito conhecer a finalidade do homem se não servisse para guiar o corpo na sua realização.

O direito é obra da justiça, pois depende do constante e reiterado ato de dar a cada um o que é seu – na formulação de Ulpiano (citado por VILLEY, 1991, p. 177-178). É, portanto, um conhecimento ao mesmo tempo necessário e contingente, permanente e passageiro, divino e humano, imutável e mutável:

Mais particularmente, Aristóteles reconhecera a impossibilidade de uma "*ciência*" do *direito* natural: sendo o homem livre, as situações a regulamentar são mutáveis; portanto, o próprio justo é mutável; não é possível colocá-lo em teoremas fixos. São Tomás repete essa lição sobre a essencial mobilidade das coisas humanas; tampouco a ele Montesquieu teria ensinado tanto quanto se imagina sobre a relatividade do direito. Será que são Tomás acreditou ser possível, como tantos tomistas modernos, constituir, sob o nome de direito natural, um código de regras permanentes? Embora a maioria dos intérpretes pareçam estar convencidos disso, os textos informam o contrário. Objeta-se que são Tomás afirma a existência de uma lei natural imutável. Mas a noção de *lei* natural é bem mais ampla que a de *direito*. Não se trata de uma regra *jurídica* qualquer. De que regra trata-se precisamente? Desta fórmula: "deve-se fazer o bem, evitar o mal"; ela é, justamente, um desses princípios que foram depositados em nós pela inteligência divina; esse princípio é imutável; mas ele é puramente formal; a partir do momento de que se passa para as conclusões, para as soluções concretas do direito, penetra-se no contingente. Nenhuma regra jurídica é absolutamente necessária – e são Tomás retoma aqui o exemplo clássico do depósito de uma arma por um louco. Acrescenta a ele outros exemplos tirados do Antigo Testamento, dos costumes dos antigos patriarcas que não se harmonizavam nem um pouco com nossas regras: do ponto de vista do direito natural; não se poderia condenar com certeza e tampouco em qualquer hipótese, nem mesmo o divórcio, nem, sobretudo, a poligamia; se sobre essas questões, são Tomás acaba na verdade chegando a conclusões absolutas, não é com base na ciência do direito natural, mas porque o Evangelho intervém (VILLEY, 2005, p. 148-149).

De nada adiantaria a formulação de um direito abstrato e racionalizado que se pretendesse permanente, pois no máximo seria a positivação de algum conteúdo da lei natural sem qualquer aplicabilidade – logo contra mesmo a natureza do homem.

A lei natural é abstrata, e os fatos da vida são concretos. A justiça, portanto, precisa ser buscada sempre e em todos os casos, e não uma vez apenas, no início de uma ordem social. E é nesse sentido que ela é uma virtude, pois vem pela prática reiterada de atos que se dirigem a ela – exato significado de virtude.

A busca do justo conforme a natureza, portanto, "para nos dotar de diretrizes de caráter muito geral, flexíveis, imprecisas e (exceto em caso de confirmação pela Sagrada Escritura) provisórias" (VILLEY, 2005, p. 149-150). É necessário que o jurista se contente com essas diretrizes incertas, com as lacunas do direito positivo. Importa, portanto, que o Estado complemente o direito natural com uma lei positiva bem-feita.

Está aí o fino balanço, a "união hipostática" da lei natural e da lei positiva. O geral e o individual estão unidos, mas não confundidos. O direito é tanto fruto do conhecimento intelectual quanto do sensível; tanto revelado quanto descoberto. A busca da justiça é sempre busca e sempre decisão. O direito é aquilo que é justo, *id quod justum est*. E "a jurisprudência pode ser definida a partir de um conhecimento das realidades humanas e divinas, uma ciência do justo e do injusto" (VILLEY, 1991, p.180).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teologia da história de Santo Agostinho é o que permite compreender o porquê de, para Michel Villey, o direito ser aquilo que é justo. Sem essa relação, a definição do jurista permanece obscura e vaga. É no movimento próprio da vida humana – movimento no sentido da humanidade rumo a divindade – que o direito pode ser compreendido.

Ser aquilo que é justo significa, portanto, que o direito é sempre a busca da justiça na sociedade humana, que se ordena e orienta, mas não se confunde, com a perfeição divina.

A teologia da história cristã, por suas características próprias, fundamenta no pensamento jurídico de Michel Villey a ideia de um direito que é sempre incompleto, que tem fundamento na existência humana enquanto participante da natureza divina e que é a constante e perpétua vontade de justiça, ou ainda, de dar a cada um o que é seu.

Villey não buscava apenas soluções práticas para o direito de sua época. Seus estudos amplos e profundos tinham a finalidade de lançar luz sobre os problemas jurídicos contemporâneos e de demonstrar que a ciência jurídica clássica e medieval ainda é uma força viva, que pode resolver os problemas do positivismo jurídico e dos direitos humanos.

Investigar sua obra à luz da teologia da história de Santo Agostinho é fazê-la retornar aos seus fundamentos. E não é de se admirar que alguém tão empenhado na restauração e na atualização da ciência jurídica clássica tivesse, como fundamento central do seu pensamento, uma ideia também clássica e medieval

Esse artigo lançou luz sobre a obra de Villey, do mesmo modo que ele lançava luz sobre os fundamentos ocultos do pensamento contemporâneo. Mas, ao mesmo tempo, lançou luz sobre a existência de uma profunda relação entre as diversas concepções da história e as diversas filosofias do direito.

Esse campo, ainda pouco explorado, é relevante para o direito, pois permite compreendê-lo como parte da vida da sociedade, e não como fenômeno puro e isolado. Investigar esse caminho possível, por meio da obra do jurista Michel Villey, e apresentar como a sua filosofia só pode ser bem compreendida à luz dessa relação, é demonstrar, na prática, como esse campo pode ser frutífero.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **The City of God**. 31ª Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 18).

ARISTOTLE. **Categories (Organon)**. 31ª Edition. Chicago, USA: Encyclopædia Britannica, Inc., 1952. (The Great Books of the Western World, v. 8).

CABRAL DE MONCADA, Luís. **Filosofia do direito e do estado**. Vol. 1. Parte histórica. 2ª ed. revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra Editora, 1955.

DANIÉLOU, Jean. The conception of history in the Christian tradition. **Journal of Religion**, vol. 30, nº. 3, 1950, pp. 171–179. Disponível em <www.jstor.org/stable/1197302>. Acessado em 22 de agosto de 2019.

DANIEL-ROPS. **História da Igreja: A Igreja dos tempos bárbaros**, vol. 2. São Paulo: Quadrante, 1991.

DAWSON, Christopher. **Dinâmicas da história do mundo**. São Paulo: É realizações, 2010.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2007.

GRABOWSKI, Stanislaus J. St. Augustine and the Doctrine of the Mystical Body of Christ. **Theological Studies**, vol. 7, no. 1, Feb. 1946, pp. 72–125. Disponível em <<https://doi.org/10.1177/004056394600700103>>. Acessado em 06 de maio de 2019.

LÖWITH, Karl. **Meaning in History**. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.

PAPA LEÃO XIII. **Immortale Dei**. Sobre a constituição cristã dos estados. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1885. Disponível em <https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html>. Acessado em 10 de maio de 2019.

PAPA PIO XII. **Mystici Corporis**. O corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1943. Disponível em <http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html> Acessado em 04 de maio de 2019.

PUECH, Henri Charles. **La gnose e le temps**. Eranosjahrbuch, XX, 1951. *Apud* ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **Direito Romano**. Porto: Rés, 1991.

VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**. Definições e fins de direito. Os meios do direito. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas**. Vol. 1. Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. São Paulo: É Realizações, 2012.

JUS* and *JUSTITIA*: MICHEL VILLEY'S TOMIST PHILOSOPHY OF LAW IN THE LIGHT OF SAINT AUGUSTINE'S THEOLOGY OF HISTORY*ABSTRACT**

This article investigates, through bibliographical research, what is the relationship between the philosophy of law of the French jurist Michel Villey (1914-1988) and the theology of history of Saint Augustine (354-430). First it presents this theology of history, which was entirely adopted by the Catholic thought. Secondly, it presents how Villey's philosophy of law is attuned in accord with this conception of history, and of it is a juridical application. Finally, it concludes that only through the study of the Augustinian theology of history is possible to truly comprehend Villey's juridical thought.

Keywords: Theology of history. Philosophy of law. Justice. Saint Augustine. Michel Villey.