

As leis no declínio do Império: Agostinho acerca do Direito Romano

The laws in the decline of the Empire: Augustine about Roman Law

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA¹

Resumo: O artigo seguinte objetiva investigar o papel ocupado pelo Direito Romano no declínio do Império Romano, na visão de Agostinho de Hipona. Em um primeiro momento, faremos breves considerações a respeito das causas da decadência do mundo romano. Em um segundo momento, discutiremos a associação, feita por muitos intelectuais desde a Antiguidade, entre o declínio do Império e a ascensão do Cristianismo. É esse debate que deu origem à *Cidade de Deus*. Em um terceiro momento, abordaremos a representação que Agostinho faz do Direito Romano na *Cidade de Deus*.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona; Direito Romano; Cristianismo

Abstract: The following article aims to investigate the role played by Roman law in the decline of the Roman Empire, in the vision of Augustine of Hippo. At first, we will make brief remarks about the causes of the decay of the Roman world. In a second step, we will discuss the association, made by many intellectuals since ancient times, between the decline of the Empire and the rise of Christianity. That debate led to the *City of God*. In a third step, we discuss the representation that Augustine makes of Roman law in the *City of God*.

Keywords: Augustine of Hippo; Roman law; Christianity

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar o retrato do ordenamento jurídico romano esboçado por Agostinho de Hipona (354 – 430) face às invasões bárbaras. Tomaremos por referência os cinco primeiros livros d'A *cidade de Deus* – não negligenciando, evidentemente, outras obras de

¹ Doutorando PPG-Filosofia UFMG. E-mail: philippealmeirda@gmail.com.

Agostinho que possam auxiliar-nos no enfrentamento do tema.² O bispo de Hipona não escreveu nenhum tratado sistematizado relativo à Filosofia Política ou à Filosofia do Direito – tampouco deu sinais, em seu trabalho, de identificar tais áreas como campos disciplinares autônomos. Contudo, difusas no conjunto de seus escritos, há diversas notas referentes à política e ao Direito. Essas considerações tiveram tal ascendência sobre o pensamento ocidental que, no desenvolvimento da Cristandade, é possível observar a emergência de um “Agostinismo político” e de um “Agostinismo jurídico”.³

“Todos os caminhos levam a Hipona”, assinala Bento XVI (2011, p. 197), o papa emérito, em exposição realizada em 9 de janeiro de 2008. Agostinho é – para valeremo-nos da definição dada pelo crítico literário Harold Bloom – “um criador de conceitos de fronteira, de vez que se posiciona entre as antigas obras do pensamento grego e da religião bíblica, e a síntese católica da Alta Idade Média” (BLOOM, 2009, p. 230). Longe de ser (como muitos entendem) um elemento externo à sua essência, o diálogo com o pensamento greco-romano é fundamental à formação do cristianismo primitivo – que nasce, vale destacar, em uma Palestina marcadamente helenizada. É frequente a identificação, por parte dos Pais da Igreja, de um Velho Testamento Grego (o conjunto das reflexões dos filósofos da Antiguidade Clássica), que, tal como o Velho Testamento Hebraico, pavimentaria os caminhos para o advento de Jesus e do Novo Testamento. Como, em aula magna na Universidade de Regensburg (ministrada em 12 de setembro de 2006), Bento XVI demonstra, a fé bíblica e a indagação filosófica, o amor e o *logos*, são, ambos, constitutivos da religião cristã: razão pela qual os esforços modernos de deselenização do cristianismo sempre fracassam.⁴

Foi Werner Jaeger quem, de maneira cabal, evidenciou como, nos primeiros séculos, a religião cristã se firmou a partir do intercâmbio com as

² Nos valeremos, aqui, da versão publicada em AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. 1 (livro I a VIII) e 2 (livro IX a XXII).

³ Os marcos teóricos da noção de “Agostinismo jurídico” muito devem ao magistério de Michel Villey, que em diversas obras distintas dissertou acerca da temática. Sobre o desenvolvimento do conceito de “Agostinismo político”, a partir das pesquisas do historiador Henri-Xavier Arquillière, v. SOUZA, 2014.

⁴ O texto do discurso pode ser encontrado, na íntegra, no endereço eletrônico <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html>, acessado em 08 de novembro de 2015.

correntes filosóficas greco-romanas: era uma proposta de formação (*paideia*) alternativa, capaz de acolher e ultrapassar o que havia de melhor nos programas de educação ética e dianoética oferecidos pela intelectualidade de então (JAEGER, 2014). No diálogo *Hermotimo ou As escolas filosóficas*, Luciano de Samósata atesta a pleora de seitas (estoicismo, epicurismo, ceticismo etc.) que pululavam na Roma do século II – indício da avançada fragmentação cultural vivida no período, incapaz de restituir, em torno de um projeto civilizacional comum, a unidade cindida do Espírito (SAMOSATA, 1986). Os autores patrísticos (dentre os quais Agostinho) oferecerão uma resposta às cisões experienciadas na Antiguidade Tardia, tornando obsoletas (muito antes de Teodósio I proibir o ensino de filosofia) as seitas que à época disputavam o coração dos romanos.

O bispo de Hipona é o apogeu do processo de consolidação do cristianismo enquanto “modo de vida” – para fazermos, aqui, remissão às consagradas observações de Pierre Hadot (2008) acerca da filosofia antiga como modo de vida. Agostinho – após seu contato com Ambrósio de Milão – compreende que, em Cristo, os caminhos da racionalidade e da fé se entrecruzam (BENTO XVI, 2011, p. 201). Nas palavras do filósofo Eric Voegelin: “Sua vida e sua obra resumem os quatro séculos da era romano-cristã e assinalam o seu fim [...]” (VOEGELIN, 2012, p. 269). Desse modo, não é externa, mas interna, a crítica que Agostinho lança à cultura romana, de forma geral, e ao Direito Romano em particular. É quando o invicto sol do Império começa a ser eclipsado que o autor se lança à missão de descobrir as razões da falência de sua estrutura político-jurídica.

Não é nosso intuito, aqui, debater possíveis influências, conscientes ou inconscientes, da *jurisprudência romana*⁵ sobre a filosofia agostiniana – o

⁵ Entendendo o termo jurisprudência, aqui, em sua acepção clássica, como (na lição de Beatriz Bernal de Budega) “o caudal de opiniões expressas pelos peritos na matéria jurídica, que, baseando-se no conhecimento do direito positivo e também em sua fina intuição do justo, davam consultas, resolviam casos reais e hipotéticos especulando sobre os mesmos em suas obras, chegando a criar coleções que se converteram em um múltiplo conjunto de regras, conselhos, decisões concretas e análises de casos particulares, que chegaram a nós através do Digesto justiniano, e que em sua época constituíram normas de cumprimento obrigatório”. Tradução nossa para: “el caudal de opiniones expresadas por los peritos en materia jurídica que, basándose en el conocimiento del derecho positivo y también en su fina intuición de lo justo, evacuaban consultas, resolvían casos reales e hipotéticos especulando sobre los mismos en sus obras, llegando a crear colecciones que se convirtieron en un múltiple conjunto de reglas, consejos, decisiones concretas y análisis de

impacto, por exemplo, de Marco Túlio Cícero (cujo diálogo *Hortensius* ou *Sobre a filosofia*, agora perdido, conduziu Agostinho aos estudos filosóficos)⁶ sobre as ideias do santo católico no que diz respeito à justiça e ao bem comum. Pretendemos, modestamente, reconstruir a interpretação que Agostinho propõe – nos cinco livros iniciais d'*A cidade de Deus*, nos quais, de forma mais incisiva, polemiza com as concepções políticas do mundo romano-helênico – do *locus* que o ordenamento jurídico ocupa na história da cultura romana, o papel desempenhado pela *lex* no apogeu e na decadência do Império.

O DECLÍNIO DO IMPÉRIO

As invasões bárbaras são causa ou consequência do ocaso do sistema jurídico-político imperial? A questão não é nova, e ocupa a mente de intelectuais desde a Antiguidade Tardia. Agostinho não se furtará ao desafio de ensaiar uma resposta. Como veremos, o Direito desempenhará função capital na narrativa composta pelo filósofo para explicar o abastardamento generalizado que seu século assiste.

Data de 476 a queda do Império Romano do Ocidente, caracterizada pela deposição do imperador Rômulo Augusto e pela tomada de Roma pelos hérulos (tribo, então regida por Flávio Odroaco, originária do sul da Escandinávia). Parcela substancial da historiografia contemporânea vale-se deste evento para demarcar o fim da Antiguidade e o início do Medievo. Ante a malta ensandecida vinda do norte, restava à intelectualidade romana (guardiã dos valores clássicos) abandonar a Europa em direção à Ásia Menor.⁷ No entanto, para além de periodizações

casos particulares, que han llegado a nosotros a través del Digesto justiniano y que en su época constituyeron normas de obligatorio cumplimiento". (BERNAL, 1974).

⁶ Como indica Moacyr Novaes: "A eloquência de *Hortensius* não disse a verdade, mas teve o papel de redirecionar a vontade de Agostinho para a busca da sabedoria". (NOVAES, 2002, p. 51).

⁷ Com a queda de Constantinopla, tomada pelo Império Otomano em 1453, observa-se movimento inverso: a intelectualidade bizantina (tal como os valores clássicos a ela legados) abandona a Ásia Menor em direção à Europa. Em razão disso, muitos historiadores adotam o modelo (elegante, embora deveras esquemático) segundo o qual, da mesma forma como o primeiro movimento migratório inauguraria a Idade Média, o segundo movimento migratório a encerraria, dando origem ao Renascimento Italiano. O historiador Peter Burke não poupa críticas a referida chave de leitura: "Esses imigrantes tiveram um efeito importante no mundo italiano do conhecimento, não diferente do que tiveram os estudiosos da Europa central – inclusive muitos especialistas no Renascimento – sobre o mundo de

artificiais (calçadas em “grandes acontecimentos”, reformas e revoluções), é preciso reconhecer que a história política dos séculos III e IV, em sua integralidade, constitui-se na crônica de uma morte anunciada. O universo socioeconômico, ideológico, jurídico e cultural que gradualmente se afirma no Ocidente nos primeiros séculos da era cristã prenuncia e prepara a queda do Império.

As dinastias flaviana e antonina (que, entre 69 e 192, produziram imperadores da magnitude de Vespasiano, Trajano, Adriano e Marco Aurélio) são apropriadamente definidas pelo historiador soviético Michael Rostovtzeff (1977) como “a idade do despotismo esclarecido”. No entendimento do autor, “Roma não teve nunca uma sucessão de governantes capazes, honestos, trabalhadores, patriotas e conscienciosos como nos primeiros 75 anos do século II” (ROSTOVZEFF, 1977, p. 208). Porém, a ascensão de Cômodo – há poucos anos reproduzida no cinema com o filme *Gladiador* [2000, Estados Unidos/Reino Unido, Direção: Ridley Scott] – iniciaria uma era de crises institucionais, cujo momento de clímax estaria no segundo e no terceiro quartel do século III. Como salienta Rostovtzeff (1977, p. 208): “Entre 235 e 285 de nossa era, houve 26 imperadores romanos, dos quais apenas um teve morte natural”.

As reformas empreendidas por Diocleciano e Constantino não foram suficientes para resgatar o Império da anarquia e da guerra. A instabilidade política e militar de Roma estimulará – nas palavras do historiador Edward Gibbon (2005, p. 141), autor da maior obra acerca do declínio e da queda do Império – a “louca ambição de usurpadores nacionais” e a “cega fúria dos invasores estrangeiros” (notadamente persas, francos, alamanos e godos). Tornam-se frequentes as pilhagens realizadas por bárbaros no interior das fronteiras do Império – vistas, não raro, com indiferença pelos imperadores.⁸ Assim, o saque de Roma pelos godos

língua inglesa depois de 1933. Eles estimularam os estudos gregos. Porém, sua importância foi de satisfazerem uma demanda que já existia”. (BURKE, 1999, p. 277).

⁸ Descrevendo a “mão frouxa” de Galiano, cujo reinado vai de 260 a 268, noticia Gibbon: “Quando as grandes emergências do Estado lhe exigiam a presença e a atenção, ele se entretinha em conversações com o filósofo Plotino, malbaratando seu tempo em prazeres triviais ou licenciosos, preparando sua iniciação nos mistérios gregos ou solicitando um lugar no Areópago de Atenas. Sua profusa magnificência insultava a pobreza geral; o solene ridículo de seus triunfos incutia um sentimento mais profundo da desgraça pública. Recebia as seguidas notícias de invasões, derrotas e rebeliões com um sorriso despreocupado; e, fixando-se com afetado desdém nalgum produto específico da província perdida,

(liderados por Alarico) em 410, longe de configurar um fenômeno isolado na Antiguidade Tardia, coroa uma sucessão de incursões bem-sucedidas das tribos germânicas ao território latino.

O que torna especial a conquista de Alarico é o fato de impor-se, não sobre a periferia, mas sobre o (antigo) coração do Império. O saque ocorrido em 410 colocava em xeque o mito da Cidade Eterna, da inexpurgabilidade de Roma. A propaganda política do Império, desde Augusto, alimentou-se desse mito, cuja expressão maior é a *Eneida* de Virgílio. A propósito, são emblemáticas as palavras que, na obra, Júpiter diz a Vênus (mãe de Enéias e, por conseguinte, de todos os romanos):

Da nutriz loba em fulva pele ovante,
Rômulo há de erigir mavórcios muros,
E à recebida gente impor seu nome.
Metas nem tempos aos de Roma assino;
O império dei sem fim. Té Juno acerba,
Que o mar ciosa e a terra e o céu fatiga,
Transmudada em melhor, tem de amparar-me
Do orbe os senhores e a nação togada. (VIRGÍLIO, 2004, p. 60)

Alarico sepultou – 66 anos antes do aparecimento de Odroaco – a fé na *pax romana*. O Império do século V será marcado por um esforço para tentar compreender as razões de a deusa da Fortuna ter lançado Roma à própria sorte. Tanto às massas quanto à *intelligentsia* ocidental (ou ao que restara dela),⁹ mostrava-se imperioso entender o motivo de os numes terem retirado suas promessas no que tange ao destino de Roma – e à sua missão civilizatória, enquanto capital do mundo. A crença nos poderes demiúrgicos da cidade pode ser apreendida da prática de culto ao imperador, que fundia elementos de religiosidade greco-romana e asiática

perguntava descuidosamente se Roma se arruinaria se deixasse de ser suprida de linho do Egído ou de panos de Arras da Gália”. (GIBBON, 2005, p. 160).

⁹ Sobre a decadência intelectual do período em comento, leciona Gibbon: “Seria quase supérfluo assinalar que as agitações civis do Império, os abusos dos soldados, as incursões dos bárbaros e o avanço do despotismo se demonstraram assaz desfavoráveis ao gênio e até mesmo ao saber. A série de príncipes ilírios que restaurou o Império não lhe restaurou as ciências. A educação militar que tiveram não era de molde a inspirar-lhes o amor às letras; mesmo a mente de Diocleciano, tão ativa e capaz no trato dos assuntos públicos, não fora de modo algum afeiçoada pelo estudo ou pela especulação. [...] Uma frouxa e afetada eloquência paga ainda estava a serviço dos imperadores, que não encorajavam quaisquer artes, a não ser as capazes de contribuir para a satisfação de sua vaidade ou para a defesa de sua autoridade”. (GIBBON, 2005, p. 195).

(BAKER, 1944). A *dessacralização* da Cidade Eterna impunha-se como questão incontornável.

A RESPONSABILIDADE DOS CRISTÃOS E A CIDADE DE DEUS

Diversas explicações foram aventadas – a mais difundida, na Antiguidade, e que ainda hoje mantém-se popular, atribui a responsabilidade pela derrocada do Império aos cristãos. Gibbon descreve o século V como “triunfo da barbárie e da religião”, insinuando, maliciosamente, que o progresso na marcha das fileiras germânicas e a proliferação do cristianismo seriam fatores interdependentes. A política de “tolerância”, “mútua indulgência” e “concórdia religiosa”, característica do paganismo, teria sido comprometida pelos cristãos, que, recusando-se a transacionar com idólatras, criariam “uma sociedade em separado, que atacava a religião estabelecida do Império” (GIBBON, 2005, p. 262), enfraquecendo-o. Muitos autores, na Modernidade, contraporão a natureza “sectária” e “dogmática” dos cristãos à “flexibilidade” da religião pagã – reverberando, desse modo, um juízo que já no mundo antigo fora lançado aos seguidores do Nazareno.¹⁰ Explicando as perseguições aos cristãos, que, no período do Principado (que estende-se de 27 a. C. a 285 d. C.), antecederam o triunfo da Cruz sobre as ruínas do Capitólio, Joaquim Carlos Salgado argumenta:

Na verdade, o Principado caracterizava-se pela tolerância cultural. A posterior evolução dessa tolerância para o antagonismo com o cristianismo não constitui um endurecimento infundado do Estado, mas uma reação contra a ameaça de sua dissolução pelo cristianismo. Ao contrário do politeísmo, o cristianismo, por ser monoteísta e por ser de vocação universalizante, era de caráter teocrático, exclusivista e separatista, ao passo que a religião romana estava integrada na comunidade romana e no seu Estado, cujo poder se legitimava na *potestas* do povo e não na vontade divina. Essa cisão entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens constitui uma contestação da própria legitimidade do poder de Roma. Não a fé, mas os atos do cristianismo, fora da disciplina humana dos *boni mores*, eram combatidos. Por isso, não eram condenados sem denúncia objetiva e sem direito de defesa. (SALGADO, 2007, p. 43 e 44)

¹⁰ Um exemplo de semelhante leitura pode ser encontrado em BLUMENBERG, 2005.

“Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” [Mt 22, 21]: a recusa dos cristãos em oferecer as devidas libações aos deuses da cidade teria, no entender dos gentios, atraído a ira divina, da qual Alarico seria o instrumento. É em resposta a tais acusações que Agostinho começará a redigir, em 413, *De Civitate Dei contra paganos*, concluída apenas em 426. O nome de Agostinho encontra-se, hoje, indissociavelmente conectado ao declínio do Império Romano – antes de mais, por ser ele uma das maiores mentes que se dedicaram a interpretar o sentido histórico do fenômeno.

Como observa Voegelin, *A cidade de Deus* constitui-se em uma “obra de circunstância” (embora organizada de acordo com um plano pré-estabelecido). Trata-se menos de um “sistema de política cristã” que de uma “expressão grandiosa da existência política cristã”, menos um exercício de especulação que uma tática de catequese: “A *Civitas Dei* [Cidade de Deus] ficou tão intimamente ligada à situação [histórica] que a *filosofia* da história e da política quase se converte numa *crítica* sociológica da civilização romano-cristã, com o sentimento fatalista ultrapassando a vontade de ordem espiritual”. (VOEGELIN, 2012, p. 270).

Como argumenta Bento XVI, *A cidade de Deus* trata do que os cristãos podem e do que não podem licitamente esperar de Deus, da relação entre religião e política, representando, ainda hoje, “uma fonte para definir bem a autêntica laicidade e a competência da Igreja, a grande e verdadeira esperança que nos dá a fé”.¹¹ É o próprio Agostinho que, em suas *Retratações* (redigidas, tal como *A cidade de Deus*, entre 413 e 426), explicita as finalidades políticas de seu *magnum opus*:

Entretanto foi Roma assolada pela invasão e pelo ímpeto do grande flagelo dos Godos chefiados pelo rei Alarico. Os adoradores da multidão dos falsos deuses a quem chamamos “pagãos”, nome já corrente entre nós, tentando responsabilizar por esse flagelo a religião cristã, começaram a blasfemar do verdadeiro Deus com uma virulência e um azedume desacostumados. Por isso é que eu, ardendo de zelo pela casa de Deus, me decidi a escrever os livros acerca da *Cidade de Deus* em resposta às suas blasfêmias ou erros. Esta obra ocupou-me durante alguns anos porque se interpuseram muitos outros assuntos que não era oportuno protelar e cuja solução me

¹¹ Tradução nossa para: “[...] una fuente para definir bien la autêntica laicidad y la competencia de la Iglesia, la grande y verdadera esperanza que nos da la fe”. (BENTO XVI, 2011, p. 220).

reclamava com prioridade. Até que, finalmente, esta extensa obra chegou ao termo com vinte e dois anos. (AGOSTINHO, 2004, p. 88).

A *cidade de Deus* contém vinte e dois livros, distribuídos em dois momentos: o primeiro lança-se contra as acusações pagãs ao cristianismo; o segundo propõe um sistema político cristão. A primeira parte organiza-se em dez livros: nos cinco livros iniciais, Agostinho busca provar que os deuses pagãos em nada contribuem para a felicidade terrena (e para a paz da comunidade, indispensável à felicidade terrena); nos cinco livros finais, demonstra que a salvação na eternidade não pode ser conferida pelos antigos cultos. A segunda parte, que apresenta doze livros, divide-se em três conjuntos: o primeiro trata das origens da Cidade de Deus; o segundo, do surgimento da Cidade Terrena; e o terceiro, do decurso temporal de ambas, em direção ao fim da história.

É nos cinco livros iniciais da primeira parte que o bispo de Hipona enfrenta, de forma detida, a acusação de que a religião cristã estaria vinculada ao declínio do Império e ao saque de Roma. À argumentação de Agostinho, é de capital importância evidenciar que os deuses cultuados pelos romanos são absolutamente incapazes de conceder os bens temporais que prometem. O filósofo sabe que não são os bens terrenos, “caducos e passageiros” (AGOSTINHO, 2008, p. 179), mas os bens incorruptíveis – “do homem interior” (AGOSTINHO, 2008, p. 125) –, aqueles que devem ser almeçados pelos fiéis. Não obstante, é suficientemente lúcido para reconhecer que, ao pragmatismo romano, é de suma importância que os deuses assegurem a prosperidade material – nas vidas pública e privada.

É a vida eterna, e não o ouro ou a prata, o prêmio que nos é permitido esperar de Deus. Nesse sentido, a morte e a vida das civilizações pouco deve interessar ao cristão. Agostinho exorta seus leitores, tanto n’A *cidade de Deus* quando em seus sermões, a, diante das tribulações, espelharem-se em Jó: “No que sofres, ó homem, não intervém o teu poder; é, sim, naquilo que fazes, que a tua vontade está ou não inocente” (AGOSTINHO, 2013, p. 46). O autor compara o sofrimento temporário que os justos padecem neste mundo aos sofrimentos eternos aos quais os injustos estão sujeitos no Além-Túmulo. Ademais, frisa – diferenciando-se, dessa forma, dos filósofos da Antiguidade – que a verdadeira beatitude não pode ser encontrada na *pólis* (que, como todos os bens terrenos, terá um fim,

está sujeita ao ciclo da geração e da corrupção, sendo, portanto, perecível), mas no reino de Deus, na comunidade de santos que constituem o Corpo Místico de Cristo, uma única família que transcende os povos e as nações:

Talvez Roma não morra, se os romanos não morrerem. E na verdade não morrerão, se louvarem a Deus. Morrerão, sim, se O blasfemarem. Pois que é Roma senão os Romanos? Não se trata aqui de pedras, ou de traves, de grandes edifícios ou de extensas muralhas. Tudo isto fora construído de modo que um dia haveria de ruir. Quando o homem construiu, colocou pedra sobre pedra, quando destruiu, derrubou pedra após pedra. O que o homem fez, o homem desfez.(AGOSTINHO, 2013, p. 79)

Discutindo as rupturas e as continuidades entre o pensamento agostiniano e a filosofia greco-romana que lhe precede, Annabel S. Brett elucida:

Agostinho compartilhava com a teoria política clássica a compreensão central de que nossa realização virá apenas em uma cidade verdadeira, em comunicação com os outros, em meio à liberdade e à justiça. A questão era principalmente: o que é essa cidade verdadeira e como alguém obtém nela a cidadania? É aqui que a visão cristã de Agostinho diverge mais significativamente daquela de seus predecessores. Sua resposta é que só podemos ser inteiramente humanos na cidade de Deus, não na cidade terrena, a cidade do homem: e que a cidadania na cidade de Deus vem somente através da graça. (BRETT, 2008).

Saeculum Senescens – Agostinho acredita que vive em um mundo velho e senil, arruinado, vencido, oprimido.¹² A degenerescência das virtudes morais e intelectuais – que o escritor Petrônio, ainda no século I, anunciava – (PETRONIO, 1990) indica que as leis e os costumes da sociedade já não podem mais servir como guias para que o indivíduo conduza sua ação. Porém, no interior de cada homem, há um elemento incorruptível, livre do contágio de qualquer doença física ou espiritual, que não pode ser tocado pela decadência – e este elemento é Deus, “*interior intimo meo et superior summo meo*”.¹³ Aos cristãos que choram o destino de Roma por ser ela o

¹² Nas palavras de Voegelin: “A posição de Agostinho no final do mundo antigo é, a este respeito, paralela à de Hegel no final da era do Estado nacional: quando a Idéia evoluiu através de teses e antíteses até a síntese na moralidade objetiva do Estado no presente, encontramos-nos num precipício da história; a dinâmica da histórica desgastou-se e, por cima da fronteira do mundo, olhamos para o nada. Naturalmente, o que chega não é o nada, mas uma crise prenhe de um novo futuro”. (VOEGELIN, 2012, p. 277).

¹³ Uma análise da filosofia agostiniana enquanto “metafísica da experiência interior”, a partir da leitura da obra *De Vera Religione*, pode ser encontrada em LIMA VAZ, 2001.

túmulo dos apóstolos Pedro e Paulo e de incontáveis mártires e santos, Agostinho retruca:

Se no próprio Pedro a carne foi efémera, não querias que fossem efémeros os muros de Roma? Pedro, o apóstolo, reina agora com o Senhor; naquele lugar está apenas o corpo do apóstolo Pedro. O seu sepulcro serve para te elevar às coisas eternas, não para que te prendas às da terra, mas para que com o apóstolo medites no céu. [...] Então lamentas-te e choras porque ruíram as traves e as pedras, porque morreram os que haveriam de morrer? Nós mostramos como alguém de entre os mortos viverá para sempre; tu lamentas-te porque ruíram as traves e as pedras e porque morreram aqueles que são mortais? [...] Aqui em baixo está a tua carne, e se a tua carne treme de pavor, não se perturbe o teu coração (AGOSTINHO, 2013, p. 147 e 148).

De se destacar que, para Agostinho, os cuidados fúnebres representam consolação para os vivos, não alívio dos defuntos.¹⁴ Nisso, polemiza com toda a religiosidade desenvolvida entre os povos indo-europeus. Como, já no século XIX, Fustel de Coulanges demonstrara, os arianos, mesmo antes do surgimento dos deuses olímpicos, acreditavam que a alma subsiste à morte do corpo – subsistência degradada, porém. A alma acompanha o corpo à cova, necessitando, pois, de ritos de sepultamento e de contínuas oferendas, para que tenha, na vida após a morte, algum repouso (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 26). Embora reconheça que o corpo é parte natural do homem – e, contra os dualismos gnósticos, defenda que ele “de modo nenhum é um ornamento ou instrumento que se usa por fora” – (AGOSTINHO, 1996, p. 139), Agostinho entende que, à salvação do espírito, pouco importa o fim dado à carne. Analogamente, poderíamos dizer que, à salvação da Cidade de Deus, pouco importa o fim dado à Cidade Terrena. Na lição de Fustel de Coulanges, com o cristianismo “o Divino foi resolutamente colocado fora da natureza visível e acima dela. Residia sobretudo no pensamento do homem. Já não era matéria; tornou-se espírito” (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 404).

¹⁴ A questão é apreciada por Agostinho no tratado *De Cura pro Mortuis Gerenda* (“O cuidado devido aos Mortos”), escrito em 421 d.C., no qual, respondendo a consulta feita pelo bispo Paulino de Nola acerca de uma mãe cristã que deseja depositar o cadáver do filho na basílica de um mártir, o filósofo procura desconstruir a crença pagã segundo a qual os insepultos não conseguiriam cruzar o rio do Hades: “Não é da carne que a alma espera ajuda para a sua vida futura”. O texto pode ser encontrado, na íntegra, em <<http://baixadacatolica.blogspot.com.br/2010/12/o-tratado-de-cura-pro-mortuis-gerenda-o.html>>, acessado em 31 de dezembro de 2015.

Porém, se essa argumentação atende, a contento, às demandas dos cristãos, pouco efeito tem junto aos gentios, que buscam nos templos, antes de mais, consolo material, e não dissociam o visível e o invisível, o século e a eternidade. É por esse motivo que Agostinho procurará criticar a religião pagã a partir de suas próprias categorias. Lucien Jerphagnon define como “religião da proximidade” o paganismo que se desenvolve em Roma na Idade Antiga (JERPHAGON, 2011, p. 15). Os deuses, para os romanos, interferem ativamente em todas as dimensões da vida prática – incluindo negócios jurídicos e ações processuais.¹⁵ Atuam, em certa medida, como fiadores dos mortais, assegurando (em troca de rituais e sacrifícios) o sucesso de empreitadas contingentes. É por essa razão que, para Jerphagnon (2011, p. 18), “Roma e seus deuses sempre foram sócios”. A melhor defesa é o ataque: para blindar a ortodoxia cristã, Agostinho busca atingir o coração da religiosidade pagã, mostrando, à luz da história da civilização greco-romana, que os numes nunca foram capazes de garantir o crescimento econômico e o poderio militar.¹⁶ Assim, o maior dos Pais da Igreja objetiva provar que a substituição da liturgia de Príapo e Cibele pela adoração do “único e verdadeiro Deus” não teria interferido na trajetória política da Cidade Eterna – a riqueza e a miséria de Roma, no curso do tempo, nada deveram aos ídolos.

AGOSTINHO E O DIREITO ROMANO

No seio de sua (para retomarmos a observação de Voegelin acerca d’*A cidade de Deus*) “crítica sociológica da civilização romano-cristã”, a desconstrução do sistema jurídico ocupará espaço fundamental. Como aponta Voegelin (2012, p. 263), “para o pensador cristão, o problema do

¹⁵ Como explica Gibbon: “A religião das nações não se constituía apenas numa doutrina especulativa professada nas escolas ou pregada nos templos. As inumeráveis deidades e ritos do politeísmo estavam intimamente ligados a todas as circunstâncias de trabalho ou de prazer da vida pública ou privada, e parecia impossível furtar-se à observância deles sem ao mesmo tempo renunciar ao intercuro humano e a todas as ocupações e entretenimentos da sociedade”. (GIBBON, 2005, p. 244).

¹⁶ A reflexão proposta pelo filósofo no Sermão 81 sintetiza magistralmente as observações que, nos cinco primeiros livros d’*A cidade de Deus*, fará a respeito do problema: “Os deuses em que os Romanos puseram a sua esperança, precisamente os deuses romanos, em que os pagãos romanos puseram a sua esperança, vieram de Tróia, que se consumia em chamas, para fundar Roma. Os deuses romanos foram primeiro deuses troianos. Ardeu Tróia e Eneias levou consigo os deuses fugitivos”. (AGOSTINHO, 2013, p. 80). Roma foi fundada sob os auspícios de deuses vencidos – os falsos numes que nada fizeram para impedir a derrocata de Ílion. O passado, dessa forma, os condena.

direito apresentava-se como o problema da relação entre o Reino de Deus (na prática, a Igreja) e o domínio do direito, identificado com o ‘mundo’ (na prática, o Império Romano)”. Todos os homens – santos e pecadores – vivem em comunidade: a vida política, nesse sentido, é inescapável. É em meio a outros homens que o cristão deve conduzir sua caminhada no século. (BLOOM, 2009, p. 322) Por isso, é imprescindível que se tenha definida a posição do fiel na tensão entre lei humana e divina, a pátria celeste e a pátria terrena.

Talvez seja o Direito o maior fruto do gênio romano – foi o povo romano o primeiro a reconhecer a *arte da resolução de conflitos à luz da ideia de justiça* como um campo autonomizado, dotado de princípios, institutos e linguagem independentes de outras esferas da vida ética. Um antigo brocardo romano ensina que, onde há homem, há sociedade, e onde há sociedade, há Direito (“*ubi homo ibi societas; ubi societas, ibi ius*”). Entretanto, enquanto “*arte do bom e do justo*” (“*ars boni et aequi*”, na definição de Celso), o Direito nasce em Roma. Mesmo a complexificada *pólis* grega foi incapaz de estabelecer critérios que distinguissem as normas jurídicas das demais normas (técnicas, estéticas, morais, religiosas, políticas etc.). Foram os romanos que fizeram do Direito “o conhecimento das coisas divinas e humanas”, “a ciência do justo e do injusto” (“*divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*”, na clássica fórmula insculpida no primeiro parágrafo das *Institutas* do Imperador Justiniano). Agostinho defende que o brilho do Direito Romano – responsável, em parte, pela grandeza e pela fama do Império – deriva exclusivamente da inteligência humana, não tendo nenhuma associação com os falsos deuses.¹⁷

A filósofa Simone Weil dizia que a religião do Nazareno só floresceu entre judeus e romanos para mostrar que, mesmo nas rochas mais duras, a semente de Deus seria capaz de germinar (WEIL, 1950). Para Weil (1950), a doutrina cristã não tem qualquer conexão com os sistemas de pensamento judaico e romano (que não passariam de expressões elaboradas de culto ao poder), mas se liga, subterraneamente, ao Egito

¹⁷ Nesse sentido, Agostinho argumenta: “Se os Romanos pudessem receber dos seus deuses normas de vida, não teriam, alguns anos depois da fundação de Roma, tomado dos Atenenses as leis de Sólon. Todavia, não as conservaram como as receberam, mas tentaram torná-las melhores e mais correctas. Embora Licurgo tenha fingido que as instituiu para os Lacedemónios pela autoridade de Apolo –, os Romanos, prudentemente, não quiseram acreditar nisso, e consequentemente não as aceitaram como tais”. (AGOSTINHO, 1996, p. 233).

(com o mito da ressurreição de Osíris) e à Grécia (com o Orfismo). A postura de Weil é atípica: diversos autores, no curso dos séculos, dedicaram-se a esclarecer como a Providência Divina teria, astuciosamente, se valido do paganismo para preparar o berço que receberá Jesus. Essa é a intuição do escritor judeu Hermann Broch, que imagina um Virgílio moribundo profetizando a Augusto a chegada do Messias:

Pois é, com tua ação desdobraste a paz romana por sobre a terra, com tua obra estabeleceste em simbólica grandeza a unidade do Estado, e se a isso se juntar o ato da verdade, agraciando os homens com o conhecimento divino, comum a todos, fundindo assim os cidadãos numa comunidade de homens, então, ó Augusto, se transformará teu Estado na eterna realidade da criação... Somente então, só então existirá... o milagre.(BROCH, 1982, p. 391)

É essa, ainda, a posição de Dante Alighieri, para o qual, longe de representar um domínio ilegítimo, o poder de Roma sobre os outros povos, na Antiguidade, era reflexo do desígnio divino.¹⁸ Nas palavras de Dante (2006, p. 65): “[...] toda supremacia é recompensa da virtude”, e “o comando mais alto deve caber à mais alta nobreza”. Se diversos povos disputaram pelo império do mundo, a palma coube a Roma por vontade de Deus, que a premiou por ser a única comunidade que tinha como meta a realização do Direito e da justiça:

Portanto, a respeito dos romanos pode-se afirmar que buscaram o bem da República pois tiveram o Direito como fim. E que tal povo haja tendido para a busca do bem-comum ao submeter o universo conhecido, dão testemunho os seus atos. Liberto da cupidez inimiga do bem público, amante da paz e por igual da liberdade;

¹⁸ Como a historiadora Barbara Reynolds enfatiza, Dante estabelece paralelos entre Enéias, ancestral dos romanos, e o rei Davi – ambos eleitos por Deus para abrir terreno ao advento de Jesus. Nessa narrativa, Virgílio ocuparia lugar especial, como *profeta* romano – é o que justifica seu papel, poeta pagão, como guia espiritual do personagem Dante na *Divina Comédia*. Nas palavras da autora: “A figura sombria de Virgílio, que está no vale arborizado no primeiro canto do *Inferno*, silencioso como são os fantasmas até que Dante fala com ele, não é o Virgílio que conhecemos de nossas fontes clássicas. Para Dante e seus contemporâneos, ele era um pouco diferente. Mais do que qualquer outro escritor antigo, ele era um elo entre o passado pagão e o presente, entre o *dei falsi e bugiardi* (“os deuses falsos e mentirosos”) e o verdadeiro Deus dos cristãos. Acreditava-se que ele havia profetizado o nascimento de uma criança que trará uma nova era de ouro. A convicção de que era uma profecia do nascimento de Cristo, ainda que feita de maneira inconsciente por Virgílio, já era atual no quarto século. O imperador Constantino aceitou isso. Assim, Virgílio ficou conhecido como o profeta dos nobres”. (REYNOLDS, 2011, p. 161). Essa (para falar como Oswald de Andrade) “deformação cristianizante” de Virgílio muito deve a uma forte desleitura que a Patrística impôs à *Quarta Écloga* – desleitura essa, vale destacar, rejeitada por intelectuais como Jerônimo.

aquele povo santo, piedoso e glorioso, sugere haver postergado as próprias conveniências na procura do bem para o gênero humano (DANTE, 2006, p. 71 e 72).

Para Dante (2009, P. 95), Cristo reconhece, ao deixar-se crucificar, a competência da jurisdição romana sobre o gênero humano – o que significa, em última instância, que unge, com seu sangue, o Império, conferindo a Roma autoridade sagrada sobre as demais civilizações. Se a leitura agostiniana não corresponde à de Weil, tampouco se identifica com a de Broch e Dante. Agostinho se recusa a fornecer qualquer construção caucionária que justifique o poder imperial – motivo pelo qual, no entender de muitos, anteciparia o “realismo” e o “positivismo” modernos, apresentando uma visão desencantada do político. Agostinho – à diferença de Broch e de Dante – não confere ao Império papel privilegiado na História da Salvação, e tampouco reconhece quaisquer “virtudes” na busca pela glória: não é a superioridade moral de Roma que lhe garante o triunfo sobre as demais culturas.¹⁹

É célebre a comparação que Agostinho faz entre império e banditismo. Comentando o Império Assírio (que, tal como o romano, experimentou seus momentos de ascensão e queda, e cuja memória serve de advertência aos contemporâneos do santo católico), o autor diz-nos: “Levar a guerra aos vizinhos, avançar depois para novas conquistas, esmagar e submeter por pura ambição de domínio povos pacíficos – que outro nome merece isto senão o de uma imensa quadrilha de ladrões?”.(AGOSTINHO, 1996, p. 338).

Para Agostinho, sem a ideia de justiça, um reino não é mais que uma quadrilha de ladrões – nisso, explora (e subverte) a definição que Cícero dá à república, como “coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum” [*República*, Livro Primeiro, Capítulo XXV] (CÍCERO, 2011). A justiça é, pois, o elemento que conferiria unidade à república. Ora, a verdadeira justiça só pode existir na Cidade

¹⁹ Como não é, ainda, a superioridade moral do imperador que lhe garantiu o triunfo sobre os demais homens – o que explica a alternância de príncipes justos e injustos, na história de Roma: “Assim também em relação aos homens: O mesmo que o deus [isto é, o poder] a Mário, deu-o também a Gaio César; o mesmo que o deus a Augusto, deu-o a Nero; o mesmo que o deus aos Vespasianos pai e filho, imperadores humaníssimos, deu-o também ao feroz Domiciano; e, para que não seja preciso mencionar um por um, o mesmo que o concedeu ao cristão Constantino, concedeu-o também ao apóstata Juliano”. (AGOSTINHO, 1996, p. 535 e 536).

de Deus, fundada e governada por Cristo (AGOSTINHO, 1996, p. 254). Donde se infere, logicamente, que todos os povos conhecidos são, única e tão-somente, quadrilhas de ladrões.

À diferença de Tomás de Aquino, Agostinho não aventa a hipótese, n'A cidade de Deus, de que os gentios possam, sem aceitar Jesus, agir retamente. O Aquinatense opera com a distinção entre o revelado e o revelável, a verdade manifestada por Deus por intermédio das Escrituras e o saber construído pelo homem com o uso da razão. Mesmo aos homens que não puderam tomar conhecimento da Revelação, é possível, por meio da prudência, encontrar balizas morais que regulamentem a conduta. Tal não ocorre em Agostinho, que “compreende para crer e crê para compreender” (*intellige ut credas, crede ut intelligas*): apenas a fé cristã é capaz de fundamentar uma vida verdadeiramente ética. Uma ação que não tem o Absoluto como causa final – ainda que não traga, a princípio, nenhum prejuízo, e se norteie por motivos considerados comumente como nobres, como a busca de honras e glórias – é naturalmente viciada, marcada pelo “amor próprio” (e não pelo “amor a Deus”), condicionada, pois, pelos impulsos da carne. Dessa maneira, com Cícero, contra Cícero, o bispo de Hipona chegará à conclusão de que Roma jamais foi, de fato, uma república. O “barco do governo” (para valeremo-nos de metáfora frequente na obra ciceroniana) não passa de um navio pirata.²⁰

Ordo amoris: ordem e amor constituem-se nos polos do pensamento político-jurídico agostiniano. Na definição do filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, “o *ordo amoris* é a primazia da *fruição* sobre o *uso* ou ainda da *virtude* sobre o *interesse* ou da *caridade* sobre a *lei*” (LIMA VAZ, 1993, p. 179). Todos os entes criados por Deus (a alma e as coisas corporais e exteriores) são dignas de amor. Contudo, não devem ser amadas em si mesmas, mas apenas na medida em que levam ao Sumo Bem. Das pulgas e dos percevejos aos grandes impérios, tudo foi criado por meio de um ato livre e espontâneo de amor, e se inscreve em um sistema ordenado, hierárquico, que nos guia, gradativamente, à contemplação de Deus

²⁰ Impossível não buscar ecos agostinianos na crítica que o historiador Theodor Mommsen dirige aos *optimates*: “Se imaginarmos Londres com a população escrava de Nova Orléans, com a polícia de Constantinopla, com o caráter anti-industrial da Roma moderna, e agitada por políticos como os de Paris em 1848, teremos uma idéia aproximada da glória republicana de que Cícero e seus partidários lamentam a perda em suas cartas desarrazoadas”. (MOMMSEN, 1962, p. 313).

(AGOSTINHO, 1998). Logo, a alma peregrina deve utilizar, mas não se deixar cativar, pelos bens terrenos. O erro, ocasionado pelo Pecado Original,²¹ se encontra, precisamente, nas inversões, nos amores distorcidos, na desordem psíquica que nos força a dar mais valor a bens inferiores que a bens superiores (WEITHMAN, 2014).

Ora, a felicidade dos impérios é brilhante e frágil como o vidro, posto que se nutre de glórias terrenas. Para além de “vãs jactâncias” e “palavras altissonantes” (AGOSTINHO, 1996, p. 381), pouco resta a sustentar o teatro do poder. Como argumenta Agostinho (1996, p. 382): “[...] o bom, mesmo que reduzido à escravidão, é livre; ao passo que o mau, mesmo que seja rei, é escravo – não de um homem mas, o que é mais grave, de tantos senhores quanto os vícios”. Não há piores grilhões que os dos vícios, quer dizer, dos amores distorcidos. Um povo que opta por abandonar a concórdia, que poderia ser assegurada por uma comunidade de “pequenos reinos felizes”, e lança-se à guerra e às conquistas imperiais, torna-se, inexoravelmente, escravo: “Mas a felicidade — essa [Deus] dá-a aos bons. Podem tê-la ou não os que servem; podem tê-la ou não os que reinam. Todavia, só será plena naquela vida onde já ninguém terá que servir” (AGOSTINHO, 1996, p. 455). Para os romanos, são os deuses que servem ao Império – e não o contrário. As forças sobrenaturais são mobilizadas para atender a interesses mundanos. Aqui residiria uma grave inversão. Leis erigidas para o fortalecimento da Cidade Terrena, mas que pouco contribuem para a salvação das almas, são viciadas – mesmo que preservem a liberdade e a igualdade e assegurem a paz entre os cidadãos.

Se não foi a ideia de justiça, qual o fator que conferiu à Roma, durante séculos, a relativa paz de que desfrutou, fundada em um “Direito justo e bem aplicado”? (AGOSTINHO, 1996, p. 325) Para Agostinho, foi o medo que edificou o ordenamento jurídico romano. O bispo de Hipona acredita que a arquitetura política romana muito se beneficiou das Guerras

²¹ Sobre o Pecado Original em Agostinho, importante recordar a observação de Harold Bloom: “O fundamental para *A Cidade de Deus*, em que nos é dada a história da rebelião de Satã, causada por seu orgulho e esmagada antes da criação de Adão, de forma que a subsequente sedução de Adão e Eva por Satã é de importância secundária para a queda dos anjos. Agostinho também criou a ideia bem original, totalmente não-judaica, de que Adão e Eva foram criados por Deus a fim de substituir os anjos caídos. É pela queda de Adão e Eva que somos eternamente culpados e pecadores. Somente Cristo pode nos livrar dessa culpa”. (BLOOM, 2008, p. 55).

Púnicas – isto é, das batalhas entre Roma e Cartago (povo fenício que habitava o norte da África) pela hegemonia sobre o Mediterrâneo, travadas entre 264 e 146 a. C. Após assegurar seu domínio sobre a península itálica (subjogando latinos, sabinos, etruscos, volscos, campânios etc.), Roma expande seus interesses para além-mar.

Sua política, na Itália, é de fagocitose: Roma ingere e digere outras cidades-Estado, incorpora a si, por meio de alianças, a aristocracia de outros povos. Consolidado seu poderio interno, associa-se a Nápoles e Tarento, portos gregos ao sul da península itálica, que faziam parte, então, da Magna Grécia. Muitos (é o caso do velho Catão) interpretam o contato com os gregos como um fator de corrupção. Roma encampará as aspirações de controle marítimo cultivadas pelos oligarcas da Magna Grécia, entrando, desse modo, em conflito com a maior força naval do período, Cartago. Quadrilha de ladrões, Roma temia perder para o inimigo o produto de suas pilhagens: razão pela qual, para além de qualquer consideração relativa ao justo e ao injusto, procurou estabelecer um sistema jurídico que pudesse assegurar a unidade interna. As moderadas leis da República, portanto, tem uma *puenda origo*, uma origem vergonhosa – não sendo o resultado das dádivas de Thémis sobre os pagãos.

De república de pequenos proprietários Roma passa, entre a metade do século III e a metade do século II a. C., a *cosmópolis*: é *axis mundi*, o autêntico eixo do mundo. O Direito Civil (*ius civile*, *ius quiritium*, *ius strictum*) havia sido pensado para regular as relações entre indivíduos que compartilhavam os mesmos ancestrais e as mesmas tradições – a *ratio iuris* desenvolvida no período da monarquia e nos albores da república é formalista e ritualizada, eivada pela interpenetração entre *fas* e *ius*, normas sagradas e profanas. Ao expandir seu poder e estabelecer contato com outras culturas, Roma vê-se em face da necessidade de criar um novo sistema jurídico, mais flexível, pautado em critérios que poderiam (presumia-se) ser aceitos como legítimos por qualquer homem livre, independentemente de sua procedência. O Direito das Gentes e o Direito Natural – bem como a *ratio naturalis* que os instrumentalizará – são o resultado da nova conjuntura geopolítica. É uma platidão afirmar que progresso da Ciência do Direito, em Roma, foi incitado pelo senhorio da cidade sobre outras nações. Um Direito universal, calcado no *logos* apodítico/demonstrativo e na natureza

humana, e que seja válido da Lusitânia à Assíria: será essa a ambição que estimulará a produção intelectual dos jurisconsultos. (REALE, 1942).

Os bens jurídicos preservados pelo Direito Romano são terrenos, não eternos. A evolução da jurisprudência é uma estratégia para garantir que as cidades aliadas e as províncias, meros satélites, não sejam arrastadas pela força gravitacional de Cartago e escapem à órbita da Cidade Eterna. Como Hobbes, Agostinho percebe a centralidade do *medo* no Direito Positivo: o temor de ver-se privado de possessões materiais leva o romano a trabalhar pela consolidação das instituições públicas. Só os bens terrenos podem ser perdidos – os bens eternos não estão sujeitos à usura do tempo. O homem reto tem o coração pacificado, pois não teme que outrem lhe roube a prudência, a justiça, a fortaleza ou a temperança. O ímpio, no entanto, cobre-se de zelo, porque tem medo que suas riquezas se dissipem. É por isso que, no entender de Agostinho, a decadência de Roma começou tão logo as Guerras Púnicas tiveram fim. Acerca da vitória dos romanos sobre os cartagineses, Rostovzeff ensina:

Ao conquistar Cartago e transformar sua rival em dependente e vassala, Roma passou a fazer parte da família dos impérios helênicos, que se seguiram a Alexandre e mantiveram o equilíbrio de poder no Oriente, a partir de meados do século III a. C. As circunstâncias deram-lhe um grande e decisivo papel. Roma não tinha interesses diretos, naquele momento, no Oriente: não precisava do apoio de qualquer Estado helênico para consolidar seu império na Itália e no Ocidente. Sua atitude não mostra nenhuma tendência imperialista, isto é, nenhuma ambição definida de fundar um poderio mundial, tal como o império de Alexandre, o Grande. Essa idéia dificilmente pode ser atribuída mesmo a qualquer estadista, individualmente, e muito menos a política do Senado e da assembléia nacional foi ditada por motivos imperialistas. (ROSTOVZEFF, 1977, p. 67)

G. K. Chesterton, grande apologeta cristão do mundo moderno, abraçando a lenda segundo a qual os cartagineses emulavam seus próprios filhos ao deus Moloque em troca de riquezas materiais, elogia o fato de que os romanos tenham, na Terceira Guerra Púnica, erradicado Cartago do mapa. Nas palavras do autor: “Não cabe a nós conjecturar de que modo ou em que momento a misericórdia de Deus poderia ter resgatado o mundo. Mas não resta dúvida de que a luta que estabeleceu a cristandade teria sido muito diferente se tivesse havido um império de Cartago em vez de um império de Roma” (CHESTERTON, 2010). Chesterton

interpreta a guerra entre Roma e Cartago como uma reatualização da batalha entre o espírito e a matéria, Deus e o Diabo, e acredita que o domínio de Roma sobre o mediterrâneo assegurou a emergência de Cristo.

A leitura de Agostinho no que tange às Guerras Púnicas é oposta: para o filósofo, “Cartago fez-lhe [a Roma] então mais mal com a sua rápida queda do que antes com a sua longa hostilidade” (AGOSTINHO, 1996, p. 348). Descrevendo o período helenístico, Clemenceau escreveu, em certa ocasião, acerca da “doce paz da decadência”. A expressão poderia ser utilizada para definir a imagem que Agostinho conjura do universo romano-helênico posterior à Segunda Guerra Púnica. A seu juízo, a posse tranquila da *res furtiva*, dos territórios que usurpou, leva o romano a deleitar-se com seus próprios vícios. As tensões entre democratas e aristocratas, que agravam-se nesse período, são, para Agostinho, sinal da degradação. Entre as guerras civis que precedem a ascensão de Augusto e os conflitos militares que sucedem a derrocada de Alexandre Severo o bispo de Hipona não vê solução de continuidade: trata-se de uma única e mesma batalha, que inicia-se na era republicana e estende-se por toda a época imperial.

Não raros historiadores situam no Alto Império (e, notadamente, no período que se inicia com Adriano e se encerra com Alexandre Severo), o ápice do Direito Romano. É nesse período que encontra-se o máximo desenvolvimento da jurisprudência romana, quer dizer, do labor dos juriscultos (LOBO, 2006, p. 74). No regime de Adriano (que fixou os marcos definitivos das fronteiras do Império, abandonando as conquistas de Trajano), o Direito teria atingido sua plena elaboração conceitual, dotado – pela engenhosidade dos prudentes – de absoluta precisão técnica. Para Agostinho, não haveria nada de notável, aqui: Roma teria trocado um corpo de “estatura pequena com saúde” por uma “gigantesca corpulência com permanentes achaques” (AGOSTINHO, 1996, p. 303). Não foi o imperador que criou o império, mas o império que fabricou o imperador: Roma já tornara-se uma potência “imperialista” (e, por conseguinte, decadente) ao fim das Guerras Púnicas. Todo o curso histórico posterior, a despeito de momentos pontuais de ilusório avanço, constitui, para Agostinho, em uma inexorável trajetória de declínio.

CONCLUSÃO

Para Agostinho, o império do Direito não configura, necessariamente, o império da justiça. Mesmo quadrilhas de ladrões podem formular elaborados conjuntos de regras de conduta. O bispo de Hipona, analisando o ordenamento jurídico romano, estabelece uma distinção entre o *legal* e o *justo* (abordagem pouco usual, em fins da Antiguidade). A longevidade de um sistema normativo – como o romano – não deve ser atribuída, forçosamente, à sua *justeza*. Toda ordem legal é, em sua essência, um aparato organizado do poder: presta-se, assim, às mais variadas finalidades, justas ou injustas.

O sucesso do Direito Romano não deve ser, pois, na visão de Agostinho, imputado à sua força moral (ou, ainda, à intervenção dos deuses): como um mecanismo de coação voltado à manutenção do *status quo*, as leis do Império perpetuaram costumes degradados. Voltado à salvaguarda de bens materiais, o Direito Romano (por muitos encarado como o apogeu da racionalidade humana, em matéria de engenharia social) é visto por Agostinho como irremediavelmente incompatível com os valores cristãos. *Mal necessário*, o poder público jamais será apropriado para a propagação da justiça pela terra. Apenas o reino de Cristo – no qual as leis, de mais a mais, se mostram supérfluas – pode instaurar, de fato, o bem comum. Nesse sentido, os governos do século, independentemente de seu nível de complexidade, burocratização, centralização e racionalização, são todos, no frigidar dos ovos, calcados na força bruta. As leis, assim – ainda que articuladas em uma sofisticada arquitetura conceitual, como é o caso do Direito Romano – são apenas o arcabouço simbólico das elites dominantes.

Eric Voegelin acredita que a crescente “provincialização” do Império foi um dos fatores de sua derrocada. A dinastia júlio-claudiana era composta por patrícios romanos. A ela seguiu-se a casa dos flávios, composta por aristocratas italianos. Estes foram sucedidos por espanhóis, gauleses e, finalmente, ilírios. Há, assim, uma progressiva ampliação do círculo autorizado a ocupar o trono imperial – as barreiras de origem cultural e étnica lentamente caem por terra. Os vínculos do poder imperial com a urbe romana são postos de lado, e o príncipe do Ocidente (de início, apenas o primeiro dentre os cidadãos, responsável por zelar pela liberdade dos seus pares) assemelha-se mais e mais a um monarca oriental.

A referência deixa de ser a *pólis*, a cidade antiga, baseada em alianças de compromisso entre homens livres, e passa a ser o mundo. Agostinho responderia que semelhante “provincialização”, longe de instaurar-se após o fim da dinastia de Júlio César, a precede e prepara.

A elite helenizada/cosmopolita forjada durante as Guerras Púnicas, cujo poder econômico não se assenta na propriedade de terras familiares mas na especulação em torno da movimentação de recursos através do Mediterrâneo, tem cada vez menos conexões com o solo italiano. Tampouco possui grande interesse na *res publica* romana: a *res privata* que administra é ampla e diversificada o suficiente para ocupar-lhe todo o tempo disponível. Se, para a consolidação dessa hegemonia, o fortalecimento do Direito era necessário, para a desregrada fruição das benesses decorrentes do poder as antigas leis constituirão um dissabor a ser superado. A decadência de Roma, para Agostinho, estaria ligada ao fim do medo e à instauração de uma era de prosperidade econômica. Ao término da Segunda Guerra Púnica, o luxo asiático teria se infiltrado nas melhores famílias romanas, corrompendo seus costumes. Nesses termos discorre:

[...] afastado e desaparecido o grande terror da república romana, imediatamente começaram a surgir muitos males, como consequência da situação próspera: a concórdia fendeu-se e rompeu-se – primeiro por cruéis e sangrentas rebeliões e, logo depois, num maléfico encadeamento de causas, incluindo guerras civis, surgiram tais desastres, derramou-se tanto sangue, ateou-se tal selvagem cupidez de proscições e rapinas, que os Romanos, aqueles que em tempos da sua vida mais íntegra temiam desgraças vindas do inimigo, agora, perdida essa integridade de vida, tinham que padecer dos seus próprios compatriotas crueldades maiores. A própria ambição do poder – que, entre outros vícios do género humano, mais puro se encontrava em todo o povo romano, - uma vez vencidas algumas das principais potências, esmagou sob o jugo da servidão as restantes já desfeitas e fatigadas. (AGOSTINHO, 1996, p. 182).

Fosse o Direito Romano fundado na justiça – quer dizer, no amor aos bens eternos da Cidade de Deus –, não teria Roma se pervertido. Por se alicerçar no amor a bens terrenos, logo entregou-se à avareza e à luxúria. As guerras civis e a transição da república ao Império seriam, para Agostinho, consequências naturais da decadência. Dessa forma, o declínio do Império, que se instaura no século V, não é nada mais que um desdobramento do Império do declínio, que se ergue a partir da

degradação das leis republicanas. As “altas muralhas” e os “baixos costumes” de Roma já sinalizavam, séculos antes de Alarico, que Roma caíra. O que o cristianismo fez foi – para utilizarmos metáfora de Chesterton – transformar “um navio afundado em um submarino”, capaz de preservar, contra o peso das águas, os elementos da Antiguidade que ainda mereciam ser preservados para os pósteros (CHESTERTON, 2008).

Muitas vezes, a segurança jurídica e a pacificação social proporcionadas por um ordenamento jurídico *eficiente* podem promover mais mal que bem, consolidando uma cultura corrupta e viciosa. É este, para Agostinho, o caso do sistema normativo romano posterior às Guerras Púnicas. O Direito, dessa maneira, à diferença do que Cícero (no enalço de Aristóteles) defendia, não é, necessariamente, anteparo da Ética, o valor armado contra os fatos. Na contramão do caminho adotado pelos jurisconsultos romanos, Agostinho pensa o jurídico, não sob a ótica da razão prática (a prudência, *phrónesis*), mas com as lentes da razão estratégica: leis são, antes de mais, *técnicas* de dominação, *poiesis*, instrumentalizadas pelos projetos os mais diversos.

É por esse motivo que, embora espouse uma teoria da justiça e dos direitos naturais, o bispo de Hipona é encarado, com frequência, como um filósofo positivista. É de se notar, porém, que o fato de reconhecer a clivagem entre o justo e o legal (e compreender que nenhum dos povos sobre a terra foi capaz de realizar a justiça) não impede Agostinho de criticar a norma posta à luz de princípios absolutos. Ainda que sejam estetizações da violência, as ordens legais podem ser subordinadas a desígnios mais elevados – afinal, “Deus escreve certo por linhas tortas”. Nenhum poder temporâneo encontra-se ungido por Deus; contudo, o Espírito Santo pode se valer dos impérios para que eles, inconscientemente, atuem como instrumentos no desenrolar da História da Salvação. Em seu “realismo”, Agostinho dessacraliza o Direito, prenunciando, desse modo, o ímpeto secularizador que, em fins do século V, o papa Gelásio I encampará, com a “doutrina dos dois gládios”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, vol. 1 (livro I a VIII) e 2 (livro IX a XXII).

AGOSTINHO. *O De Excidio Vrbis e outros sermões sobre a queda de Roma*. Tradução de Carlota Miranda Urbano. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. 2013.

AGOSTINHO. Solilóquios. Em *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti e Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998.

BARKER, Ernest. El concepto del imperio. Em BAILEY, Cyril (Org.). *El legado de Roma*. Tradução de A. J. Dorta. Madrid: Ediciones Pegaso, 1944.

BENTO XVI. *Los padres de la Iglesia: de san Clemente Romano a san Agustín*. Buenos Aires: Agape Libros, 2011.

BERNAL, Beatriz. Sobre la jurisprudencia romana (sus características y tendencias, la literatura romana y las escuelas de derecho). *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, México, n. 6, julho de 1874.

BLOOM, Harold. *Anjos caídos*. Tradução de Antonio Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

BLOOM, Harold. Santo Agostinho e leitura. Em *Onde encontrar a sabedoria?* Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

BLUMENBERG, Hans. *La raison du mythe*. Tradução de Stéphane Dirschauer. Paris: Gallimard, 2005.

BRETT, Annabel S. Filosofia política. Em MCGRADE, A. S. *Filosofia medieval* (Org.). Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

BROCH, Hermann. *A morte de Virgílio*. Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BURKE, Peter. *O Renascimento Italiano: cultura e sociedade na Itália*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CHESTERTON, G. K. *O homem eterno*. Traduzido por Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. Traduzido por Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Tradução de Amador Cisneiros. São Paulo: Edipro, 2011.

COELHO, Fernando; FERNANDES, Thaís. O modo de traduzir de Odorico Mendes: observações acerca do Canto I da *Eneida* brasileira. *Belas infiéis*, Brasília, v. 3, n. 3, p. 63 a 75, 2014.

DANTE. *Monarquia*. Tradução de Hernâni Donato. São Paulo: Ícone Editora, 2006.

FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis. *A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

GIBBON, Edward. *Declínio e queda do Império Romano*. Organização de Dero A. Saunders; tradução de José Paulo Paes. Ed. abreviada. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 2008.

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Tradução de Daniel da Costa. Santo André: Editora Academia Cristã, 2014.

JERPHAGNON, Lucien. Por que o cristianismo? Do ponto de vista dos romanos. Em JERPHAGNON, Lucien; FERRY, Luc. *A tentação do cristianismo – De seita a civilização*. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *A metafísica da interioridade – Santo Agostinho. Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1993.
- LOBO, Alberto Saraiva da Cunha. *Curso de Direito Romano: história, sujeito e objeto do Direito: instituições jurídicas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2006.
- LUCIANO DE SAMÓDATA. *Hermotimo ou As escolas filosóficas*. Tradução de Custódio Marquês. Lisboa: Inquérito, 1986.
- MOMMSEN, Theodor. *História de Roma (excertos)*. Tradução de Antônio Olinto. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1962.
- NOVAES, Moacyr. *Linguagem e verdade nas Confissões*. Em PALACIOS, Pelayo Moreno. *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002.
- PETRÔNIO. *Satíricon*. Tradução de Miguel Ruas. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990.
- REALE, Miguel. Concurso de filosofia do direito. O conceito de "ratio naturalis" entre os juristas romanos e Santo Tomás de Aquino. *Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo*, [S.l.], v. 38, p. 107-117, jan. 1942.
- REYNOLDS, Barbara. *Dante: o poeta, o pensador político e o homem*. Tradução de Fátima Marques. São Paulo: Record, 2011.
- ROSTOVZEFF, Michael. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SOUZA, Luciano Daniel de. *O Agostinismo político: contribuições e limites para as discussões políticas medievais*. 2014. 189 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2014.

VIRGÍLIO, Públio Maro. *Eneida*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2004.

VOEGELIN, Eric. *História das idéias políticas – volume 1: Helenismo, Roma e cristianismo primitivo*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

WEIL, Simone. *La connaissance surnaturelle*. Paris: Gallimard, 1950.

WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. Em MECONI, David Vincent; STUMP, Eleonore (Org.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.