

ELEMENTOS DE TEOLOGIA POLÍTICA EM QUATRO CARTAS ENTRE MACEDÔNIO E AGOSTINHO DE HIPONA

POLITICAL THEOLOGY ELEMENTS IN FOUR LETTERS BETWEEN MACEDONIUS AND AUGUSTINE OF HIPPO

Patrícia Degani*

RESUMO: A partir da análise da correspondência entre Agostinho, bispo de Hipona e Macedônio, *vicarius* (governador romano) da África de 413 a 414 d.C., observa-se a fundamentação teológica e moral da função coercitiva do Estado. As cartas analisadas procuram conciliar a necessidade de ordem e segurança do Estado com a doutrina cristã do perdão. A influência cristã no direito romano acarreta uma visão da pena como forma de penitência e da reclusão como uma oportunidade de recuperação dos criminosos.

Palavras-chave: Agostinho. Macedônio. Estado. Teologia Política.

ABSTRACT: From the analysis of the correspondence between Augustine, bishop of Hippo, and Macedonius, the *vicarius* (Roman governor) of Africa from 413 to 414 A.D., it may be observed the theological and moral fundamentals of the coercive function of the State. The analyzed letters aim at conciliating the need for order and safety of the State with the Christian doctrine of forgiveness. The Christian influence on Roman Law leads to a view of the punishment as a way of penitence and of reclusion as an opportunity of criminal's rehabilitation.

Key Words: Augustine. Macedonius. State. Political Theology.

A preparação para a conceituação de soberania como domínio absoluto começa com a mudança da figura do imperador de *princeps* para *dominus* operada pelo direito romano pós-clássico¹. É esse direito modificado pela importância central das *leges*, ou do regramento que procede diretamente do imperador, em detrimento do *ius vetus*, ou direito antigo, clássico, que fornecerá a base da legislação européia no início da Idade Média.

O cristianismo trará, a partir de Constantino, modificações restritivas ao direito romano pós-clássico, destinadas a mitigar a sorte dos escravos sem abolir a escravidão, restringir o concubinato e o divórcio e abrandar as normas contra os celibatários para não prejudicar as vocações monásticas². Constantino reconhece a prerrogativa jurídica dos bispos cristãos instituindo a *episcopalis audientia* na qual os cristãos podiam realizar acordos de conciliação com o seu bispo.

* Mestranda em Filosofia-PUCRS/Capes. Contato: patriciadegani@yahoo.com.br.

¹ Cf. CHURRUCA, J. "Época posclásica". In: CHURRUCA, J. *Introducción histórica al Derecho Romano*. 7 ed. rev. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994.

² Cf. *Ibidem*, p. 203; p. 233.

O presente trabalho parte de quatro cartas entre Agostinho, bispo de Hipona, e Macedônio, *vicarius*³ da África de 413 a 414 d.C., tratando sobre a natureza da punição na sociedade, ou seja, como garantir a ordem e a segurança do Estado de maneira conciliatória com a doutrina cristã do perdão⁴. Destas, destaca-se a carta 153 de Agostinho que procura demonstrar a possibilidade de exercer a caridade cristã sem prejudicar o funcionamento do aparelho coercitivo do Estado.

O pedido de Agostinho ao *vicarius* estava em uma primeira missiva da qual não temos registro, levada pelo bispo de Cataquas, Bonifácio. Não sabemos exatamente para quem foi pedida clemência. Observe-se que o bispo costumava interceder pelo abrandamento das penas junto às autoridades romanas, e não somente em favor da comunidade cristã que presidia. Na carta de número 139, Agostinho pede clemência ao tribuno e notário Marcelino⁵ em favor de cristãos cismáticos, donatistas, responsáveis pela morte de um padre católico e pela amputação do dedo de outro⁶.

Os bispos cristãos do norte da África no século IV d.C. eram oficiais do Império Romano, porém seu poder e influência não eram totais. Não havia centralização de forças na figura episcopal, que precisava competir em influência com outros patronos como senadores e latifundiários locais. Entre as tarefas costumeiras de Agostinho estavam a visita a presídios para proteger os detentos de maus-tratos, a influência sobre oficiais para abrandar penas de tortura judicial e execução e o papel de árbitro em processos judiciais da comunidade cristã de Hipona Régia. Os bispos cristãos podiam “impor acordos por arbitragem às partes consensuais”⁷. A corrupção estatal da época fez o bispo ser intensamente solicitado como magistrado pela sua “resolução gratuita, rápida e não corrupta dos processos”⁸. Mesmo

³ Os funcionários civis do Império Romano tardio estavam divididos em *praefecti praetorio*, em número de quatro, dois na parte oriental e dois na parte ocidental. A cada *praefectus* estava subordinado um *vicarius*, chefe administrativo de uma diocese e, abaixo desse, os governadores de província (Cf. KUNKEL, W. “El derecho romano de la época tardía”. In: KUNKEL, W. *Historia del derecho romano*. 4 ed. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1996, pp. 142-200). Acima de Macedônio, portanto, estava apenas o *praefectus*, representante direto do imperador.

⁴ Cf. AGOSTINHO, “Epistolae 152-155”. In: *Sant’Agostino: tutte l’opere*. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em: < <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 15 out. 2007; AGOSTINHO, “Letters 152-155”, In: ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Ed.) *Augustine: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 70-99. As cartas foram trocadas entre 413 e 414 d.C., mesmo ano da edição dos livros I a III de *Cidade de Deus*.

⁵ A quem é dedicada a *Cidade de Deus* (I, Prefácio, p. 97).

⁶ Cf. AGOSTINHO. “Epistola 139”. *loc. cit.*, p. 66.

⁷ BROWN, P. R. L. *Santo Agostinho: uma biografia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005, p. 237.

⁸ BROWN, P. R. L. *Loc. cit.*, p. 237.

pagãos passam a preferir a arbitragem episcopal em questões judiciais, até por estes adotarem punições mais brandas do que as do direito romano pós-clássico, conforme assegura Marrou⁹.

A experiência cotidiana como árbitro contribuiu à visão desposada por Agostinho da importância do ordenamento legal para a manutenção da ordem na sociedade. No entanto, o bispo de Hipona não tinha, propriamente, uma filosofia política, mas sim um conjunto de doutrinas a respeito do tema entrelaçadas com questões éticas, teológicas e de filosofia da história¹⁰. Agostinho vê a necessidade da autoridade política como uma necessidade resultante da natureza pecadora do homem, que o impede de viver em paz com os outros. Portanto, para o bispo, a principal característica da autoridade estatal é o poder coercitivo e a sua principal função é conter os excessos para os quais o ser humano é facilmente conduzido por seus apetites¹¹.

A ausência de separação entre Igreja e Estado no século V d.C. permite ver fundamentos teológicos das instituições estatais que perduram até os dias atuais, como a forma da punição aos faltosos com as leis civis. A visão romana do caráter da punição modifica-se com a entrada de um novo aparato religioso e teológico, do qual Agostinho é um dos principais artífices.

Para os romanos, a prisão em cadeias visava apenas a custódia do prisioneiro enquanto este aguardava a aplicação da pena. Segundo Giordani, “o cárcere não se adequava à mentalidade romana”¹². Assim, “[...] o cárcere com a simples finalidade de custódia ou de coerção, a fustigação e as multas com caráter muitas vezes de sanção mas destinadas antes a reprimir várias infrações que propriamente crimes verdadeiros [...]”¹³ eram correntes na época pós-clássica. A arbitrariedade crescente do direito pós-clássico com a unificação do processo penal, a liberdade legislativa dos imperadores e a larga aplicação da pena de morte explicam o papel de intercessores dos bispos diante dos magistrados. Apesar da abolição da crucificação permanecem outras formas dolorosas de execução da pena de morte, como o *culleus* (submersão em saco). A tortura sem morte era reservada às classes sociais inferiores, com penas diferenciadas para os romanos livres de classe baixa, os escravos e os estrangeiros. A

⁹ Cf. MARROU, H-I. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1955, p. 39.

¹⁰ Cf. WEITHMAN, P. “Augustine’s Political Philosophy”. In: STUMP, E.; KREITZMAN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: CUP, 2001, pp. 234-252.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 238.

¹² GIORDANI, M. C. “Crimes e Penas”. In: GIORDANI, M. C. *Direito Penal Romano*. 3 ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997, p. 84.

¹³ Cf. GIORDANI, M. C., *loc.cit.*, p. 89.

multa era uma pena pecuniária também aplicada ora como medida coercitiva, ora como pena. A deportação e a pena de *infamia*, com perda de direitos públicos, eram amplamente aplicadas pela monarquia absoluta da época¹⁴.

A pena como forma de penitência, a prisão como oportunidade de reforma do caráter dos criminosos; a obrigação moral da sociedade em promover a reabilitação dos infratores; a condenação da pena de morte, da tortura e dos castigos forçados que levem à morte, bem como dos castigos pecuniários que levem à miséria, têm origem moral e teológica.

Ao longo da história, as sociedades ocidentais cristãs podem ter falhado em realizar esses ideais; não obstante, a reivindicação dos direitos humanos dos presos tem sua justificativa moral nos preceitos cristãos, explicitados por Agostinho nas cartas aqui analisadas.

A correspondência entre Agostinho, bispo de Hipona Régia, e Macedônio, *vicarius*¹⁵ e encarregado da administração civil da diocese da África de 413-14 d.C., ocorre em uma época em que as autoridades eclesásticas eram igualmente civis e exerciam funções de magistratura.

Houve um tempo em que não existia o 'secular'. E o secular não era latente, esperando preencher mais espaço com o vapor do 'puramente humano' quando a pressão do sagrado diminuísse. Havia em vez disso a comunidade simples da cristandade, com seus aspectos duais de *sacerdotium* e *regnum*¹⁶.

Na época de Agostinho, a sociedade não é vista como um produto histórico e humano nem por pagãos nem por cristãos. A questão da soberania e do poder coercitivo do Estado eram vistas como mais uma forma de contribuir para o domínio sobre si mesmo, ou seja, o controle racional sobre as paixões e a busca da mediania para fugir da desmedida tal como entendida tradicionalmente¹⁷. Agostinho, ainda nesse aspecto um homem antigo, entenderá a ordem social e a prerrogativa das autoridades em coagir os homens como uma forma de controlar os amores desordenados dos mesmos que perturbam a paz e impedem a reconciliação em um mundo caído¹⁸. Portanto, o fundamento religioso das instituições humanas está ainda explícito e não escondido e esquecido, uma vez que fundamenta a teoria

¹⁴ Cf. GIORDANI, M. C., *loc. cit.*, p. 88-89.

¹⁵ Ver nota 3.

¹⁶ MILBANK, *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola 1995, p. 21 (Grifo do autor).

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 26.

¹⁸ Cf. WEITHMAN, *loc. cit.*, p. 238-239.

da soberania em vigor¹⁹. É por essa razão que Agostinho poderá apelar a argumentos teológicos ao justificar sua visão da função da punição na sociedade.

No cerne dessa crença está a noção de *dominium*. O direito privado romano entende o domínio como “[...] o senhorio irrestrito sobre aquilo que está em nosso poder – nós mesmos, nossos filhos, nossa terra ou nossos escravos [...]”²⁰. A noção de *dominium* foi incorporada e promovida ao ser considerada um reflexo da essência divina, ou seja, a evolução da noção de vontade (*voluntas*) e a consideração dos seres humanos como indivíduos invioláveis na sua interioridade²¹.

Na visão antiga, o cosmos opõe-se ao caos e a ordem vigente é justificada em nome do medo de retorno a esse caos²². Para a visão cristã, a coerção e o Estado só existem por conta da Queda; o *saeculum* será abolido uma vez atingido o Reino de Deus. Assim, o mundo começa em coexistência pacífica, perde esse estado e pode recuperá-lo por meio da salvação.

Diante da necessidade de disciplinar os “desejos excessivos das paixões desordenadas”²³ como justificativa para a ordem legal, o cristianismo propôs uma mudança na natureza do desejo humano que se esperava, na época de Agostinho, progressivamente eliminar a necessidade do *imperium* – os poderes deste mundo – e a plenitude da *ecclesia* – ou a comunidade dos cristãos. É assim que Agostinho tem uma visão dinâmica dos costumes na sociedade, conforme ele expõe nas suas *Confissões*²⁴. A dureza da lei do Antigo Testamento é justificada em uma perspectiva histórica e cultural pela necessidade de trazer os homens daquele tempo para a nova lei, mais branda. Desse modo, o bispo vê um progresso na direção da *caritas* e um abrandamento contínuo das punições como consequência do próprio abrandamento do coração humano. A coerção estatal é aceita, portanto, sob reservas, como uma decorrência da imperfeição humana, mas também como algo que seria passível de ser superado pelo próprio cristianismo. Conseqüentemente, os desejos não seriam arbitrariamente limitados, mas o próprio ser desejante modificaria-se trazendo consigo uma ordem pacífica²⁵. Essa linha de pensamento aparece nas cartas que pretendemos analisar.

¹⁹ Cf. FLICKINGER, *loc. cit.*, p. 68.

²⁰ Cf. MILBANK, *loc. cit.*, p. 26.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 28.

²² Cf. *Ibidem*, p. 425.

²³ *Ibidem*, p. 513.

²⁴ Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, III, pp. 120-165.

²⁵ Cf. MILBANK, *loc. cit.*, p. 556.

Na primeira carta da seqüência (nº 152), Macedônio pede esclarecimentos ao bispo de Hipona sobre como conciliar a doutrina cristã do perdão com a necessidade do exercício da justiça no âmbito do Estado. De fato, ao contrário da moral anterior, o cristianismo opõe-se, pelo menos em tese e nessa época, à tortura como procedimento judicial, à redução do criminoso a uma pobreza tão extrema que o leve à morte e à própria pena de morte²⁶. A oposição à coerção religiosa inicial de Agostinho modifica-se, contudo, após o cisma donatista e o uso de violência de membros dessa corrente contra o clero ortodoxo. O bispo, entretanto, nunca aprovou a conversão forçada de judeus ou pagãos apesar de apoiar a repressão aos “heréticos” da sua época²⁷.

Para Macedônio, os bispos não teriam o dever religioso de interceder pelos criminosos, uma vez que o próprio Deus cristão condena o pecado e destina o castigo eterno aos pecadores. Além disso, a Igreja da época estipula apenas uma possibilidade de remissão de pecados maiores via confissão²⁸. Por isso, procurar minorar os castigos merecidos equivaleria a estimular a impunidade. Ademais, aquele que deixa o criminoso sair impune tornar-se-ia cúmplice do mesmo crime. Por fim, do ponto de vista do homem público, tal procedimento é ainda mais grave por abalar um dos pilares do Estado, que é a distribuição da justiça. Entretanto, o *vicarius* concede que os crimes possam ser perdoados se a parte culpada efetivamente mudar o seu comportamento, mas é cético em relação a essa possibilidade. Leis brandas e castigos suaves estimulariam os faltosos a apelar à piedade na hora de serem punidos, prometendo arrependimento e reforma no proceder, para posteriormente manter seus hábitos criminosos e ganhos ilícitos²⁹.

O argumento de Macedônio desenvolve-se, portanto, da seguinte maneira: o próprio Deus cristão prevê o castigo eterno dos faltosos; a própria Igreja prevê uma única possibilidade de perdão; promover a impunidade é falta grave para o administrador; a prevalência da impunidade gera anarquia e é impossível fiscalizar a coerência do arrependimento, destinado a tornar-se um ardil. Macedônio preocupa-se com o

²⁶ Cf. AGOSTINHO, “Letter 153”. In: ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Ed.) *loc. cit.*, pp. 71-88.

²⁷ Cf. WEITHMAN, *loc. cit.*, p. 246.

²⁸ Referência à penitência canônica, permitida na época apenas uma vez para crimes maiores como adultério, heresia e homicídio. Essa penitência é diferente da excomunhão. No entanto, a penitência canônica não podia ser repetida; o pecador reincidente ficava permanentemente excluído da eucaristia enquanto que o excomungado podia retornar após cumpridos os atos de penitência prescritos. Tertuliano, em *De paenitentia*, VII, 10, reconhece apenas uma segunda *paenitentia* depois da batismal; Santo Ambrósio observa no *De paenitentia* 2,3,19 a possibilidade do perdão mesmo dos crimes mais graves, desde que feita confissão dos pecados e penitência.

²⁹ Cf. AGOSTINHO, “Letter 153”, *op. cit.*, pp. 71-88.

enfraquecimento da ordem estatal pela moral cristã ao abrandar os mecanismos de punição. Ao mesmo tempo tem consciência de que a soberania do Estado está fundamentalmente ligada a sua capacidade de coerção e estabelecimento da ordem. Fica explícita aqui na argumentação do *vicarius*, apesar de convertido ao cristianismo, a idéia antiga de um caos original ao qual a sociedade tende a retornar se uma força maior, coercitiva, não se impuser. Sem o império implacável da lei, os desejos desordenados explodiriam desagregando o império e as cidades.

A resposta de Agostinho, na carta 153, parte da premissa cristã de que todos os crimes podem ser perdoados desde que o criminoso arrependa-se e mude o seu comportamento. À paz vigiada do *imperium*, o bispo opõe a paz reconciliada da *ecclesia*, para ele, o verdadeiro objetivo da punição. Vemos aqui uma mudança importante na mentalidade da punição³⁰. A sociedade cristã ocidental passará, de maneira crescente, a exigir que a prisão não seja apenas um local de confinamento de elementos considerados perigosos à ordem social ou de exploração de uma mão-de-obra cativa, e sim uma oportunidade de reforma dos indivíduos, considerados passíveis de recuperação. Ora, essa preocupação era inexistente no mundo greco-romano uma vez que não havia a ênfase na salvação das almas no além-vida.

Agostinho rebate os argumentos de Macedônio partindo da premissa que é fácil detestar o criminoso pela sua maldade e difícil apiedar-se dele por ser, como nós, um ser humano. O perdão não colocaria aquele que perdoa como cúmplice de crime mas como membro de uma humanidade comum³¹. Ao invés do criminoso ser enxergado como uma mácula e um obstáculo ao bom funcionamento da *civitas*, cuja harmonia ele compromete com o seu comportamento desmedido, a perspectiva cristã da época patrística acentua a identidade entre culpados e juizes, sua humanidade comum e a possibilidade sempre presente da inversão de papéis. Todos sendo pecadores, o perdão não se dá pela identificação com o crime e sim pela identificação com a humanidade compartilhada entre todos. Assim, a noção cristã de Queda e culpabilidade difusa entra no sistema legal pagão. Em última análise, a idéia de pecado retira do criminoso a pecha de “impuro”, uma vez que todos seriam impuros do ponto de vista cristão. Agostinho lembra Macedônio, inclusive, a idéia do amor do Deus cristão por todos os homens, os criminosos inclusive, o que não o coloca como conivente dos crimes por eles cometidos.

³⁰ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, 2, 2.

³¹ Cf. *Ibidem*, 2,5.

O bispo reafirma a responsabilidade eclesial pela intercessão em favor dos condenados uma vez que a religião pretende, justamente, salvar a alma do homem e, dentro de uma perspectiva católica, de uma única encarnação, a morte representa o fim da possibilidade de salvação. Dessa maneira, o esforço não é mais para punir e sim para conduzir o transgressor à reforma do seu caráter, à sua reintegração na comunidade e à sua salvação na outra vida. Ao conferir um caráter reformador aos castigos e punições (ao ponto de determinados estabelecimentos prisionais virem a se chamar reformatórios) o cristianismo os legitima até certo ponto, o que levou alguns comentadores a enxergarem em Agostinho o primeiro teórico da Inquisição³². A acusação nos parece exagerada, uma vez que o bispo insiste no caráter excessivo do castigo físico³³, na imperfeição dos juízes e na certeza de que a punição última cabe a Deus.

Aponta o padre africano que a restrição à concessão da confissão e perdão dos pecados a uma única vez é uma maneira de estimular os fiéis ao zelo, mas não significa que não haja possibilidade ulterior de perdão. O argumento é que, se uma pessoa já perdoada uma vez, ou um criminoso reincidente, estivessem marcados para o resto da vida, estes gozariam de uma espécie de licença irrestrita para pecar ou para cometer crimes³⁴. O estímulo para a reforma do caráter ou para a salvação das almas estaria perdido. Ao contrário da lógica pagã, que purga a sociedade ao expulsar ou punir o criminoso, a lógica cristã busca a reconciliação da

³² Cf. WEITHMAN, *loc. cit.*, p. 246. O direito penal romano, lembramos, só aceitava a confissão sob tortura. Agostinho orgulhava-se de recorrer, no máximo, a vergastadas como castigo nos procedimentos judiciais. Os bispos cristãos eram procurados inclusive por pagãos para julgarem suas causas uma vez que os juízes instituídos do período eram considerados não só mais cruéis como venais (Cf. MARROU, H-I. *loc. cit.* p. 39). Agostinho lamenta profundamente, porém ao fim e ao cabo não se insurge contra a autoridade romana e exige de culpa os juízes que acabam por usar da tortura como procedimento judicial, cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, XIX, 6: “Que dizer dos próprios julgamentos proferidos por homens contra homens, inevitáveis, mesmo em cidades que vivem em paz? Que idéia fazemos deles Como são tristes, como são deploráveis! Julgam aqueles que não podem ver a consciência dos que julgam. Por isso são muitas vezes obrigados a sujeitar à tortura testemunhas inocentes, para descobrirem a verdade de uma causa que se lhes oculta. Que dizer quando alguém é torturado na sua própria causa e, quando se investiga se é inocente que, por um crime incerto, sofre as penas mais certas, e isto, não porque se descobre que ele o cometeu, mas porque se ignora se o cometeu? E desta forma a ignorância do juiz é muitas vezes a desgraça do inocente”(Quid ipsa iudicia hominum de hominibus, quae civitatibus in quantalibet pace manentibus deesse non possunt, qualia putamus esse, quam misera, quam dolenda? Quando quidem hi iudicant, qui conscientias eorum, de quibus iudicant, cernere nequeunt. Unde saepe coguntur tormentis innocentium testium ad alienam causam pertinentem quaerere veritatem. Quid cum in sua causa quisque torquetur et, cum quaeritur utrum sit nocens, cruciatur et innocens luit pro incerto scelere certissimas poenas, non quia illud commisisse detegitur, sed quia non commisisse nescitur? Ac per hoc ignorantia iudicis plerumque est calamitas innocentis).

³³ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, pp. 71-88. Evidentemente, sendo um homem do seu tempo, Agostinho vê virtudes na palmatória e nos castigos “leves”, usados pelo *pater familias* e professores. (Cf. GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. rev. augm. Paris: Hachette, 2005, p. 658, o genitivo arcaico *familias* é mantido conjuntamente com o genitivo *familiae* após as palavras *pater*, *mater*, *filius*, *filia*). No latim jurídico, a expressão corrente é *pater familias*.

³⁴ Cf. AGOSTINHO, 2001, “Letter 153”, *loc. cit.*, p. 75.

comunidade, reconciliação esta que deve necessariamente reinserir o próprio criminoso, que se auto-excluiu ao agredi-la. Daí a progressiva instituição das prisões como casas de reforma do comportamento dos prisioneiros, com os discutíveis resultados obtidos.

Quanto à consequência de cumplicidade com o ato criminoso ou estímulo à prática de crimes, Agostinho responde com o preceito que se deve odiar o pecado e amar o pecador³⁵. Como todos somos humanos e sujeitos a falhas, todos pecadores, portanto, não é possível a condenação total e sumária de um outro ser humano, por mais criminoso que este seja. Partindo da premissa que esta vida é a única possibilidade de arrependimento e perdão, chega-se à condenação da pena de morte que não permite espaço para a reforma do caráter. Ao partir do episódio bíblico da mulher adúltera, exemplo usado exaustivamente ao longo da carta n° 153, chega-se à impossibilidade da perfeição da justiça humana e, portanto, da condenação absoluta. Já os romanos viam a pena capital como um sacrifício expiatório, no qual a “eliminação do indivíduo em relação à sociedade a que pertencia devia ser completa”³⁶.

O bispo prossegue lembrando Macedônio de que o mandamento cristão para amar os inimigos proíbe a vingança e faz uma distinção entre o advogado de defesa, que nega a culpa do litigante procurando livrá-lo da punição e o intercessor, que pede a mitigação ou o abandono da punição sem negar a culpa. Em 4.10, lembra ao *vicarius* um caso de intercessão da autoridade civil – o próprio Macedônio – para impedir a excomunhão de um indivíduo e inverte o argumento³⁷. Se as autoridades civis podem interceder nos assuntos da Igreja, porque não o inverso? Aqui estão postas, claramente, as consequências de um poder civil não-secularizado, cuja justificação é religiosa.

Agostinho prossegue na demonstração da impossibilidade de uma perfeita justiça humana a partir da imperfeição dos seres criados. Assim, não haveria uma classe de homens desprovidos de humanidade, totalmente maus, que mereceriam a punição máxima. A busca da salvação das almas dos pecadores não torna, no entanto, o poder civil inócuo ou desnecessário. A existência de leis e de uma punição terrestre auxilia ao limitar a temeridade humana com uma barreira para a prática do crime. O eclesiástico contrapõe aqui Velho e Novo Testamento para colocar, neoplatonicamente, que o bem-em-si deveria ser amado pelos

³⁵ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, 2, 2.

³⁶ GIORDANI, *loc. cit.*, p. 75.

³⁷ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, 4, 10: “Scio ego te ipsum cum aliis amicis tuis in ecclesia Carthaginensi intercessisse pro clerico, cui merito succensebat episcopus; et utique nullum ibi discrimen sanguinis sub incruenta disciplina timebatur: nec cum id, quod etiam vobis displicebat, inultum esse velletis, tamquam delicti approbatores vos iudicabamus, sed tamquam humanissimos intercessores audiebamus”.

homens para que eles fossem verdadeiramente bons; na falta dessa atitude ideal, o temor da punição garante a paz e a segurança da vida dos cidadãos.

Quanto às conseqüências que podem advir da soltura de um criminoso irrepente ou do abrandamento das leis, Agostinho coloca que elas não podem ser invocadas no caso do apelo a um caso particular, e sim os bons efeitos passíveis de serem trazidos por esse ato: o exemplo que poderá mover os corações a amar o bem-em-si ao invés de apenas temer a punição e evitar a morte de uma pessoa em estado de pecado, e, portanto, sua condenação eterna. Assim, a possibilidade da obtenção de uma maior harmonia sobrepõe-se à necessidade de garantir o férreo *dominium* dos antigos romanos.

Agostinho pondera igualmente o peso moral da ofensa para o ofendido e para o ofensor. Não seria inumano interceder também pelos criminosos, não para preveni-los de devolver os bens roubados, mas para evitar que um ser humano use de violência contra outro³⁸. Para o bispo, a necessidade de reaver os bens roubados não pode ser maior do que a necessidade de exercer a caridade cristã. Admitir a tortura para recuperar posses é inverter a ordem de prioridades da moral religiosa. Dessa maneira, o costume romano do uso da tortura como confirmação de culpabilidade é condenado por Agostinho, que considera melhor perder o bem roubado do que torturar ou matar alguém³⁹. Assim, a tortura não estaria justificada sequer na tentativa de reaver o bem roubado. Se seguirmos esse raciocínio, argumenta o bispo, roubar não é o único modo de ter ganhos ilícitos: ganhar desonestamente uma causa na justiça também o é, porém não se conhece nenhum advogado que tenha aconselhado o seu cliente a devolver os ganhos da causa para a parte derrotada.

Igualmente, nem todo bem tirado sem consentimento é roubo: o bispo dá o exemplo de um trabalhador que não recebeu de seu contratante o preço estipulado, e decide tomá-lo. Também há coisas que não deveriam estar à venda, como ser testemunha em um julgamento ou vender sentenças. Por fim, Agostinho condena a usura como meio de espoliação dos mais pobres e opina que o juro também deveria ser devolvido ao tomador do empréstimo. Conclui o bispo que muitos deveriam devolver o que não lhes pertence, embora não sejam instados a

³⁸ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, 6, 20: “Sed inhumanum non est etiam pro talibus intercedere, tamquam pro reis criminum; non ad hoc ut minime restituantur aliena, sed ne frustra homo in hominem saeviat, ille praesertim qui iam remisit culpam, sed quaerit paecuniam, et si fraudari metuit, non expetit vindicari”. As pessoas às quais o bispo se refere estão mencionadas no parágrafo anterior. São aquelas que fingem estar arrependidas para serem tratadas com leniência pelas autoridades, porém não devolvem o que foi roubado nem mudam seu comportamento.

³⁹ Cf. AGOSTINHO, *Epistola*, 6, 20: “Ad hanc misericordiam vos etiam nos provocare et exhortari decet: melius enim, etiamsi habet, amittis, quam si non habet, aut excrucias, aut occidis”.

fazê-lo pela autoridade estabelecida⁴⁰. No entanto, Agostinho reconhece que não é dever das leis civis regular a maneira pela qual as posses devem ser usadas – matéria da moral – e sim como o seu mau uso deve ser corrigido. O bispo não acha possível a existência de uma ordem social perfeitamente justa nessa vida e posterga esse ideal para a chegada do ser humano na Jerusalém Celeste. Finaliza com a necessidade de reconciliação com os “maus” não por leniência, mas para possibilitar que se tornem bons e apela a Macedônio que tenha uma atitude conciliadora em relação aos criminosos.

Agostinho, de fato, insta Macedônio a subordinar o ordenamento jurídico a uma visão teológica da ação correta e mude a natureza da punição para melhor realizar um fim teológico de reconciliação comunitária. O bispo arvora-se o direito de intercessão na condição de oficial do Império Romano e de autoridade eclesiástica exortando outro cristão. Percebe-se assim a influência crescente de uma concepção teológica nos instrumentos dos estados cristãos.

Portanto, a partir dessas cartas escolhidas, percebe-se uma mudança de ênfase na relação entre religião e Estado na passagem do mundo antigo para o mundo medieval. Para o romano antigo, a religião era mais um aspecto da *res publica*. Assim, quando os cristãos recusam-se a prestar culto ao imperador, colocam-se como traidores do Estado.

Catroga atribui a Agostinho a formulação primeira da justificação do uso do braço secular para a promoção da religião a partir da defesa da coerção religiosa dos donatistas⁴¹. Essa doutrina recebe o nome de “agostinianismo político” em Arquillière, que vê sua perfeita consumação no imperador Carlos Magno. O autor define o agostinianismo político como a tendência “à absorber l'ordre naturel dans l'ordre surnaturel”⁴². Nos comentadores de Agostinho teria sido iniciada essa tendência, de substituir o direito natural por um direito de origem sobrenatural, o direito do Estado pelo direito da Igreja. A visão do bispo de Hipona foi, contudo, mais moderada, ao preservar um espaço próprio para as autoridades seculares.

A tese de Arquillière, porém, é de que em Agostinho é feita a formulação teórica da transcendentalização do imanente, trazida pelo cristianismo. Esse autor parece projetar no mundo romano antigo pressupostos iluministas de um Estado fundamentado unicamente na razão, ao dizer que o Estado romano estava fundamentado no direito natural. É como se

⁴⁰ Cf. AGOSTINHO, *Epistola* 153, 6, 26: “Cernis ergo quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci quibus reddantur, reperiantur: qui tamen ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea iustus possidere potuerunt”.

⁴¹ Cf. CATROGA, F. *Entre Deuses e Césares*: secularização, laicidade e religião civil – uma perspectiva histórica. Coimbra: Almedina, 2006, p. 72.

⁴² ARQUILLIÈRE, H. X. *L'Augustinisme Politique*: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge. 2^e. ed. rév. aug. Paris: J. Vrin, 1933, p. 38: “a absorber a ordem natural na ordem sobrenatural” (tradução nossa).

tivesse havido estados seculares na Antigüidade, teologizados no medievo para serem novamente secularizados na modernidade. Essa visão torna-se falsa quando constatamos os pressupostos teológicos daquilo que Arquillièrre chama de “direito natural”. Segundo Catroga, no pensamento greco-romano predominava uma visão cíclica do tempo e o poder político estava sacralizado, por exemplo, na figura do Imperador romano, cultuado como um deus⁴³. Esse “direito natural” era o reflexo de uma ordem presente no cosmos, repetida pela sociedade humana. Não havia separação entre imanência e transcendência: tudo estava dentro do cosmos, seja nas coisas em si, seja acima das coisas.

São os cristãos que trazem a idéia de um outro mundo, “rejeitando, portanto, a confusão, típica da sociedade greco-romana, do religioso com o político – por isso, os romanos chamavam “ateus” aos novos cristãos”⁴⁴. Por sua indiferença em relação ao político, os cristãos serão acusados de ter minado o espírito cívico romano e contribuído para a decadência do império, acusação da qual procurará defender-se Agostinho com o seu *Cidade de Deus*⁴⁵.

Ademais, a idéia mesma de direito natural sempre parte de um mito: a Era de Ouro, o homem lobo do homem, o bom selvagem. Não há acesso possível ao estado de natureza, pois o homem só tem acesso à sua história, e toda ela é construção cultural. Segundo Flickinger, “na época do iluminismo, não poderia ser aceita uma ordem política que não fosse legitimada em princípios racionais dessa ordem”⁴⁶. A verdade é que toda visão do que seja “natural” é teológica. O mundo antigo enxergava o universo como cosmos, ou seja, como um ordenamento implícito no qual as sociedades humanas deveriam espelhar-se. O mundo medieval sobreporá uma instância sobrenatural da ordem divina, fora do mundo, que deverá ser a verdadeira ordenadora do mundo natural. A era moderna busca colocar essa visão transcendente na imanência do mundo a fim de justificar um ordenamento “racional” e aparentemente desprovido de conteúdo teológico.

Assim, à tendência de imanetização do transcendente⁴⁷ do mundo moderno corresponde uma transcendentização do imanente no mundo medieval. No mundo antigo não faz sentido falar de transcendente pelo simples fato de que não há sobrenatural na Roma

⁴³ Cf. CATROGA, *loc. cit.*, p. 22.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23. Grifo do autor.

⁴⁵ Cf. BROWN, *loc. cit.*, p. 376 e WEITHMAN, *loc. cit.*, p. 235.

⁴⁶ FLICKINGER, H. G. “A Luta pelo Espaço Autônomo do Político: Carl Schmitt”. In: *Em nome da Liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 68.

⁴⁷ Cf. FLICKINGER, H. G., *loc. cit.*, pp. 71-73.

clássica, embora haja crença em recompensa para as almas virtuosas no neoplatonismo⁴⁸. Mas, a existência de uma esfera do Ser fora do mundo é uma herança judaico-cristã. O *sacer* romano estava ligado ao Estado e ao mundo ordenado, hierarquizado da natureza. É o cristianismo que apelará a uma verdade revelada fora da ordem natural que, ao mesmo tempo, a explica e a organiza.

Embora se possa argumentar que o cristianismo reaproximará o imperador, *dominus*, do Senhor cristão, fundamentando teologicamente a soberania, especialmente no caso específico de Carlos Magno, afirma Borges: “Apesar da constantinização e suas conseqüências – o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do Império e, depois, os equívocos próprios da Cristandade –, a fé cristã requer a separação da religião e da política, da Igreja e do Estado⁴⁹.”

De fato, o bispo critica a soberania absoluta do imperador ao colocar acima deste o Deus cristão. O verdadeiro domínio agora pertence ao soberano da Cidade Celeste e não da Cidade Terrena. É na teoria das duas cidades de Agostinho, baseada na máxima de que se deve dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus que podemos vislumbrar uma primeira divisão entre *imperium*, ou poder civil, e *ecclesia*, ou poder religioso⁵⁰.

Dessas premissas, decorre a mudança no paradigma da punição daqueles que infringem a ordem estatal. Antes vistos como merecedores de punição e aniquilamento, os faltosos serão agora também alvo de tentativas de recuperação e ressocialização. A partir das cartas aqui explanadas, procuramos mostrar com que argumentos a nova matriz religiosa influenciou a visão sobre a natureza da pena e do castigo, influenciando nossa concepção atual de reintegração do apenado à sociedade. Essa concepção tem, no fundo, base teológica, pois preocupa-se com a salvação do condenado e baseia-se na natureza pecadora comum de ofensores e ofendidos.

⁴⁸ Cf. BROWN, *loc. cit.*, cap. 26, pp. 373-390.

⁴⁹ Cf. BORGES. Apud CATROGA, *loc. cit.*, prefácio, p.7

⁵⁰ Cf. CATROGA, *loc. cit.*, p. 6-7; MILBANK, *loc. cit.*, pp. 495-500.

Referências

AGOSTINHO, Santo. [AUGUSTINUS]. “Epistolae.” In: *Sant’Agostino: tutte l’opere*. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em: < <http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 15 out. 2007.

_____. In: *Sant’Agostino: tutte l’opere*. Roma: Città Nuova Editrice. Disponível em: < <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index.htm>>. Acesso em: 05 jun. 2007.

_____. *Confissões*. Traduzido do latim por Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2. ed. Edição bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2004. (Estudos Gerais: Série Universitária Clássicos de Filosofia).

_____. “Letters 152, 153, 154 and 155.” In: ATKINS, E. M.; DODARO, R. J. (Ed.) *Augustine: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. pp. 70-89 (Cambridge Texts in the History of Political Thought).

_____. *A Cidade de Deus*. Traduzido do latim por J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: FCG, 2000. 3 v. (v.1: Livro I a VIII; v. 2: Livro IX a XV; v. 3: Livro XVI a XXII).

ARQUILLIÈRE, H. X. *L’Augustinisme Politique: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*. 2^e. éd. rév. aug. Paris: J. Vrin, 1933. 201 p. (L’Église et L’État au Moyen-Age; 2).

BROWN, P. R. L. *Santo Agostinho: uma biografia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CATROGA, F. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006. 508 p. (O Tempo e a Norma; 2).

CHURRUCA, J. “Época posclásica”. In: CHURRUCA, J. *Introducción histórica al Derecho Romano*. 7 ed. rev. Bilbao: Universidad de Deusto, 1994. pp. 185-240.

FLICKINGER, H. G. “A Luta pelo Espaço Autônomo do Político: Carl Schmitt.” In: *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. cap. III, p. 59-77. (Coleção Filosofia; 153).

GAFFIOT, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. rev. augm. Paris: Hachette, 2005.

GIORDANI, M. C. “Crimes e Penas”. In: GIORDANI, M. C. *Direito Penal Romano*. 3 ed. rev. atual. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1997. pp. 67-93.

KUNKEL, W. “El derecho romano de la época tardía.” In: KUNKEL, W. *Historia del derecho romano*. Traduzido para o espanhol por Juan Miquel. (Original em alemão). 4 ed. Barcelona: Editorial Ariel, S.A, 1996, pp. 142-200.

MARROU, H-I. *Saint Augustin et l’augustinisme*. Paris: Éditions Du Seuil, 1955.

MILBANK, J. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. São Paulo: Loyola, 1995.

WEITHMAN, P. “Augustine's Political Philosophy.” In: STUMP, E.; KRETZMAN, N. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 234-252 (Cambridge Companions to Philosophy).