

A “SEVERIDADE BENEVOLENTE”, PRINCÍPIO FUNDANTE DA CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA “GUERRA JUSTA”

THE “BENEVOLENT SEVERITY”, FOUNDING PRINCIPLE OF THE AUGUSTINIAN CONCEPTION OF “JUST WAR”

Marcos Roberto Nunes Costa¹

Resumo

Baseado no princípio de que a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*” é o maior de todos os bens temporais do Estado, a qual está fundamentada nos princípios da “*Vera Justitia*” e “Ordem divina”, Agostinho introduz em sua doutrina ético-política o conceito de poder coercitivo, não como um bem em si, ou um fim em si mesmo, mas apenas como instrumento prático através do qual o Estado, punindo pelo reto ou justo castigo, garante a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*”, de forma que o pecador possa retornar à Ordem (finalidade mediata do Estado) e assim alcançar à Vida Eterna (finalidade teleológica do Estado). Assim sendo, enquanto meio, e não fim, os castigos por ele admitidos não devem ter um caráter de perseguição, vingança ou sadismo, mas de correção e reintegração do pecador à Ordem, por isso devem ser guiados pela “caridade ou mansidão cristã”, de forma que sejam norteados por uma “severidade benevolente”. E tais princípios devem ser igualmente aplicados em tempos de guerra, chegando assim a uma concepção cristã de “guerra justa” que, para que seja “justa”, deve seguir, necessariamente, quatro requisitos, a saber: 1) deve ser declarada por uma autoridade legítima; 2) deve ter uma causa justa; 3) sua intenção deve ser reta; 4) deve ser executada dentro da lei e com métodos humanitários.

Palavras-chave: justiça; ordem; poder coercitivo; “mansidão cristã”; “guerra justa”.

Abstract

Based on the principle that the “*ordinata concordia*” or “*pax temporalis*” is the greatest of all the temporal goods of the State, which is based on the principles of “*Vera Justitia*” and “Divine Order”, Augustine introduces into his ethical doctrine politics the concept of coercive power, not as a good in itself, or an end in itself, but only as a practical instrument through which the State, punished by right or just punishment, guarantees the “*ordinata concordia*” or “*pax temporalis*”, so that the sinner can return to Order (mediate purpose of the State) and thus reach Eternal Life (teleological purpose of the State). Therefore, as a means, and not an end, the punishments accepted by him must not have a character of persecution, revenge or sadism, but of correction and reintegration of the sinner into the Order, therefore they must be guided by “charity or Christian meekness”, so that they are guided by a “benevolent severity”. And such principles must also be applied in times of war, thus reaching a Christian conception of “just war”, which, in order to be “just”, must necessarily follow four requirements, namely: 1) it must be declared by an authority legitimate; 2) it must have a just cause; 3) its intention must be right; 4) it must be carried out within the law and with humanitarian methods.

Keywords: justice; order; coercive power; “Christian meekness”; “just war”.

¹ Doutorado em Filosofia pela PUCRS e Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto. Professor de Graduação e Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

Introdução

Podemos dizer que um dos temas centrais da filosofia agostiniana gira em torno do problema da felicidade do homem. No tratado *Sobre a Cidade de Deus*, por exemplo, afirma que todos nós, homens, queremos ser felizes:

É pensamento unânime de todos quantos podem fazer uso da razão que todos os mortais querem ser felizes. Mas quem é feliz, como se tornar feliz, eis o problema que a fraqueza humana propõe e provoca numerosas e intermináveis discussões [...] (Agostinho, *De civ. Dei*, X, 1).

Esse é um problema crucial - a busca da Felicidade - que perpassa toda produção literária de Agostinho, desde os primeiros “Diálogos Filosóficos de Cassiciaco”, passando por suas dezenas de obras filosófico-teológicas, o que levaria o agostinólogo Manfredo Ramos a dizer que “essa constatação ele a põe na base e no início de todas suas argumentações, em resposta às mais variadas interrogações ou situações [...]” (1984, p. 48).

Assim, no diálogo *Sobre a Vida Feliz*, por exemplo, um dos “Diálogos de Cassiciaco”, tentando responder a essas questões, depois de buscar e não encontrar, entre os bens materiais, um que possa trazer a “Verdadeira Felicidade, uma vez que são todos mutáveis, Agostinho escreve: “Por conseguinte, estamos convencidos de que, se alguém quiser ser feliz, deverá procurar um bem permanente, que não lhe possa ser retirado em algum revés da sorte” (Agostinho, *De beat. vita*, I, 12). Daí, ou para tal, no final do referido “Diálogo”, Agostinho chega à conclusão de que a “Verdadeira Felicidade” está em Deus, ou só é verdadeiramente feliz quem possui a Deus.

Por outra, não obstante o homem ser um ser para Deus, enquanto peregrino neste mundo, ele é um ser concreto, que vive em meio aos bens materiais. Mais do que isto, é um ser decaído, por conta do pecado original, cuja consequência é trazer em si uma certa inclinação para o mal, para desrespeitar a ordem estabelecida por Deus. Daí, como conciliar a felicidade temporal, proporcionada pelos bens temporais, mutáveis e corruptíveis, e a “Verdadeira Felicidade”, que se encontra em Deus, imutável e eterno?

A partir destes fundamentos, Agostinho norteará sua doutrina ético-política, na qual, toda e qualquer forma de organização social humana, dentre elas a *Civitas* [o Estado²] tem uma dupla função: primeiro, garantir as condições materiais necessárias para

² Doravante usaremos, indiscriminadamente, a palavra Estado como análoga ao termo *Civitas*, usado por Agostinho, muito embora estejamos conscientes das diferenças que existem entre as duas formas de organização política.

que os homens vivam bem, e, mais do que isto, que vivam de forma reta, para que possam alcançar o segundo primeiro e mais importante pressuposto (teleológico), à Vida Eterna.

E dentre os aparelhos de Estado necessários para que este possa garantir a paz e tranquilidade temporal está o poder coercitivo, quando usado de forma legítima e adequada, conforme veremos nos tópicos seguintes.

1 - Fundamentação ontológica para o uso do poder coercitivo como instrumento de correção/punição

Para Agostinho, a “*ordinata concordia*” ou “*pax temporalis*” é o maior de todos os bens temporais do Estado, a qual está fundamentada no princípio da “*Vera Justitia*”. Baseado neste princípio, Agostinho justifica, também, o uso do Poder como Força Coercitiva, como instrumento de correção/punição (castigar) dos que desrespeitam a justa ordem.

Não que o castigo seja um bem em si mesmo, mas, apenas, um instrumento da Justiça, pelo qual se aplica o princípio de “dar a cada um o que é seu”.

Baseado em tais princípios, defende ser justo que se castigue o infrator; ou seja, aquele que não quer obedecer ao Estado. Não por puro sadismo do Poder, mas com o intuito de corrigir o outro, de trazê-lo, de volta, à ordem. Nesse sentido, ainda que o castigo o faça sofrer, é uma verdadeira obra de amor [de caridade], um dever, um compromisso com a Verdade, pois, “para ser amigo de alguém – diz Agostinho -, primeiro é preciso ser amigo da verdade” (Agostinho, *Ep.*, 155, 1). É a chamada “pena emendatória”³ citada por Agostinho em diversos de seus Escritos.

Portanto, a correção/punição não deve ter um caráter de vingança ou crueldade, mas de misericórdia para com o pecador, para que se corrija e volte ao seio da comunidade. Vista sob esse prisma, Agostinho diz que aplicar o justo castigo é, antes, um dever, uma responsabilidade, do que uma maldade. E quem não o fizer, comete pior ato do que se castigasse.

Outro princípio ontológico que justifica a necessidade do poder coercitivo é que, para Agostinho, por conta do pecado original, haver nos homens uma certa inclinação

³ Segundo Clodovis Boff, a palavra “pena emendatória” foi cunhada por Agostinho e tem uma função purificadora, corretiva ou salutar, uma vez que leva o outro a tornar-se melhor, “isto quer dizer que o castigo tem por função, não o esmagamento do culpado, mas, ao contrário, seu melhoramento, seu crescimento humano” (1988, p. 121-22). Por isso, como veremos mais adiante, Agostinho é totalmente contra a pena de morte e/ou mutilações corporais, visto que se o objetivo da pena é corrigir o pecador, a pena de morte não dá essa chance ao pecador.

natural para o desrespeito à ordem. Aliás, esse é, para Agostinho, um dos principais motivos, defendemos, da necessidade do Estado, enquanto organização governamental capaz de controlar a maldade humana, pois se os homens fossem isentos de tal inclinação, viveriam, harmoniosamente, sem a necessidade da presença do Estado. Nesse sentido, o Estado tem uma dupla face, por um lado, ele é filho do pecado, por outro, ela aparece como um remédio contra o pecado.

Dentro desse espírito, contrariamente aos maniqueus que viam os soldados romanos como “filhos de Satanás”, Agostinho os vê como amigos da sociedade, não qualquer soldado, mas o bom soldado (cristão), que luta contra o inimigo de forma sóbria, equilibrada, tolerante, não com ódio, mas com o desejo de trazer o inimigo para Cristo.

Por isso, por exemplo, mesmo tendo admitido o uso da força coercitiva contra as atrocidades cometidas pelos “*circumcilliones* donatistas”⁴, Agostinho adverte os “Oficiais imperiais” de que não se esqueçam da virtude da mansidão da Igreja, da qual são filhos; que na repressão aos crimes cometidos pelos inimigos cismáticos, se use o castigo, mas não lancem mão da impiedade, como, por exemplo, da tortura e, principalmente, da pena de morte. A esse respeito, em *Epístola* 134, ao Procônsul Apríngio, irmão do tribuno Marcelino, Agostinho diz:

Como cristão rogo, a ser Juiz, como exorto a ser cristão [...]. Teme, pois, conosco o juízo de Deus Pai e faz valer a delicadeza com os malvados. Esses, com horrível crueldade, arrancam os membros (os olhos dos sacerdotes) de um corpo vivente; tu, com obra de misericórdia, faz com que os membros, que aqueles usaram para as ações nefandas, permaneçam intactos e sirvam a algum trabalho útil [...]. Luta contra os maus, com bondade [...]. Deixa espaço para penitência aos inimigos vivos da Igreja (Agostinho, *Ep.*, 134)⁵.

A mesma orientação seria dada, pouco depois, ao próprio Tribuno Marcelino:

Cumpre, oh! Juiz Cristão, o dever de um pai amoroso. Indigna-te contra a iniquidade de modo, porém, a não esqueceres a humanidade [...]. No que se refere ao castigo, por sua infração, ainda que os inimigos tenham confessado

⁴ Segundo A.-G Hamman, “os *circumcilliones*, ou ‘rondadores de *callae*’, eram um grupo armado que encontraram na seita [donatista] um objetivo e uma bandeira [...]. Organizavam-se em bandos fanatizados, até ao ponto de chegarem ao martírio, indo e vindo de fazenda em fazenda e de feira em feira, para proclamar a vinda de Deus, através da ditadura dos ‘puros’. Chamavam os bastões com que atacavam as pessoas pelo nome bíblico de ‘Israel’ e se diziam ‘combatentes de Deus’. Ao que acrescenta Carlo Cremona: “E assim, vagando e escondendo-se nos campos, com cabelos longos e barbas que espantavam, surgindo de repente e aos gritos fanáticos de *Laus Deo*”, cometiam toda sorte de atrocidades, para logo a seguir se entocarem” (1990, p. 183).

⁵ O mesmo diz na *Epístola* 133: “Ao atuares como Juiz, cumpre a função de pai. Irrita-te com a malícia e a perversidade, mas não te esqueças do homem nem te deixes levar por desejos de vingança. Pelo contrário, empenha-te em curar as feridas do réu” (Agostinho *Ep.*, 133, 2).

horríveis delitos, te rogo que não seja aplicada a pena de morte, não só pela paz de nossa consciência, mas também para colocar, em destaque, a mansidão católica [...] (Agostinho, *Ep.*, 139, 2)⁶.

E no *Sermão*, proferido em 418, frente aos conflitos entre Oficiais imperiais e extremistas donatistas, roga para que se faça uma dentição entre o pecado e o pecador:

Deus fez o homem, e o mesmo homem fez a si mesmo pecador. Persiga aquilo que fez o homem e seja salvo aquilo que fez Deus. Mas não o persigas até a morte, a não ser que, perseguindo o pecado, chegues a perder o homem. Não chegues a matar [...], pois pode se arrepender e se emendar [...]. Busca atemorizar, mas ama. Sê cruel somente para com o pecado, não para com o homem. Arranca dele o que desagrada a ti, mas não destruas ao que, como tu, foi criado. Procedeis da mesma fábrica, tens um mesmo Artífice, um mesmo barro é vossa primeira matéria. Que perdes não amando ao julgas? Perdes a justiça não amando a quem julgas. Que se apliquem os castigos; não o proíbo nem o rechaço, mas com espírito de amor, de caridade e de correção (Agostinho, *Serm.*, 13, 8).

Mas não só nos casos aqui citados, segundo o comentador José Maria Rodriguez, “onze Cartas por ele dirigidas têm como objetivo evitar a pena de morte, ainda se os delitos cometidos tenham sido muito graves. Jamais justificou a pena para os acusados de delitos de índole religiosa” (Rodriguez, 1976, p. 44-45, destaque nosso).

Daí o comentador Niceto Blázquez, em trabalho específico sobre a questão da “pena de morte em Agostinho”, ao demonstrar até que ponto ou limite chegou Agostinho ao admitir o uso da força coativa contra os *circumcilliones* donatistas, diz:

Uma coisa é clara: jamais admitiu a pena de morte ou as torturas que, na prática, resultam muito mais numa expressão de vingança e de atropelo de inocentes que num verdadeiro zelo pela Justiça ou pelo homem decaído, mas redimido por Cristo (1975, p. 209).

O certo é que, frente aos casos mais graves praticados pelos *circumcilliones* donatistas, Agostinho recomendava, antes, um pesado castigo monetário (multa) do que o uso da tortura, como, por exemplo, o pagamento de dez libras de ouro, previstas pelos Decretos teodosianos. Muito embora, ainda assim, prefere o poder da misericórdia, conforme fala na *Epístola* 88: “A mansidão católica não permitiu que Crispin, julgado

⁶ Igualmente, a Doçura, Procônsul substituto de Apríngio, diz: “Tu não recebeste de nenhuma lei o direito de vida e de morte e os decretos imperiais não prescrevem que um cismático seja condenado à morte (Agostinho, *Ep.*, 204, 3). E ao Procônsul Donato: “Rogo-te, pois, que, quando assistires os pleitos da Igreja e vendo que essa foi feita objeto e vítima de injúrias, esqueças o poder que tens de matar e não esqueças esse meu pedido. Não te torne ruim e indigno [...] o que eu peço é que não mates, pois pede o Senhor que os corrija. Ademais, não devemos, nunca, separar-nos do nosso propósito invariável de vencermos o mal com o bem” (Agostinho, *Ep.*, 100, 2).

como herege, fosse multado com a pena de dez libras de ouro, como exigia a lei imperial promulgada contra os hereges” (Agostinho, *Ep.*, 88, 70).

Aliás, a insistente condenação, em seus Escritos, da tortura e, principalmente da pena de morte, tem uma razão simples: a pena ou castigo deve ter uma função pedagógica de regenerar o pecador e a morte do mesmo, pois, seria, um contrassenso, uma vez que não estaria regenerando ou trazendo-o de volta ao seio da sociedade, ou como diz Giovanni Garilli, “a morte do pecador torna nula a correção” (1957, p. 136), principal finalidade do castigo.

Além disso, num Sermão a parte, intitulado “*Sermão aos Fiéis da Igreja de Cesareia*”, que fora traduzido e incluído num dos volumes dedicados as obras Antidonatistas, da coleção *Obras Completas de San Agustín* - da BAC⁷, Agostinho lembra que o donatista é antes de tudo um cristão, ainda que esteja errante (desertor), que fora batizado como cristão, e esta marca (*signum*) ele leva para sempre, pelo sacramento do batismo, daí chamar o donatista de “irmão errante”⁸. Para tal, fazendo uma analogia com os militares romanos, diz:

Quando um soldado vagabundeia ou deserta, tem o crime do desertor, mas a marca [*character*]⁹ que leva não é do desertor, mas do Imperador [...]. Nosso Deus e Senhor Jesus Cristo busca o desertor, destrói o crime do erro, mas não suprime a sua própria marca. Assim eu, quando me aproximo de um irmão errante e o acolho, o que tenho presente é a fé [...]. Esta é a marca de meu Imperador [Cristo]. Esta é a marca que mandou a seus soldados, ou melhor, a seus seguidores, que imprimiu neles com aquelas palavras: ‘*Ide, batizando a todas as gentes em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo (Mt 28,19)*’ (Agostinho, *Serm. ad Caes. Eccl.*, 2).

Inclusive, ressalta José Mário Gonçalves, pelo fato de os sacramentos cristãos serem marcas indelévels:

⁷ Segundo Pedro Langa, em sua introdução a referida tradução espanhola, não obstante ter sido considerada uma obra a parte, trata-se de um sermão [ou discurso], proferido, de improviso, em praça pública de Casareia, na presença Emérito, bispo donatista, o qual, assim como Agostinho, encontrava-se ocasionalmente na cidade, e que ambos tinham igual interesse em se conhecerem. Daí o título original em latim no Migne ser: *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem Emerito praesente babilus* (cf. Langa. Introducción. In: Agostinho, *Serm. ad Caes. Eccl.*, 1990, Tomo XXXIII, p. 577-578).

⁸ Noutros momentos do mesmo Sermão, Agostinho usa outras expressões como: “irmãos em perigo de perdição, que precisam de socorro” (*Serm. ad Caes. Eccl.*, 3); “irmãos perdidos, que devem ser buscados” (*Serm. ad Caes. Eccl.*, 4); “irmãos fracos que necessitam de salvação” (*Serm. ad. Caes. Eccl.*, 6).

⁹ José Mário Gonçalves, citando Pedro Langa, diz que “o uso do termo *character* merece ser considerado com mais atenção, uma vez que ela é usada doze vezes neste texto, onze das quais neste parágrafo. A metáfora citada faz alusão a prática de se marcar os soldados com ferro em brasa, deixando-lhes no corpo uma marca irremovível (Langa, 1988, p. 901 *apud* Gonçalves, 2016, p. 82).

[...] diferente do pensamento donatista, bem como da opinião do bispo católico Cipriano de Cartago (200-258), Agostinho era veementemente contrário à prática do rebatismo. Mesmo que alguém tenha se tornado um cismático ou herético, ou tenha desertado da fé, ele não deveria ser rebatizado quando do seu retorno à Igreja (2016, p. 82).

E assim, “Agostinho prossegue em sua tentativa de legitimar a perseguição católica aos donatistas, amparando-se na tese de que tal perseguição é feita em nome de uma causa justa, a causa da unidade da Igreja” (*Ibid.*, p. 85), tomando como base o já citado Sermão de Agostinho, que afirma:

Que perseguição sofre o nosso irmão, que foi trazido perante nós? É uma perseguição bem gloriosa [*persecutio gloriosior*]; a respeito dela proclamo que a faço. Repreenda-me quem quiser: proclamo que faço semelhante perseguição. Leio no Salmo: ‘Ao que difama em segredo seu próximo, eu o perseguirei’ [Salmo 100:5]. Se persigo justamente ao que difama o seu próximo em segredo, não persigo com mais justiça o que insulta publicamente a Igreja de Deus ao dizer: ‘Não é esta’; ao dizer: ‘a autêntica é a do nosso partido’; ao dizer: ‘Aquela é uma prostituta’? Não vou perseguir a quem blasfema contra a Igreja? Sim, o perseguirei abertamente, porque sou membro da Igreja; o perseguirei abertamente, porque sou filho de Igreja. Sirvo-me da voz da mesma Igreja, a mesma Igreja diz por mim no salmo: ‘Perseguirei aos meus inimigos e lhes alcançarei, e não cessarei até que desfaleçam’ [Salmo 17:38]. Desfaleçam em seu mal, progridam até o bem (Agostinho, *Serm. ad Caes. Eccl.*, 8).

Igualmente na Carta 158, comentando o Salmo 17, contesta os donatistas os quais afirmavam que a tradição nos mostra que os santos mártires preferiam antes sofrer perseguição que a promover:

[...] se os bons e santos nunca promovem perseguição, senão que a padecem, de quem é a voz que nos diz no Salmo: ‘Perseguirei a meus inimigos e os capturarei, e não cessarei até que desvançam?’ [Salmos 17, 38]. Logo, se queremos dizer ou reconhecer a verdade, há uma perseguição injusta, a que promovem os ímpios contra a Igreja de Cristo; e há uma perseguição justa, a que promove a Igreja de Cristo contra os ímpios [...]. Ela persegue e captura aos inimigos até que desvançam em sua vanidade (Agostinho, *Ep.*, 185, 11)¹⁰.

¹⁰ E é aqui que, por ter justificado a guerra também por motivações estritamente religiosas, alguns comentadores fazem uma estreita correlação entre os conceitos de “guerra justa” e “guerra santa”, como sinônimos. O que para Luis Ortiz Sanchéz é um equívoco, pois, “embora não se possa negar a estreita relação entre estas teorias, entretanto existe uma diferença substancial entre elas. Esta diferença se encontra fundamentalmente na desigual consideração que ambas têm sobre os limites da guerra: as guerras santas, ao serem pretendidamente justificadas por motivações divinas, antepõem os fins aos meios, ampliados e tendendo a serem ilimitadas” (2011, p. 16-17). Ou seja, as chamadas “guerra santas” ferem pelo menos um dos princípios apontados por Agostinho como requisitos essenciais para que uma guerra seja considerada “justa”, a saber, o princípio de que “deve ser executada dentro da lei e obedecendo métodos humanitários”, daí muitos comentadores afirmarem que o termo “guerra santa” é conceito posterior a Agostinho, criado para se referir as guerras empreendidas pela Igreja no período da Idade Média tardia, notadamente nos tempos das Cruzadas, quando eram usados indiscriminadamente métodos cruéis, como as torturas e a pena

Mas, sempre mantendo seu espírito humanista, recomenda que não se use de crueldade, mas o “reto ou justo castigo”:

Não é que queiramos, com isto, que se dê, a indivíduos celerados, a liberdade de cometer delitos, mas desejamos que, para tal escopo, seja bastante que, deixando-os vivos e sem mutilar nenhuma parte do corpo [...]. Que sejam arrancados à sua insana agitação e reconduzidos a uma vida sã e tranquila, ou que, subtraídos às suas obras malvadas, sejam empregados em algum trabalho útil (Agostinho, *Ep.*, 134)¹¹.

Por isso, em Carta aos Oficiais imperiais, propõe que se puna ou castigue o malfeitor, não por vingança ou sadismo, mas por amor ou desejo de tornar o infrator feliz, pois “nada é mais infeliz do que a felicidade dos pecadores [...] que devem ser corrigidos com uma aspereza, por assim dizer, benigna” (Agostinho, *Ep.*, 138,14).

E para que isso aconteça, Agostinho recomenda o amor, ou caridade ou mansidão cristã, como princípio regulador na aplicação dos castigos:

Que nada se faça com o desejo de prejudicar, mas tudo pelo amor de ajudar, e nada será feito de cruel, nada de desumano [...]. Os bons não fazem senão cumprir o preceito de amar, com a reta intenção e com a consciência, que Deus conhece, seja quando castigam, seja quando perdoam (Agostinho, *Ep.*, 153).

Como se vê, para Agostinho todas as Instituições da sociedade, dentre elas o Poder Coercitivo, têm, por fim último, fazer arder no coração do homem o desejo expresso no Pai-Nosso: “Venha a nós o vosso reino”. Por isso, “visto que amar a Deus e amar os homens é a mesma coisa, é necessário que as Instituições sociais sejam moldadas pela

de morte, como por exemplo a morte dos inimigos nas fogueiras, coisa que jamais Agostinho admitiu em seu tempo. Daí Juan Manuel Forte Monge, em seu ilustrativo artigo “*San Agustín, vencedor de herejes en el siglo xvi español*”, dizer que “apesar destes possíveis inconvenientes, o certo é que Santo Agostinho foi amplamente utilizado pela tradição inquisitorial em geral (tanto no direito canônico como nos *directoria inquisitorum*) e, em particular, pela produção espanhola anti-herética do século XXVI” (2013, p. 72). Ao que completa: “Selecionar e adaptar alguns de seus textos para reforçar teses e posturas alheias a este era a prática comum (como com o resto de *auctoritates*), e os textos de Santo Agostinho (fosse qual fosse seu pensamento global ou as circunstâncias que justificam determinados escritos) ofereciam um arsenal bem nutrido para apoiar a coerção contra a dissidência religiosa” (*Ibid*).

¹¹ Igualmente, no *Sermão* 13, diz: “Deus fez o homem, e o mesmo homem se fez, a si mesmo, pecador. Persiga aquilo que fez o homem e seja salvo aquilo que Deus fez. Porém não persiga até a morte, não aconteça que, perseguindo o pecado, chegue a perder o homem [...]. Busca atemorizar, mas ama. Sê cruel, somente, para com o pecado, não para com o homem. Arranca, dele, o que, a ele, desgraça, porém não desgraça o que, como tu, foi criado [...]. Que se apliquem os castigos, não os proíbo nem rechaço; porém com espírito de amor, de caridade e de correção” (Agostinho, *Serm.*, 13, 8). Algo semelhante diz no *Comentário à 1ª Epístola de São João*: “Não esqueças a severidade da Justiça na bondade, misericórdia, nem a bondade da misericórdia na severidade da Justiça. Se, ao fazer justiça, te deixas dominar pela misericórdia, és justo. Se te deixas dominar pela Justiça ao usar a misericórdia, és desumano. Sê, pois, misericordioso e justo” (Agostinho, *Inarr. in 1ª Ep. Joan.*, 150, 1).

caridade” (Daniel-Rops, 1991, p. 50). Ou seja, que o uso da força coercitiva seja norteadado, por assim dizer, por uma “severidade benevolente”.

2 - Implicações do princípio da “severidade benevolente” na concepção agostiniana de “guerra justa”

Os comentadores de Agostinho são unânimes de que os princípios apresentados no tópico anterior nortearão a concepção agostiniana de “guerra justa” que, diga-se de passagem, não obstante Agostinho ser apontado por muitos como o teórico, ou idealizado da “guerra justa”, este conceito já existia desde a filosofia clássica, o qual chegou até ele, principalmente, por meio de Cícero, de forma que Agostinho apenas o ressignificou, adaptando-o à Filosofia Cristã, conforme pondera John Mattox (2006):

Em que sentido, então, Agostinho pode ser justamente considerado o pai da teoria da guerra justa no Ocidente? Ele deve ser assim considerado no sentido de que toda a tradição ocidental de guerra justa que se segue a partir do século V d.C., tanto nas suas variedades cristã como secular, tem as suas raízes não em Platão ou Aristóteles, nem mesmo nos Padres da Igreja anteriores, mas sim em Agostinho (Mattox, *apud* Ortiz Sánchez, 2011, p. 74, tradução nossa¹²¹³).

Daí Luis Ortiz Sánchez enfatizar que “Santo Agostinho adaptou, desde um ponto de vista teológico, o conceito de *bellum justum* de Cícero. No entanto, rechaçou as guerras

¹²“*In what sense, then, is Augustine fairly to be regarded as the father of just-war theory in the West? He is to be thus regarded in the sense that the whole Western just-war tradition that follows from the fifth century AD on, in both its Christian and secular varieties, traces its roots not to Plato or Aristotle, nor even to earlier Church Fathers, but rather to Augustine*” (Mattox, *apud* Ortiz Sánchez, 2011, p. 74).

¹³Rafael Grasa, na introdução da tão citada obra de Michael Walzer, ao estabelecer o vínculo das teses do referido autor com as teorias prévias de guerra justa e sua relação com a tradição, diz que “deve-se recordar em primer lugar que a teoria surge como doutrina teológica. A origem se remonta a Agostinho de Hipona, que distinguiu em *A Cidade de Deus* entre uso legítimo e ilegítimo da violência coletiva e denunciou a *pax romana* como uma paz falsa, levando em conta que se mantinha meios incorretos, como guerras imperialistas, em sua opinião exemplos paradigmáticos de guerras injustas. Ademais, Agostinho de Hipona estabeleceu, e defendeu com diversos argumentos e certo pesar implícito, a possibilidade de existirem guerras justas, propondo que para que se tornassem justas deviam fazer-se em busca de um bem comum e, uma vez iniciadas, estar sujeitas a normas que protegessem os inocentes de seus efeitos, ao menos até certo ponto. Em suma, estabeleceu a base da posterior distinção e argumentação medieval entre o ‘direito a guerra’ (*ius ad bellum*), as ocasiões em que estava moralmente justificado recorrer a ela, e o ‘direito na guerra’ (*ius in bello*), o tipo de conduta moralmente aceitável durante a guerra” (Grasa, *In: Walzer*, 2001, p. V). Ao que reforça, Manuel Rolph de Viveiros Cabeceiras: “*Jus ad bellum* pode tanto ser tomado no sentido amplo, “direito de guerra”, designando todo um conjunto de preceitos relacionados ao tema, como também no sentido restrito de “direito de (fazer a) guerra” e, então, abrangendo a casuística das motivações, distinguindo-se do *jus in bello*, o qual dá conta do âmbito dos procedimentos durante o conflito, do esforço de regular a violência entre as partes” (2011, p. 70, nota 30).

de conquista e estabeleceu as bases sobre as quais se assentam a legitimação da guerra na JWT¹⁴” (2011, p. 74).

O certo é que, para todos os comentadores, a concepção agostiniana de “guerra justa” está alicerçada em quatro princípios basilares, sintetizados por Julius Kakarieka Siliute, em quatro pontos ou requisitos:

- 1 - Deve ser declarada por uma autoridade legítima;
- 2 - Deve ter uma causa justa;
- 3 - Sua intenção deve ser reta;
- 4 - O comportamento durante a guerra deve ajustar-se aos preceitos da equidade e moderação; em definitivo, deve estar em acordo com o código moral cristão (2006, p. 37).

Muito embora alguns comentadores apresentem apenas três, unindo o 2º e o 3º requisitos em um só. E outros ainda, como é o caso de Paulo Vinícius Figueiredo dos Santos, reduzem a apenas dois, com suas subdivisões, a saber:

O direito da guerra, ou *jus ad bellum*, e o direito na guerra, ou *jus in bellum*. Os princípios básicos do *jus ad bellum* são: a justa causa, a justiça comparativa, a intencionalidade, a justa autoridade, o último recurso, a declaração pública, a clara possibilidade de sucesso, a proporcionalidade (que também faz parte dos princípios do *jus in bellum*) e a paz como objetivo último. O *jus in bellum* possui apenas três princípios: a proporcionalidade (explicaremos a diferença entre a proporcionalidade no *jus in bellum* e no *jus ad bellum* mais abaixo), a discriminação e a boa-fé (princípio do *jus in bellum* que é exclusivo da teoria agostiniana de guerra justa) (2012, p. 18).

2.1 - Ser deflagrada por uma autoridade legalmente constituída, primeiro requisito para que uma guerra seja considerada “justa”

Quanto ao primeiro requisito, que só uma autoridade legitimamente constituída pode deflagrar uma guerra, o supracitado comentador mostra que “Agostinho tem uma posição muito clara a este respeito” (2006, p. 38). E, para tal, indica uma passagem do *Contra Fausto Maniqueu*, na qual afirma:

[...] aquela ordem proclamada para que os mortais tenham paz reclama que a autoridade e a decisão de empreender uma guerra recai sobre o príncipe, enquanto que os soldados tem o dever de cumprir as ordens de guerra em benefício da paz e salvação comum (Agostinho, *Contra Faust. man.*, XXII, 75).

¹⁴Abreviatura de “Teoria da Guerra Justa” em inglês (*Just War Theory*).

Igualmente no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, uma obra da maturidade, além de reforçar que apenas uma autoridade legítima, no caso de Agostinho o príncipe, pode empreender uma guerra, reitera que o soldado não pode agir por conta própria, sob pena de ser considerado homicida. Diz ele ali:

O soldado, quando, obedecendo à autoridade sob a qual legitimamente foi colocado, mata um homem, por nenhuma lei do seu país é tido por réu de homicídio. Ao invés, se o não fizer, é réu de indisciplina e de rebelião à autoridade. Mas, se o fizer por sua própria conta e risco, incorrerá num crime de efusão de sangue. Tanto será punido se o fizer sem uma ordem, como o será se o não fizer com ordem para isso (Agostinho, *De civ. Dei*, I, 26).

Ou seja, diz Julius Kakarieka Siliute, “Agostinho está plenamente consciente das graves perturbações que podem causar certos grupos ou personagens, quando se arrogam no direito de recorrer as armas por sua própria iniciativa” (2006, p. 39). A prerrogativa de decretar guerra é única e exclusiva da autoridade legitimamente constituída, no caso de Agostinho, o príncipe, daí Rodrigo Franklin de Sousa destacar que “um elemento fundamental na doutrina agostiniana sobre a ética da guerra – e da violência em geral – é a ideia de justa *autoridade* para o exercício da violência e a deflagração de guerras” (2011, p. 196).

Em síntese, Agostinho não admite, em hipótese alguma, que o homem venha a matar a outro por motivos pessoais, ainda que seja em “legítima defesa”, mas tão somente pelo bem comum e sob uma autoridade legitimamente constituída. É o que vemos em resposta ao amigo Públicola:

Quanto ao caso de matar a alguém para não ser morto por ele, não me agrada tu opinião. A não ser que se trate de um soldado, que esteja obrigado a isto por função pública, que não aja por egoísmo, senão em benefício de outros ou da cidade em que vive, por estar investido de uma autoridade que lhe foi confiada por seus dotes pessoais. Quem infunde algum terror a outro para evitar que obre mal, lhe faz provavelmente um bem. Porque, ainda que se diga que devemos resistir ao malo, foi para que não nos deleitemos na vingança, que nutre a alma do desejo mal, mas em nenhum modo para que omitamos a correção de outros (Agostinho, *Ep.*, 47, 5).

Daí Osvaldo Víctor Pereyra dizer que “o pensamento agostiniano nos coloca ante uma tensão irreduzível em relação ao direito a autodefesa, o uso da violência só é justificável em termos da preservação da vida social, e não da autopreservação” (2018, p. 121).

2.2 - Ser motivada por uma causa/intenção justa, segundo/terceiro requisitos para que uma guerra seja considerada “justa”

Mas, não obstante esteja o legítimo governante instituído munido de autoridade para decretar guerra, este não pode fazer por bel prazer, é necessário um segundo/terceiro requisitos para que a guerra seja considerada “justa”, a saber, que a mesma seja motivada por interesses patrióticos, pelo bem comum dos cidadãos, e nunca por causas vis, ou interesses particulares, quando, por exemplo, diz no tratado *Sobre a Cidade Deus*, “a injustiça do inimigo obriga o homem formado em sabedoria a declarar as guerras justas” (Agostinho, *De civ. Dei*, XIX, 7).

Ao que reforça no tratado *Sobre Questões do Heptateuco*: “Pode-se chamar de guerra justa as que vingam injúrias, no caso de que uma nação ou uma cidade, que tenha sido atacada em guerra [...], lute para que lhe seja devolvido o que há sido arrebatado por meio de injúria” (Agostinho, *Quaest. in Hept.*, VI, 11).

E na primeira parte do tratado *Sobre a Cidade de Deus* (livros I a X), fazendo uma retrospectiva da história de Roma, cita diversos casos de injúrias sofridas pelo povo romano, que obrigaram as autoridades a empreenderem guerras justas. Por exemplo, a quebra do pacto por parte de Aníbal, que levou a destruição de Sagunto, na Espanha, por se manterem fiéis aos romanos. A esse respeito diz Agostinho:

[...] de todos os males desta Segunda Guerra Púnica, nenhum foi mais lamentável e mais digno de lastimáveis queixumes do que a destruição de Sagunto. Esta cidade da Hispânia tão amiga do Povo Romano, foi destruída por este povo se manter fiel. De facto, Aníbal, rompendo o pacto com os Romanos, procurou um motivo para os excitar à guerra. Impôs por isso a Sagunto um assédio feroz (Agostinho, *De civ. Dei*, III, 20).

Daí, mais adiante, mesmo reconhecendo que é melhor a paz do que a guerra, mas, por um motivo justo, contra as injustiças cometidas por Aníbal, o povo romano fez a guerra, como uma necessidade, ou como um mal menor, pois, diz Agostinho:

[...] o guerrear, alargar o império sobre povos dominados parece aos maus uma felicidade e aos bons uma necessidade. Pois, seria pior ainda que os justos fossem subjugados pelos injustos [...]. Sem dúvida, porém, que viver em concórdia com um bom vizinho é uma felicidade maior do que subjugar um mau vizinho agressivo (*Ibid.*, IV, 15).

O que levou o escritor Francisco García Fitz, comentado a postura de Agostinho frente a guerra, a dizer que

[...] sua experiência pessoal e sua sombria opinião sobre a natureza humana lhe levaram a aceitar que o pecado era consubstancial ao homem e que a guerra, que não era senão sua consequência, devia considerar-se como um mal menor, inevitável e necessário, em um mundo em que a paz completa no poderia alcançar-se nunca. Esta última convicção lhe obrigou a reinterpretar a ética cristã da não violência à luz daquela realidade inevitável. Os cristãos não podiam duvidar que a paz era impossível na terra e, portanto, não tinham outra opção que aceitar a existência da guerra e tomar parte dela para combater o pecado, a maldade e a injustiça, ao menos sob certas condições. De esta forma, a guerra, que originalmente é fruto do pecado, se converte também em uma ferramenta de Deus, para combater contra ele (2004, p. 123 - 124).

Inclusive, dentre os motivos que levou Agostinho, depois de muita relutância, a admitir o uso da força coercitiva do Estado contra os *circumcilliones*, dos quais já falamos anteriormente, foram as atrocidades por eles cometidas contra os católicos, como relata no *Contra o Gramático Crescônio, Donatista*:

[...] diariamente suportamos ataques inacreditáveis de vossos clérigos e *circumcilliones*, muito piores que qualquer que sejam os salteadores ou depredadores. Com efeito, providos de toda classe de horrendas armas, atacam nossas casas ou nos saqueiam e agridem em viagem, vagabundeiam com ares amedrontadores e perturbam o repouso e a paz, não digo da Igreja, senão também de todos os homens, chegam em ataques noturnos as casas dos clérigos católicos deixando-as espoliadas e vazias, e depois de prender e golpear com estacas a seus moradores e de feri-los a fio de espada, os abandonam meio mortos. Ademais, com um novo e até inédito estilo criminal, derramam e deixam cair uma mescla de cal e vinagre em seus olhos [...], (Agustin, *Contra gramm. Crescon. donat.*, III, xlii, 46).

Frente a tal fato, diz Matheus Jeske Vahl, “a força estatal é um recurso a ser utilizado diante da eminente ameaça concreta que os donatistas haviam se tornado para ele e também para a sociedade em que se inseriam” (2023, p. 19). Ou seja, completa na página seguinte:

Diante da falência do discurso racional e persuasivo, é como medida de proteção que Agostinho pensa em recorrer primeiramente para a força pública, não que ele acreditasse no Estado como uma força espiritualmente perfeita, tal ação apenas evidenciava a gravidade em que podia chegar a humanidade marcada pelo pecado original (*Ibid.*, p. 20).

Mesmo assim, mantendo seu espírito cristão, ainda na supracitada obra, recomenda que se use da benevolência para com os inimigos donatistas:

A nenhum bom fiel da Igreja católica, que não agrade a ninguém, ainda que seja herege, seja condenado a morte. Tampouco, aprovamos que por desejo de vingança, ainda que sem chegar à morte se devolva o mal com o mal causando moléstias [...]. Em todas as circunstâncias há que se manter a moderação acomodada a sentimentos humanitários e ajustada a caridade, de sorte que se

empregue a lei e não se perca a caridade, e quando não se empregue, apareça a misericórdia. Em troca, quando as leis divinas ou humanas não nos concedem poder algum, não empreenda nada de mal ou imprudente (Agustín, *Contra gramm. Crescon. donat.*, III, 1, 55 e li, 57).

Por outro lado, muitas são as ocasiões ainda na primeira parte do tratado *Sobre a Cidade de Deus* em que Agostinho identifica “guerras injustas” empreendidas por Roma, movidas por causas e intenções espúrias, como, por exemplo, a guerra contra Cartago, narrada por ele já no primeiro livro da obra, “vitória fora alcançadas pela paixão de domínio”, motivo pelo qual, ressalta Julius Kakarieka Siliute, ao final, mesmo saindo-se vitoriosa, “a mesma Roma sucumbiu, lamentavelmente, a esta insaciável *libido dominandi* que tantos sofrimentos que há causado a povos distinto” (2006, p. 44). Daí lamentar Agostinho:

Efectivamente destruída Cartago, isto é, 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, *De civ. Dei*, I, 30).

E mais adiante, ao narrar a guerra de expansão empreendida por Nilo sobre os Assírios: “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 imensa quadrilha de ladrões?” (*Ibid.*, IV, 6).

Daí Silvalino Ferreira de Araújo dizer que:

[...] para Agostinho, as guerras que são realizadas pelos desejos e cobiças, alicerçadas nas paixões materiais humanas com objetivos meramente de conquista são guerras injustas. Elas não conseguem promover a paz e a tranquilidade entre as pessoas, cidades e nações [...]. As guerras de conquistas são terríveis para a vida da humanidade, pois acarretam insegurança, instabilidade, medo e violência entre as nações e entre as pessoas. Quando ocorrem esses males os homens se perdem no seu egoísmo e na sua ambição, afastando da justiça humana e espiritual, ocasionando todos os tipos de injustiças: homicídio, furto, roubo, estupro, tortura, usurpação de direitos, desigualdade social, vingança e idolatria (2017, p. 66)¹⁵.

¹⁵ Anneliese Meis Wörmer, por sua vez, chama esta intenção perversa de "vontade de guerra", que é própria das '*cives civitatis terrenae*', já que as '*cives civitatis Dei*' levam a cabo a guerra não por 'vontade', senão

2.3 - Ser executada dentro da lei e com métodos humanitários, quarto requisito para que uma guerra seja considerada “justa”

Mas, além de ser deflagada por um poder legitimamente instituído, e motivada por uma causa justa, Agostinho acrescenta um quarto requisito para que uma guerra seja considerada “justa”, a saber, que ela seja executada dentro da lei, e com métodos humanitários, por assim dizer, regulada por uma “severidade benevolente”¹⁶, fugindo ao máximo de práticas cruéis e imorais, que era, na maioria dos casos, o que acontecia (e acontece até hoje), nas guerras empreendidas à época de Agostinho, onde, dentre as muitas atrocidades, diz ele citando Salústio:

Donzelas e jovens são raptados; meninos são arrancados dos braços dos pais; mães sofrendo os caprichos dos vencedores; templos e casas saqueados; praticam-se morticínios e incêndios. Finalmente, armas, cadáveres, sangue e lamentos por toda a parte (Salústio, *De conjuratione catilinae*, LI, 9, *apud* Agostinho, *De civ. Dei*, I, 5).

Ao que Agostinho chama de “estilo ou hábitos de guerra”, comum em sua época, como por exemplo, a falar sobre as maldades cometidas pelos sequazes do bando de Alarico, por ocasião do saque de Roma, em 410: “Por conseguinte, todas as devastações, chacinas, pilhagens, incêndios e tormentos, que se cometeram na recente catástrofe de Roma foram produto dos hábitos de guerra” (Agostinho, *De civ. Dei*, I, 7). Daí Julius Kakarietka Siliute dizer que, para Agostinho, é “aqui onde radica o verdadeiro mal da guerra: não tanto no derramamento de sangue nas batalhas, mas nesse desenfreamento moral a que dá lugar, e cuja vítima muitas vezes é a população civil” (2006, p. 44). Ao que reforça mais adiante: “Esta classe de comportamento desvirtua a causa justa e as boas intenções que podem ter os beligerantes. Em uma guerra justa as condutas devem adequar-se a certas normas elementares de humanidade e benevolência” (*Ibid.*, 46). E sendo Agostinho um cristão, recomenda o que fora anunciado no início deste tópico, a saber, “deve estar

por ‘necessidade’, imposta pela ‘iniquitas’ das ‘cives civitatis terrenaes’. Estes precisamente se deixam impulsionar a guerra pelo ‘querer vencer’, buscando uma ‘paz coberta de glória’ para ser ‘*victrix gentium*’. Desejam paz tão somente na medida em que esta representa a vitória sobre outros. Trata-se de uma ‘*pax gloriosa*’ que se obtém por a ‘vitória gloriosa’, graças ao ‘*cupido gloriae*’, esta força impulsora da ‘*civitas terrena*’ e diametralmente oposta a ‘*gloria Dei*’, que buscam a ‘*cives civitatis Dei*’” (1984, p. 45-46).

¹⁶A esse respeito diz Juan Fernando Ortega: “É necessária - nos diz o Santo - esta ‘benigna aspereza’ da guerra para castigar as injustiças dos malvados e para evitar que se realizem outras maiores” (1965, p. 20). Igualmente, Mariz Fernandes, depois de dizer que Agostinho admite, tão somente, dois tipos de “guerras justas”, a saber a “guerra punitiva” e a “guerra defensiva”, enfatiza que, como Teólogo da Caridade, é na caridade que Santo Agostinho baseia a sua argumentação. Com efeito, a caridade obriga-nos a defender o semelhante que foi injustamente atacado” (1993, p. 91).

em acordo com o código moral cristão” (Kakariekka Siliute, 2006, p. 37). Ou como diz Silvalino Ferreira de Araújo:

[...] para Agostinho, a vingança justa não é um mal, quando ela tem uma causa justa e decente em prol da defesa do bem comum, da justiça e da paz, pois a sua finalidade é reprimir a violência provocada pelo inimigo em nome da defesa da segurança e do bem-estar de toda a comunidade. É preciso usar todos os meios moralmente lícitos para tentar convencer todos aqueles que fazem perturbações sociais a mudarem de conduta, caso contrário, poderão ser castigados com o rigor da guerra justa. Esta, no entanto, segundo Agostinho, não basta que seja empreendida de maneira justa, mas deve também ser feita de maneira justa (2017, p. 105).

Assim sendo, para que a *Civitas* (o Estado) faça “guerra justa”, Agostinho apresenta o amor ou a caridade como princípio regulador; ou seja, que se tenha como finalidade não a vingança, a maldade ou o puro desejo de dominar ou conquistar riquezas, mas o amor, ou de salvação do inimigo pecador. É o que diz em Carta, ao piedoso tribuno Marcelino:

Se a *Civitas* terrena observasse os preceitos de Cristo, nem mesmo as próprias guerras seriam feitas sem benevolência [...]. Aquele, de fato, a quem se tira a possibilidade de fazer o mal é vencido com benefício dele mesmo [...]. Assim, com tal espírito de misericórdia, se fosse possível, os bons fariam também as guerras, a fim de que, prevalecendo sobre as paixões licenciosas, fossem eliminados esses vícios que um justo governo deveria extirpar ou reprimir (Agostinho, *Ep.*, 138, destaque nosso).

E, mais uma vez, Agostinho adverte que a “guerra justa” não é um bem em si mesmo. Ela é, apenas, um instrumento que nos leva à paz (bem comum), que devemos usá-la em última instância, por necessidade¹⁷, e dentro das normas da Justiça, conforme diz em *Epístola* ao Comandante Militar Bonifácio:

Quando pegares as armas para lutar, pensa primeiro que a própria força física é um Dom de Deus. Dessa maneira, não pensarás em servir-te de um Dom de Deus contra Deus. É necessário guardar a fé prometida, mesmo para com o inimigo com quem se está em guerra: quanto mais para com o amigo por quem se combate! A paz deve residir na vontade, e a guerra deve ser apenas uma necessidade, para que Deus nos livre da necessidade e nos conserve na paz! Não se procura a paz para provocar a guerra, mas faz-se a guerra para conquistar a paz. Sê, pois, pacífico, mesmo na guerra, e vela para que a tua

¹⁷ Daí Miguel Á. Vergara Villalobos, dizer que “o tema da guerra importa a Santo Agostinho enquanto oposto a paz [...] a guerra não pode entender-se senão no contexto da paz, que é o bem supremo” (2011, p. 91).

vitória leve os derrotados ao bem da paz (Agostinho, *Ep.*, 189, destaque nosso)¹⁸.

E sempre dentro de seu espírito pacificador, recomenda antes o poder da palavra que o da guerra, pois, “[...] título maior de glória é matar a guerra com a palavra, antes de matar os homens com a espada; é procurar manter a paz com a paz e não com a guerra [...]” (Agostinho, *Ep.*, 229).

Enfim, como bem resume José Manuel Pureza, na concepção agostiniana de “guerra justa”:

São justas as guerras *quae ulciscuntur injurias*. Torna-se já aqui clara, portanto, a centralidade do ilícito e a função sancionatória da guerra justa: é a iniquidade cometida pelo inimigo que confere o direito de levar a cabo guerras justas. E, sendo justa, a guerra não visa mais do que a reposição da paz, a *tranquillitas ordinis*. Neste sentido, a construção agostiniana da guerra justa é indissociável da paz justa. Além disso, a reflexão agostiniana acolhe uma outra condicionante da guerra justa, além da justiça da causa: a da necessidade – sendo a reposição do direito violado possível por outros meios não tão aleatórios e trágicos (*mala tam magna, tam horrenda, tam salva*) impõe-se a obrigação de não recorrer de imediato à força das armas (1995, p. 71).

Considerações finais

Por tudo que fora exposto, concluiremos nosso artigo com as palavras de Frederik H. Russell, o qual diz que:

[...] é irônico que ele [Agostinho] seja amiúde considerado como um teólogo da guerra, quando na verdade é muito mais um teólogo da paz [...]. Seus escritos não trazem glorificação alguma da guerra; ao contrário, oferecem frequentemente lamentos por sua crueldade. ‘É melhor matar a guerra com a palavras que matar homens com a espada’ (*ep.* 229,2). Contudo, para ele, a guerra era um triste dever ao qual pode-se recorrer para restaurar a paz (*ep.* 189,6; *civ.* 19,7). O mal real não é a guerra em si, mas o amor a violência, o desejo sanguinário e a *libido dominandi*, ou vontade de dominar, nela implicado (*c. Faust.* 22,74) (Russel, *In: Fitzgerald*, 2019, p. 477).

Ao que reforça Juan Fernando Ortega, depois de uma longa reflexão na qual mostra que Agostinho é declaradamente um teórico da paz, e não da guerra, sendo esta apenas uma necessidade circunstancial, mas não um bem ontológico em si. Diz ele:

¹⁸Daí o comentador Gustave Boyer dizer que, para Agostinho, o princípio da “guerra justa” implica que “a Justiça deve presidir não só a origem da guerra, mas a todo o seu desenvolvimento e à sua conclusão”. E, conclui: “Para Agostinho, a primeira lei da guerra não é vencer, mas o combate segundo a Justiça” (1946, p. 195). Igualmente diz Osvaldo Víctor Pereyra: “Para o pensamento de Agostinho as guerras não são um bem em si, nem sequer as denominadas justas. São apenas meios necessários para deplorar e castigar a injustiça maior [...] de uma injustiça alheia” (2018, p.122).

A nota predominante da guerra é seu sentido fundamentalmente mal¹⁹. Se algo de bom, de positivo, se encontra nela é precisamente o que não é ontologicamente, que é a paz. É em razão desta e na medida que se faça em função dela, que a guerra é admissível e inclusive possível (1965, p. 12)²⁰.

Finalmente, como nos adverte Alexander Pierre Bronisch, Agostinho não é um teórico da guerra, ou um defensor incondicional da guerra, mas da paz. Para ele a guerra é apenas uma necessidade, um mal menor, não um bem em si. Para tal, apenas apresenta, ou sistematiza as condições ético-morais para que, uma vez vindo a acontecer, já que parece impossível não acontecer em um mundo formado por homens descaídos, que seja dentro de uma “severidade benevolente”. Inclusive, as motivadas por questões religiosas, ou tendo Deus como fundamento último. Daí dizer o referido autor que a novidade em Agostinho, “não foi ter dado o passo decisivo que propiciasse o giro definitivo da Igreja a favor da guerra, como se há dito muitas vezes. O decididamente novo é bem mais a elaboração de uma ética sobre o fenômeno bélico, que garanti a ação cristã também na guerra” (2006, p. 45)²¹.

¹⁹Sobre a natureza ontologicamente má da guerra diz Jean Flori: “Santo Agostinho demonstrou que a guerra, desde logo, era sempre uma desgraça, mas um mal aa vezes necessário para evitar uma desgraça ainda maior e reparar a injustiça que a justificava” (Flori, 2003, p. 35-36).

²⁰Aliás, já no início de seu artigo o referido comentador já havia advertido: “É impossível se adquirir um conceito exato do pensamento agostiniano sobre a guerra se não anteceder um estudo de sua doutrina da paz, da qual a guerra é tão somente um apêndice, um modo de ser, um médio para conseguir sua plena realização. La ideia cardeal sobre a qual gira todo o esquema ideológico da maravilhosa doutrina agostiniana é a ordem, que floresce na harmonia da paz” (Fernando Ortega, 1965, p. 5).

²¹Igualmente diz Adriano São João: “Santo Agostinho é um dos poucos pensadores da antiguidade tardia a oferecer uma reflexão profunda e densa sobre a paz. O presente estudo pretende descobrir qual é a concepção do bispo de Hipona sobre esse bem. Para atingir tal objetivo, toma-se como objeto material o livro XIX da obra A Cidade de Deus, considerado por muitos estudiosos como um verdadeiro hino em favor da paz. Na visão de Agostinho, a paz é uma aspiração de todo ser humano, de todo povo, de todo ser. Ela consiste na *tranquillitas ordinis*” (2024, p. 38).

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Comentário a primeira epístola de São João*. Tradução, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *A cidade de Deus*. Vols. I, II e III. 2. ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gukbenkian, 1996.

AGUSTÍN, San. Sermones 1 - 50 (1º). *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo VII. Ed. bilingüe. Traducción de Miguel Fuertes Lanero y Moises Ma. Campelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1981.

_____. Cartas (1º): 1-123. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo VIII. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1986.

_____. Cartas (2º): Ep. 124 - 187. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XIa. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1987.

_____. Cartas (3º): Ep. 188 - 270. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XIb. Ed. bilingüe. Traducción de Lope Cilleruelo y Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1991.

_____. Escritos bíblicos (4º): Cuestiones sobre el Heptateutico. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XXVIII. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Olegario Garcia de la Fuente. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1989.

_____. Escritos antimaniquicos (2º): Contra Fausto. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XXXI. Ed. bilingüe. Traducción, introducción y notas de Pio de Luis. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1993.

_____. Escritos antidonatistas (2º): Replica a las cartas de Petiliano - El único bautismo - Mensaje a los donatistas despues de la Conferencia - Sermón a los fieles de la Iglesia de Casaera. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XXXIII. Ed. bilingüe. Traducción de Santos Santammarta. Introducción y notas de Pedro Langa. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1990.

_____. Escritos antidonatistas (3º): Carta a los católicos sobre a secta donatista - Réplica al gramático Cresconio, donatista - Actas del debate com el donatista Emérito y Réplica a Gaudencio, obispo donatista. *In: Obras completas de san Agustín*. Tomo XXXIV. Ed. bilingüe. Traducción de Santos Santammarta. Introducción y notas de Pedro Langa. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1994.

ARAÚJO, Silvalino Ferreira de. A guerra justa em Santo Agostinho e o seu legado no pensamento cristão. Florianópolis: UFSC, 2017, 265 p. *Tese* (Doutorado em Filosofia).

BRONISCH, Alexander Pierre. *Reconquista y guerra santa: la concepción de la guerra en la España cristiana desde los Visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Traducción de Máximo Diago Hernando. Granada: Universidad de Granada, 2006.

BOFF, Clodovis. *A via da comunhão de bens: a regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1988.

BOYER, Charles. *Sant'Agostino*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1946.

CABECEIRAS, Manuel Rolph de Viveiros. De Roma para o medievo, a ideia de "guerra justa". In: *Anais do 1º Encontro de História Militar Antiga e Medieval, Rio de Janeiro, Brasil, 21 de nov. 2011*. Rio de Janeiro: CEPHiMEx, 2011. p. 70-81. Disponível em: <https://www.historiamilitar.com.br/wp-content/uploads/2017/08/RBHM-III-07.pdf>

CREMONA, Carlo. *Agostinho de Hipona: a razão e fé*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990.

DANIEL-ROPS [Henri Petiot]. O santo dos novos tempos. In: *A Igreja dos tempos bárbaros*. Vol. II. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1991.

FERNANDES, Mariz. A legitimidade da guerra na tradição ocidental. *Revista Nação e Defesa*, vol. XVIII, n. 66, p. 85-105, 1993. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/handle/10400.26/1642>. Acesso em: 17.09.2024.

FERNANDO ORTEGA, Juan. La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano. *Revista Española de Derecho Canónico*, v. 20, p. 1-31, 1965. Disponível em: <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000004705&name=00000001.original.pdf>. Acesso em: 15.09.2024.

FLORI, Jean. *La guerra santa: la formacion de la idea de la cruzada em el occidente cristiano*. Granada: Editorial Tretta, 2003.

FORTE MONGE, Juan Manuel. San Agustín, vencedor de herejes en el siglo xvi español. *Criticón*, v. 118, p. 71-80, 2023.

GARCÍA FITZ, Francisco. *Edad Media: guerra e ideologia, justificaciones jurídicas y religiosas*. Madrid: Sílex Ediciones, 2004.

GARILLI, Gionanni. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino*. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957.

GONÇALVES, José Mário. O conflito entre católicos e donatistas no *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae Plebem* de Agostinho de Hipona. *Revista Ágora*, n. 23, p. p. 77-87, 2016.

GRASA, Rafael. Introducción: La actualidad de una reflexion clasica sobre guerra y justicia. In: WALZER, Michael. *Guerras justas e injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Traducción de Tomas Fernandez Auz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Editorial Paidós, 2001.

HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução de Álvaro Cunha, São Paulo: Paulinas, 1989.

KAKARIEKA SILIUTE, Julius. La doctrina de la guerra justa en San Agustín. *Comunio UGM*, n. 10, p. 35-48, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ugm.cl/handle/20.500.12743/1077>. Acesso em: 11.09.2024.

LANGA, Pedro. Introducción. In: AGUSTÍN, San. Escritos antidonatistas (2º): Sermón a los fieles de la Iglesia de Casaera. In: *Obras completas de san Agustín*. Tomo XXXIII. Ed. bilingüe. Traducción de Santos Santammarta. Introducción y notas de Pedro Langa. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1990.

MEIS WÖRMER, Anneliese. Paz y violencia en San Agustín. De Civitate Dei, XIX, 10-17. *Teología y Vida*, v. 25, n. 1-2, p. 39-62, 1984. Disponível em: <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/16718>

NICETO BLÁZQUES, Fernández. *La pena de muerte segun san Agustín*. Madrid: Ediciones Instituto Pontificio de Filosofia, 1975.

ORTIZ SÁNCHEZ, Luis. Legitimidade de la guerra justa? una revisión de la teoria de la guerra justa. Valência: Universitat de València, 2011. 329 p. *Tesi* (Doctorado de Derechos Humanos: problemas atuais).

PUREZA, José Manuel. Da guerra justa à guerra justificada. *Revista Política Internacional*, Lisboa, v. 1, n. 10, p. 67-95, 1995.

RAMOS, Francisco Manfredo Thomaz. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de santo Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o “De civitate Dei”*. São Paulo: Loyola, 1984.

RODRIGUEZ, José Maria. Relazione di Agostino com gli ufficiali di stato. In: VV.AA. *Chiesa e Stato*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1976.

RUSSELL, Frederik H. Guerra. In: FITZGERALD, Allan D. (org.). *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução de Heres Drian de O. Freitas et al. Revisão de Christiane Negreiros Abbub Ayoub e Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2019.

SANTOS, Paulo Vinícius Figueiredo dos. A ideia de guerra justa no *Contra Fausto Manichaem* de Agostinho de Hipona (354-430). Rio de Janeiro, UNIRIO, 2012, 149 p. *Dissertação* (Mestrado em História Social).

SÃO JOÃO, Adriano. A paz no livro XIX da obra agostiniana A Cidade de Deus. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, v. IX, n. 20, p. 37-61, 2024.

SOUSA, Rodrigo Franklin de. A legitimação da guerra no discurso ético e político de Santo Agostinho. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. V. 9, n. 1, p. 192-208, 2011.

VAHL, Matheus Jeske. Estado e religião em Santo Agostinho: uma reflexão a partir da querela donatista. *Basiliade – Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 5, n. 9, p. 9-25, 2023.

VERGARA VILLALOBOS, Miguel Á. Sociedad, paz y guerra en San Agustín. *Revista Política y Estrategia*, n. 117, p. 81-98, 2011.

VICTOR PEREYRA, Osvaldo. Jus ad bellum / Jus in bello. Posicionamientos doctrinales en torno la "guerra justa" o la "justicia de la guerra". *In: I Jornadas de Internacionales de Historia del Mundo Atlántico en la Modernidad Temprana c.1500-1800*. Argentina, 2018.

Recibido em: 23/08/2024
Aprovado em: 02/12/2024.