



A LEGITIMAÇÃO DA GUERRA NO DISCURSO ÉTICO E POLÍTICO DE SANTO AGOSTINHO

Rodrigo Franklin de Sousa

Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Coordenador do Curso de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: rodrigo.sousa@mackenzie.br

RESUMO

O presente artigo investiga o ensino agostiniano sobre a guerra, em seu contexto histórico e discursivo imediato, com foco em dois fatores. Em primeiro lugar, as especificidades do horizonte sociopolítico de Agostinho e suas implicações para as concepções relacionadas à prática da guerra. Em segundo lugar, a mudança na atitude de Agostinho com relação ao emprego da força pelas autoridades. Embora jamais tenha abandonado sua visão sobre a legitimidade da guerra em certas circunstâncias, é possível perceber uma crescente sensibilidade com relação aos dilemas morais inerentes ao uso da violência.

PALAVRAS-CHAVE

Agostinho; Guerra; Discurso; Ética; Política.

1. INTRODUÇÃO

A chamada doutrina da “guerra justa” ocupa lugar central no desenvolvimento do pensamento político cristão no Ocidente. É comum destacar Santo Agostinho como a figura central na origem da doutrina, embora estudos recentes ofereçam

importantes corretivos quanto ao seu papel¹. O propósito do presente trabalho é investigar o ensino agostiniano sobre a guerra justa, em seu contexto histórico e discursivo imediato. Em vez de tentarmos esboçar compreensivamente os elementos que compõem sua doutrina da guerra justa, limitar-nos-emos a sugerir formas de apropriar o discurso de Santo Agostinho na reflexão contemporânea².

O estudo da relação entre religião e guerra tem recebido crescente atenção em anos recentes (JOHNSON, 2008). A guerra apresenta-se como um dos mais significativos focos de reflexão ética e teológica para comunidades cristãs no mundo. E a complexidade das configurações contemporâneas do conflito armado requer uma discussão aprofundada, em que sejam revistos e rediscutidos os diferentes paradigmas cristãos de pensamento sobre o tema: de um lado, as concepções tradicionais e modernas de guerra justa e, de outro, as tradições pacifistas (KLEIDERER; MINAERT; LECKEY, 2006).

É no âmbito desse movimento de retomada que observaremos as percepções éticas e políticas de Agostinho e sua notável mudança de atitude quanto à guerra. Primeiramente, é importante compreender que, em seu contexto, a concepção e experiência da guerra eram diferentes das vividas no Ocidente contemporâneo. Tendo isso em mente, torna-se mais fácil apreciar nosso segundo ponto, a saber: uma notável diferença entre o discurso agostiniano sobre a guerra nos anos de sua juventude e em seu período de maturidade.

2. AS FONTES

Agostinho jamais escreveu um tratado sistemático ou traçou uma discussão específica sobre a guerra. Seu pensar sobre o assunto aparece disperso em diversos textos diferentes, no contexto de sua apologética pela fé cristã ou em escritos ocasionais, cujo propósito é responder a questionamentos

¹ Agostinho não é o criador da doutrina da guerra justa, mas é herdeiro de séculos de uma tradição cristã em formação, em que a questão da guerra foi alvo de intensa polêmica (MARKUS, 1983). Para um esboço da história das percepções sobre a guerra na Igreja cristã primitiva, ver Hunter (1992).

² Exposições dos elementos componentes da doutrina agostiniana sobre a guerra justa se encontram em Langan (1984).

específicos ou abordar situações correntes. No presente estudo, os textos primários focalizados são *Contra Faustum*, as cartas 138 e 189 e o livro XIX de *Cidade de Deus*³.

Contra Faustum foi escrito por volta do ano 398 a.C. Fausto, um maniqueu, havia levantado severos ataques contra o texto do Antigo Testamento, questionando sua legitimidade para a Igreja cristã. O propósito de Agostinho, em seu livro, foi responder a esses ataques, e não oferecer um tratado detalhado sobre a guerra. É, entretanto, precisamente na tentativa de apropriar o discurso bíblico que Agostinho – assim como Fausto – deixa entrever a ideologia que fundamenta suas percepções quanto à natureza e à justificação da violência.

Agostinho (2011, XXII, p. 74) abre sua discussão declarando não haver necessidade de “adentrar a longa discussão sobre guerras justas e injustas”⁴. Dessa forma, ele remete a discursos existentes previamente que se ocupavam da caracterização e legitimação das guerras. É desses discursos que Agostinho retira duas noções que serão chave na construção de seu argumento contra Fausto – e na reflexão cristã subsequente sobre a guerra –, a saber, as *causas* (ou *motivações*) e a *autoridade* para deflagrar guerras.

No livro XXII, Agostinho responde a algumas das acusações de falha moral que Fausto levanta contra o Antigo Testamento. Ele tem em mente questões como poligamia (os casos de Jacó e Salomão), incesto (Ló e suas filhas), imoralidade e engano (a situação envolvendo Abraão, Sara e Abimeleque) e violência (o quase sacrifício de Isaque, o assassinato do egípcio por Moisés e as guerras em nome de Deus). Agostinho refuta cada um dos ataques de Fausto – valendo-se, por vezes, de generosas doses de criatividade em sua interpretação do texto bíblico –, e é sua discussão específica sobre a ética de violência que derrama luz sobre sua visão acerca da guerra.

A carta 138 foi escrita no ano 412 ao tribuno Marcelino, um amigo cristão de Agostinho, para responder a uma série de questionamentos que este lhe levantara. Ela se encontra dividida em quatro seções principais, dentre as quais apenas a segunda nos interessa aqui. A carta 189 foi escrita em 418, endereçada a Bonifácio, o governador cristão da África,

³ Para uma lista completa das fontes, ver Swift (1983).

⁴ Todas as citações foram traduzidas pelo autor com base em Agostinho (2011).

que, assim como Marcelino, também buscou conselhos de seu mentor e amigo. Também não constitui um tratado, e sim um escrito ocasional, pelo que não devemos também esperar uma discussão sistemática e elaborada. No caso da carta 189, por exemplo, o próprio Agostinho declara, em seu início e fim, que as circunstâncias o levaram a escrever de forma rápida e “necessariamente sem muito tempo para reflexão”.

Por último, temos *Cidade de Deus*, que representa o ápice da carreira filosófica e teológica de Santo Agostinho⁵. É o ponto em que uma vida de reflexão converge, e as questões que mais ocuparam Agostinho encontram formulação definitiva. Ainda assim, não encontramos uma seção devotada à discussão da guerra justa. A questão surge primordialmente no livro XIX, que trata do tópico do *summum bonum*, o objetivo final de toda filosofia e prática humana, e que aparece subordinado a esse tema. Aqui Agostinho busca demonstrar que toda busca pelo *summum bonum* na “cidade terrena” é fútil e fadada ao fracasso.

3. SANTO AGOSTINHO E A GUERRA: IDEIA E EXPERIÊNCIA

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 guerras⁶. Atos que poderiam ser considerados terríveis quando executados para satisfazer vontades pessoais arbitrárias tornam-se louváveis se decorrentes de um mandamento de Deus, que “sabe o que permitir ou ordenar, assim como o tempo e as pessoas, e a ação ou sofrimento devidos em cada situação” (AGOSTINHO, 2011, XXII, p. 74). A autoridade para deflagrar guerras não precisa ser determinada por um mandamento expresso de Deus em cada situação isolada, uma vez que os monarcas seriam, pela própria lei da natureza, investidos dessa

⁵ Ver a discussão completa dessa obra em Brown (1967, p. 299-312).

⁶ A discussão sobre violência em *De Libero Arbitrio* se refere mais diretamente à questão da defesa pessoal, isto é, dos casos em que seria legítimo o emprego da violência por partes privadas.

autoridade. Aqui Agostinho deriva sua visão da autoridade monárquica de suas concepções sobre a Lei Natural. A manutenção dessa ordem natural é, segundo Agostinho, equivalente à obediência ao mandamento divino, e, sempre que o monarca deflagra uma guerra com tal propósito, ele o faz sob a autoridade de Deus⁷.

No ano de 398 a.C., quanto à objeção de Fausto ao saque aos egípcios, Agostinho (2011, XXII, p. 71) afirma que, uma vez que isso foi uma ordem divina, “Nisto Moisés não apenas esteve isento de pecado, como também teria pecado em não fazê-lo”. Agostinho cria que havia ações que poderiam ser consideradas erradas se realizadas pela vontade humana, mas não quando ordenadas por Deus. Isso não significa que ele cria que a ética dos mandamentos fosse arbitrária, mas que Deus é aquele que “sabe qual o mandamento certo em cada caso, e o único que jamais infligiria sofrimento imerecido sobre alguém” (AGOSTINHO, 2011, XXII, p. 72), ao passo que a humanidade faz coisas por motivações impuras.

A questão das motivações e razões para as guerras nos leva a outro elemento-chave na visão agostiniana acerca da guerra, a saber, a noção de *ação punitiva* ou *coerciva*. Na segunda seção da carta 138, Agostinho responde a objeções levantadas por alguns dos oponentes da Marcelino quanto à incompatibilidade entre a fé cristã e os direitos e deveres dos cidadãos. O autor basicamente responde argumentando que, embora haja a necessidade de manter com convicção as disposições graciosas, características da fé cristã, também há a necessidade de que os magistrados garantam a adoção de princípios de conduta. O governante divinamente imbuído é responsável, sob a autoridade de Deus, por manter a paz. No cerne dessa ideia, está a convicção de que ações nesse sentido devem ser executadas “com certa severidade benevolente, mesmo contra os próprios desejos”. Isso acorda com o princípio de que as guerras não devem ter “motivações impuras”. Mas há ainda outro elemento de sua ideia de guerra punitiva que soa alienígena a formulações modernas das doutrinas da “guerra justa”. Agostinho (2011, II, p. 14, grifo nosso) defende que,

⁷ A mesma linha de raciocínio é oferecida para justificar a participação de cristãos no exército de um governante pagão (cf. AGOSTINHO, 2011, XXII, p. 75-76).

[...] se o Estado humano [*terrena respublica*, no original] observa os preceitos da religião cristã, até mesmo suas guerras não serão conduzidas sem o desígnio benevolente de que, *após terem sido conquistadas as nações resistentes*, seja feita provisão para que se desfrute da paz o vínculo comum da piedade e da justiça.

O tipo de guerra “corretiva” a favor do qual Agostinho advoga aqui é bem diferente do que se tem em mente nas formulações contemporâneas. Ele se refere especificamente à conquista de uma nação pagã com o propósito de coerção religiosa. Traçando um paralelo com a necessidade de prender um indivíduo que abusa de sua liberdade ao cometer atos maus, ele argumenta em favor da subjugação de uma sociedade em que o mal seja praticado de forma irrestrita. Mais uma vez, Agostinho (2011, II, p. 14) une as ideias de vontade e decreto divinos com a noção de dever das autoridades constituídas e defende a necessidade de que governantes restrinjam o mal e a impiedade por meio da força, que, de qualquer forma, deve ser exercitada de forma misericordiosa, como convém a líderes justos:

E que sejam, se tal coisa é possível, mesmo as guerras conduzidas pelos bons, para que, ao porem sob o jugo os desejos descontrolados dos homens, possam ser abolidos os vícios que, sob um governo justo, possam ser ou extirpados ou suprimidos.

É interessante ter em mente que essa carta foi escrita no ano do edito contra os donatistas, seguindo o julgamento negativo que Marcelino havia pronunciado contra esse grupo no ano anterior, e Agostinho poderia ter isso em mente ao apreciar o uso da força por parte do magistrado. O conflito envolvendo o donatismo acabaria por desempenhar papel central na forma como Agostinho lida com as questões da guerra, violência e coerção⁸.

Na carta 189, Agostinho sumariza a essência do ensino cristão como sendo “Amarás o Senhor teu Deus com todo o coração, com toda a alma, e com toda a tua força, e teu próximo

⁸ Explicar a natureza teológica e ideológica da controvérsia donatista vai além do propósito deste trabalho. Um excelente sumário, oferecido no contexto da visão de Agostinho sobre a coerção religiosa, é encontrado em Brown (1972).

como a ti mesmo” (citando Mateus 22:37-40). Ele complementa essa definição com uma exortação para que Bonifácio cresça no exercício diário da virtude e em sua caminhada cristã.

A partir daí, Bonifácio é chamado a reconhecer sua tarefa divina de lutar, com fé, pelo estabelecimento da paz. Encontramos aqui o corpo do ensino agostiniano sobre a guerra nessa carta e o trecho merece ser citado em extenso:

A paz deve ser o objeto do seu desejo; a guerra deve ser deflagrada apenas se necessária, e apenas com o fim de que Deus, por seu intermédio, possa livrar os homens da necessidade e preservá-los em paz. Pois não se busca a paz para que se fomente a guerra, mas a guerra se realiza para que a paz seja obtida. Portanto, mesmo na guerra, cultivai o espírito de pacificador, para que, conquistando aqueles a quem atacas, possas levá-los de volta às vantagens da paz (AGOSTINHO, 2011, p. 6).

Nessa carta, há elementos que parecem indicar que Agostinho se refere novamente à questão específica da coerção religiosa. Ele tem em mente uma ação militar que tem o fim de alcançar a conversão do derrotado ao cristianismo e conclui sua exortação com um chamado para exercer a misericórdia sobre os vencidos, e isso também revela outra faceta da sua ética de guerra. Agostinho (2011) então afirma: “Assim como a violência é usada contra o que se rebela e resiste, a misericórdia é devida ao vencido ou cativo, especialmente no caso em que não se espera temer por perturbações futuras da paz”.

Agostinho enfatiza a necessidade de misericórdia. Sua preocupação primária aqui é a manutenção da paz. O relacionamento entre guerra e paz tornar-se-á dominante na reflexão tardia de Agostinho sobre a guerra justa. Isso nos leva à próxima seção.

4. TRANSFORMAÇÃO DE ATITUDES E PERSPECTIVAS

Agostinho jamais abandonou sua convicção quanto ao direito e dever divinos dos governantes de deflagrar e conduzir

guerras, mas sua atitude com relação ao mal inerente ao conflito armado passou por um processo de desenvolvimento, à luz de suas próprias experiências, e evoluiu de uma perspectiva superficial e simplista para uma reflexão mais nuançada, que considera seriamente os dilemas éticos que surgem quando há a necessidade de recorrer à violência.

No *Contra Faustum*, o jovem Agostinho (2011, XXII, p. 74), lidando com a questão da guerra e autoridade divina, pergunta:

Qual é o mal na guerra? Seria a morte de alguns que estão fadados a morrer de qualquer forma, para que outros possam viver em sujeição pacífica? Isso é apenas um desgosto covarde, e não um sentimento religioso. Os verdadeiros males da guerra são o amor à violência, a inimizade e crueldade vingativa, a resistência feroz, o desejo pelo poder e coisas afins. E é geralmente para punir tais ações, quando a força se faz necessária para infligir a punição, que, em obediência a Deus ou a alguma autoridade legal, bons homens guerreiam, quando se encontram em tal posição com respeito à condução de transações humanas, que a conduta certa requer que eles ajam ou façam outros agirem dessa forma.

O Agostinho que escreve essas palavras é um sacerdote relativamente jovem, que fora ordenado havia apenas sete anos. Na época dessa carta, uma de suas ocupações principais era o engajamento na polêmica e no debate. Talvez pela natureza polêmica desse texto, mas muito mais provavelmente pelo momento em que ele escrevia⁹, Agostinho revela um tom complacente, tratando com superficialidade e desdém males decorrentes da guerra, como a morte.

Isso aparece em alto contraste com a atitude mais comedida encontrada em *Cidade de Deus*. Nesse livro, Agostinho discorre acerca dos dilemas morais dos magistrados, e seus deveres são tratados de forma básica, esquemática e simplista, o que sugere que o autor não havia convivido de perto com esses dilemas¹⁰. No contexto de *Cidade de Deus*, Agostinho

⁹ Esse texto foi escrito imediatamente após o Terceiro Concílio de Cartago e os debates de Agostinho com o bispo donatista Fortúnio (cf. BROWN, 1967).

¹⁰ A partir desse ponto, Agostinho passa a uma discussão sobre a possibilidade do envolvimento cristão na guerra, comentando Lucas (3:14) – um texto central nas discussões do cristianismo primitivo sobre a relação entre o cristianismo e o serviço militar. Nesse texto, João não ordena

trata da vida social e de como, embora seja esta algo bom, é frequentemente perturbada por muitos traumas. No livro XIX, tendo demonstrado que o *summum bonum* não pode ser perfeitamente alcançado na “cidade terrena” por causa dos muitos males a que está sujeita, ele aprofunda a discussão do tema, demonstrando como isso se configura na vida social. Agostinho reconhece o fato de que os seres humanos são intrinsecamente sociais, e seu estado decaído é refletido em suas relações sociais. Agostinho (2011, XIX, p. 5) apresenta a questão da seguinte forma:

Pois como poderia a *Cidade de Deus* [...] começar, ser desenvolvida ou atingir seu verdadeiro destino se a vida dos santos não fosse uma vida social? Mas quem pode numerar todas as misérias que abundam na sociedade humana, na miséria deste estado mortal? Quem pode pesá-las? (XIX, p. 5).

Para Agostinho, o mal abunda no coração humano e, conseqüentemente, nas relações interpessoais, familiares e sociais. Com isso em mente, ele passa, no capítulo 6 do mesmo livro, a discutir o dilema moral enfrentado pelas autoridades quando estas precisam fazer justiça ao “discernirem a mente daqueles em juízo”. Agostinho lida especificamente com o problema da tortura e a possibilidade de que esta seja infligida sobre o inocente. Os juízes são “frequentemente compelidos a sujeitar testemunhas inocentes à tortura a fim de aferirem a verdade acerca dos crimes de outros” (AGOSTINHO, 2011, XIX, p. 6). Apesar de aprovar e ver a necessidade da prática da tortura, Agostinho (2011, XIX, p. 6), no caso do inocente, reconhece que:

[...] embora inocente, ele sofre a mais clara punição por um crime ainda envolto em dúvida, não porque se tenha prova de que ele o cometeu, mas porque não foi aferido ainda se ele não o cometeu. Portanto, a ignorância do juiz frequentemente envolve uma pessoa inocente no sofrimento.

aos soldados que procuravam o batismo que renunciassem à carreira militar, mas simplesmente o aconselha a não abusar do poder, não prestar falso testemunho e se contentar com seus salários. Para Agostinho (2011, XXII, p. 74), isso indicava que atos de guerra “não se constituíam em atos de assassinio, mas em atos autorizados por lei, assim como os soldados não vingam a si mesmos, e sim defendem a segurança pública”. Agostinho também se vale de Lucas (3:14) nas cartas 138 e 189.

Uma vez que a tortura levava muitas vezes à morte, o sombrio prospecto é que muitos sofreriam a penalidade máxima por crimes que não cometeram. Mesmo assim, os juízes não se dobram diante de suas responsabilidades porque são motivados pelo fato de que, embora eivadas de erros e dificuldades, elas são necessárias para o bem comum: “Embora isentemos o juiz de qualquer malícia, devemos mesmo assim condenar a vida humana como miserável” (AGOSTINHO, 2011, XIX, p. 6).

É fundamental que essa discussão seja retida em mente quando lermos o capítulo seguinte, intitulado “Sobre a diversidade das línguas, pelas quais o relacionamento entre os homens é maculado, e sobre a miséria das guerras, *mesmo das chamadas Justas*” (grifo nosso). Encontramos aqui Agostinho refletindo sobre a história do Império Romano¹¹ e argumentando que, nas malhas de seu estabelecimento e de sua constituição, o ápice do mal impede o alcance do bem nesta vida. Passando pelos relacionamentos interpessoais e pelos dilemas dos magistrados, ele agora discute as barreiras políticas que separam a humanidade e parece abordar o problema da guerra no mesmo nível que o problema da tortura, como algo necessário, mas intrínseca e totalmente mau.

Não podemos perder de vista que a percepção dessas barreiras políticas é, para Agostinho (2011, XIX, p. 7), marcadamente diferente das demarcações contemporâneas: “Após o Estado ou cidade, vem o mundo, o terceiro círculo da sociedade humana – o primeiro é a casa, e o segundo, a cidade. E o mundo, por ser maior, também é mais repleto de perigos, como o grande mar é o mais perigoso”.

A barreira primordial entre os homens no mundo é a diferença de línguas. Vemos aqui uma fascinante e sutil crítica à *pax romana*. O esforço da “cidade imperial” de oferecer seu jugo e língua como “um vínculo de paz” custou uma enorme quantidade de guerras e derramamento de sangue, cujas consequências estariam ainda sendo ceifadas. Não apenas existem muitas nações além do limite do império “contra as quais guerras foram e têm sido travadas”, mas também a situação de nações subjugadas tem gerado o que Agostinho (2011, XIX, p. 7) chama de “guerras de uma descrição da mais intolerável

¹¹ Agostinho se insere, em sua última fase, no contexto de percepções contemporâneas sobre o envelhecimento e a decadência do Império Romano. Nesse sentido, ver Markus (1970, p. 22-44).

– guerras sociais e civis –, e, com estas, toda a raça tem sido agitada, seja pelo conflito em si, seja pelo medo de novas ocorrências”. Aqui Agostinho lamenta a necessidade de guerras e as vê como algo plenamente maléfico. Sua exposição nesse ponto merece ser considerada em sua extensão:

[...] [O magistrado declara guerras] enquanto lamenta a necessidade de guerras justas, se é que se lembra de sua condição de homem; pois, se não fossem justas, ele não as travaria, e sua preferência seria ser livre de todas as guerras. Mas é o mau procedimento da parte opositora que compele o sábio a deflagrar guerras justas; e esse mau procedimento, mesmo que não tivesse originado nenhuma guerra, ainda assim seria causa de angústia para o homem em se tratando do mau procedimento do homem. Portanto, qualquer um que pense com dor sobre todos esses grandes males, tão horríveis, tão cruéis, deve reconhecer que isso de fato é uma miséria. E se qualquer um pensa sobre isso sem dor mental, trata-se de uma miséria ainda maior, pois tal se encontra em estado de felicidade por haver perdido todo o sentimento humano (AGOSTINHO, 2011, XIX, p. 7).

Agostinho permanece firme em sua convicção no que concerne ao propósito e à legitimidade das guerras justas, mas perde aqui o triunfalismo superficial de *Contra Faustum*. Isso parece se dever não apenas às naturezas divergentes dos textos, mas, acima de tudo, às suas diferentes circunstâncias.

É bem possível que as palavras de Agostinho aqui reflitam as concepções neoplatônicas e estoicas que fundamentaram seu antimanieísmo e antidonatismo até sua rejeição posterior do estoicismo (CARNAHAN, 2008, p. 272)¹².

O Agostinho que escreveu *Contra Faustum* não é o mesmo que escreveu *Cidade de Deus*. O primeiro era o jovem sacerdote engajado na derrota de seus oponentes por meio de sua poderosa mente e retórica. O segundo era o experiente bispo de Hipona que havia já vivido os estágios mais sangrentos da controvérsia donatista, que havia testemunhado muita dor e derramamento de sangue, que

¹² Carnahan (2008) desenvolve uma argumentação mais detalhada do progresso intelectual de Agostinho quanto à questão da guerra, em três estágios. Ele também inclui, em sua discussão, os argumentos relativos à defesa pessoal em *De Libero Arbitrio* e a distinção agostiniana entre *mal causado* e *mal sofrido*.

havia pessoalmente tomado parte nas querelas e nos dilemas dos magistrados – pois assim servia o bispo em seus dias – e que havia sido forçado pelas circunstâncias, em um nível extremamente real e prático, com a tentativa do estabelecimento e prática da justiça na cidade terrena. É por essa razão que sua atitude quanto aos males da guerra em *Cidade de Deus* é virtualmente oposta à sua atitude em *Contra Faustum*.

Agostinho continua a argumentar que as guerras devem ser travadas com o objetivo final do estabelecimento da paz, mas se mostra, por fim, dolorosamente consciente de que, embora a paz seja um alvo humano universal – parte da busca sem fim pelo *summum bonum* –, a humanidade não está interessada na paz última que procede de Deus, mas em uma paz fugidia que lhe é conveniente. Agostinho (2011, XIX, p. 12) declara:

E assim todos os homens desejam ter paz com seu próprio círculo, com quem desejam governar da maneira mais conveniente. Pois mesmo aqueles que guerreiam contra os que desejam tornar seus desejam lhes impor as leis de sua própria paz.

A diferença fundamental entre a verdadeira paz com Deus – o alvo da cidade celestial – e a paz humana se torna central para Agostinho (2011, XIX, p. 13), que as distingue da seguinte forma:

A paz entre o homem e Deus é a obediência bem ordenada de fé à lei eterna. A paz entre homem e homem é o acordo bem ordenado. A paz doméstica é o acordo entre aqueles membros da família que exercem autoridade e os que obedecem. A paz civil é um acordo semelhante entre cidadãos. A paz da cidade celestial é o desfrute perfeitamente ordenado e harmonioso de Deus, e de uns aos outros em Deus. A paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem.¹³

Na visão do Agostinho tardio, a Igreja é chamada para o engajamento não apenas com o estabelecimento da paz temporal, mas também com algo de ordem mais elevada. O chamado cristão iria além do político, e, embora ativamente

¹³ O conceito ético-filosófico de *tranquilidade* é discutido por Kent (2001, p. 205-233).

envolvida com o mundo político, a Igreja busca promover e estabelecer a eterna e transcendente paz de Deus: “Toda a utilidade, portanto, das coisas temporais tem como referência esse resultado de paz terrena na comunidade terrena, enquanto, na cidade de Deus, está conectada à paz eterna” (AGOSTINHO, 2011, XIX, p. 14).

Essa concepção se alinha com o princípio ético-político fundamental que norteia toda a reflexão agostiniana sobre o papel da Igreja e do cristão no mundo. Trata-se da distinção entre “felicidade temporal” (*bene vivere*) e “felicidade eterna” (*beate vivere*). O viver bem e o viver plenamente feliz são esferas diferentes, que correspondem ao bem necessariamente limitado, temporal e perpassado por males, característicos da “cidade terrena” (no primeiro caso), e ao bem eterno proporcionado unicamente por Deus em seu Reino (no segundo) (RAMOS, 1984; WHEITMAN, 2001). Essa ideia que já se encontra presente nas cartas é desenvolvida plenamente em *Cidade de Deus*, passando de uma reflexão simplesmente teórica até chegar a uma conceituação embasada em experiências concretas vividas por Agostinho.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Santo Agostinho é, de fato, figura-chave nas origens do pensamento cristão sobre a guerra. Entretanto, para que suas ideias sejam compreendidas e apropriadas na discussão contemporânea, diversos fatores devem ser considerados. Em nossa análise, dois fatores foram destacados.

Em primeiro lugar, muitas questões pertinentes a discussões contemporâneas sobre a guerra jamais figuraram em seu horizonte simplesmente porque a forma sociopolítica de seu mundo era diferente, e, portanto, as próprias guerras eram percebidas diferentemente. Seu mundo não se encontrava dividido em nações, conforme compreendidas na modernidade. Portanto, jamais Agostinho teve de lidar com a questão de guerras travadas entre nações independentes e igualmente soberanas. A guerra, conforme concebida por Agostinho, era travada entre aqueles *dentro e fora* do Império Romano, entre o *cristianismo* e o *paganismo*, entre *conquistador* e *conquistado*.

Não se pode simplesmente recorrer à visão de Agostinho sobre a guerra sem que se considere o fato importante de que há significativas diferenças entre seu mundo e o nosso, entre suas guerras e as nossas. Nesse sentido, é preciso considerar que muitas de suas concepções, como sua aceitação da prática da tortura, estaria em total dissonância com a teoria contemporânea da guerra justa (HUNSIGER, 2008).

Em segundo lugar, é possível notar uma mudança na atitude de Agostinho com relação à guerra. A não percepção dessa mudança pode levar a uma compreensão superficial dos elementos da doutrina da guerra justa em Agostinho (MILLER, 2009). Embora jamais tenha abandonado sua visão de que a guerra é um instrumento necessário para a preservação da ordem e da paz, seu envolvimento pessoal na complexa e violenta situação sociopolítica no norte da África, especialmente no que tange à coerção dos donatistas e a outros grupos sociais, levou-o a uma crescente sensibilidade aos males inerentes à guerra¹⁴. Ele se mantém consistente na afirmação de que as atitudes e disposições interiores são os fatores gerativos do mal nas guerras, mas, de sua atitude simplista à questão da perda da vida humana em *Contra Faustum*, ele passa a uma reflexão que genuinamente busca resolver o dilema do dever moral dos governantes e a necessidade do emprego da violência, seja esta justificada ou não.

THE LEGITIMATION OF WAR IN AUGUSTINE'S ETHICAL AND POLITICAL DISCOURSE

ABSTRACT

The present article investigates Augustine's teaching on war, in its more immediate historic and discursive context, focusing on two main issues: firstly, the specificity of Augustine's socio-political horizon and its implications for conceptions of the practice of war; secondly, Augustine's change of attitude with regard to the use of force by authorities. While never

¹⁴ Nesse sentido, a posição agostiniana contribui para o debate acerca da concepção de violência "justificada mas ilegítima" proposta por Schott (2008).

abandoning his views on the legitimacy of war under certain circumstances, he displays a growing sensitivity with respect to the moral dilemmas inherent to the use of violence.

KEYWORDS

Augustine; War; Discourse; Ethics; Politics.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, ST. S. *Aurelii Augustini Opera Omnia*: editio latina. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>.

Acesso em: 3 fev. 2011.

BROWN, P. *Augustine of hippo*: a biography. Berkeley: University of California Press, 1967.

_____. St. Augustine's attitude to religious coercion. In: _____. (Ed.). *Religion and society in the age of St. Augustine*. New York: Harper and Row, 1972. p. 260-278.

CARNAHAN, K. Perturbations of the soul and pains of the body: Augustine on evil suffered and done in war. *Journal of Religious Ethics*, v. 36, n. 2, p. 269-294, 2008.

HUNSIGER, G. Torture is the tickling time-bomb: why the necessity defense fails. *Dialog: a Journal of Theology*, v. 47, n. 3, p. 228-239, 2008.

HUNTER, D. G. A decade of research on early christians and military service. *Religious Studies Review*, v. 18, n. 2, p. 87-94, Apr. 1992.

JOHNSON, J. T. Thinking comparatively about religion and war. *Journal of Religious Ethics*, v. 36, n. 1, p. 157-179, 2008.

KENT, B. Augustine's ethics. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 205-233.

KLEIDERER, J.; MINAERT, P.; LECKEY, D. R. (Ed.).
Just war, lasting peace: what christian traditions can teach us.
Mariknoll: Orbis Books, 2006.

LANGAN, S. J. J. The elements of St. Augustine's just war theory. *Journal of Religious Ethics*, v. 12, n. 1, p. 19-38, 1984.

MARKUS, R. A. *Saeculum: history & society in the theology of St. Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

_____. Saint Augustine's views on the "Just War". In:
SHEILS, W. J. (Ed.). *The church and war.* Oxford: Basil Blackwell, 1983. p. 1-13.

MILLER, R. B. Just war, civic virtue, and democratic social criticism: Augustinian reflections. *Journal of Religion*, v. 89, n. 1, p. 1-30, 2009.

RAMOS, F. M. T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho.* São Paulo: Loyola, 1984.

SCHOTT, R. M. Just war and the problem of evil. *Hypatia*, v. 23, n. 2, p. 122-140, 2008.

SWIFT, L. J. *The early fathers on war and military service.* Wilmington: Michael Glazier, 1983.

WHEITMAN, P. Augustine's political philosophy. In:
STUMP, E.; KRETZMANN, N. (Ed.). *The Cambridge companion to Augustine.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 234-252.