

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

SILVALINO FERREIRA DE ARAÚJO

**A GUERRA JUSTA EM SANTO AGOSTINHO
E O SEU LEGADO NO PENSAMENTO CRISTÃO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

**FLORIANÓPOLIS
2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Araújo, silvalino ferreira de
A GUERRA JUSTA EM SANTO AGOSTINHO E O SEU LEGADO
NO PENSAMENTO CRISTÃO / silvalino ferreira de
Araújo ; orientador, denilson luís warle, 2017.
264 p.

tese (doutorado) - universidade federal de santa
catarina, centro tecnológico, programa de pós
graduação em filosofia, Florianópolis, 2017.

inclui referências.

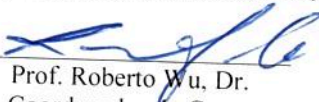
1. filosofia. 2. filosofia. 3. filosofia
política. I. warle, denilson luís. II. universidade
federal de santa catarina. programa de pós-graduação
em filosofia. III. título.

Silvalino Ferreira de Araújo

**“A GUERRA JUSTA EM SANTO AGOSTINHO E O
SEU LEGADO NO PENSAMENTO CRISTÃO”**

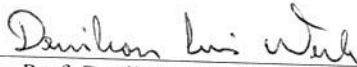
Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 20 de dezembro de 2017.



Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



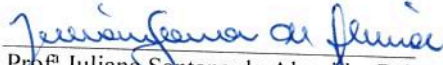
Prof. Denilson Luis Werle, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina

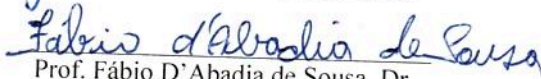


Prof. Cleber Duarte Coelho, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Juliana Santana de Almeida, Drª
Universidade Federal do Tocantins



Prof. Fábio D'Abadia de Sousa, Dr.
Universidade Federal do Tocantins

Aos meus pais, ao meu irmão Paulino Ferreira de Araújo (in memoriam).

Aos meus parentes, amigos, colegas e conhecidos que morreram em estado de alegria, de paz, de harmonia, de honestidade, enfim, em defesa da vida e da dignidade humana.

Aos que morreram em campos de batalhas em nome da paz, da justiça, da liberdade e da equidade entre os homens.

Aos refugiados que são vítimas de perseguições políticas por causa das guerras. Eles que são expulsos de suas pátrias e são rejeitados em outras terras estrangeiras.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Deus, pela saúde e outros dons, que se fizeram presentes durante toda essa pesquisa.

Ao professor Dr. Denilson Werle Luíz, cuja orientação, discussão, apoio e simpatia foram fundamentais para que esse trabalho se tornasse uma realidade.

Aos professores Dr. Cléber Duarte Coelho e Dr. Davi José de Souza da Silva por participarem da minha qualificação e agora como membros da defesa.

Aos professores Dr. Fábio D'Abadia de Sousa, Dr^a. Juliana Santana de Almeida e Dr. Jaimir Comte por participarem como membros da banca de minha defesa.

Aos professores do programa de pós-graduação de Filosofia da UFSC, de Filosofia da UFT e do curso de Direito da UFT. Aos professores Dr. Oneide Pierus, Dr. Leon F. Neto, Dr. José M. Miranda de Oliveira e Dr. Tarsis Barretos Oliveira.

Aos funcionários Irma Iaczinski, Jacinta Vivien Gomes, Ângela Maria R. Gasparini da UFSC, Francisco Melo e Odiberto de Sousa Lopes da UFT. Aos colegas da turma do DINTER de filosofia.

Aos professores Dr. José Nicolau Heck, Dr. Marcos Roberto N. Costa, Dr. Ary Carlos M. Cardoso, Dr. João R. Portelinha, Dr^a. Neila Nunes de Sousa e Dr^a. Daniella Corcioli Azevedo Rocha, Dr. Roberto Wu e tantos outros que contribuíram para esse projeto.

Aos professores Dr. João Basto Lupi, Dr^a Mariana Paolozzi, Dr^a. Aline Silveira da Silva e aos demais membros do grupo Meridianum, na pessoa de Leonardo de Lara Cardoso da UFSC.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela autorização do DINTER entre a UFSC e a UFT e por todos os tipos de apoio pela realização da pesquisa.

À minha Esposa Antônia Carneiro de Sousa N. Araújo, ao meu filho Silvalino Ferreira de Araújo Filho. Aos meus irmãos, na pessoa da professora Maria Ferreira de Araújo, a todos os meus parentes, aos meus amigos e aos meus alunos. Ao bispo José Moreira da Silva da diocese de Januária Minas Gerais.

Porque o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz e o que torna feliz é a meta do bem. [...] A paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se afanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Onde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante. [...] A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas.

(Santo Agostinho).

RESUMO

O objetivo da tese é analisar como Santo Agostinho justifica a guerra justa no âmbito da doutrina cristã da ordem e da paz, destacando a relevância de seus argumentos e comparando-os com a tradição filosófica posterior, principalmente Michael Walzer. Pretende-se ver as considerações de Santo Agostinho acerca das seguintes questões: dado que os conflitos e guerras são fenômenos constantes nas sociedades humanas, é possível haver uma guerra justa? Como pode ser fundamentado um direito à guerra? É possível encontrar um fundamento moral racional para a guerra ou ela está sempre fundamentada em paixões e interesses, ambições de poder e ideologias religiosas, políticas ou metafísicas? A tese é que para Santo Agostinho a guerra é justa quando feita para assegurar a ordem e a paz conforme a normatividade da cidade de Deus. O que se pretende mostrar é que as razões “morais” (teológicas) apresentadas por Santo Agostinho para justificar a guerra justa tinham também como objetivo atender as estratégias do jogo de poder dentro do mundo cristão com a finalidade de ampliar o poder material, político e espiritual dos representantes da Santa Sé. Além disso, o Estado não tem nada de diabólico, antes pelo contrário, é necessário e útil, como instituição moral capaz de controlar a maldade humana.

Palavras-chave: Guerra Justa, Paz, Política, Igreja, Estado

ABSTRACT

The thesis seeks to analyze how Saint Augustine justifies the fair war within the Christian order and peace doctrine, highlighting the relevance of his arguments and comparing them to the later philosophical tradition, especially Michael Walzer ideas. The objective is to study the considerations of Saint Augustine aiming on the following questions: since conflicts and wars are constant phenomena in human societies, is a fair war possible? How can a right to war be justified? Is it possible to find a rational moral basis for a war? Are the motivations for it always based on passions, interests, and power ambitions or even religious, political or metaphysical ideologies? The thesis is that for Saint Augustine war is fair when it is made to ensure order and peace according to the normativity of the city of God. The intention of this research is to show that the "moral" (theological) reasons presented by Saint Augustine to justify the fair war were also supposed to encourage the power game strategies within the Christian world in order to expand the material, political and spiritual of the Holy Faith followers. In addition, the State is not diabolic, it is the opposite, being necessary and useful, as a moral institution capable of controlling human wickedness.

Keywords: Fair War, Peace, Politics, Church, State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS SOBRE A GUERRA JUSTA E A TEOLOGIA CRISTÃ	21
2 SANTO AGOSTINHO E A GUERRA JUSTA	63
2.1 CAUSAS DA GUERRA E A SUA LEGITIMIDADE MORAL.....	116
2.2 QUEM DECIDE ACERCA DA GUERRA	144
2.3 QUAIS OS DEVERES MORAIS DEVEM SER RESPEITADOS	149
2.4 OS FUNDAMENTOS DA PAZ E DA ORDEM.....	173
3 SANTO AGOSTINHO E O SEU LEGADO ACERCA DA IDEIA DE GUERRA JUSTA	201
3.1 DECRETO DE GRACIANO SOBRE A GUERRA JUSTA	209
3.2 A IDEIA DE GUERRA JUSTA EM TOMÁS DE AQUINO.....	211
3.3 A IGREJA E AS CRUZADAS.....	196
3.4 FRANCISCO DE VITORIA E A GUERRA JUSTA	214
CONSIDERAÇÕES FINAIS	233
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	241
APÊNDICE	255

INTRODUÇÃO

A guerra é um dos fenômenos mais intrigantes da humanidade. Ela é aparentemente constante e parece ser quase inerente ao homem como ser social e político. O mal, o medo, as paixões humanas e o afastamento da justiça e do bem comum são fatores que podem provocar o surgimento de guerras entre os homens. Elas ainda não acabaram.

A paz consiste na harmonia de todas as coisas. Ela é vital para todos os homens que pretendem construir um mundo mais justo e humano. Não há nenhum objetivo superior e mais excelente do que a paz. Para o bispo de Hipona, a paz do Estado político é a ordenada concórdia entre governantes e governados; enquanto a paz da cidade de Deus é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. Portanto, a paz não é nada mais do que a perfeita harmonia da ordem, esta, no entanto, só é, total e perfeita, na cidade celeste.

Para Agostinho, as diversas famílias, unidas em sociedades, foram capazes de constituir a cidade, o Estado e a sociedade internacional. No início, existia a união de diversas famílias, alicerçadas no vínculo de parentesco denominado patriarcal que, para o Santo Bispo, constitui uma sociedade de homens que vivem unidos. Noutra definição, ele acrescenta que a cidade, na realidade, não passa de uma multidão de homens unidos entre si por algum laço social. Nesse sentido, o homem virtuoso, defensor da paz e da justiça, tem, a liberdade de consciência para construir uma ponte entre a cidade terrena e a cidade celeste, pois, é o próprio homem, como peregrino da cidade terrena, quem deve ser o construtor de sua cidade celeste, ou seja, o homem na sua dimensão material totalmente dependente da graça constrói a sua cidade celeste.

O Estado é uma instituição política capaz de defender a justiça social, a paz civil, a igualdade econômica e o direito de propriedade entre os cidadãos. Além disso, o Estado tem a função de vigiar e punir, com todo rigor da lei, os homens que se opõem à ordem, à paz e à segurança. Cícero afirma que povo é toda associação baseada no consenso do direito e na comunidade de interesses. E a república não é nada mais que coisa do povo. Só há verdadeiramente república quando for administrada com justiça. Ela pode ser administrada por um rei, alguns magnatas ou pela totalidade do povo. Agostinho concorda, em parte, com a concepção ciceroniana de povo. Mas acrescenta que a

verdadeira justiça existe apenas na república cujo fundador e governo é Cristo.

Por qual razão estratégica Agostinho escreveu, de 413 a 426, sua obra de maior influência na história da humanidade, *De civitate Dei*? Trata-se da primeira grande obra de filosofia, teologia, história e política dos povos cristãos. Ela tinha como finalidade libertar o homem de si mesmo e de seus conflitos sociais, culturais e políticos, buscando a construção de um mundo novo, onde a premissa básica fosse a fé no Deus verdadeiro como caminho a ser percorrido por todos os cristãos. Ademais, tinha também como objetivos mostrar a força de Jesus Cristo como senhor da história e interventor em momentos especiais para a efetivação da paz através de guerras justas contra os causadores da morte, do medo, da insegurança e do ódio.

Nessa obra, Agostinho refuta os deuses romanos. Afinal, eles não protegem mais os romanos e nem o império. Agostinho usa como referencial teórico alguns pensadores gregos e romanos, e refuta a tese pagã que atribuía à difusão do cristianismo a decadência político-social de Roma. Para ele a decadência política de Roma está ligada à sua própria decadência moral, anterior ao próprio nascimento de Jesus Cristo, decadência que já fora percebida e denunciada por homens de autoridade no assunto, historiadores e filósofos, como Tácito, Cícero, Virgílio e Lucrécio. Todos esses pensadores, segundo Agostinho, tinham como pensamento comum que a decadência do império romano só poderia ser atribuída à sua própria imoralidade na convivência pública por vários atos de corrupção, desestrutura e decadência familiar, como também cultural e religiosa, onde os falsos deuses eram impotentes e manipulados para atender a interesses obscuros de políticos e autoridades desonestas e corruptas, enganadores da consciência simples do povo e da coisa pública.

Agostinho não apenas refuta as ideias dos hereges – afinal, não são cristãos – como também reivindica a força estatal para reprimi-los. Isso pode ser percebido em suas cartas. Nenhum outro bispo do mundo cristão recebeu e escreveu tão grande número de cartas como Agostinho. As cartas podem ser divididas em confidenciais, pastorais, oficiais, doutrinárias, filosóficas, teológicas e políticas. O epistolário reflete o século agitado em que viveu Agostinho, século de decadência do império ocidental nos aspectos político, econômico, religioso e cultural. Agostinho escreveu sobre a vida da família e da sociedade, a revolta dos donatistas, dos pelagianos, dos pagãos, dos maniqueus, dos arianos etc. Todos são refutados e convidados a voltarem-se ao seio da verdadeira

igreja, a católica. Os destinatários destas cartas pertenciam a todas as classes sociais e níveis de vida. Eram residentes na Espanha, nas Gálias, nas cortes de Roma e de Ravena, no Oriente e, naturalmente, em todo o Norte da África. Entre eles, a hierarquia eclesiástica está presente, desde o papa ao mais humilde subdiácono da igreja. Famílias nobres, oficiais, funcionários do Estado, como senadores, governadores, cônsules, comissários imperiais. Ainda respeitáveis viúvas, matronas e virgens consagradas. Jovens estudiosos, filósofos e simples comerciantes.

Sabe-se que a influência do pensamento político de Agostinho domina soberanamente toda a Idade Média e estende-se até os tempos modernos. O objetivo desta tese não é esgotar toda a riqueza de temas e detalhes do pensamento Santo Agostinho, nem todas as controvérsias que perpassam seu pensamento. Importa aqui abordar temas de conteúdo exclusivamente filosófico-político, principalmente a questão da guerra na vida política do ser humano. O cerne da questão que orienta a pesquisa é a problemática da guerra justa, e as suas causas na concepção de Santo Agostinho, bem como o seu legado herdado pela tradição cristã para justificar a defesa e a propagação da fé cristã. O que se pretende mostrar é que as razões “morais” (teológicas) apresentadas por Santo Agostinho para justificar a guerra justa tinham também como consequência fornecer razões para atender as estratégias do jogo de poder dentro do mundo cristão com a finalidade de ampliar o poder material, político e espiritual dos representantes da Santa Sé. A decadência do império romano foi a razão de sucesso do cristianismo romano para impor através da força os seus valores, as suas tradições, os seus costumes e a sua visão de mundo e de sociedade para os demais povos durante o período medievo. As reflexões de Agostinho sobre a guerra acabaram por impulsionar, direta ou indiretamente, pela via simbólica, esse domínio cristão.

A guerra demonstra ser um fenômeno humano que acompanha a vida e a história do homem desde a sua origem como organização social. Ela causa medo, dor, tristeza e morte. A guerra sempre foi uma tragédia para a humanidade, pois acarreta destruição material, ambiental, espiritual e eleva o sentimento de vingança e ódio entre os povos. Se a guerra é capaz de todos esses feitos, por que a guerra continua presente na vida das pessoas e dos Estados? Agostinho, particularmente, não concorda com o estado de guerra. Escreveu várias páginas contra as guerras púnicas, as guerras pagãs e as guerras dos bárbaros e dos romanos. Ele só aceita a guerra em situação muito especial. Ela é essencial, por exemplo, para efetivar a justiça e a paz. Somente o

homem sábio pode declarar a guerra justa, por causa da injustiça dos inimigos que tendem a incutir medo e violência a todos os reinos.

Agostinho encontrou três tipos de causas que dão origem à guerra: causas econômicas, políticas e morais. A análise que ele faz da guerra do império romano ultrapassa a história de sua nação e envolve a história da humanidade. Por outro lado, ele tinha consciência que o homem, na sua permanência transitória na cidade terrena, tende a viver uma vida instável e cheia de contradições, com muita guerra e sofrimento para a maioria das pessoas, pois aqui na cidade terrena, por causa do pecado, sempre predomina a ambição, o egoísmo, a inveja, a violência e o ódio.

Os bens matérias, geralmente a propriedade, acabam sendo um fator de disputa, de cobiça e de inveja, ocasionando guerra em nome da propriedade em toda as suas dimensões e circunstâncias. A ideia de propriedade na doutrina filosófica e teológica de Agostinho não escapa às duas grandes tradições de seu tempo, a judaico-cristã e a greco-romana. Para ele, a posse do bem perfeito é exclusivamente reservada àquele que procura e encontra Deus. Deus é o proprietário da terra e de todos os bens que existem no universo. A propriedade é boa, na medida em que for usada para o bem comum de todos os cidadãos. A propriedade tem como primazia a realização da justiça social com a finalidade de concretizar o estado de paz e a harmonia na vida dos cidadãos dentro de um Estado.

Agostinho foi influenciado pelo pensamento da tradição judaico-cristã sobre as questões bélicas, sociais e bíblicas, como também foi um conhecedor das ideias de Cícero e outros pensadores gregos e romanos acerca do conceito de guerra justa e injusta. Ademais, para a tradição do pensamento medieval, Santo Agostinho é considerado como o pai fundador da teoria da guerra justa que perpassará toda a história do medievo, inclusive chegando até os nossos dias atuais. Por isso, nos dois primeiros capítulos da tese vamos apresentar algumas das principais influências nas reflexões de Santo Agostinho, bem como expor o núcleo da argumentação sobre a guerra justa.

Nesse sentido, pode-se observar uma certa ambiguidade na obra de Agostinho: as razões para a guerra justa também podem ser (e foram) interpretadas como motivações para guerras santas ou guerras religiosas, como aconteceu, por exemplo, no período das cruzadas que foram impetradas pela igreja com o objetivo de proteger e ampliar os seus bens materiais, aumentar o seu poder político e perseguir os seus opositores. As guerras em nome das ideologias religiosas eram travadas com o

objetivo de eliminar os chamados inimigos da igreja, principalmente, os muçulmanos, os hereges, os ateus e todos aqueles que não aceitavam as ideias políticas e religiosas dos papas ou dos reis cristãos que detinham poderes quase teocráticos ou tirânicos. Eles usavam o discurso da guerra justa para conquistar mais territórios, ampliar a sua influência política e religiosa, como também para adquirir recursos naturais e ampliar a influência comercial tudo em nome de Deus. Além disso, tudo girava em torno de uma visão teocêntrica, onde qualquer nova ideia filosófica, política, econômica e novas descobertas científicas deveriam passar pelo crivo da aprovação do poder religioso e político instituído.

No capítulo 3 serão apresentados alguns desdobramentos das reflexões de Santo Agostinho em Graciano, Tomás de Aquino e Francisco de Vitória, que mostram usos diferentes da noção de guerra justa e sua transmutação em guerra santa. As reflexões sobre a origem e a causa da guerra justa foram usadas pela igreja e pelos reis cristãos para justificar as suas guerras religiosas e as cruzadas diante dos “hereges”, “infiéis”, além das guerras entre si, com a finalidade de ampliar o poder material e espiritual perante os demais povos. Ao final do capítulo, analisamos a ideia de guerra justa e o problema moral da guerra na concepção de Michael Walzer em apêndice, que tenta fazer um resgate da concepção da guerra justa juntamente com a questão moral nas guerras modernas e como os atores envolvidos na batalha concebem esses conflitos nas suas percepções políticas e jurídicas acerca da guerra. É possível indagar acerca da ideia de guerra justa num contexto de armas nucleares? Será que os regimes democráticos liberais são os protagonistas do fim da história e das guerras entre os povos? Será que esse novo modelo de sociedade é a efetivação da escatologia na dimensão da cidade terrena? Por que os Estados modernos fazem a guerra? Por qual razão que a agressão constitui um crime de guerra? Por que os estadistas políticos mentem sobre a guerra? Quando decretam a guerra eles vão para o campo de batalha? Os exércitos são úteis para a paz?

Com o fim da ideologia medieval surge um novo modelo de sociedade em que a guerra faz parte da vida do Estado, ou seja, o nascimento do Estado moderno com os seus defensores e a sua nova visão acerca da guerra. Essa nova concepção moderna de sociedade oferece ao homem um novo paradigma acerca dos problemas mundiais, pois os conflitos nacionais ou internacionais não são mais analisados e aprovados pelo poder religioso. O Estado soberano é o titular do direito de guerra, tendo as próprias regras e leis de guerra. A guerra passa a ser

um elemento essencial do Estado e o exército é a instituição oficial de Estado que faz a guerra. Os líderes políticos não participam mais de batalhas, pois têm uma instituição própria de guerra. Neste contexto, a pergunta que cabe é se ainda há razões ou justificações morais para a guerra, ou a guerra entre os Estados acontece por diversas razões de ordem mais pragmática, desde o desejo de ampliar e anexar novos territórios para si mesmo, como também pelo mero desejo de estratégia militar com o objetivo de eliminar e derrotar o seu inimigo por razões ideológicas, políticas ou interesse meramente comercial.

1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS SOBRE A GUERRA JUSTA E A TEOLOGIA CRISTÃ

Nessa primeira parte, pretendemos apresentar algumas reflexões sobre a guerra com o intuito de situar o pensamento de Agostinho sobre o assunto. Pretendemos mostrar que a questão da guerra seja aparentemente algo que talvez faça parte ao ser humano na sua vida histórica, mostrando como alguns dos primeiros filósofos debateram essa questão visando descobrir a origem, as causas e as razões para a guerra, e porque ela fascina tanto a vida do homem e persiste até hoje na realidade humana. Analisamos também a postura dos primeiros pensadores cristãos em relação ao problema da guerra e como a maioria manteve uma postura contrária ao fenômeno bélico, devido ao entendimento do ensinamento de Jesus Cristo, embora nem todos fossem pacifistas durante o surgimento do cristianismo no império romano. Além disso, os grandes impérios só foram possíveis por causa das guerras, por destruir outros povos com as suas riquezas e culturas. Agostinho procurou deixar isso bem evidente em suas análises de acerca das grandezas dos impérios gregos, dos persas e dos romanos, pois conseguiram tais feitos por serem capazes de usar ideologias para justificar a destruição contra o outro em nome da liberdade, da justiça, da divindade e, por fim, tendo em vista a conquista e riquezas materiais.

A guerra aparentemente parece ser tão antiga quanto o próprio homem (KEEGAN, 2006, p. 18), embora talvez no passado fosse mais simples analisar as várias causas da guerra. Estados e ideologias colidiam; batalhas eram travadas entre exércitos nacionais ou milícias. Hoje, no entanto, a guerra mudou muito, devido à privatização dos conflitos bélicos por pequenos grupos armados e à fragmentação de Estados nacionais instáveis, que transformaram a guerra em um modo de ser, de fazer, de vida e de movimentar o mundo político e econômico, o que representa um desafio quase intransponível para exércitos tradicionais¹. Assim, Peter Beaumont, observa a guerra como que é

¹ Jeremy Scahill, no seu livro, *Guerras Sujas: o mundo é um campo de batalha*, analisa o novo paradigma da política externa norte-americana, onde a luta longe dos campos de batalha declarados, por unidades que oficialmente não existem, em operações para as quais não há dados oficiais. Ele mostra como as mais secretas elites das forças armadas norte-americanas atuam em países como Afeganistão, Iraque, Iêmen, Somália, Paquistão e outros países com operações e bombardeios quase nunca constam nos registros oficiais em nome do governo, ou a serviço da CIA. Assim, surgiu a JSOC (o Comando Conjunto de operações

endêmico nas sociedades em conflito, a partir da análise de como as guerras contemporâneas proporcionam sofrimento na vida cotidiana dos civis e dos combatentes. Essas guerras causam um estresse agudo, que modificam e prejudicam a sua funcionalidade, provocando sensação de medo, insegurança, nervosismo, violência, muita destruição e morte (BEAUMONT, 2009, p. 39).

A guerra parece ser uma realidade concreta na história, na cultura e na vida cotidiana da humanidade². A sociedade nunca conseguiu viver num determinado período histórico sem a problemática da guerra. A ideia de pátria³ está estreitamente ligada à ideia de guerra. A

Especiais) e a SEALs (a Equipe 6 dos Sea, Air, Land Teams), que tinham como finalidade achar, atacar e acabar com os membros dos grupos do Taliban, da Al-Qaeda e outros grupos titulados como terroristas e inimigos dos Estados Unidos. Foram essas unidades que mataram Osama Bin Laden.

² Para Naomi Klein, as guerras sempre existiram, todavia, hoje, todas as tragédias, naturais ou construídas, fazem parte do processo de ascensão do capitalismo de desastre, encontrando meio para se tornar hegemônico em lugares e situações em que até então ele não existia. Além disso, sobre a doutrina do choque, o medo e o desespero se transformaram em oportunidade de ganhar dinheiro. Das técnicas de tortura usadas pela CIA desde os anos de 1950 à instalação de *resorts* de luxo nas praias da Tailândia devastadas pelo Tsunami, ela mostra a lógica perversa de um sistema orientado pela busca do lucro. Analisa também a economia moderna, defendida por economistas do livre mercado, está ligada não apenas à repressão brutal do tipo que ocorreu no Chile de Pinochet, mas também às invasões militares e às técnicas de tortura psicológica para induzir, presentes desde os anos de 1950, como também estão expostos os mentirosos, assassinos e ladrões, e é desmascarada a econômica da Escola de Chicago, assim como a sua conexão com o caos e o banho de sangue, feito pelos Estados Unidos e os seus aliados sobre as suas vítimas. Ela nesse livro *A Doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*, deixa bem evidente as pretensões dos Estados Unidos em busca das riquezas dos demais povos através da guerra ou aproveitando alguns desastres ambientais para manter controle econômico, político, ideológico, ou como sempre usando o choque, ou seja, a força militar para conseguir os seus objetivos.

³ A ideia de pátria significa unidade cultural e laços tradicionais de uma nação soberana e livre para escolher o seu modo de ser e viver, mantendo laços políticos de liberdade com os demais povos; possui também valor simbólico, representa o conjunto de vínculos afetivos e culturais dos seus habitantes, assim como elemento de união, todavia Cícero afirma, que todos aqueles que praticam a guerra injusta, a violência e a ambição de conquista, acabam usurpando o direito de vida e morte sobre o povo, não são nada mais do que verdadeiros tiranos, porém, são chamados com o nome de reis, reservado a Júpiter ótimo. E chega a concluir, afirmando que “nenhum povo teria pátria se tivesse de

humanidade parece que não consegue ter como único objetivo a paz, que seria talvez o único meio de desenvolver a prosperidade, aperfeiçoar a civilização, assegurar a felicidade. Através de sua natureza perversa, os homens são levados ao orgulho, ao ódio, ao medo, à injustiça e à inveja. Eles não podem suportar que, do outro lado da fronteira, o semelhante seja mais rico, mais importante, mais poderoso, mais influente, mais feliz e mais pacífico.

Os homens procuram mil ocasiões para disputar as riquezas e a felicidade entre si, embora existam outras razões para a existência de conflitos entre os homens. A propriedade é um bem finito, logo acaba sendo um ente que gera ambição e disputa entre os homens. E isso ocasiona a guerra. Por mais pacífico que seja um país, ele parece não poder escapar do conflito. Deve ele, a todo instante, estar preparado para o combate. E quando chega a hora, vem também a ideia de pátria, a qual toma a forma mais expressiva e emocionante por parte dos cidadãos que pretendem defender a soberania, a cidadania e a liberdade em todas as suas dimensões.

O Estado é uma pessoa jurídica de direito público que tem uma organização pública administrativa burocrática que possui poder soberano capaz de juntar dinheiro via tributos, tem capacidade e legitimidade para armar soldados, organizar exércitos com o objetivo de empreender todo tipo de guerra contra a nação inimiga. Por outro lado, os homens são movidos por uma paixão guerreira que parece surgir de dentro do seu próprio ser, com a finalidade de construir uma sociedade livre, justa e solidária.

A guerra proporciona tristeza, insegurança, medo, angústia e morte, mas, também, faz nascer no coração do cidadão a ideia de patriotismo, que o impulsiona a defender os interesses de seu país, com o objetivo de viver em harmonia e em paz, caso contrário, seria um conflito permanente promovendo uma violência eterna. Mesmo assim, a história da humanidade sempre foi marcada por conflitos entre pessoas, entre diferentes grupos étnicos de um mesmo Estado e, principalmente, conflitos entre os Estados, gerando as grandes batalhas entre os homens.

devolver o que usurpou, exceto os árcades e os atenienses, que, temerosos, na minha opinião, de que chegue o dia dessa justiça, supõem ter saído da terra, como os ratos da imundície dos campos” (CÍCERO, *Da República*, III, XI). É claro que a maioria dos grandes impérios com as suas conquistas e glórias só foram possíveis através da dominação, massacre e genocídios de demais povos, por exemplo, a expansão do império otomano, do russo, do britânico e hoje do império norte-americano.

Cícero escreveu: “Na república, os direitos de guerra devem ser preservados acima de tudo” (CÍCERO, *Dos deveres*, I, XI, 34). Este pensamento foi na cidade antiga considerado como o primeiro e único artigo do código internacional sobre a guerra⁴. A guerra era considerada, algumas vezes, como uma necessidade constante, como um método de governo, uma escola de patriotismo. Ora, como o patriotismo do povo antigo tinha uma base religiosa, a guerra não se realizava sem o apoio dos deuses.

Isidoro de Sevilha, também analisando o costume bélico dos romanos, compreendia que o chefe político não podia nem declará-la e nem empreender o combate, sem a permissões dos deuses. As estátuas dos deuses acompanhavam o exército em campanhas de batalhas. Estando acima das legiões, os deuses “sopravam” as ordens ao chefe político e regulamentavam os golpes dos soldados. Os vencedores tinham as honras dos triunfos, enquanto os vencidos passavam ao jugo dos vencedores. Os perdedores da guerra eram levados em cativo e incorporados à nação vitoriosa (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, XX, 2, 11).

A relação estreita da religião e da guerra dá às manifestações de força uma imensa grandeza, mas, por outro lado, permite abusos e legitima todos os tipos de ferocidade. Em nome dos deuses que, naturalmente, estão acima da moral e do direito, ninguém tem autoridade e poder para agir injustamente sem a sua permissão e autorização. Não se pode, impunemente, atacar mulheres e crianças, torturar prisioneiros e provocar o extermínio de todo o território inimigo. Conforme dizia Plutarco: “Desde que uma ação é útil à pátria, é bom fazê-la” (PLUTARCO, *Vida de Agesilau*, 6). Pois existia a ideia de que a justiça não é obrigatória de uma cidade à outra.

Para Tito Lívio, a guerra é muito cruel, embora necessária. Que os soldados não tomem mais as armas senão para prevenir os combates: “A guerra é justa quando necessária e as armas são inocentes quando

⁴ Para Georges Minois, que faz uma análise minuciosa a.C., na era de Augusto já havia cerimônia em favor da paz. A noção de guerra justa é formulada por Cícero. Ele apenas afirma o direito do mais forte e civilizado sobre o bárbaro, pois já era uma visão teórica entre a maioria dos pensadores greco-romanos. No Mundo greco-romano não havia guerra religiosa devido ao politeísmo que adotavam. É apenas com Cícero que é influenciado pelos estoicos sustenta se deve apenas fazer a guerra em caso de legítima defesa, apoiar um aliado, defender a justiça ou vingar uma injúria (MINOIS, 1994, p. 45).

não resta outra esperança senão nas armas” (LÍVIO, IV, 1,10). Por outro lado, na guerra, há somente um direito reconhecido por todos: o direito do mais forte. Nesse sentido, séculos mais tarde, Montesquieu, ao referir-se a esse assunto sobre a grandeza dos romanos e de sua decadência, escreve:

Os romanos abusavam da sutileza dos termos de sua língua. Eles destruíram Cartago, dizendo que tinham prometido conservar as leis, mas não a cidade. Sabe-se que os Estolianos, que se encontravam abandonados, foram enganados. Os romanos sabiam que o significado dessas palavras ‘abandonar à fé de um inimigo’ comportava a perda de qualquer tipo de bens, de pessoas, de cidade, de templos e sepultura (MONTESQUIEU, 2002, p. 53).

Platão e Aristóteles também escreveram sobre a realidade da guerra e as suas consequências. O primeiro, na República, diz: “na guerra, os gregos pouparão os gregos; eles não levarão nenhum grego à escravatura; eles não devastarão seus territórios; eles não incendiarão suas casas; eles se contentarão em levar os frutos da colheita do ano” (PLATÃO, *A República*, V, 469b-471ab). Platão reclama do envolvimento das mulheres na guerra e acha que não há nenhum perigo em combater com toda a força e rigor os bárbaros (PLATÃO, *As leis*, VII, 814ab).

Aristóteles, porém, levanta objeções veementes à ideia de conquistas, pois o chefe de Estado deve ser um estadista com habilidades diplomáticas, com a finalidade de assegurar o direito nas relações entre Estados e não a força:

Entretanto se, a esse respeito se quiser meditar, parecerá muito esquisito que a função de um homem hábil na ciência de governar seja conseguir os meios de abater e dominar as nações vizinhas, com ou sem o seu consentimento. [...] Ora, não é legal usurpar um domínio por todos os meios, justos ou não. Pode-se ter para si a força, porém não o direito (ARISTÓTELES, *A política*, IV, 2, 7).

Com a mesma ideia e posição, Aristóteles critica severamente a constituição de Lacedemônia, que coloca nas primeiras linhas as virtudes e a coragem militar: “É evidente que há bens maiores do que aqueles que se conseguem pela guerra, e é preciso dar preferindo-os somente por si mesmos” (ARISTÓTELES, *A política*, IV, 13, 19). Em vista disso, Aristóteles pede ao legislador que organize o Estado em vista da paz:

Considerando-se que o ideal do Estado e dos particulares é claramente o mesmo, e que um apenas é o objetivo do homem perfeito e da república perfeita, é evidente que é necessário que existam virtudes próprias ao repouso. Já se disse diversas vezes: a paz é o fim da guerra, o descanso o objetivo do trabalho (ARISTÓTELES, *A política*, IV, 13, 15).

Mas ele reclama para seu Estado um exército e uma marinha, que tenham condições materiais e competência de estratégia militar capaz de resolver conflitos internos e externos, proporcionando a defesa interna e assegurando confiança aos demais Estados vizinhos: “não devem estar somente em condições de defesa; é necessário ainda estar pronto a socorrer os vizinhos e até mesmo inspirar-lhes sérios temores, por terra e também por mar”⁵ (ARISTÓTELES, *A política*, IV, 5, 6). Por outro lado, Aristóteles concorda que a guerra justa seja praticada pelas cidades gregas contra os povos bárbaros. Mesmo assim, ele percebe a

⁵ Para Alberico Gentili, no seu texto, o *Direito de Guerra*, afirma que as guerras não são causadas de acordo com a natureza, mas com os diversos costumes de cada povo, embora Aristóteles, no texto da *Política*, chegue a dizer que por natureza os bárbaros são feitos para servir. A guerra contra eles, portanto, é justa, como se fosse caça às feras e também a caça é uma verdadeira batalha. Existe a ideia de que são inimigos naturais os hebreus e os palestinos, e os sarracenos dos cristãos. Salústio, em seu discurso a César sobre a ordenação da república, diz que as nações estrangeiras são inimigas por natureza dos romanos. Como também é natural para todos os homens fazer a guerra. Assim, os cretenses, em toda deliberação acerca do Estado, tinham por finalidade a guerra (GENTILI, I, XII, 1). A guerra não é natural, logo é um fenômeno meramente humano alicerçado em vários fatores as suas origens, por exemplo, a expansão territorial, dominação religiosa, econômica, política e até para garantir mais riqueza e recursos naturais.

necessidade de que haja regras para impor os limites necessários ao exercício de guerra.

No entanto, para Coleman Phillipson, a antiguidade clássica, formada por Grécia e Roma, apresenta, de um certo modo, uma evolução no denominado direito de guerra, pois na Grécia de Homero era possível perceber na mesma guerra um tratamento generoso e brutal. A vingança devia ser punida com todo rigor no caso de ofensas aos deuses protetores da cidade, como também prática de atos de traição contra a cidade. A regra era exterminar o inimigo, no entanto, era permitido trégua para se enterrar os mortos; geralmente se observava o direito de santuário e se combinava também o uso de armas envenenadas.

Além disso, os grupos em conflitos, muitas vezes, substituíam as regras por combates singulares, ou seja, duelos. Era comum entre os estados gregos não existir a declaração de guerra, pois os estados eram pequenos, cujos cidadãos tinham uma consciência muito grande de patriotismo. Cada cidadão grego era considerado um político soldado. Em Esparta, a guerra era mais dura, pois os jovens eram educados para a batalha. Nas guerras da Pérsia, os gregos respeitaram, mais do que os seus inimigos, os princípios de justiça internacional.

Por outro lado, alguns legisladores gregos admitiram a retaliação da lei do talião. Ora, a guerra era um fato inevitável, justificando inclusive a violação de algumas leis sagradas. Na Grécia, a guerra era uma realidade quase inevitável entre os pequenos-estados. Havia também uma preocupação em humanizar a guerra, principalmente, com a ideia de honrar e respeitar os poetas, os filósofos e artistas mesmo que se encontrassem em campo de batalha do inimigo. Os lugares sagrados e os sacerdotes eram considerados entes invioláveis. Enquanto, os prisioneiros eram resgatados e recebiam atendimentos médicos, ou seja, curados. Eles também permitiam as tréguas e os armistícios (PHILLIPSON, 1911, p. 203).

Segundo Hermes Marcelo Huck, na antiguidade clássica, era inadmissível pensar-se em regras de direito aplicáveis à guerra. O combate entre grego e bárbaros era um evento natural, quase uma caçada, embora a maioria dos filósofos trabalha com a ideia de unidade do gênero humano, que incluía também os bárbaros como seres humanos. Por outro lado, a guerra contra eles era justificada em nome do desenvolvimento material e da glória que a vitória trazia aos gregos. Cleómenes, rei de Esparta, não hesitava em afirmar que sempre era justo o mal que se pudesse infligir aos inimigos (HUCK, 1996, p. 23).

Os gregos desenvolveram a história da guerra, principalmente pela sua organização através de ligas que se formaram entre as *pólis* gregas com o objetivo de proteção entre todos os seus membros. As ligas foram úteis para a proteção e a defesa das *pólis* associadas contra os inimigos externos e os bárbaros. Foi um marco histórico para a constituição de um sistema organizacional federativo e também para a defesa militar, inclusive existindo a Liga do Peloponeso e a Liga Ateniense. Nesse sentido, para Hermes Marcelo Huck, os gregos deixaram um legado para ser aplicado e desenvolvido no direito de guerra:

Os gregos legaram para o curso da história da guerra conceitos como os de direito de asilo, imunidade de agentes diplomáticos, respeito e proteção aos lugares sagrados, bem como várias regras de comportamento dos beligerantes no campo de batalha, regras essas que vieram a servir de base ao *jus in bello*, desenvolvido no curso dos milênios de guerras que se seguiram (HUCK, 1996, p. 24).

Enquanto isso, em Roma, a guerra era mais regulamentada, pois já havia sanções oriundas do direito positivo como também sanções do direito sagrado. Entretanto, não há um único sistema durante toda a história romana, sendo que o aspecto religioso se manifesta com mais evidência na fase inicial da expansão romana, por exemplo, na sua primeira fase, no século VI a.C., a guerra era muito cruel, não existindo o direito de dar quartel e os prisioneiros de guerra eram totalmente massacrados. Já no século IV e III a.C., continua a mesma crueldade, porém a população das cidades vencidas era escravizada, formando uma população de escravos de guerra. Os reféns eram torturados e mortos se houvesse violação do juramento por parte do outro beligerante. Populações inteiras foram exiladas. As causas da guerra determinavam o tamanho da violência, assim Roma era mais cruel quando havia ato de traição. Com o passar do tempo, com várias experiências de guerra, Roma passa a adotar métodos no sentido de mitigar os atos de guerra.

As tréguas eram aceitas e respeitadas. Era discutido e pactuado as condições quando o vencedor tinha o direito de propriedade sobre os bens do vencido, no entanto, nem sempre se utilizava essa prática com o objetivo de manter a paz entre os beligerantes. Também havia o costume de ofertar parte do espólio aos deuses, todavia, entre os gregos este

costume era mais usado. Já a ocupação era um mecanismo usado com a finalidade de adquirir a propriedade. Foi assim que Roma tornou-se uma grande potência militar, política, econômica e jurídica em relação aos demais povos. Só bem mais tarde que a ocupação passa a ser usada na chamada “guerra justa”. Há também vários casos em que o *butim* era um mecanismo usado com o objetivo de adquirir a propriedade através da guerra (PHILLIPSON, 1911, p. 223).

Para os romanos, os templos e os objetos do inimigo eram considerados invioláveis. Roma não adotava uma destruição total do inimigo, ao contrário, concedia-lhe direitos, inclusive até mesmo a concessão de cidadania romana fazendo uma distinção entre os povos que perdiam a guerra no campo de batalha e aqueles que se rendiam. Estes últimos recebiam alguns privilégios a mais por não terem usado armas contra o povo romano. Era comum se ter moderação em relação ao prisioneiro de guerra.

Havia também o direito que tinha o guerreiro romano, quando se tornava prisioneiro de guerra, de recuperar a sua cidadania e bens ao retornar para Roma, que era a “*ius postliminii*”. Caso contrário, não conseguisse esse direito, ele não seria mais cidadão romano. Este instituto tinha como finalidade evitar as consequências do cativo. Além disso, este direito não era concedido aos desertores (MATOS, 1964, p. 34-37).

Os romanos também respeitavam e consideravam invioláveis as pessoas que mantinham funções religiosas, o direito de asilo ou direito de santuário quando a pessoa se refugiava em templos religiosos, pois acreditavam que sofreriam sanções dos deuses. Além disso, eram respeitados os salvo-condutos como também a permissão dada aos inimigos para enterrarem seus mortos. Também havia as tréguas e armistícios com várias razões, por exemplo, enterrar os mortos e negociações de paz. As tréguas e os armistícios podiam ser concluídos pelos comandantes no campo de batalha, enquanto o *foedus* era um tratado de aliança e era concluído por um embaixador do colégio dos *feciais* designado por Roma. Assim, a *sponsio* era um acordo concluído com o inimigo em nome pessoal por um comandante e que deveria ser confirmado pelas autoridades de Roma: já o *foedus* era aprovado pelo senado. A *sponsio* não obrigava o povo romano, o que em linguagem de hoje seria o Estado (HUCK, 1996, p. 27-30).

Celso de Albuquerque Melo afirma que, tanto em Roma como na Grécia, havia o costume de neutralizar pessoas, locais e objetos, principalmente, aqueles de cunho religioso, em virtude do receio aos

deuses. Na Grécia, não era permitido interferir no seu relacionamento comercial fosse em terra ou no mar. Embora não houvesse o instituto da neutralidade em Roma, excepcionalmente, houve o reconhecimento deste estatuto e se impunha a quem dele se beneficiasse o dever de não conceder assistência ao inimigo de Roma (MELO, 1997, p. 82).

O colégio dos feciais era um grupo sacerdotal que se vestia de lã branca, como todos os sacerdotes romanos, e participava dos atos internacionais de Roma (MELO, 1997, p. 83). Sendo assim, uma declaração de guerra devia ser realizada pelos feciais, todavia o poder de declarar o ato de guerra era somente do senado. Celso de Melo afirma:

Na fronteira do povo que ofendia a Roma, era realizada uma interpelação e a resposta a esta era comunicada ao senado, que então declarava a guerra. Os feciais voltavam ao local anterior e lançavam um dardo. Em uma fase posterior com o crescimento do império, o dardo passou a ser atirado no templo de Belona. Seguir este procedimento era fazer com que a guerra fosse ‘pia e justa’; isto é, traria os favores dos deuses para os exércitos romanos. Entretanto, este procedimento mostra também que o papel dos sacerdotes era meramente formal e que o poder de declarar a guerra permanecia no senado (MELO, 1997, p. 83).

O instituto do *ius fetiale*⁶, como conjunto de normas jurídico-religiosas, pode ser considerado como um dos principais aspectos para a

⁶ As fontes gregas e latinas relatam a importância do *ius fetiale* para a construção e a formação de identidade cultural do povo romano, principalmente nas questões acerca do problema da guerra e da paz. O pensador Cícero menciona os feitos desse instituto na *República* 2,17, 31; dos *Deveres* I, XI, 36, analisando questão religiosa e política desde o nascimento de Roma até a formação dos diversos sistemas e formas de governo no império romano, principalmente nas questões bélicas com os povos inimigos de Roma. Além disso, afirmou que poderia ser adicionado ao código dos *fetiales* que nenhuma guerra seria considerada justa, a menos que fosse precedida de um requisito oficial de notificação e de uma declaração formal (*República*, 3, 23). Tito Lívio no estudo do *ius fetiale* na sua obra *Ab urbe Condita Libri (História de Roma)* sobre os feciais, mostra uma visão histórica e busca legitimar o império romano mediante a plena realização dos institutos aplicados pelos feciais, por exemplo, nos livros: 1,24; 1,32; 1,38; 9,10; 31,8; 36,3. Além disso, as fontes gregas,

compreensão das relações da sociedade romana com os outros povos e cultura. Esse complexo de institutos, aplicado pelos sacerdotes feciais, refere-se à realização de tratados; a pedidos de ressarcimento de danos; à entrega de povos, pessoas e coisas; ao procedimento para a declaração de guerra; assim como à declaração de guerra em si. Esse instituto foi considerado como o direito internacional de Roma, chegando a influenciar os demais direitos como o direito medieval e o moderno acerca do problema da guerra (DAL RI, 2009, p. 70).

Para Yoram Dinstein, os romanos⁷ tinham pelo menos duas condições primárias que deveriam ser cumpridas para a guerra ser justa: o primeiro requisito era encaminhar uma petição ao adversário insistindo na reparação de danos ou ofensas contra Roma com prazo preestabelecido para a devida resposta. Já o segundo requisito era emitir uma declaração de guerra que envolvia uma cerimônia ritualística elaborada e realizada pelos *fetiales*. Estes, no entanto, tinham poder para analisar se era possível nas circunstâncias peculiares justificar um início de uma hostilidade, por exemplo, violação de um tratado, imunidade de embaixadores, invasão territorial ou ofensas cometidas contra países aliados (DINSTEIN, 2004, p. 88).

mencionando Políbio, no seu texto, *História*, 3,2; Plutarco, *Numa* 12,4. Ambos falam do papel essencial dos feciais para a construção e desenvolvimento do império romano com a finalidade de efetivar a guerra e a paz contra os povos conquistados.

⁷ Para Alberico Gentili, os romanos usaram o termo *hostis* (forasteiro) como elemento basilar para decretar a guerra justa contra os seus inimigos, pois os forasteiros possuíam condições de igualdade de direitos com os romanos, todavia *hostis* era “a pessoa contra a qual é feita a guerra e que é igual à outra” (GENTILI, I, II, 4). O princípio de igualdade entre as partes demonstrava a noção de que não havia luta, mas disputa entre elas, especialmente em se tratando dos primeiros vizinhos dos romanos, sendo uma possível alusão aos etruscos e aos samnitas. Foi com a concepção de igualdade entre as partes de poder, que surgiu um “humanismo”, embora nem sempre respeitado, devido as astúcias de uma das partes. No entanto, esses dois princípios no direito romano foram muito importantes para o desenvolvimento das instituições políticas que Gentile diz ser esta a própria base da concepção moderna de que a guerra é uma atividade tipicamente realizada por entidades políticas soberanas. Logo, os inimigos dos romanos eram aqueles contra quem fora declarada publicamente a guerra, ou os povos que declarassem publicamente a guerra. Ademais, os restantes não passariam de simplesmente salteadores e ladrões, que eram submetidos ao processo do *jus gentium*, ou seja, direito privado (GENTILI, I, III, 1).

Para José Dalmo Belfort de Matos, Roma teve sempre a vocação imperial, inclusive, desde a sua origem, postulava ser seu destino amalgamar os povos e os deuses, numa “*civitas*” universal. Ela se tornou a cidade eterna para os seus habitantes e admiradores através das vitórias militares e, posteriormente, com a romanização dos demais povos com a influência da língua, do direito, do comércio e dos tratados, fazendo dos estrangeiros aliados romanos, cujo objetivo era lutar por Roma, com Roma, sob as águias das legiões (MATOS, 1964, p. 35).

Além disso, os *feciais* cumpriram um papel fundamental para o desenvolvimento da noção do direito de guerra justa: a introdução de enviados estrangeiros, perante o senado romano; a sacralização dos tratados, mediante libações propiciatórias; e a declaração de guerra e seus atos complementares. Contudo, com o desenvolvimento do império, a função do colégio *feciais* teve a sua decadência:

Com o advento do império, o colégio dos *feciais* passou a ter existência meramente nominal. O direito à guerra transferiu-se, de fato e por inteiro, ao *imperator*, - a um tempo consul vitalício, *pontifex maximus*, chefe legal do Estado, titular da ‘*magestas Populi Romani*’. Os tratados foram desde então negociados por seus ‘*nuntii*’, ou enviados, quase sempre militares. A própria instituição sacerdotal, chefiada pelo *Pater Patratus* veio a desaparecer com a vitória do cristianismo (MATOS, 1964, p. 45).

Acerca do tema da justiça na guerra, para Roma, não havia uma preocupação no sentido material, pois os romanos careciam de uma noção de guerra justa. No entanto, segundo Melo, essa ideia só vai surgir com a cristianização do império, sendo Agostinho um dos pensadores que mais discutiram essa questão, todavia, em Roma, a justiça da guerra era apenas uma cerimônia religiosa no seu aspecto formal (MELO, 1997, p. 83).

Com a cristianização do império romano, inicia-se uma nova civilização, onde surge um novo mundo, um Estado com novos valores humanos cristãos voltados para o campo social, político, jurídico e religioso. Sendo assim, a guerra justa passa a ter um caráter religioso cristão durante todo o período medieval:

A doutrina relativa à guerra justa somente será formulada em termos precisos no século V da nossa era, com Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha. Sofrerá retoques, através de Graciano. Florirá na '*Summa Theológica*' de Santo Tomás. Para atingir, enfim, sua plenitude, nos séculos XVI e XVII, com a Escola Espanhola do Direito da Gentes (MATOS, 1964, p. 51).

As guerras marcomanas foram vários conflitos que os romanos enfrentaram contra os povos germânicos e os seus aliados, ao longo de ambas margens do alto e do baixo Danúbio. Essas guerras duraram aproximadamente doze anos, durante a gestão de Marco Aurélio, e acabaram com a vitória romana. Na maior parte dessas batalhas o próprio Marco Aurélio participava diretamente juntamente com os soldados do império. Marco Aurélio⁸, inclusive, acabou morrendo numa dessas batalhas. As legiões romanas, desde essa época, já eram formadas por vários soldados cristãos:

Podemos citar, como um todo, a 'Legião Fulminante', formada quase inteira de cristãos. Essa legião que, em 174 d.C., haveria de lançar-se sobre os Marcomanos, sob o comando de Santo Expedito. Fazê-lo recuar, salvar a vida ao Imperador Marco Aurélio. E apresentar a este,

⁸ Marco Aurélio ficou conhecido como o imperador-filósofo, nasceu em Roma no ano de 121 d. C., e era de família aristocratas, rica e política. Ele recebeu formação das ideias do estoicismo e adotou hábitos de vida austera. O seu governo foi marcado por várias guerras sangrentas e com tumultos dentro do império, mas foi um excelente guerreiro. Foi considerado como um excelente administrador, inclusive humanizando o exercício do poder. Ele escreveu "As meditações", que fizeram-no conhecido até hoje na história da filosofia (LE ROUX, 2006, p. 10-14). Assim sendo, Marco Aurélio "Nas meditações", comenta acerca da importância da filosofia para a vida do homem: "O tempo da vida humana: um ponto. Sua substância: um fluxo. Sua sensação: trevas. A composição do conjunto do corpo: facilmente corruptível. Sua alma: um remoinho. Sua felicidade: algo difícil de conjecturar. Sua fama: indecifrável. Em poucas palavras: tudo o que pertence ao corpo, um rio; sonho e vapor, o que é próprio da alma; a vida, guerra e estância em terra estranha; a fama póstuma, esquecimento. O que pode, então, fazer-nos companhia? Única e exclusivamente a filosofia" (AURÉLIO, 2011, p. 14).

estupefato, um único pedido de recompensa: cessasse a 4.^a perseguição contra seus companheiros de crença (MATOS, 1964, p. 55).

Os povos bárbaros eram conhecedores da arte da guerra. Eram excelentes guerreiros. Conheciam e dominavam algumas estratégias de guerra e praticavam também os seus ritos sagrados de guerra. Eles tinham os seus chefes de guerra e as suas divindades guerreiras. Os seus costumes bélicos não diferenciavam muito dos chamados povos civilizados. Não foi fácil a evangelização e a conversão dos povos bárbaros ao cristianismo por causa de alguns fatores culturais, por exemplo, a dificuldade de renunciar ao paganismo e à valorização exacerbada ao conflito bélico.

A cristianização dos povos bárbaros foi muito superficial, segundo Minois, pois seria mais exato falar na barbarização do cristianismo. Os povos, ao adotarem o cristianismo, só retêm os elementos que podem reforçar sua potência militar. Para os reis bárbaros, que se converteram nos séculos V e VI, o Deus de Jesus é antes de tudo um aliado militar, útil para a efetivação da guerra (MINOIS, 1994, p. 79).

Não há uma legislação sobre o direito de guerra adotada pelos bárbaros. No entanto, as suas práticas bélicas não eram tão cruéis como as demais praticadas por outros povos de sua época. Não havia o direito de guerra normatizado, mas vigorava o costume nos conflitos bélicos; todavia, o uso da cavalaria era mais amedrontador do que a infantaria a que os romanos estavam habituados a usar nas suas guerras de conquistas.

Enquanto, para Georges Duby, ao analisar também os costumes guerreiros dos povos bárbaros, que não eram tão diferentes dos demais povos de sua época até porque os homens de uma mesma região geográfica não se diferenciavam tanto assim. Segundo ele, as leis dos povos bárbaros só se preocupavam com a paz interior de uma indenização à vítima, visando abolir a vingança, pois a vingança era um ato cruel e corriqueiro entre os povos bárbaros. Para ele o período Carolíngio foi concebido como ordem interior, até porque já existiam os elementos necessários para fazer a guerra justa cristã (DUBY, 1982, p. 79).

Nesse período, as negociações acerca do início da guerra deviam ser debatidas, discutidas; deviam ser esgotadas antes de iniciá-la, como também o seu fim com as suas consequências trágicas para os

envolvidos na batalha. Entretanto, os cristãos dos três primeiros séculos não veem contradição entre a sua religião e a de soldado romano. Embora os cristãos se opusessem à violência, reconheciam a importância e a validade do exército e de algumas guerras para a manutenção da ordem e da paz (MATTEI, 2002, p. 15).

Por outro lado, para a maioria dos defensores da igreja, a guerra para o cristão deve ser o combate espiritual, ou seja, a busca da paz interior. Os primeiros pensadores defendiam a tese da guerra espiritual contra todos os tipos de tentação e pecado.

Para Minois, o império romano torna-se cristão a partir de 324 d.C., apesar de esporádicas e curtas voltas ao paganismo por causa da tradição do politeísmo impregnado na consciência de muitos cidadãos romanos, inclusive alguns imperadores usaram esse fenômeno para perseguir pessoas de confissões diferentes.

Agora, Constantino cristianiza o exército e surge a liberdade de culto e a consequente cristianização da sociedade e das instituições romanas e nascerá o Estado cristão e a doutrina da guerra justa⁹. O Concílio de Arles de 314 manda excomungar os desertores do exército¹⁰. Não há mais incompatibilidade entre a fé cristã e a profissão das armas, inclusive, Santo Agostinho passa a defender a guerra justa e ao mesmo tempo a guerra de religião contra os maniqueus e aos demais hereges contrários a civilização e a cristandade (MINOIS, 1994, p. 98). Por outro lado, o império romano deve fazer somente a guerra justa, quando todas as negociações de paz estiverem esgotadas, pois a guerra justa visa defender a paz, a civilização e a fé cristã. Além disso, ela não é nada mais do que a eliminação de uma injustiça praticada pelo inimigo, ou seja, para Agostinho, a guerra é justa porque foi consumada ou está para consumir-se uma injustiça (MATTEI, 2002, p. 18).

⁹ Para Roberto de Mattei, a primeira análise mais profunda acerca da ideia de guerra justa como doutrina cristã ficou a dever-se a Santo Agostinho, sobretudo, no XIX livro de *A Cidade de Deus*. As suas teorias serviram de inspiração a todo o pensamento medieval e conservam, ainda hoje, uma extraordinária atualidade sobre o problema do conflito bélico (MATTEI, 2002, p. 17).

¹⁰ Os oficiais e soldados cristãos que foram martirizados nesta época não foram condenados à morte por rejeitar como cristãos o serviço das armas, mas por se recusarem a participar em cerimônias pagãs pelos perseguidores, ou seja, por não quererem realizar atos de idolatria, de apostasia e por negarem a divindade dos imperadores e os seus poderes transcendentais como “Senhor da redenção e da salvação histórica humana” (MATTEI, 2002, p. 16).

Para Pedro Erik Carneiro, não se pode aceitar um pacifismo total acerca da postura da igreja antes de Constantino, pois seria absurdo afirmar que os primeiros cristãos foram totalmente contra qualquer tipo de ação bélica antes da conversão de Constantino. No entanto, pode-se afirmar que o problema da guerra não era um objeto de preocupação para os primeiros cristãos. Além disso, segundo ele, há uma enorme escassez de literatura acerca do tema da guerra nesse período:

Não se identifica que a igreja era mais pacifista antes de Constantino, não tendo as opiniões antes e depois do reinado de Constantino seguido uma linha única de raciocínio em cada período. Quem tentar fazer essa dicotomia não encontrará respaldo firme nos textos. É uma falsa dicotomia. É basicamente insustentável dizer que a igreja pregou o pacifismo generalizado em algum momento da história. E no tempo da conversão de Constantino não houve um endosso indiscriminado ao imperador, tendo os líderes da igreja expressado opiniões diferentes sobre a conversão do império. Aliás, os historiadores relatam que Constantino aceitava o arianismo, heresia que posiciona Cristo como inferior a Deus, e a tentou impor, mas a igreja resistiu (CARNEIRO, 2016, p. 58).

Há uma primeira evidência da guerra justa, no contexto não bíblico, que debateu acerca do serviço militar entre os cristãos que foi a *Primeira Carta de Clemente*, cujo conteúdo é de cunho pastoral para a comunidade cristã da cidade de Corinto, por volta do primeiro século depois de Cristo. É um documento que tem a pretensão de persuadir os cristãos a que venham imitar os soldados do império romano, mostrando disciplina e obediência a seus superiores. A *Carta* tem uma finalidade de expressar lealdade ao império e esperança de que os imperadores possam exercer com responsabilidade suas funções. Essa *Carta* deixa bem evidente que os cristãos não eram inimigos do império e muito menos contrários ao serviço militar. Neste sentido, Pedro Carneiro afirma:

Assim, esta primeira evidência sugere que, além de o exército romano ter uma boa imagem entre os cristãos, como exemplo de disciplina e

dedicação, o império romano não necessariamente é visto como inimigo. Não há nenhuma indicação de que os cristãos não devam servir ao exército romano, sendo possível argumentar do contrário, de que haveria uma indicação de que os cristãos deveriam se alistar, pois aprenderiam como ser disciplinados e obedientes (CARNEIRO, 2016, p. 58).

Há outros autores¹¹, que acabam afirmando que os cristãos dos três primeiros séculos foram radicalmente contra qualquer ação bélica, uma vez que eram perseguidos pelas autoridades judaicas e pelos soldados romanos. E Tertuliano é o mais expoente autor, lembrado nesse período, como o defensor do pacifismo cristão. Entretanto, Tertuliano era filho de um centurião, era pagão e quando se converteu já tinha 37 anos, logo em seguida, tornou-se padre e afastou-se da igreja para fazer parte da seita Montanista¹² quando começou a escrever contra

¹¹ Segundo Flori, o cristianismo nasce como uma nova ideologia voltada para a dimensão da paz até porque a pregação de Jesus Cristo, conforme os Evangelhos canônicos e a literatura neotestamentária era totalmente pacífica, voltada para a vivência do amor ao próximo e a Deus, como também foi totalmente revolucionária por ser universal e internacional no paradigma da paz interior, da paz entre os homens e entre os diversos povos, ou seja, uma paz universal para toda a humanidade. Assim, Flori escreve: “A mensagem de Jesus Cristo era radicalmente pacífica, centrada no amor a Deus e ao próximo. Talvez seja o motivo da pregação de Jesus ser revolucionária e conseguiu adquirir uma dimensão universal e internacional, em oposição à religião judaica, que seguiu sendo profundamente nacional étnica. [...] Jesus levantou com força esse ‘novo mandamento’: Não se deve matar, mas que se deixe prescrever a cólera e o ódio, que conduzem ao enfrentamento da violência” (FLORI, 2004, p. 7-8, tradução nossa). “El mensaje de Jesús era radicalmente pacífico, centrado en el amor a Dios y al prójimo. Quizás sea es ala razón por la que la predicación de Jesús fue propiamente revolucionaria y pudo adquirir una dimensión universal e internacional, por oposición a la religión hebraica, que siguió siendo profundamente nacional ou étnica. [...] Jesús planteó com fuerza esse ‘Nuevo Mandato’: não solo no hay que matar, sino que es necesario proscribir la cólera y el ódio, que conducen al enfrentamiento y a la violencia (Mateo, 5, 21:25)” (FLORI, 2004, p.7-8). Jesus Cristo como homem e com a sua conduta moral foi capaz de refutar a lei do talião que pregava “olho por olho e dente por dente” ao criar um novo paradigma de paz e amor entre os povos, superando qualquer tipo de violência bélica absoluta.

¹² No livro *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, é feito um relato histórico acerca das ideias principais desse movimento. O montanismo foi um

a igreja e, posteriormente, fundou a sua própria seita. Inicialmente, Tertuliano reconheceu a presença de cristãos entre os soldados do império. Em sua obra *Apologia*, escrita por volta do ano de sua conversão ao cristianismo, ele afirma que os cristãos devem orar pela segurança do império, pois são companheiros de armas do império. Ele também faz uma ampla defesa jurídica contra as falsas acusações impostas aos cristãos, pois tais processos não respeitavam a ampla defesa, o contraditório e o princípio da legalidade. Os cristãos eram massacrados na ilegalidade e na injustiça em nome de um falso procedimento jurídico. Já como membro do grupo montanista, Tertuliano escreve “*sobre a Coroa*” e “*sobre a Idolatria*”, baseando seu argumento em Mateus 26,52, passagem na qual Cristo vaticina que o uso da espada determina a morte pela mesma. Todavia, para Tertuliano, nessa passagem, Cristo prega o desarmamento de todos os cristãos. Ao escrever acerca das atividades exercidas na vida militar, Tertuliano mantém uma análise contra a guerra e a ideologia militar, principalmente ao culto e à divinização em nome da pessoa do imperador. Nesse sentido, ele diz:

Não é conveniente misturar o estandarte do Cristo aos ensinamentos dos demônios, de se acampar ao mesmo tempo a luz e nas trevas, de engajar sua fé a Deus e a César. Seria, então, permitido tirar a ira, apesar da palavra de Cristo, que declara que aquele que quer ser servo da espada perecerá pela espada? Os filhos da paz podem combater mesmo

movimento religioso fundado por Montano por volta do ano de 170 da era cristã, que se organizou e difundiu na região da Ásia Menor, hoje Turquia, em Roma e Norte da África e perdurou, entretanto, até ao século VIII. Foi caracterizado como uma volta ao profetismo com características escatológicas. Defendia um rigoroso ascetismo, preceituando a castidade durante o casamento e proibindo as segundas núpcias. Também instituiu o jejum durante duas semanas ao ano. Além disso, negava aos réus de pecado grave o batismo, a confissão e o arrependimento. Os membros do grupo não deviam temer as perseguições e indicava-se que se oferecessem voluntariamente ao martírio. Foi um grupo muito perseguido, pois representava uma ameaça para a paz no mundo da cristandade e também para o império. Tertuliano foi um grande jurista e defensor intransigente das causas jurídicas em nome dos cristãos, como também foi considerado um dos maiores teóricos desse movimento (CESARÉIA, 2014, p. 111-116).

que não seja permitida uma reclamação (TERTULIANO, *De Coroa*, II).

Tertuliano exige o mais completo repúdio ao culto dos ídolos e condena todas as profissões que, de algum modo, os servem como artistas, mestres-escolas, funcionários do Estado e militares. Nesta obra, *De Coroa*, ele impugna a recepção de uma coroa como prática especificamente gentia e proíbe a profissão militar, considerando-a incompatível com a fé cristã.

Para Hermes Marcelo Huck, a ideia de justiça de guerra para os primeiros cristãos foi algo muito controvertido, pois o cristianismo assenta suas bases filosóficas sobre a necessidade de convivência entre irmãos e da oferta da outra face ao agressor. O princípio do amor é a base da ética e da vida do homem cristão. Embora o Evangelho pareça ser contraditório em relação ao emprego da violência, pois há passagens que defendem a guerra, por exemplo, quando da purificação do templo, onde Jesus Cristo expulsou os vendedores e cambistas com chicote de cordas por comercializar num lugar sagrado (Jo 2, 13-21); numa outra passagem, Jesus Cristo se dirige aos seus discípulos como um justificador da violência, logo um defensor da guerra: “Não penseis que vim trazer a paz à terra. Não vim trazer paz, mas a espada” (Mt 10, 34); Jesus Cristo parece aceitar a autoridade terrena com todas as suas consequências, incluindo os exércitos e as guerras, quando afirma: “O que é de César, dai a César: o que é de Deus, a Deus” (Mc 12, 17).

A condição militar do centurião da coorte, que era romano chamado de Cornélio, não foi empecilho algum para que fosse considerado como homem devoto e temeroso a Deus, recebeu a graça do Espírito Santo e foi batizado por Pedro (At 10). E também o batismo de um soldado por João Batista, sendo admitido em sua profissão, sem condenar ou menosprezar seu ofício, inclusive sem condenar a guerra: “A ninguém molesteis com extorsões; não denunciéis falsamente e contentais-vos com o vosso soldo” (Lc 3, 14).

Há outras passagens que não permitem tal conduta por considerar um pecado. A violência, a guerra, a discórdia e a desunião são fatos abomináveis para Jesus Cristo e todo cristão não deve praticar ou viver tais fatos. Assim, Jesus Cristo, no sermão da montanha, passa a ser um defensor da paz e da justiça; e cada pessoa humana deve amar os inimigos e orar pelos que vos perseguem (Mt 5,9;43); alguns exemplos de vida do próprio Jesus Cristo refletem como modelo de refutação da violência, da vingança, da resistência armada e da guerra,

principalmente, quando ele repreende Pedro por ter decepado a orelha do soldado do Sumo Sacerdote: “Guarda tua espada no teu lugar, pois todos os que pegam a espada pela espada perecerão” (Mt 26, 52). Assim também, o apóstolo Paulo animava todos os cristão a viverem em estado de paz, de unidade e de amor: “De resto, irmão, alegrai-vos, procurai a perfeição, encorajai-vos. Permanecei em concórdia, vivei em paz, e o Deus de amor e de paz estará convosco (2 Cor 13,11).

Há uma aparente contradição nos escritos evangélicos, onde é possível usar a violência ou até a guerra para eliminar uma agressão ou extirpar o mal do mundo; como também é evidente a proibição por qualquer tipo de uso de violência para reprimir uma agressão ou uma conduta violenta, pois Jesus Cristo não aprova nenhum mecanismo de violência e o cristão deve ser um homem defensor da paz e da justiça. Foi por causa de tudo isso que se percebe essa contradição nos escritos de Tertuliano, segundo Hermes Marcelo Huck:

Contradições são detectadas, como nos escritos de Tertuliano que, ao mesmo tempo em que condena o uso da violência em nome do amor ao próximo exigido pelo Evangelho, declara que a condição de soldado e de obediência a seus superiores é situação compatível com as mesmas escrituras. A contradição é ressaltada nesse pensamento, pois não se concebe a profissão de soldado, e conseqüentemente a hierarquia militar, sem o exercício da violência (HUCK, 1996, p. 37).

Em geral, podemos dizer que o Antigo Testamento nos mostra vários exemplos de sacralização da guerra e acaba sendo uma fonte essencial para a justificação moral da guerra para os cristãos. A guerra realizada pelo povo de Israel é feita em nome de Deus, que a inspira e ordena, que ajuda seu povo, que o conduz através de líderes religiosos carismáticos, que determina a vitória ou a derrota. Saul, Davi, Salomão e demais reis do povo de Israel foram reis guerreiros que fizeram guerras justas contra os inimigos do povo eleito de Deus em nome de Iahweh. Nesse sentido, Dag Tessore comenta que talvez nenhum livro sacro seja tão repleto de espírito guerreiro como a Bíblia:

O corão, em comparação, é bem mais brando e menos sanguinário. A própria ideia de guerra santa permeia boa parte do Antigo Testamento. Aí

Deus é chamado com muita frequência de ‘Senhor dos exércitos’ (Adonai sevaoth), e a guerra é muitas vezes apresentada como ‘guerra do Senhor’. [...] Os motivos pelos quais Deus comanda os hebreus a fazer guerra contra as ‘Nações’, isto é, contra os outros povos (pagãos) podem ser resumidos em três pontos. Em primeiro lugar, a conquista da Terra Santa de Israel. [...] A guerra dos israelenses contra os palestinos tem suas raízes fincadas nessa promessa. [...] Em segundo lugar, as guerras santas têm como objetivo exterminar os pagãos, com seus ‘ídolos’ e suas ‘abominações’, para que o próprio Israel não corra riscos de ser contaminado. E, por fim, elas traduzem às vezes em verdadeiros sacrifícios rituais, imensos holocaustos humanos (TESSORE, 2007, p. 27-28).

Alguns livros do Antigo Testamento, por exemplo, Êxodo, Números, Josué, Deuteronômio, Juízes e outros, descrevem a guerra realizada por Israel como santa ou justa na medida em que é determinada por Iahweh, que estabelece os objetivos, determina as conquistas, intervém nas operações, ordena as repressões e matanças, dispõe do butim e dos despojos. São vários os relatos de violência, de massacre, de genocídio, de guerra de conquista com intervenção direta de Iahweh em favor do povo de Israel:

O uso da força armada a serviço da fé e em nome de Deus não se limita apenas à guerra. O grande profeta Elias, depois de haver obtido de Deus, no alto do monte Carmelo, a prova da verdade da religião de Israel, fez degolar 400 sacerdotes do deus Baal (1Rs 18). E os exemplos poderiam ser multiplicados em grande número (TESSORE, 2007, p. 30).

No Antigo Testamento, às vezes, Iahweh intervém em favor de seu povo de maneira indireta, mediante catástrofes ou fenômenos naturais que aniquilam os inimigos¹³. Podemos mencionar alguns

¹³ A guerra parece acompanhar toda a história da formação do povo judeu. Foram várias batalhas descritas no Antigo Testamento, cujas guerras foram

relatos, por exemplo, na travessia do mar vermelho, quando este se fecha sobre os soldados do exército do Faraó (Ex 14, 19-31); a guerra feita por Josué, quando o sol se deteve e a lua ficou imóvel até que o povo se vingou dos seus inimigos (Js 10, 10-15); Israel é um povo separado, não pode fazer aliança com os povos anátemas, pois Iahweh vai expulsar e massacrar todos eles (Dt 7, 1-2; 16); se numa cidade qualquer dada por Iahweh ao seu povo, lá existindo homens que praticam a idolatria, eles serão mortos juntamente com todos os habitantes daquela cidade (Dt 13, 13-17).

Iahweh: um Deus violento? Parece que não, principalmente, quando se compreende os capítulos da chamada Lei de Santidade. Em Levítico nos capítulos 17 a 26, está claro: assim, diz Iahweh: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lev 19, 2). Ora, o conjunto textual consiste em dar normas ao povo para exigir-lhe que este seja santo no sentido de uma pureza cultural e ética. São fórmulas para que o povo de Israel e os seus governantes possam se organizar em prol da santidade de Deus, abarcando não somente a pureza legal, mas também a retidão moral, cujo preceito que vai fazer o coração do homem o caminho da não-violência percorrido não só pelo Antigo Testamento, mas sobretudo pelo Novo Testamento: “Amarás o próximo como a ti mesmo” (BINGEMER, 2002, p. 43-44).

São quatro cânticos em Isaías 40-55, que similarmente apresentam um personagem conhecido como “o Servo Sofredor”: o primeiro cântico (Is 42,1-7); o segundo cântico (Is 49, 1-9); o terceiro

benditas pelo sacerdote “melquisedeque”, ou seja, é o próprio Deus que é apresentado como o condutor que guia o exército e que dá até indicações práticas sobre manobras militares, como também antecede seu povo eleito para dar vitória sobre os inimigos. Há momentos em que Abraão, Moisés, Josué e demais líderes do povo combatem em nome de Javé para que o inimigo seja aniquilado. Sobre o problema da violência numa perspectiva religiosa, Dag Tessore afirma: “Já o Antigo Testamento, como o Novo e toda a tradição cristã, vê nas guerras terrenas uma imagem da eterna guerra cósmica entre o Bem e o Mal. As guerras escatológicas narradas no livro de Daniel e na profecia de Ezequiel frisam, assim, que as guerras deste mundo devem ser compreendidas como etapas de uma batalha metafísica que se completará somente no fim da História. O relato de Ezequiel sobre *Gog* e *Magog* é particularmente significativo porque ilustra bem aquele conceito, típico da Bíblia (e, no fundo, de qualquer religião), segundo o qual a Providência se serve das guerras, mesmo conduzidas por homens malvados (*Gog*), para corrigir seus fiéis e punir seus pecados, e para mostrar ao mundo inteiro o poder e a imperscrutável soberania de Deus” (TESSORE, 2007, p. 30-31).

cântico (Is 50, 4-9) e o quarto cântico (Is 52, 13-53.12). Certamente esse último cântico do texto isaiano descreve o sofrimento, a morte e a exaltação do servo de Iahweh, e o Novo Testamento reconhecidamente identifica este “Servo Sofredor” com o messias prometido pelos profetas do Antigo Testamento (At 8, 32-33; Mt 8, 17; Lc 22, 37; 1Pe 2, 24). O messias prometido que tem um papel muito importante para toda a humanidade, pois cumpre as profecias e salva o homem de todos os seus pecados, inclusive proporcionando estado de paz e não de guerra entre as nações.

Por outro lado, há outras interpretações que identificam esse servo de Iahweh seria Israel, como povo ou comunidade que sofrera o exílio babilônico. Segundo Isaías, o povo de Deus sofre vários tipos de injustiças, por exemplo, escravidão, homicídios e guerras injustas nas mãos dos seus opressores, longe da sua pátria, dos seus lugares sagrados e dos seus costumes familiares e tradicionais, mas a esperança, a vontade de lutar e vencer todos esses males através da fé e da obediência ao Deus verdadeiro por meio de resistência pacífica e de união com o povo e o próprio Iahweh são meios eficazes para manter a vida e a busca para a libertação do cativo, isto é, o dia da libertação para o retorno da terra natal. Todos esses relatos dos cânticos proféticos do profeta Isaías estão alicerçados de sentimentos de dor, de sofrimento, de sacrifício, de interpelações fortes e constantes na vida e na caminhada do povo de Israel, onde o profeta descobre na dimensão de dor e de destruição um elemento novo, isto é, o poder divino de transformar o elemento que gera a morte em fator renovador de vida. É através do sofrimento que o servo sofredor encontra meio de reparação da injustiça transformada em opressão e aniquilamento do povo e a transforma em anúncio profético em prol da paz e da vida (BINGEMER, 2002, p. 48).

O homem é imagem e criatura de Deus. Ele é filho de Deus, mas é capaz de praticar várias modalidades de violência. Porém, Deus não pode ser acusado como responsável pelos males que o homem gera pelo mau uso de sua liberdade: “Observamos que as injustiças possuem como raiz a violação da vontade de Deus. O profeta convoca cada indivíduo a deixar o caminho por onde se desviara, a fim de afastar a desgraça e estimular a nação a deixar a injustiça e praticar o direito, a fim de gozar de dias melhores” (BINGEMER, 2002, p. 56). Portanto, o Deus da Bíblia se manifesta como misericordioso e não-violento, mas passando por dentro das manifestações da violência e nunca fora delas.

Os cristãos, em sua maioria, eram contra os conflitos de guerra, inclusive, até hoje, a maioria da sociedade civil se posiciona contra

qualquer tipo de violência, principalmente a guerra. Havia muita injustiça, dominação, derramamento de sangue de pessoas inocentes, de jovens e de crianças. Os cristãos eram perseguidos pelo império romano. Eles não adoravam os deuses do império, mas cultivavam a fé no verdadeiro Deus. Por não adorarem as divindades do império, os cristãos eram maltratados e não aceitos como bons cidadãos do império, pois constituíam uma ameaça constante para a soberania do império romano.

É bem provável que a perseguição contra os cristãos no império romano tenha ocorrido entre o final de 62 e início de 63 da era cristã. Todavia, esta mudança de atitude por parte dos romanos não só foi contra os cristãos, mas também contra outras modalidades religiosas ou filosofia de vida. Por exemplo, Nero perseguiu os membros estoicos da classe dirigente romana que foram julgados e condenados em 63-65 da era cristã, um pouco depois das perseguições aos cristãos. Além disso, o próprio Nero tenta incriminar os cristãos pelo incêndio de Roma. O historiador Tácito é o único autor a conectar os cristãos com o grande incêndio de Roma no verão de 64. Nesse sentido, ele nos relata:

Assim Nero, para desviar as suspeitas, procurou achar culpados, e castigou com as penas mais horrorosas a certos homens que, já dantes odiados por seus crimes, o vulgo chamava cristãos. O autor deste seu nome foi Cristo, que no governo de Tibério foi condenado ao último suplício pelo procurador Pôncio Pilatos. A sua pernicioso superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tornava de novo a grassar não só por toda a Judéia, origem do mal, mas até dentro de Roma, aonde todas as atrocidades do universo, e tudo quanto há de mais vergonhoso vem enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento. Em primeiro lugar se prenderam os que confessavam ser cristão, e depois pelas denúncias destes uma multidão inumerável, os quais todos não tanto foram convencidos de haverem tido parte no incêndio como de serem os inimigos do gênero humano. O suplício destes miseráveis foi ainda acompanhado de insultos, porque ou os cobriram com peles de animais ferozes para serem devorados pelos cães, ou foram crucificados, ou os queimaram de noite para servirem como de

archotes e tochas ao público (TÁCITO, *Anais*, XV, 44).

Por outro lado, Tácito não está bem convencido de tal fato. Ele está convencido de que os cristãos são culpados de pernicioso superstição e de odiarem o gênero humano (CHEVITARESE, 2006, p. 165). Para Chevitarese, Suetônio não faz qualquer associação entre o incêndio de Roma e o início da perseguição aos cristãos¹⁴. Ele acusa Nero (NERO 38:1-3) de ter colocado fogo na cidade e também de começar a perseguir os cristãos. Além disso, Suetônio (NERO 16:2) se refere aos cristãos como sendo perseguidos e a razão de fato se refere a outras medidas, ou seja, a *instituta* para salvaguardar a moral e a ordem pública (CHEVITARESE, 2006, 166). Logo, a acusação aos cristãos se restringe ao *superstitio*, isto é, os cristãos são acusados de praticar uma nova e maléfica superstição (*supertitionis novae et maleficae*). Nesse

¹⁴ Para Zeno Hastenteufel, a igreja cristã desde a sua origem foi perseguida em Roma e em todo o império romano por não honrar os deuses. Essa perseguição contra os cristãos ocorreu desde o primeiro ao quarto séculos, simplesmente, por não manter a tradição de adorar os deuses de modo pátrio, isto é, honrar os deuses do Estado. Segundo Zeno, a Roma antiga era intolerante com as religiões estrangeiras: “A intolerância religiosa de Roma se insere na sua noção de religião, como parte do conceito de pátria e de cidadania. Há inúmeras referências, nos escritos romanos, há restrições e perseguições a cultos estrangeiros, havendo determinações legais claras a respeito: a) Tito Lívio cita o Decreto de 428 a.C., que proíbe as religiões estrangeiras: ‘Deve-se prestar culto aos deuses romanos e segundo o modo pátrio’. b) Em 186 a.C., um Senado-Consulta pede a repressão cruel ao culto de Dionísio-Baco; Tito Lívio fala em 7.000 condenados à morte. c) Em 138 a.C., foram expulsos os judeus e os caldeus. ‘Tentaram corromper os costumes romanos’. d) Em 58 a.C., foram destruídos os templos de Isis e Osíris. e) Nos últimos tempos de Tibério, foram expulsos os judeus de Roma, porque mandavam ouro e ofertas para o templo de Jerusalém” (HASTENTEUFEL, 1995, p. 11-12). Existiram outros atos de intolerância, no entanto, na mediada em que o império cresce, aumenta a tolerância, pois Roma reconhece o culto dos deuses estrangeiros, mas não admite práticas contrárias ao costume romano. O fim das perseguições contra os cristão só foi possível por causa do Edito de Milão, que concedia aos cidadãos romanos total liberdade religiosa. Foi também o início do reconhecimento oficial do cristianismo pelo poder romano. Esse decreto instituiu: o princípio da liberdade religiosa; a restituição dos lugares de culto e dos bens imóveis, desapropriados durante a perseguição; o reconhecimento da igreja como “corpus”, isto é, como personalidade jurídica (HASTENTEUFEL, 1995, p. 35).

sentido, os autores cristãos (Melitão, in: Eusébio. *História Eclesiástica* 4.26:9; Tertuliano, *Ad Nationes* 1.7:15-14; Apologética 5:1; Lactânio, *De Mortibus Persecutorum* 2:6) associam Nero como sendo o primeiro perseguidor dos cristãos. Portanto, nenhum desses autores menciona o incêndio de Roma como uma possível razão para a perseguição. Logo, fica evidente que a motivação foi fundamentalmente religiosa, pois, Nero simplesmente desejava encontrar um bode expiatório para incriminá-lo, afastando os rumores de que seria responsável pelo incêndio que havia consumido Roma (CHEVITARESE, 2006, p. 166).

A acusação imposta por Nero aos cristãos, estes, no entanto, não se submetiam aos deuses, nem ofereciam oferendas e nem sacrifícios para a pessoa do imperador como também para as divindades romanas, logo faziam duras críticas aos deuses politeístas, tornaram-se candidatos perfeitos a bode expiatório e presumíveis incendiários perante aos olhos das autoridades romanas. É com Nero que a acusação de *superstitio illicita* começa a ser aplicada com todo o rigor contra os cristãos, levando-os às barras dos tribunais.

É nesse contexto que os cristãos vão ser vistos como um novo grupo religioso separado do judaísmo, sendo-lhes atribuído à pecha de pertencerem a uma nova e perniciosa superstição, pois criticam os deuses, as deusas, não adoram a pessoa do imperador como também recusam algumas atividades típicas de gestão do governo (HASTENTUEFEL, 1995, p. 14-15).

Para Tito Lívio, no seu livro sobre a *História de Roma*, quando se voltava ao passado romano a partir do século de Augusto, acreditava-se que o sucesso dos romanos na conquista do mundo deve-se a um escrupuloso cuidado nas relações com os deuses. Além disso, os deuses romanos estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Logo, os deuses romanos eram considerados cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais, principalmente nas atividades de guerra. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam rituais, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios; uma vitória, por exemplo, era celebrada por uma procissão, o triunfo, no qual o exército e seu general desfilava pela cidade para sacrificar a Júpiter no Capitólio; e o Estado definia suas relações com os cidadãos divinos por juramentos regulares em que se prometiam recompensas em troca de apoio divino (ROSA, 2006, p. 141).

Na vida do império romano, sem dúvida, a religião encontrava-se profundamente envolvida na vida política romana em todos os períodos.

Os rituais, que são elementos essenciais constitutivos, devem a forma elementar de uma religião, estavam intimamente ligados com as demais atividades de guerra e paz. Assim, por exemplo, a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado eram atos que envolviam a tomada dos auspícios; a validade destes auspícios eram jurisdição dos áugures, responsáveis pelo sistema especial de regras que os controlava, o *ius augurale*. Assim sendo, o povo romano era muito religioso e conhecia as suas divindades e fazia sacrifícios para honrá-las e agradecê-las com o objetivo de manter e assegurar a ordem e a paz entre si. Nesse sentido, Rosa nos relata:

De fato, a religião era uma das expressões, e das mais visíveis, da ideologia da elite romana, de suas técnicas de manutenção e, ou limitação do poder de indivíduos e de grupos políticos. Ao mesmo tempo, eram os rituais que garantiam as relações entre os dois grupos, homens e deuses. Garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como a queria: ordenada e segura. Ao respeitar as regras de comportamento, como o respeito aos deuses, sobretudo em seus espaços, ao curvar-se sob autoridade dos rituais, o cidadão garantia a ordem social, e a *pax deorum* e as práticas que acarretavam a transgressão à ordem vigente podiam levar a sociedade ao caos e à desagregação. A concórdia entre homens e deuses é a garantia da ordem romana (ROSA, 2006, p. 145-146).

Com as novas conversões dos romanos e a necessidade do apostolado tornava, às vezes, a igreja mais acomodada diante desses conflitos. O império romano era uma monarquia militar. Se se desejasse conquistá-lo, não se devia ser inimigo do exército. A igreja calou-se diante dos conflitos de guerra. Ela podia ter tomado outra posição? Talvez não. As legiões eram povoadas de cristãos. Os romanos tinham uma tradição militar muito forte na sua estrutura social e política. Os romanos cultuavam as divindades guerreiras. Justino¹⁵ escreve sobre a

¹⁵ Foi um filósofo cristão, sacerdote, um homem que buscou corresponder diariamente à sua fé. Foi um importante apologista na medida em que prova que

posição dos cristãos diante do desafio da guerra: “Mais que todos os homens, nós somos seus auxiliares para assegurar a paz” (JUSTINO DE ROMA, I *Apologias*, 12, 1-3). Justino tenta defender os cristãos, dizendo que neles o imperador tem os melhores colaboradores. Porque os cristãos são fiéis ao Evangelho, são também leais ao imperador e cumprem com mais fervor seus deveres:

Pois nosso Mestre nos ensinou a ‘dar a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César’, isto é, adoração a Deus e só serviço e tributo a César. Portanto, não são inimigos do império, mas pela doutrina e pelo comportamento são melhores

o cristianismo é a religião verdadeira, mais antiga que as religiões pagãs de Roma. Tinha um grande conhecimento das correntes filosóficas do pensamento greco-romano. E, depois dos padres apostólicos, ele foi intitulado como o primeiro santo, padre. A Sagrada Tradição foi muito testemunhada nos escritos deste Santo. Ele foi decapitado por volta de 162 por não renunciar a sua fé em Jesus Cristo (HASTENTEUFEL, 1995, p.12-13). Ele escreveu também esse texto: “O diálogo com o judeu Trifão”, cujo conteúdo é a relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, onde Justino mostra o universalismo do cristianismo, suplantando o judaísmo, realizando plenamente as profecias do Antigo Testamento, este, no entanto, é mera projeção para o Novo Testamento. O tema central do diálogo é a derrogação da Lei antiga e o advento da nova; messianidade e divindade de Jesus: nele se cumprem as Escrituras e as figuras do Antigo Testamento. O método para a abordagem dos textos é o alegórico. Ele faz uma digressão sobre os falsos cristãos: “De fato, existem pessoas que se dizem cristãos e confessam a Jesus crucificado como Senhor e Cristo; por outro lado, porém, não ensinam a doutrina dele, mas dos espíritos do erro. Nós, os discípulos da verdadeira e pura doutrina de Jesus Cristo, nos tornamos mais fiéis e mais firmes na esperança por ele anunciada. Com efeito, o que ele antecipadamente disse que aconteceria em seu nome, nós o vemos cumprido nos fatos com os próprios olhos. De fato, ele disse: ‘Virão muitos em meu nome vestidos por fora com peles de ovelhas, mas por dentro são lobos vorazes’. E: ‘Haverá cisões e seitas’. E ainda: ‘Cuidado com os falsos profetas que virão até vós vestidos de peles de ovelhas por fora, mas por dentro são lobos vorazes’. E: ‘Surgirão muitos falsos cristos e muitos apóstolos, que extraviarão muitos fiéis’. Portanto, amigos, existem e existiram muitos que ensinaram doutrinas e moral ateias e blasfêmias, embora se apresentassem em nome de Jesus. Esses são chamados por nós com o nome de quem deu a origem a cada doutrina ou opinião. [...] Quanto a eles, uns se chamam marcionistas, outros valentinianos, outros basilidianos, outros saturnilianos, e com outros nomes, trazendo cada um o nome do fundador da seita” (JUSTINO DE ROMA, *Diálogo com Trifão*, 35).

servidores dos governadores, para manter a paz (JUSTINO DE ROMA, I *Apologia*, 17, 2-3).

A defesa dos cristãos não era, contudo, o único fim da apologia cristã contra a perseguição dos cristãos por parte dos imperadores romanos. A melhor defesa é expor a verdade do Evangelho. Justino mostra confiança no poder da verdade. O melhor meio de refutar a perseguição e a guerra é, portanto, expor publicamente a verdade da doutrina cristã. Deste modo, em todo o texto I e II *Apologias*, ele constrói uma justificação da religião cristã. Em seu processo de defesa e justificação, Justino apresenta com detalhes a doutrina e a eucaristia, seus fundamentos históricos e a razões para abraça-las. Justino recorre à noção de *Logos* para explicar que Cristo é o primogênito de Deus, o *Logos* do qual todo o gênero humano compartilha. Todos os homens que vivem em conformidade com o *Logos* são cristãos, mesmo quando são considerados ateus.

Mantendo a mesma posição de defesa em favor dos cristãos, Clemente de Alexandria escreve uma exortação aos gentios, mostrando a importância da riqueza da doutrina cristã acerca da essência divina e a sublimidade da revelação do *Logos* e a maravilhosa riqueza da graça divina, que satisfaz plenamente toda nostalgia do homem pela luz, pela verdade e pela vida. Deixa bem claro que o cristão tem que ser um homem forte e corajoso na defesa da fé como também na defesa da justiça e do bem comum: “Tens o gosto para a navegação, navega, mas invoca o celeste piloto. A fé cristã te segurou na profissão das armas, obedece ao capitão que te ordena coisas justas” (Clemente de Alexandria, *ad gentes*, X,100).

Orígenes, argumentando contra Celso, admite a guerra defensiva, ou seja, aquela em que os soldados deviam lutar se tiverem uma causa justa, que seria a defesa da pátria (ORÍGENES, *Contra Celso*, VIII, 73). Além disso, Orígenes responde com muita lógica à tese de Celso, que atacava os cristãos por não doar e oferecer oferendas em honra ao imperador, pois todos os membros do exército romano deveriam fazer isso. No entanto, por não aceitar tal atitude, muitos cristãos sofreram martírio por se recusarem a realizar essas cerimônias. Celso também atacou a ideia de pacifista dos cristãos.

Para Orígenes, os cristãos devem apenas rezar pelo imperador e pela segurança do império, não podendo tomar parte em atos de violência, pois a luta do cristão é apenas lutar usando as orações a Deus,

mantendo ao mesmo tempo as mãos livres de sangue. Nesse sentido, afirma Dag Tessore:

Interessante a esse propósito é a posição de Orígenes, segundo a qual a guerra em si pode ser justa e aceitável, mas os cristãos não podem participar dela a não ser com suas rezas. Se, portanto, por um lado Orígenes proíbe os cristãos de usar as armas, por outro considera que a própria igreja possa abençoar ações de guerra, quase sacralizando-as com suas orações e sua intercessão (TESSORE, 2007, p. 33).

Logo, Orígenes é considerado pela tradição cristã como um defensor da paz. Ele usou os textos do Novo Testamento, principalmente os aspectos políticos e os históricos para mostrar uma diferença entre os judeus do Antigo Testamento, onde era realizada a guerra santa em nome de Deus. Os cristãos, no entanto, são diferentes pois devem somente fazer e viver em estado de paz e rezar pela autoridade constituída para que haja a concretização do bem comum. Por outro lado, Orígenes acaba mantendo uma postura favorável à guerra justa, pois esta é a única maneira de refutar a violência dos criminosos e dos tiranos em prol da paz. Os chefes de cada nação têm o dever de lutar e defender todas as pessoas humanas em nome da paz. As constituições Apostólicas¹⁶ prescrevem que o soldado que se apresenta no batismo será instruído de que não se deve ofender uma pessoa e nem deixá-la contentar-se com o seu soldo (Constituição Apostólica, VIII, 32, 10).

¹⁶ As Constituições Apostólicas são constituídas por oito livros, considerada a maior coleção canônico-litúrgica da alta antiguidade, que menciona deveres litúrgicos, pastorais, conduta moral, relação com os dissidentes da fé e também com os pagãos. Hoje, no entanto, só resta uma pequena parte do livro 8. Para Berthold Altaner e Alfred Stuiber no livro *Patrologia: vida, obras e doutrina dos padres da igreja*, escrevem acerca desse documento: “O sínodo de Trullo, de 692, repudiou as Constituições Apostólicas, com exceção ao dos Cânones Apostólicos (cap. 47), como falsificadas pelos hereges. Sua influência sobre a vida e a praxe da igreja grega não foi grande. Só alguns excertos entraram nas coleções canônicas da igreja oriental. Resta ainda uma versão do 8º livro das Constituições Apostólicas, algo divergente, denominada ora como *Épitome*, ora como *Constitutiones per Hippolytum*” (ALTANER; BERTHOLD, 1989, p. 260).

São Basílio de Cesaréia não tinha postura pacifista, pois elogiava as figuras militares do Novo Testamento, como o centurião aos pés da Cruz de Cristo e lembrava também o fato de que nossos pais não contaram como assassinos aqueles que foram cometidos durante a guerra, pois aqueles que lutam em nome do bom senso e da piedade são perdoados (BASÍLIO, *Carta*, 188, 13).

Enquanto, para Santo Atanásio, matar não é nem pecado e muito menos crime, conforme as circunstâncias do ato, ou seja, se for numa guerra é legal matar e pode ser um momento para a honraria por tal feito. Santo Atanásio escreveu mais de 350 cartas com diversidade de conteúdo acerca de teologia, espiritualidade, requerimento à autoridade, relação de amizade e também sobre a questão social e política. Assim, ele escreve: “matar não é permitido; entretanto, durante a guerra, suprimir seus inimigos é legítimo e digno de elogio” (ATANÁSIO, *Carta, Ad Eminen*). Enquanto isso, Santo Ambrósio coloca a coragem guerreira na fileira das virtudes cívicas. Abençoa os empreendimentos militares de Valentino e de Teodósio.

Para Jean Flori, ocorre uma mudança de atitude no cânone 3 do Concílio de Arles que, em 314, logo depois da conversão imperial, oficializa a doutrina oficial da igreja sobre a questão da guerra, punindo com penas canônicas todos os desertores (FLORI, 2013, p. 41). Nesse sentido, parece que o cânone procura manter os cristãos como soldados servindo o exército em tempo de paz, numa tentativa da igreja de preservar a paz interna do império. Entretanto, para alguns analistas, o texto procura condenar os cristãos que são gladiadores para que larguem o exército para exercer outra profissão em tempo de paz. Por outro lado, os cânones 4 e 5 condenam os que competem em disputas de charretes e os atores, todavia, os pacifistas dizem que o texto do cânone 3 teria sido corrompido e que o original pregava o abandono das armas. Ademais, a versão de que esse concílio procurava coibir algumas profissões que ofendiam os preceitos da religião, como gladiadores e atores, parece mais aceitável.

O primeiro concílio ecumênico de *Nicéia* foi declarado oficialmente aberto pelo imperador Constantino, este, no entanto, ainda não era batizado, coisa que só fez no leito de morte. Esse concílio teve como objetivo manter a unidade da igreja e do império acerca das controvérsias sobre a natureza de Jesus Cristo, fazendo com que o próprio Constantino viesse adquirir mais influência política no campo religioso. Esse Concílio foi presidido pelo papa Nicolau I, proibindo o uso

de armas apenas aos sacerdotes e aos penitentes. Permitindo-o, a contrário senso, às outras categorias de cristãos.

Além disso, foi um concílio muito importante para a unificação e universalização da doutrina da misteriosa Trindade, onde o próprio Cristo não é criado, mas gerado, sendo consubstanciado ao pai, ou seja, Jesus Cristo é, ao mesmo tempo, homem e Deus. Edward Gibbon percebe que esse concílio foi essencial para manter uma base comum entre as igrejas cristãs acerca das doutrinas de cunho cristológica e também da formação do pensamento trinitário: “O concílio de *Nicéia* estabeleceu a consubstancialidade do Pai e do Filho, que foi unanimemente recebida como artigo fundamental da fé cristã pelo consenso das igrejas gregas, latina, oriental e protestante” (GIBBON, 2014, p. 349).

Por outro lado, o próprio imperador Constantino tinha interesse político nesse evento religioso, pois o império se encontrava em estado de guerra com alguns membros dos adeptos do arianismo, inclusive o cânone 11 menciona a tirania feita por Licínio, inimigo político de Constantino. Nesse sentido, o cânone 12 deste Concílio parece condenar a participação dos cristãos no exército, quando afirma:

Aqueles que foram chamados por graça, têm dado provas do primeiro fervor e têm que abandonar os seus [militares] cintos, e depois ter executado, como cães de volta para seu próprio vômito, por isso que alguns têm sequer dinheiro pago e recuperou seu *status* militar por subornos; essas pessoas devem passar dez anos como prostrados após um período de três anos, como ouvintes. Em todos os casos, no entanto, a sua disposição e a natureza do seu arrependimento deve ser examinada. Para aqueles que temem pelas suas lágrimas e perseverança e boas obras dão provas de sua conversão em ações e não pela mera aparência, quando tiverem completado a sua nomeação como ouvintes no prazo determinado, poderão participar em convenientemente nas orações, e o bispo é competente para decidir ainda mais favorável a seu respeito. Mas quem já tomou a questão de ânimo leve, e ter pensado que a ida forma de entrar na igreja é tudo o que é necessário para a sua conversão, devem concluir o seu

mandato ao máximo (Primeiro Concílio de *Nicéia*).

Essa postura pacifista do cânone 12 deixa transparecer a influência política de Constantino ao condenar todos aqueles que guerreiam contra o império e a unidade da igreja em favor dos seus inimigos. Nesse sentido, afirma Pedro Carneiro:

Parece uma argumentação bem pacifista, mas deve-se considerar que durante esse período Constantino estava em guerra contra Licínio. O cânone pode querer denunciar os cristãos que lutam do lado de Licínio, uma vez que o cânone anterior mencionava a tirania de Licínio e uma grande proporção dos bispos que participaram do concílio era dos territórios de Licínio (CARNEIRO, 2016, p. 63).

Nessa mesma linha de raciocínio, para Pedro Paulo Funari, que define a suposta conversão de Constantino como um jogo tipicamente de cunho político e religioso com a finalidade de manter a concentração de poder em sua pessoa. Além disso, ele se encontrava em guerra contra Licínio na parte oriental do império. A esse respeito ele afirma:

Assim o imperador Constantino, por meio do chamado Edito de Milão, em 313, liberdade de culto. Em seguida, esse mesmo imperador procurou tirar vantagem e interveio nas questões internas que dividiam os próprios cristãos e convocou um Concílio, uma assembleia da qual participavam os principais padres cristãos. Nos Concílios foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Depois Constantino cuidou pessoalmente para que as determinações do Concílio fossem respeitadas, ou seja, passou a ter um controle muito maior dos cristãos e suas ideias. Antes de morrer o imperador resolveu batizar (FUNARI, 2002, p. 143).

Agora, a religião cristã é lícita. Não há mais perseguições e martírios. O número de cristãos só aumenta em todas as classes sociais. Todos podem professar a sua fé, desde funcionários imperiais ou oficiais

do exército. A nova religião entrava, portanto, como elemento constitutivo na estrutura política do Estado. Assim, escreve Dag Tessoré:

Em 314 Constantino adotou como *vexillum* de seu exército o sinal da cruz (ou talvez o monograma de Cristo): foi uma escolha que teve consequências enormes. Entrar no exército significava não mais render culto a divindades pagãs e a um imperador perseguidor, mas colocar-se a serviço de uma autoridade cristã, com a adesão à cruz de Cristo. Pela primeira vez a cruz foi içada como símbolo oficial da bênção celeste sobre as tropas imperiais e, sempre por decreto de Constantino, nos acampamentos das legiões foi imposta a presença de uma tenda para a celebração do culto divino. O exército torna-se assim ‘ministro da vontade de Deus’, com o qual o próprio Deus combate, como diz Eusébio de Cesarea, o biógrafo oficial de Constantino (TESSORE, 2007, p. 35).

Com a liberdade de culto e a conseqüente cristianização da sociedade e das instituições romanas nascerá o Estado cristão e a doutrina da guerra justa. Logo, o debate político, implica, necessariamente, que haja um povo; só é possível a existência de uma comunidade, de uma cidade, de um Estado e de uma comunidade internacional por causa de determinado grupo social, exemplo, um grupo étnico, um povo específico ou a existência da humanidade como um todo.

Ademais, a existência de Deus e a sua relação para com o homem só se manifesta e revela por causa da organização do homem como povo. As guerras acontecem entre povos diferentes. Se não há povo, logo não é possível haver nenhum tipo de conflito bélico. Entretanto, acerca da ideia de povo cristão, pode se afirmar que o cristianismo originou-se do povo judeu, num tempo em que este último fazia parte do império romano. O povo judeu era um grupo étnico, cujos membros estavam vinculados uns aos outros por sangue. Abraão representa a grandeza futura do povo de Israel.

Yahweh prometera a Abraão uma nação com um povo cheio de prosperidade, alegria, dignidade e felicidade, desde que este povo cumprisse o pacto feito entre Yahweh e o próprio Abraão: “Quanto a mim, será contigo a minha aliança. Serás pai de numerosas nações, e

reis procederão de ti” (Gn17,4-6). Por outro lado, além do vínculo de sangue, outro vínculo assegura a unidade dos filhos de Israel: a circuncisão.

Há descendentes de Abraão que não fazem parte do povo de Deus, e nem todos os que fazem parte desse povo descendem de Abraão, conforme fica bem evidente nos textos do pentateuco, por exemplo, no Gênesis,17,12-14 e 27. Para Étienne Gilson:

O povo judeu tornou-se povo no dia em que foi possível agregar-se a ele submetendo-se a ritos e participando de um culto, ainda que não se fosse descendente de Abraão. Assim, desde a origem, o povo de Deus se apresenta como uma sociedade religiosa, recrutada de preferência numa certa raça mas não se confundindo com ela (GILSON, 2013, p. 179).

É com Moisés que Yahweh fará um novo pacto, prometendo-lhe libertar os hebreus da servidão egípcia, pois os faraós escravizavam e oprimiam o povo eleito de Deus. Javé conhecendo e vendo o sofrimento do seu povo fez um pacto com Moisés: “Tomar-vos-ei por meu povo, e serei vosso Deus” (Ex 6, 7).

Neste pacto, no entanto, estão excluídos todos os outros povos como são excluídos todos os outros deuses. Logo, o povo eleito só terá um único Deus verdadeiro, que é criador de todas as coisas que existem na terra. Segundo Gilson, esse modelo de pacto entre Javé e Moisés, excluindo outros povos e também os falsos deuses tende a constituir numa sociedade de teocracia (GILSON, 2013, p. 180).

Por outro lado, o povo como ente social e político é imprescindível para a base estrutural de uma organização estatal e jurídica. Qualquer tipo de povo possui a sua própria identidade cultural com os seus valores, costumes, tradições, suas formas políticas de governo e de Estado, sistemas econômicos e organizações sociais. Podemos dizer que as guerras são também realizadas dentro das fronteiras de determinadas nações que são constituídas por povos e são motivadas por vários interesses estratégicos dos representantes dos Estados. Portanto, em qualquer região geográfica que seja habitada pelo homem tende a surgir conflitos de violência entre si, acarretando vários tipos de guerras.

O conceito de povo foi analisado e debatido pelos pensadores da patrística num sentido tipicamente religioso e esse povo era considerado

como conjunto dos filhos de Deus que têm por fundador, totalmente espiritual, Jesus Cristo e compreendia os redimidos de todas as raças, sem nenhuma discriminação social, política e racial.

Este povo encontra sua unidade na igreja, apesar das diferenças de origem, como afirma o Pastor de Hermas:

Essa grande árvore que cobre planícies, montanhas e toda a terra é a lei de Deus dada ao mundo inteiro e essa lei é o Filho de Deus anunciado até os confins da terra. Os povos que se encontram debaixo da árvore são aqueles que ouviram o anúncio e creram. O anjo grande e glorioso é Miguel, que tem o poder sobre esse povo e o governa¹⁷ (*Pastor de Hermas*, 1995, p. 237).

Sabe-se que o povo cristão tem por pátria o mundo e não uma nação em particular. Tertuliano tenta convencer as autoridades romanas a desistirem das suas perseguições aos cristãos. Após vários argumentos jurídicos, ele demonstra que as acusações feitas aos cristãos atingem antes aos gentios e a seus falsos deuses. Afirma que os cristãos sempre se comportavam como bons cidadãos, embora se recusassem a oferecer sacrifícios aos falsos deuses (TERTULIANO, *Apologia*, 38, 3).

Assim sendo, o conceito religioso de povo cristão é diferente do conceito de *populus romanus* e surgiu exatamente em declarada oposição à interpretação política e nacionalista que o judaísmo tinha dado ao povo eleito, como fica bem evidente nas epístolas de Barnabé:

¹⁷ É uma obra que até o momento, predomina entre os estudiosos, a opinião que se considera o *Pastor de Hermas* obra surgida por volta do ano 150 d. C. Para os seus tradutores e comentadores, o *Pastor de Hermas* coloca a igreja como uma instituição necessária para a salvação do homem, pois ela é a primeira de todas as criaturas (Visão, II, 8, 1). Tudo foi criado por causa da igreja. Todas as visões e símbolos representam a igreja dos escolhidos e predestinados, da igreja triunfante (Visão, II, 4.1 e III, 3-5). A igreja, enquanto, está no mundo, está sempre em construção, aguardando sua perfeição final até o último dia. A penitência é, assim, a base e o centro da doutrina de Hermas. Para torná-la eficiente, é preciso cumprir os mandamentos do Senhor. No setor das ações, Hermes chama a atenção para o grande valor do jejum, do celibato e do martírio (*Padres Apostólicos*, introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, 1995, p. 166-169).

Vejamos agora qual é o povo que recebe a herança. Se este, ou se o primeiro. E a aliança é para nós ou para aqueles. Escutai, então, o que diz a Escritura a respeito do povo: ‘Isaac rezava pela sua mulher Rebeca, que era estéril, e ela concebeu’ Depois: Rebeca saiu para consultar o Senhor, e o Senhor lhe disse: Há duas nações em teu seio e dois povos em tuas entranhas. Um povo dominará o outro, e o mais velho servirá ao mais jovem¹⁸ (Carta de Barnabé, 1995, p. 306-307).

É claro que Agostinho concebe a ideia de povo numa perspectiva ciceroniana e também numa visão da doutrina judaico-cristã. Mencionamos somente a visão cristã, embora Cícero conceba a ideia de povo nestes termos: “não ser toda concorrência multitudinária, mas associação baseada no consenso do direito e na comunidade de interesses” (CÍCERO, *Da República*, III, 23). Esta definição de povo tem como elemento essencial o direito consensual, isto é, a aceitação por parte de todos os associados de uma ordem jurídica comum. Cícero afirma que onde não reina a justiça não há povo e, muito menos, república, porque essa, como ele sempre declara, é *res populi*, ou seja, coisa do povo.

¹⁸ Para os estudiosos da patrística, a *Carta de Barnabé* nos leva a crer que tenha sido datada a sua composição a partir do final do século I até meados do século II (de 100 a 150 d.C.). O autor serviu-se de recurso muito usado na época: recorrer ao gênero epistolar para transmitir uma doutrina, uma mensagem. No caso, trata-se de um compêndio de teologia dogmática e moral redigido em forma de carta. Cristo é o Senhor; enquanto Moisés é tão-somente um servidor (4, 8). Os textos revelam a fé do autor na divindade do filho de Deus, em sua encarnação e na redenção que ele traz ao mundo (5, 1.5). O autor designa o pai como “o Senhor do universo” (21, 5). Ele introduz pela primeira vez, na exegese cristã, o próprio Filho criado, com o pai, o homem à “imagem e semelhança de Deus” (5, 6-7.10; 6, 12.3). E é na cristologia que se encontra sua maior originalidade. A vida do cristão aparece na carta inteiramente dependente de Cristo. Para os especialistas a ausência completa de referência ao Logos, em relação a Cristo, é um indício de que a carta não foi redigida no ambiente Alexandrino. Por fim, o autor polemiza duramente contra os judeus (*Padres Apostólicos*, introdução e notas explicativas Roque Frangiotti, 1995, p. 277-282).

Agostinho, com o intuito de refutar as acusações pagãs, usou as ideias do pensador romano Cícero, que tinha uma filosofia moralista. Este, no entanto, fazia, sem piedade, severa crítica da sociedade e do mundo político do seu tempo. Cícero, através da boca de Cipião, afirma que a república romana, com os vícios e a imoralidade de seus membros, é república só de nome: “A república romana subsiste por causa de seus antigos e de seus heróis antigos por causa de nossos vícios, não por casualidade, da república nos fica o nome apenas, pois na realidade tempo faz que a perdemos” (CICERO, *Da República*, V, 1).

Nesta linha de raciocínio, Agostinho, através do pensamento de Cícero, chegou a um resultado lógico sobre o Estado romano que era decaído, a ponto de não ser reconhecível nos moldes do termo filosófico como Estado, mesmo antes que a pregação de Cristo pudesse desmorronar todas essas bases. Assim, Agostinho afirma: “A república romana, segundo seus mais competentes autores, já muito antes do advento de Cristo se tornara dissolutíssima e péssima ou, melhor dizer, inexistente e de todo em todo perdida, por causa de seus depravadíssimos costumes”¹⁹ (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, II, 21).

Agostinho, não mais contente com aquela definição de Cícero acerca da ideia de povo, tenta demonstrar que os romanos são também povos e seu governo é república, tanto quanto foi o povo da Grécia, do Egito, da Síria e demais outros que já existiram historicamente (GILSON, 2010, p. 328). Logo, o conceito de povo não é nada mais do que o conjunto de homens que vivem numa cidade em prol de interesses comuns, inclusive ele é o detentor da sua soberania, cabendo a ele juntamente com o príncipe decidir acerca da guerra justa. Assim, ele afirma:

¹⁹ Agostinho tenta manter um discurso apologético em defesa da fé cristã, inclusive mencionando as ideias dos pensadores romanos. Nos primeiros cinco livros do *De civitate Dei*, Agostinho mostra com bastante clareza que a decadência do império romano não foi por causa do advento do cristianismo, mas foi por causa da ação e da vivência corrupta e injusta dos representantes do Estado. Agostinho faz referência a historiadores e pensadores pagãos como Cícero, Lucrécio, Virgílio, Lucano, Lucílio Balbo, Horácio, Tito Lívio e Tácito. Todos pensadores, segundo ele, tinham uma tese em comum que a decadência do império romano só seria possível por causa da sua própria imoralidade na convivência pública, familiar, cultural e religiosa.

O povo é o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados, é preciso, para saber o que é cada povo, examinar os objetos de seu amor. Não obstante, seja qual for seu amor, se não é o conjunto de animais desprovidos de razão, mas de seres racionais, ligados pela concorde comunhão de objetos amados, pode, sem absurdo algum, chamar-se povo. [...] De acordo com isso, o povo romano é povo e seu governo, república (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 24).

Nessa mesma concepção, o padre Lima Vaz apresenta o seguinte comentário quanto à definição original de Cícero e que recebe, posteriormente, uma análise detalhada por Santo Agostinho e demais comentadores no sentido de que o termo povo foi usado como associação e utilidade, resultando numa criação de uma lei, de um direito, de um Estado e por fim se concretiza historicamente na invenção da polis como Estado, efetivando até chegar nos tempos modernos numa visão de Estado Democrático de Direito. Assim, argumenta Lima Vaz:

A sociedade política se apresenta exatamente como intento de desvincular a necessidade natural da associação e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência, e assimila na esfera legitimadora da lei e do direito. Esse intento virá a concretizar historicamente na invenção da polis como Estado onde o poder é deferido à lei ou à constituição (*politeia*) e cuja essência o filósofo estoico Panécio de Rodes traduzirá na definição lapidar que nos foi transmitida por M. T. Cícero: *Coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus* (VAZ, 1993, p. 136).

Mesmo com a visão de Lima Vaz acerca do arcabouço histórico da terminologia povo, fica evidente o uso desse conceito nos Estados modernos e nos Estados Democráticos de Direito com o objetivo basilar de garantir a sua legalidade e legitimidade perante a consciência do próprio povo como também mecanismo de segurança das instituições. Ademais, há muita manipulação e intolerância acerca desse conceito, pois a ideia de povo passa a ser uma entidade abstrata, ora como um

ícone, ou até como cidadãos nacionais para se proteger dos estrangeiros, considerados bárbaros famintos por comida, casa e trabalho. Hoje, no nosso contexto atual, podemos identificar essa modalidade de povo como sendo a maioria da população dos países pobres, ou seja, os excluídos, por exemplo, os desempregados, os analfabetos, os sem tetos, os refugiados e, principalmente, aquelas pessoas vítimas de guerra dentro de seu próprio país.

Na sociedade moderna, o poder do Estado é sempre um domínio sobre homens; enquanto no Estado territorial é domínio sobre o povo que vive no seu território. Nesse sentido, fica caracterizado, que o povo é um elemento imprescindível do domínio e do Estado. Por outro lado, há uma concepção de povo numa concepção sociológica, unido por um sentimento de afinidade étnica, que está fundada numa pluralidade de fatores, como o parentesco, a língua, a religião e o destino político comum de cada povo (ZIPPELIUS, 1997, p. 95).

Portanto, todas essas nossas argumentações e observações acerca dos antecedentes históricos sobre a guerra justa e a teologia cristã têm como objetivo mostrar todo um arcabouço filosófico, teológico, político e histórico que influenciou o pensamento político de Santo Agostinho. Isso tudo foi importante como fonte primária para a construção da teoria da guerra justa em Agostinho. Suas análises sobre a natureza humana, a justiça, a violência e as guerras justas e injustas não fogem muito das indagações e questionamentos de toda essa tradição greco-romana e da judaico-cristã.

Sabemos que Agostinho não escreveu nenhum tratado sobre a teoria da guerra justa, mas é considerado como o pai fundador dessa teoria no mundo ocidental cristão, pois foi o primeiro pensador que buscou analisar e aprofundar a importância da participação dos soldados cristãos nos conflitos bélicos. Agostinho não sistematizou a teoria da guerra justa como fez com as teorias da cristologia, da soteriologia e também sobre a teoria trinitária; mas refletiu, debateu e escreveu acerca do problema da guerra. Analisou algumas guerras gregas, judaicas, romanas e, posteriormente, algumas guerras cristãs.

Neste último caso específico sobre as guerras cristãs, a igreja que foi vítima da violência, nos primeiros séculos, a exemplo de Jesus Cristo, São Pedro, São Paulo e tantos outros homens cristãos que morreram assassinados por causa do seu apostolado e por não renunciarem à sua fé. Mesmo assim, após a oficialização da igreja como pessoa jurídica oficial do império romano, ela inverte o papel, isto é, deixa de ser perseguida e passa a ser perseguidora contra os próprios

cristãos que não conseguem se adequar ao aspecto ideológico da ortodoxia, principalmente, através das cruzadas e das inquisições.

São sobre todas essas observações e indagações que vamos desenvolver a nossa tese sobre a guerra justa: acerca das causas da guerra e a sua legitimidade moral; quem decide acerca da guerra; quais os deveres morais devem ser respeitados e os fundamentos da paz e da ordem, que são fatores intrigantes e incessantes para o homem como ser político que procura viver em estado de paz, mesmo que seja necessário fazer a guerra em busca da paz? São essas ideias, questionamentos e defesas que vamos analisar no segundo capítulo.

2 SANTO AGOSTINHO E A GUERRA JUSTA

Há várias definições acerca do conceito de guerra, mas a guerra é um fato realizado pelo homem em que se busca seu direito pela força. A guerra pública é aquela que tem lugar entre as nações ou entre soberanos, feita em nome da potência pública e por sua ordem. A guerra pode ser definida no sentido técnico como também no material. Assim, Yoram Dinsteim a define:

Guerra é a interação hostil entre dois ou mais Estados, seja num sentido técnico ou material. A guerra no sentido técnico é o status formal produzido por uma declaração de guerra. A guerra no sentido material é gerada pelo uso de força armada, que deve ser extensiva e realizada por pelo menos uma das partes do conflito (DINSTEIN, 2004, p. 21).

Para Agostinho, a guerra justa não é algo abominável e muito menos um pecado, entretanto, uma pessoa que não é auxiliada pela graça divina não pode fazer outra coisa senão pecar. No entanto, ela é moralmente responsável pelos atos praticados, inclusive o pecado que faz. Ele insiste que os seres humanos não seriam culpados se a sua vontade fosse coagida por qualquer necessidade ou pela natureza deles (AGOSTINHO, O livre-arbítrio, III,1,1). Nenhuma pessoa pode ser culpada, quando pratica um ato mediante violência física ou psíquica, pois não agiu com consciência livre. Sendo assim, concebemos que Agostinho rejeita o compatibilismo, ou seja, não aceita como não livre uma vontade causalmente determinada.

Afirmamos que, para Agostinho, a guerra justa acaba sendo um mal necessário, mas não um pecado porque visa estabelecer na cidade terrena a justiça e a paz por causa da violência humana; enquanto a guerra injusta é fruto do pecado com o objetivo meramente de causar o terror e a morte entre as pessoas e a instabilidade na cidade terrena por causa das ambições de alguns homens criminosos (BRUCCULERI, 1945, p. 377-378). Para Agostinho, na história da humanidade houve muitas guerras injustas causadas simplesmente por paixão de dominar, escravizar ou até matar pessoas com o intuito de anexar novos territórios, explorar novos recursos naturais, como também estratégia de defesa para ampliar as relações comerciais, conquistando novos mercados consumidores de produtos de um determinado Estado.

Matar alguém é sempre um pecado? Claro que não, pois depende do contexto em que ocorre o fato morte. Ademais, nem o príncipe, nem o soldado ou qualquer pessoa humana tem o direito de matar e torturar um ser humano simplesmente por vontade própria ou mera satisfação pessoal. Além disso, matar alguém pode ser considerado um crime, pois qualquer pessoa humana pode culposamente ou dolosamente praticar o crime de homicídio. O bem juridicamente protegido contra esse tipo de crime é a vida humana. O sujeito ativo do delito de homicídio pode ser qualquer pessoa; enquanto, o sujeito passivo também é qualquer pessoa, ou seja, o ser vivo, nascido de mulher.

Matar alguém significa a morte de um ser humano. O homicídio reúne uma mistura de sentimentos com ódio, rancor, inveja, paixão, medo e vingança. No entanto, Agostinho analisou com muito critério as exceções do princípio da ilicitude penal, isto é, do mandamento do preceito judaico-cristão: “não matarás”. Ele mostra apoio tanto às guerras justas quanto à pena de morte para criminosos, quando, para ambos os casos, a autoridade seguiu as leis e a “razão mais justa”. Assim, ele relata:

A mesma autoridade divina estabeleceu, porém, certas exceções à proibição de matar alguém. Algumas vezes, seja como lei geral, seja por ordem temporária e particular, Deus ordena o homicídio. Ora, não é moralmente homicida quem deve à autoridade o encargo de matar, pois não passa de instrumento, como a espada com que fere. Desse modo, não infringiu o preceito quem por ordem de Deus, fez guerra ou, no exercício do poder público e segundo as leis, quer dizer, segundo a vontade da razão mais justa, puniu de morte criminosos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 21).

Por outro lado, para Agostinho, Deus usa as guerras para purificar e castigar os costumes corrompidos dos homens, mesmo sabendo que os justos também sofrerão os males da guerra. A guerra, no entanto, tem como finalidade a mudança de conduta de um determinado povo, pois se encontra em estado de desobediência e de pecado contra os princípios postulados por Deus para o bem comum de todos os povos.

Há vários relatos bíblicos e históricos acerca das guerras sofridas pelo povo judeu, cuja finalidade estratégica tinha um cunho pedagógico para fazer esse povo sentir a importância de Deus na sua vida e na sua

caminhada como povo eleito de Deus, isto é, foram punições realizadas por Deus contra os males do seu próprio povo, quando este se afasta da justiça, do bem comum e da crença no verdadeiro Deus. Deus pode usar outras nações para castigar e punir através da guerra justa todos os tipos de males que são praticados pelo homem. Tudo isso não é nada mais do que um ato de vontade de misericórdia de Deus para com o seu povo ou para com toda a humanidade. Nesse sentido, Agostinho afirma:

Assim escapou à morte a maioria desses caluniadores de nossa era cristã, que atribuem ao Cristo os males que Roma sofreu; o benefício da vida por eles devido ao nome de Cristo, não é a nosso Cristo, porém, que atribuem, e sim ao destino, quando, se maduramente refletissem, no que suportaram de infortúnios poderiam reconhecer a Providência, que se vale do flagelo da guerra para corrigir e pulverizar a corrupção humana e, atormentando com semelhantes aflições almas justas e meritórias, faz que, depois da prova, passem a melhor destino ou as retém na Terra para outros desígnios (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 1).

Para o bispo de Hipona, a guerra dos romanos contra os judeus foi um fato histórico com o objetivo de cumprir as promessas do Novo Testamento. A destruição do templo de Jerusalém pelos romanos não foi um fato explicável somente pela supremacia militar do governo romano. Os romanos foram instrumentos de Deus para fazer cumprir tudo o que foi dito acerca das profecias sobre o nascimento do Salvador e a dispersão dos judeus pelo mundo. Finalmente, Agostinho postulava que os judeus se converteriam ao cristianismo no fim dos tempos e defendia que Deus havia permitido que eles sobrevivessem como um aviso aos cristãos e como testemunhas de que o Antigo Testamento não fora forjado pela igreja. Assim, ele argumentava a todos os governantes para permitirem que os judeus residissem em suas terras cristãs:

Sobre sua dispersão pela superfície da terra, onde quer que se encontre a Igreja, pode-se ler a profecia, em um dos salmos expressa nos seguintes termos: meu Deus me prevenirá com sua misericórdia. Meu Deus me há de mostrá-la em meus inimigos, dizendo-me: Não acabes com

eles, para não esquecerem tua lei. Dispersa-os com teu poder. Deus, por conseguinte, mostrou à Igreja, em seus inimigos, os judeus, a graça de sua misericórdia, porque, como diz o Apóstolo, seu pecado oferece às nações a oportunidade necessária para se salvarem. E não os matou, quer dizer, neles não destruiu o judaísmo, embora vencidos e subjugados pelos romanos, de medo que, esquecidos da lei de Deus, não pudessem oferecer-nos testemunho do que tratamos. Em consequência, não se contentou com dizer: Não acabes com eles, para não esquecerem tua lei, mas acrescentou: Dispersa-os. Porque, se com esse testemunho das Escrituras permanecessem apenas em sua terra, sem serem dispersos por todas as partes, a Igreja, espalhada pelo mundo todo, não poderia tê-los em toda parte como testemunhas das profecias que precederam Cristo (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVIII, 46).

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. O homem é uma das criaturas mais bela e criada por Deus, mas por causa da soberba se afasta do seu criador. O homem é capaz praticar terríveis males em nome da sua própria ambição e egoísmo.

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. A violência corrói a natureza boa do homem. O homem em si é uma criatura boa. Ele não é egoísta e individualista por natureza. Ele vive em grupo social e é capaz de viver e praticar as mais belas virtudes humanas.

Para Agostinho, qualquer tipo de criatura que existe no mundo é boa, pois foi criada por Deus. No entanto, a guerra só é possível por causa da natureza humana decaída em razão do pecado, embora

qualquer natureza²⁰ enquanto tal seja boa. Assim, ele diz: “Denomino ‘natureza’ o que habitualmente se designa pela palavra substância. Consequentemente, posso dizer que toda substância é Deus ou procede de Deus, e assim tudo o que é bom é Deus ou procede de Deus” (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, III, 13, 36b).

Para Agostinho, tudo que há no universo é bom, tem uma função, um papel com o propósito para a harmonia das coisas, pois foi criado por Deus. Santo Agostinho defende a tese de que todos os seres existentes no nosso mundo são criaturas boas, inclusive o bem das criaturas inúteis e nocivas ao homem, até porque o critério de utilidade ou não das criaturas não pode ser vista apenas a partir do julgamento humano, ou seja, uma criatura para ser boa e cumprir o objetivo para o qual foi criada, não tem que necessariamente ser útil para o homem. Nesse sentido, o homem entre as criaturas terrenas é o ser mais elevado na ordem da hierarquia dos seres criados, pois é o único ser dotado de

²⁰ Para Agostinho tudo que existe foi criado por Deus, logo todos os seres são bons por natureza, inclusive a matéria. Assim, ele afirma: “nenhuma natureza, enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição no bem. Se este diminuir a ponto de desaparecer, não havendo nenhum bem, também não se conservará em nenhuma natureza” (AGOSTINHO, *De nat. boni*, 17). Para Agostinho, as coisas não só são boas, mas necessárias ou úteis. Se não para este ou aquele homem, em particular, mas são boas para o conjunto da sociedade ou do universo como um todo. Agostinho concebe a teoria da participação de Plotino: no universo existem graus diversos de perfeições. Primeiro, porque Deus não fez todas as coisas com o mesmo grau de perfeição que Ele. Sumamente perfeito, só existe Deus. As coisas criadas têm seu grau de maior ou menor perfeição em sua participação. Há uma hierarquia descendente de valores: “E, entre os viventes, os sencientes são superiores aos não sencientes, como às árvores os animais. Entre os sencientes, os que têm inteligência são superiores aos que não a têm, como aos animais os homens. E, ainda, entre os que têm inteligência, os imortais são superiores aos mortais, como aos homens os anjos. Tal gradação parte da ordem da natureza” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XI, 16). Nesse sentido, Paul Ricoeur mostra que essa distinção ontológica entre criador e criatura será de grande importância para solução do mal em Agostinho, pois o ser criado, que é apenas participação do sumo ser, é um ser com deficiência, e tal deficiência permite que este se afaste do bem, ou seja, incline-se ao não-ser, o mal: “Uma distinção ôntica entre o criador e a criatura permite falar de deficiência daquele que é criado enquanto tal; em virtude desta deficiência, torna-se compreensível que criaturas dotadas de livre escolha possam ‘declinar-se’ longe de Deus e ‘inclinarem-se’ em direção ao que tem menos ser, em direção ao nada” (RICOEUR, 1988, p. 32).

razão que pode imitar, assemelhar ou até se afastar do seu criador. Por outro lado, segundo Agostinho, o processo da criação do mundo por Deus não foi motivo de existência exclusiva para o homem. Ademais, o homem possui um papel importante no processo da criação do mundo por ser útil para a sua vida, como também ele tem a responsabilidade de zelar, cuidar e preservar o nosso planeta terra para que todos os seres possam viver e cumprir a harmonia da ordem cósmica. A biodiversidade é uma dádiva de Deus para todos os seres existentes viverem e serem felizes.

Agostinho faz uma defesa eloquente da bondade dos animais nocivos ao homem com o objetivo de refutar as teses dos maniqueus que enxergavam nos animais a maior prova cabal de que o mal é substancial. O bispo de Hipona refuta um questionamento irônico feito por um opositor maniqueu que não percebia como um escorpião, um animal peçonhento, portanto, nocivo ao homem, poderia ser considerado uma criatura boa:

Quem não sabe, ainda que seja muito pouca a sua instrução, que estas coisas danificam a natureza quando se encontram em condições contrárias as suas, e não prejudicam quando se acham nas mesmas condições, e com muita frequência são de grande utilidade? Se o veneno de sua natureza fosse o mal, sua primeira vítima seria o mesmo escorpião; porém, sucede o contrário, se dele for retirado totalmente o veneno, inevitavelmente perece. Pelo que se vê ser um mal para o seu corpo perdê-lo e para o nosso recebê-lo (AGOSTINHO, *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, II, 8, 11).

Para Agostinho, o veneno do escorpião não foi criado por Deus para envenenar o homem, mas para cumprir um determinado objetivo no viver do escorpião, quando acontece algum tipo de acidente com o veneno desse animal, somente ocorre porque o homem acaba fazendo uso inconveniente do referido animal, invadindo-se seu território que, instintivamente, defende-se com os meios necessários que possuem, através do ferrão, com ferroadas. O escorpião, as serpentes, as aranhas, os anfíbios e outros animais, considerados perigosos em si, são bons, se estiverem em seus devidos locais, no conjunto da natureza, nunca farão mal ao homem. Logo, todos os animais existentes que são considerados nocivos aos homens, não foram criados para esse objetivo, mas para

cumprir seu papel na comunidade cósmica, tornando-se nocivos com a indevida intervenção humana em seu modo de viver, que Santo Agostinho denomina de “uso inconveniente das criaturas da natureza” (AGOSTINHO, *De mor. Eccl. cath. et mor. man.*, II, 8,12-13).

Hoje, no entanto, todos esses animais são úteis e possuem valores muito importantes para a saúde do próprio homem e para a vida da humanidade. Todos esses tipos de venenos são estudados, pesquisados e transformados para salvar vidas humanas. A biotecnologia é o ramo do conhecimento humano que mais cresce com essas técnicas de pesquisa, por exemplo, as indústrias farmacêuticas extraem veneno desses animais para desenvolver remédios mais eficazes para curar diversos tipos de doenças: as doenças cardiovasculares, a disfunção erétil com a finalidade de estimulante sexual, as doenças cancerígenas e tantos outros tipos de doença. Além disso, as toxinas de veneno desses animais são mais valiosos do que qualquer outro produto, inclusive possuem valores econômicos superiores ao ouro. A biodiversidade é um bem muito valioso, logo muito cobiçado e disputado entre os Estados. A biopirataria por recursos naturais pode ser causa de vários tipos de guerra.

Assim também, as guerras justas são importantes para Santo Agostinho, pois cumprem a finalidade de reprimir uma injúria, uma injustiça, ou melhor, refuta atos de violência praticados por criminosos ou tiranos em prol da defesa da paz e do bem comum para todos os seres humanos, inclusive pode ser feita contra aqueles Estados que não punem os seus piratas.

Portanto, a biopirataria é um mal para a harmonia e o equilíbrio da biodiversidade, pois coloca em risco a fauna e a flora de determinada região geográfica com várias consequências negativas econômicas, sociais e ecológicas também de uma nação. Ao explorar fortemente uma espécie de animal ou vegetal, sua população diminui e, conseqüentemente, elevam-se os riscos de sua extinção. Assim sendo, tanto a atividade da biopirataria, como de um tirano são condutas perigosas para o bem comum dos povos. Para Agostinho, um chefe político de um povo ao concentrar muito poder em suas mãos, tende a se tornar um tirano muito perigoso para a segurança e o bem-estar do seu povo, como também para toda a humanidade. Até porque a tirania, em si, é uma forma de governar uma nação totalmente voltada para a prática da corrupção e da perseguição dos valores básicos humanos, isto é, uma deturpação ou degeneração do bem comum. Um tirano é um usurpador do poder, promove a crueldade e a opressão contra todos os cidadãos.

Ele gosta de provocar a instabilidade e a insegurança entre os seus governados. Os seus feitos visam tão somente à sua glória, à sua ambição e à sua paixão pessoal em detrimento do bem comum da coletividade.

O homem é um ser social, que vive em sociedade, mas dotado de paixão e atraído por bens materiais. Os homens gostam de possuir e de acumular bens materiais. Para Agostinho, não há dúvida de que os seres humanos são naturalmente sociais; de fato, ele observa que não há nenhuma espécie tão naturalmente social como a humanidade: “Nenhum animal existe mais feroz por vício, nem mais social por natureza” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XII, 27).

Para Agostinho, o homem é um ser dos mais bonitos e perfeitos da criação, quando vive as virtudes morais; quando é guiado pela razão; quando promove a paz na cidade terrena; quando sabe respeitar e viver em harmonia com a natureza, caso contrário, quando se afasta da bondade de Deus, do itinerário da razão e vive na concupiscência, geralmente, torna-se um ser feroz, destruidor do bem comum, da perfeição do ser e da harmonia da natureza como um todo. Tudo isso por causa da decadência humana, isto é, a ambição por riqueza e conquista que só se torna possível através da imposição da violência, a guerra.

O homem é uma criatura de Deus. Quando ele se afasta de Deus, acaba fortalecendo a sua decadência moral e promove todos os tipos de males. A guerra, logo não é nada mais do que um fenômeno feito pela cobiça e egoísmo do homem, quando este se afasta de Deus. Ela torna-se possível por causa da defesa da glória, do poder, da riqueza, da ambição e do mal uso do livre-arbítrio (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XII, 21).

Defendemos que, para Agostinho, somente lá na cidade celeste ocorre a ausência total de sofrimento, dor, morte, miséria e qualquer tipo de conflito bélico por não mais existirem as paixões humanas corrompidas e causadas pela corrupção do pecado: “Sabemos que a maior alegria dessa Cidade será cantar cântico de glória à graça de Cristo, que nos libertou com o seu sangue” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XX, 30, 4). Contudo, o pecado é um ato de transgressão que afasta da bondade de Deus; é o não querer usar as coisas boas dadas por Deus; é a conduta do homem alicerçada pela paixão humana voltada para a vivência da violência. Tudo isso se caracteriza como pecado. Este, no entanto, consiste em fazer, em querer ou em desejar alguma coisa contrária à lei eterna de Deus (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XII, 27).

Agostinho concebe a legítima defesa? Entendemos que sim, pois a legítima defesa tem a finalidade de defender os bens materiais ou não juridicamente protegidos pelo Estado. Ela pode ser de direito próprio ou de direito de terceiro, pois a natureza da legítima defesa consiste em alguém refutar um ato de violência contra si ou contra um terceiro. Agostinho consente que leis que permitem o uso da força para defender a si mesmo, e talvez ao outro, contra-ataque injusto, podem ser leis justas. Ele analisa isso com objetivo estratégico em querer demonstrar que as leis podem permitir males menores para evitar males maiores (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 5, 11).

Ao defender esse posicionamento de legítima defesa, percebemos que ele insinua que usos de forças defensivas podem ser maus porque são atos de violência, podem estar em desacordo com exigências morais, embora as leis que permitem esses atos não estejam. Esta distinção entre a licitude de atos e a justiça das leis que os permitem é uma das distinções da qual Agostinho parece defender de maneira consistente. Por outro lado, numa de suas cartas ele parece negar que pessoas privadas podem usar força para defender outros (AGOSTINHO, *Epístola*, 47), pois parece que a lei que permite que façam isso é irrepreensível. Contudo, ele chega a um conjunto diferente de conclusões quando se volta para o uso da força defensiva por soldados.

O exército é uma instituição diabólica para Santo Agostinho? O soldado é um bandido? Claro que não, pois o exército é constituído de soldados, que são homens educados para a guerra. São eles os arautos da guerra justa (AGOSTINHO, *Sermão*, 82). Eles são os responsáveis pelo campo de batalha. Segundo Agostinho, os soldados sempre estão prontos para o desafio da guerra, cujo conflito pode provocar a morte de si mesmo, ou até matar o seu inimigo no combate. Os soldados devem conhecer todas as regras e normas do direito de guerra para não cometerem injustiças e pecados durante a batalha. Eles não são bandidos, são homens da lei (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 5, 12).

Observamos que, para Agostinho, o soldado tem um papel fundamental, cujo ofício é lutar na batalha em prol da paz e da justiça. Assim, Agostinho argumenta tanto que as leis que declaram guerra podem ser moralmente aceitáveis como que, quando são aceitáveis, aos cristãos não só é permitido obedecê-las, mas são obrigados a obedecê-las. Ele estabelece a primeira afirmação argumentando que as guerras podem ser declaradas se outro Estado se recusa a devolver as propriedades das quais ele se apropriou injustamente ou se recusa a corrigir uma ou algumas injustiças realizadas.

Para Agostinho, a propriedade em si não é ruim, ela é útil e necessária para o homem viver bem e em paz social com os demais homens. Ademais, a paixão doentia pelos bens materiais gera e causa os diversos tipos de guerra. A propriedade ainda é um bem para a pacificação dos homens em sociedade. A cobiça infinita do homem por adquirir e acumular bens materiais sem nenhum tipo de critério de justiça social, ocasiona os mais terríveis crimes na sociedade e também as guerras entre os Estados.

Por outro lado, Agostinho estabelece a segunda afirmação argumentando, com uma restrição, que os soldados são obrigados a travar uma guerra que foi declarada por uma autoridade legítima (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74). A restrição é necessária para que os soldados envolvidos na guerra não sejam motivados pela crueldade, sede de sangue ou desejo de vingança, pois o coração do homem pode se tornar um campo minado de ódio e de morte por causa das circunstâncias de violência:

Qual é o mal em guerra? Será a morte de alguns que irão morrer em breve, em qualquer caso, para que outros possam viver em paz? Isto é pura antipatia covardia, e não sentimento religioso. Os males reais em guerra são o amor pela violência, a crueldade vingativa, a inimizade feroz e implacável, a resistência selvagem, a ambição de poder, coisas dessa natureza; e geralmente é para punir essas coisas que é necessário aplicar a força para infligir o castigo, que, em obediência a Deus ou alguma autoridade legal, fazem bons homens empreender guerras (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74).

Os soldados devem conhecer e cumprir as normas de guerra. Não devem extrapolar os pactos estabelecidos de uma batalha. Assim, a guerra não foge do seu objetivo último que é a efetivação da paz e da justiça na vida dos Estados e das pessoas que formam a comunidade e a sociedade. Nesse sentido, afirma Paul Weithamn acerca da violência justificada em Agostinho:

Agostinho pensa que nós nunca podemos estar certos de nossos próprios motivos. Mas na medida em que tentam não agir a partir desses motivos, os cristãos podem lutar em guerras apesar da

aparente ordem de Cristo em contrário. A restrição de Agostinho dá, portanto, algum apoio para a afirmação que sua ética de violência, no mínimo, é ‘interiorizada’ (WEITHMAN, 2016, p. 302).

Agostinho, porém, encontrou a doutrina da guerra estabelecida no seio da igreja. A igreja, cada vez mais solidária ao Estado, mas ao mesmo tempo ameaçada por ele, pelos hereges e também pelas invasões dos bárbaros, coloca sua esperança nas promessas de Deus e na força das armas. Os soldados parecem-lhe necessários para a defesa da liberdade, como os apóstolos para a conservação da fé. Os soldados são essenciais para o bem comum de todos os povos do império, inclusive somente com eles que serão possíveis fazer a guerra justa para a paz de todos os habitantes da cidade terrena²¹. Nesse sentido, Pedro Erik Carneiro diz:

Na história, muitas vezes, a Igreja não só justificou guerra, como apelou a líderes seculares para que entrassem em guerras em defesa do cristianismo. A teoria da guerra justa trata justamente disso, da justificação moral de uma guerra. Trata da moral de guerras em geral e não apenas das relacionadas à perseguição aos cristãos. Mas a perseguição aos cristãos é uma injustiça que serviu para justificar guerras ao longo do tempo. E, nos dias de hoje, é o fator mais importante quando a Igreja discute os conflitos militares (CARNEIRO, 2016, p. 22).

²¹ Para Roberto de Mattei, a teoria da guerra justa em Santo Agostinho tem como objetivo principal a defesa da paz. Até porque a guerra aparentemente parece ser um mal, ao qual por vezes é necessário recorrer, a fim de restabelecer a justa paz e evitar males mais graves. Assim, ele diz: “A ideia da legitimidade de certas guerras e da glorificação do soldado cristão começa a fazer o seu caminho nos longos séculos das invasões bárbaras, carregadas de violências e horrores que a Igreja procura mitigar e dulcificar com os seus ensinamentos e o seu exemplo. Aos bárbaros invasores, a Igreja não ensinou o pacifismo, mas o ideal do guerreiro cristão” (MATTEI, 2002, p. 17).

Para Agostinho, o herege é só aquele que, em vista de alguma vantagem temporal e, sobretudo, para atrair sobre si a glória e a proeminência cria ou segue opiniões falsas e novas. Inclusive, a sua conduta pode colocar a instabilidade da unidade cristã e provocar a guerra entre os reinos (AGOSTINHO, *Haeresibus*, 46.1-46.19). É preciso o uso do convencimento para que o herege volte ao seu verdadeiro *status quo* e consiga viver em paz e harmonia da ordem no reino, caso contrário, seria até possível e justificável o uso da força estatal para eliminar o mal pela sua raiz (AGOSTINHO, *Epístola*, 170; *Trindade*, II, 1).

Segundo Nourrisson, Agostinho concebia a heresia também como um crime civil, isto é, caso de polícia, onde os hereges poderiam ser presos, ter os seus bens confiscados pelo Estado e, em última instância, fazer guerra justa contra eles (NOURRISSON, 1886, p. 406).

Sabemos que bem antes de Agostinho, Santo Irineu de Lião, logo no segundo século, em sua obra *Contra as Heresias*, argumentou que aquele que nega as tradições orais e escritas transmitidas pelos apóstolos e seus sucessores são pessoas astuciosas e perigosas, pois são capazes de promover a discórdia e a injustiça no seio da comunidade e são os nossos adversários. Assim, Santo Irineu de Lião diz:

Nossa batalha, caríssimo, é contra estes, que escorregadios como serpentes, tentam se esgueirar de todos os lados. Por isso, de todos os lados lhes devemos resistir, na esperança de poder trazer de volta à verdade alguns deles, refutados e confundidos. De fato, se é difícil que uma alma, tomada pelo erro, mude de opinião, contudo não é completamente impossível que possa evitar o erro quando se lhe apresenta a verdade (LIÃO, 2013, p. 248-249).

Sabemos que não se pode esperar de Agostinho, qualquer atitude que venha ser, radicalmente, contra a opinião oficial do Estado acerca da problemática da guerra, pois ele era um defensor das ideias romanas no aspecto político de uma grandeza de unidade de segurança e de união cristã. Agostinho foi educado numa cultura romana, conheceu e viveu os valores romanos, logo manteve a maioria desses valores guerreiros como fatores de exercício de cidadania romana, durante a sua vida como cidadão romano (MATTHEWS, 2007, p. 17-27).

O bispo de Hipona não chega a ser um defensor extremista do conceito do irenismo²². Ora, às vezes, ele concebe a guerra em algumas circunstâncias, principalmente, a guerra justa. Defendemos a tese de que ele aceita a guerra justa como uma reação ao malfeitor; uma reação violenta, mas benigna, como quando o pai repreende o filho; uma necessidade; um ato de amor e também misericórdia para com o inimigo.

Concordamos com a maioria da tradição medieval, ao afirmar que Agostinho é o pai da teoria da guerra justa cristã, mas, no entanto, ele também apresenta a guerra como um crime sem nome, uma miséria sem igual, um horror infernal, uma ignomínia puramente diabólica. Tudo

²² Para Pedro Erik Carneiro, o pacifismo extremo pode ser fatal para a paz mundial, até porque essa estratégia de segurança não é transparente entre os Estados. Porque há muita insegurança e medo no meio da comunidade internacional, onde os tratados internacionais são feitos, mas não obedecidos pelas partes que ratificaram. E também, surge por parte de algum líder político, a *raison d'état*, como elemento para justificar a sua ambição por poder e por ato de guerra. Por isso, Pedro Erik cita outros autores que têm essa mesma ideia: “Biggar destacou que o pacifismo extremo pode ser letal: ‘Permitir que os males aconteçam não é necessariamente inocente, mais do que causando estes males é necessariamente culpável. Omissão e comissão são igualmente obrigadas a responder por seus atos. Ambos necessitam de justificação moral’. O historiador militar Victor Davis Hanson escreveu sobre a sedução da conciliação nefasta, além das conhecidas concessões das democracias ocidentais a Hitler, e argumentou que a tentativa de apaziguamento é sempre vista como mais esclarecida e preferível à preparação militar. Os oponentes de apaziguamento são vistos como amantes da paz, e seus críticos são vistos como estimuladores da guerra. Concessões muitas vezes reduzem crise imediata, mas outras tantas vezes geram uma guerra maior, dando a inimigos tanto espaço para respirar como para se preparar para a guerra, assegurando a esses inimigos que os conciliadores são fracos moralmente” (CARNEIRO, 2016, p. 20-21). Segundo Pedro Erik, a Igreja Católica tem uma longa história de tentativa de conciliação ou apaziguamento, exemplo, a Concordata com Hitler em 1933, que legitimou o nazismo moralmente e outras com regimes ditos comunistas, socialistas e até bolivarianos. Nada disso, representa paz, pois os cristãos continuam sendo perseguidos nesses países, há várias guerras, acontecendo em várias regiões da terra, e pode acontecer, a qualquer momento, uma iminente guerra nuclear entre os Estados Unidos e a Coreia do Norte. Numa batalha nuclear não é possível fazer julgamento axiológico sobre a guerra justa, porque não há justiça nesse fato, pois todos são vitimados, não há vencedores.

isso só é possível por causa da natureza humana corrompida pelo mal, ou seja, o pecado (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XI, 23).

O mal como um ser em si não existe, ele não é uma substância real, mas se exterioriza nas ações e paixões humanas através das guerras injustas, que são decretadas por governos tirânicos que ampliam o seu império pela via da violência e da injustiça. Além disso, os homens são seres por natureza sociáveis, que buscam efetivar a sociabilidade entre si: somos seres dotados de paixões e de interesses, logo entramos em conflitos uns contra os outros e somos capazes de fazer a guerra por motivos torpes, por vanglória, por ambição ou até por vingança maldosa. Para Agostinho, a corrupção da vontade humana pode acarretar vários tipos de males, inclusive a guerra entre as nações (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 7; *Confissões*, VII, 12, 18).

Afirmamos que, para Agostinho, as guerras púnicas foram tragédias, carnificinas e extermínios de vários povos. Homens pereceram, cidades populosas e ilustres foram destruídas, houve muita morte, desespero, tristeza, sofrimento e muito fracasso comercial e industrial (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 18).

Segundo ele, essas guerras foram horríveis, desumanas e trágicas para os romanos. Tudo isso só foi possível por causa da ambição humana e da maldade dos políticos e militares romanos. O medo e a inveja nos corações dos romanos acabaram destruindo totalmente aquela cidade. Sabemos que historicamente o medo é um dos fatores que sempre causou morte entre as pessoas. Na comunidade internacional ocorre a mesma situação, não há confiança recíproca nas atividades de Estado sobre a segurança e o bem comum no campo internacional, logo há guerras por causa do medo e por causa da ambição em sempre querer manter o domínio em relação aos demais Estados concorrentes.

A natureza humana, em si, é boa, mas foi corrompida pelo pecado, logo o homem precisa da graça para viver e agir, conforme os ditames da bondade e da justiça. Além disso, tanto o povo, como os seus governantes precisam de normas coercitivas para limitar, controlar e administrar as paixões humanas em vista de tomadas de decisões em prol do bem comum e da segurança para todos os humanos. Caso contrário, se a vontade do homem não for educada e vigiada em direção ao bem, acarretará uma violência total, gerando guerras de várias espécies entre os homens por glória, poder, prestígio e acumulação de riqueza, principalmente, as guerras injustas, opressoras entre os Estados.

Segundo Agostinho, a ambição de Roma foi horrivelmente contra a natureza da virtude humana, pois a guerra púnica trouxe muita morte,

divisões de famílias, perda da dignidade física e moral. Várias cidades destruídas, muitos reinos frágeis dominados e aniquilados sem piedade e sem justiça. Os grandes impérios da humanidade só foram possíveis por causa das guerras, principalmente, a guerra de conquista, ou seja, as guerras injustas. As guerras romanas, foram, sem dúvida, um grande horror para a humanidade desse período, por causa da sua grandiosa carnificina e imensa destruição material. Ele diz que aparentemente a guerra parece não possuir nada de humano, ou seja, não se encontra alicerçada nas normas morais, pois ela geralmente causa destruição total para os vencidos e até muito sofrimento para os vencedores:

Por causa das guerras o gênero humano padece tremendos choques, tanto quando se guerreia para conseguir a paz, como quando se teme novo recrudescimento. Se quiséssemos expor como merecem os mil e um estragos produzidos por tais males, suas duras e inumanas crueldades, embora por uma parte me fosse impossível pintá-los como exigem, qual seria, por outra, o fim de tão prolixas palavras? (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 7).

Aparentemente nada na guerra encontra graça diante da indagação de Agostinho, ele parece só concordar com a guerra em situações muito especiais, quando for alicerçada com os princípios de justiça. Ela é essencial, por exemplo, para efetivar a justiça e a paz; para evitar males maiores; quando a guerra é travada por necessidade, a fim de que Deus nos liberte de um estado de injustiça e nos conserve em estado de paz. E neste sentido somente o homem sábio tem a capacidade de declará-la, ou seja, o representante legítimo do Estado. O Estado só surgiu por causa do pecado original. Logo, ele é uma consequência do pecado. O Estado tem a sua organização administrativa e dinâmica própria para a busca da paz e da justiça para os seus cidadãos, inclusive com normas para a escolha do seu próprio governo.

Entendemos que o Estado tem várias funções típicas, no entanto, afirmamos que, em Agostinho, somente o Estado tem a legitimidade de fazer a guerra justa contra os seus inimigos que promovem a injustiça e a violência no seio de toda a sociedade humana. A guerra é uma atividade típica de Estado, pois os piratas, os homicidas e os salteadores não têm capacidades e legitimidades jurídicas para promoverem atos de guerra.

Nesse sentido, podemos perceber que a política não é nada mais do que a expressão mais acabada da queda do pecado. Fruto do erro, domínio da contingência, nada nela lembra o mundo do Espírito. De maneira geral, no entanto, ela tem uma função positiva, pois é só através de leis que se pode evitar a irrupção da barbárie entre os homens. Suas referências são assim as ações concretas, suas leis visam punir aqueles que atentam contra a ordem e a paz.

Portanto, afirmamos que, para Agostinho, a guerra justa é legal e moral. Ela possui normas de direito público. Ela tem sua própria liturgia. Ela visa manter a ordem e a paz entre os Estados, garantido a liberdade e a vida de todos os seus cidadãos (BIGNOTTO, 1992, p. 343).

Concordamos que nenhum tipo de sociedade civil ou estatal consegue existir sem um arcabouço jurídico. Este, no entanto, faz parte da estrutura organizacional física da pessoa jurídica para que haja condições mínimas de funcionamento em defesa da paz social. Nesse sentido, o direito passa a ser um elemento imprescindível para as relações sociais entre os cidadãos. Assim sendo, Agostinho percebe que as diversas formas de leis são fundamentais para a vida do homem como para a manutenção da ordem social. Ademais, para Agostinho, devemos obedecer em primeiro lugar à nossa própria consciência e quando houver conflitos entre as leis positivas e as ditadas pela razão, devemos escolher a razão (GILSON, 2010, p. 248-249).

Entendemos que o Estado terreno, como instituição política, em Agostinho, visa à promoção e à tutela dos bens temporais e transitórios (AGOSTINHO, *Epístola* 220, 8), ou seja, a segurança e a garantia da incolumidade física, a tranquilidade e a segurança dos seus cidadãos (AGOSTINHO, *Epístola*, 155, 10). Ele deve garantir a segurança de vida para todos os seus cidadãos na cidade terrena (AGOSTINHO, *Epístola*, 137, 1; 220, 9). Podemos postular que não seja moralmente decente que alguém venha morrer em nome do Estado; isso só seria possível em nome da defesa da unidade cristã e da fé em Jesus Cristo. Somente o soldado tem o dever moral de morrer em defesa da pátria.

Percebemos que, para Agostinho, a pessoa cristã é um ser cidadão do universo e não mais de uma cidade ou de uma instituição estatal particular. Assim, o cristão deve obediência às leis, como o faziam os cidadãos atenienses ou romanos, mas sua pátria não tem as mesmas fronteiras geográficas e políticas, não se limita a um espaço e a um tempo determinados. As leis não são mais as constituições escritas pelos homens, embora elas sejam úteis para os homens conviverem em

sociedade, visando à paz social. Agora, no entanto, há nova possibilidade para a humanidade interagir, submeter, conhecer e obedecer, que é a própria lei divina. Todo ser humano deve conhecer e obedecer tal lei como cidadão do universo.

Segundo Hannah Arendt, essa concepção de cidadania foi, na verdade, preparada pelos estoicos que, sem abandonar o universo da filosofia grega, pensaram o homem como um ser submetido a uma lei universal do cosmos até porque o universo se apresentava para os estoicos como um organismo vivo, animado. Ademais, o homem como um ser dotado de razão encontrava-se inserido nesse processo universal em estado de harmonia e busca constante da felicidade através de ações em consonância com os princípios naturais e em perfeita unidade com a natureza do universo (ARENDR, 1987, p. 204).

Para Newton Bignotto, as leis da natureza, no pensamento estoico, revelaram uma tensão entre o indivíduo que deve buscar a submissão às leis maiores da natureza e o cidadão que deve obedecer aos ditames da lei positiva. Assim sendo, ao postular uma lei válida para todos, os estoicos muitas vezes não fizeram mais do que expandir as fronteiras das leis romanas para os demais povos daquele período (BIGNOTTO, 1992, p. 336).

A paz temporal ou a felicidade terrena é uma das bandeiras principais que justifica a existência do Estado, como também a sua legitimidade para fazer guerra justa, quando os seus direitos forem violados. Nele todos os cidadãos tendem a encontrar a paz e a ordem material (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 13, 2). O Estado tem um papel muito importante para a vida do homem em sociedade, pois cabe a ele o dever de efetivar a justiça social, manter a paz material e a ordem entre as pessoas, cidades e nações. Nesse sentido, a ideia de justiça em Agostinho compreende a noção de justiça humana e a divina.

A justiça humana é aquela que se realiza na vida do homem em sociedade. Ela tem como fonte basilar a lei temporal, que é responsável por comandar o comportamento humano, pois o homem é um ser social e se relaciona com o que o cerca. Logo, a função dessa lei é fazer com que haja garantia de segurança, convivência, bem-estar, respeito e paz na cidade terrena (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 21). Ela é passível de ser relativa, temporal e mutável. Além disso, a noção de justiça na filosofia agostiniana vem sobretudo marcada pela noção romano-ciceroniana de que o governo de direito é o governo justo, em que a justiça é o dar a cada um o que é seu (BITTAR, 2012, p. 223). Assim sendo, em sua obra *De trinitate*, Santo Agostinho afirma que: “é

justa a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes” (AGOSTINHO, *A Trindade*, VIII, VI, 9).

A justiça divina é aquela que a tudo governa, que a tudo preside e emana, pois de sua existência nasce a própria ordenação das coisas em todas as partes, ou seja, em todo o universo. Ela se baseia na lei divina, que é aquela exercida sem condições temporais para a sua execução, não sujeita, portanto, ao relativismo sociocultural que marca as diferenças legislativas entre os povos, civilizações e culturas diversas. Ela é plena, pois transcende, como incompreensível, mas não incognoscível. Ademais, a lei divina é absoluta, imutável, perfeita, infalível e infinitamente boa e justa. Segundo Agostinho, a lei dos homens também é divina, à medida que é dada por Deus (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXII, 2). Por outro lado, as leis humanas são importantes para o funcionamento do Estado para controlar o poder temporal e manter a justiça social.

Para Agostinho, o Estado²³ não é um ente absoluto. O Estado não pode ser divinizado e nem o rei pode ser cultuado, isto é, adorado (AGOSTINHO, *Sermão*, 62, 8). Embora o Estado seja útil para garantir a segurança jurídica, a paz social e a defesa da soberania nacional. A concórdia necessária e suficiente para constituí-lo, como realidade natural, será um acordo sobre as coisas temporais e transitórias. Afirmamos que, em Agostinho, somente o representante do Estado na

²³ Para Francisco Manfredo Ramos, Agostinho não admitiu a existência de um Estado ‘dos bons’ (como ideal político) ou de um Estado ‘dos maus’, nem tampouco tenha pensado na possibilidade concreta de uma ‘única Cidade política’ que unificaria todos os Estados terrenos pelo vínculo do fim comum ‘paz terrena’. Assim, ele afirma: “De fato, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores da paz, mas da convivência pacífica e feliz de muitos pequenos Estados, sobre a face da terra (CDC, IX, 15). Em conclusão, parece-nos pois do que a *civitas* políticas de Agostinho não pode ser concebida como teocracia. Ela não pode, de fato, por si mesma, justificar e levar seus cidadãos ao fim último da vida eterna substituindo-se a cidade de Deus. Ela não será absorvida pela Igreja na linha de um ‘agostinismo político medieval’, pois o santo doutor respeita sempre na prática, a distinção fundamental entre a Igreja e o Estado; mesmo sob o regime sacral. Doutra parte, não haverá um Estado totalmente autônomo, isto é, neutro ou independentemente em relação ao fim da ‘Cidade Celeste’. [...] O Estado de Agostinho será assim, sempre teocêntrico, na medida mesma em que for justo e verdadeiro” (RAMOS, 1984, p. 72-73).

pessoa do príncipe tem a legitimidade para declarar a guerra justa. É por causa das injustiças dos Estados inimigos e violentos que o príncipe declara a guerra justa, quando a sua soberania for violada (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XII, 74).

Defendemos que, para Agostinho, as guerras justas são frutos da sabedoria do homem sábio que consegue impedir todos os tipos de violência contra o seu povo e o seu território. Ele sabe usar a força legítima e necessária para eliminar as ações violentas dos seus inimigos. Ele faz a guerra com o objetivo de defender a vida, a liberdade, a verdadeira religião e os bens de todos os cidadãos que vivem sob a sua autoridade (COTTA, 1960, p. 61-62). Além disso, o homem sábio irá declarar guerras, por necessidade, diante das injustiças humanas, mas, embora o homem sábio aprove estas guerras, ele o faz com pesar, lamenta as injustiças humanas e as destruições que as guerras trazem. Assim, Agostinho afirma:

O sábio, acrescentam, há de travar guerras justas. Como se o sábio, cômscio de ser homem, não sentirá muito mais ver-se obrigado a declarar guerras justas, pois, se não fossem justas, não devia declará-las e, portanto, para ele não haveria guerras justas! A injustiça do inimigo é a causa de o sábio declarar guerras justas. Semelhante injustiça, embora não acompanhada de guerra, simplesmente por ser tara humana, deve deplorá-la o homem. É evidente, por conseguinte, que neles reconhece a miséria quem quer que considere com dor males tão enormes, tão horrendos e inumanos. Quem tolera e considera sem dor é muito mais miserável ao julgar-se, porque perdeu o sentimento humano (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 7).

Afirmamos que, para Agostinho, a guerra justa é aquela que é decretada com prévio acordo e objetivo de recuperar os bens materiais roubados, quando as autoridades competentes no campo jurídico ou político são ineficientes para solucionar o problema do delito na esfera da justiça em defesa de quem sofreu os seus direitos violados e aniquilados. Isso se refere a não punição contra uma injustiça cometida, que está sendo supostamente negligenciada por uma autoridade que tem a legitimidade para sancionar a ordem de punição aos culpados dos crimes cometidos contra a parte injustiçada; como também facilita

mecanismo de resistência para não devolver os bens injustamente roubados (GARCÍA FITZ, 2003, p. 50).

Fica evidente que, quanto mais as autoridades de uma cidade ou de um reino se negavam a castigar os seus próprios súditos, quando violavam os direitos dos seus vizinhos, isso se tornava totalmente uma causa justificadora para decretar a guerra contra eles e vingar as injúrias recebidas. Da mesma forma, a luta de um governante ou de um senhor contra os seus súditos ou vassalos, quando estes se rebelavam contra o seu governo, contra a sua pessoa através de rebelião poderia justificar a guerra justa contra os insurgentes (GARCÍA FITZ, 2003, p. 51).

Além disso, o conceito de Agostinho de injustiça incluía o rompimento dos preceitos religiosos, morais, os conflitos que tiveram como pretensão a defesa das leis divinas e o castigo dos pecados incluíam como elementos legítimos em defesa da guerra justa, que se ampliava desde o legal, o moral e até o eclesiástico. Nesse sentido, afirma Hermes Marcelo Huck acerca do conceito de guerra justa em Agostinho:

Santo Agostinho, na sua *Cidade de Deus*, analisa com profundidade os primitivos conceitos da guerra justa, lançados pelos teólogos que o antecederam, definindo as bases morais e teológicas para um direito que viesse a admitir o uso da guerra. Na linha da concepção judaica, Santo Agostinho distingue dois tipos distintos de guerra, o primeiro deles englobando as guerra que têm como objetivo a luta contra determinadas injustiças, reparando os danos causados e retomando o que foi indevidamente conquistado. São estas razões, de ordem nitidamente material e terrena, que dizem respeito à vida cotidiana dos homens e às razões do Estado. O segundo tipo de guerra é caracterizado como empresa decorrente da vontade e da ordem de Deus. Na reflexão agostiniana surge com clareza a legitimidade de uma guerra de defesa, enquanto a consciência cristã repele a guerra de conquista (HUCK, 1996, p. 39).

Para Agostinho, é bom que o homem não faça a guerra, pois esta ocasiona instabilidade, destruição material, ambiental e humana. Ela, em si, é prejudicial a todos, por causa da sua destruição, da sua rivalidade, da sua tristeza e da sua vingança. Um Estado estável e forte

economicamente jamais empreenderá guerra contra os seus vizinhos, tende a efetivar as relações diplomáticas e comerciais. Assim também é a pessoa humana. Se ela for alegre, feliz, honesta e justa, não há razão para procurar inimizade com os seus amigos e conhecidos (BOYER, 1945, p. 206-207).

A guerra em si não é um mal. Ela parece ocasionalmente fazer parte da vida política do homem, enquanto ser social. Ela se encontra impregnada na cultura de qualquer povo como organização social. Embora a maioria das grandes civilizações só conseguiram obter alguns êxitos por causa da atividade de guerra. Assim sendo, a guerra passa a ser a rainha dos grandes impérios da humanidade, quando estes não são capazes de viver e praticar a justiça e a paz entre as nações.

Portanto, a guerra só tem sentido se for para se defender, ou seja, por causa da legítima defesa diante da injustiça cometida pelo agressor, isto é, a guerra não pode ser justa se o seu objetivo não for corrigir ou punir algum erro contra aquele que faz o mal; a guerra tem também a finalidade de efetivar a paz entre os povos; ela pode ser usada como mecanismo de misericórdia por Deus para sanar erros e pecados daqueles que se encontram cegos diante da verdade e da realidade do bem comum; a guerra pode ser feita para o bem dos que são atacados²⁴:

²⁴ Para Timothy Chappell, Agostinho foi um dos pensadores do cristianismo que se preocupou com a questão da violência, um dos primeiros proponentes em ética cristã da ‘teoria da guerra justa’. Ele compreendia claramente que uma igreja que se tornou parte integrante de uma ordem imperial simplesmente não pode viver fora do contexto da guerra, caso contrário, seria sucumbido por ela. Ofensas deverão vir, e quando chegam é lícito defender-nos delas. Não é novidade a questão da guerra no mundo pagão, pois os pensadores como Platão, Aristóteles, Tucídides, Cícero e outros já debatiam sobre as condições em que a guerra poderia ser iniciada ou travada de modo justo. Roma tinha os seus ritos litúrgicos através dos *Jus fetiale*. Sabemos que Orígenes e Santo Ambrósio já tinham debatido acerca da guerra justa, inclusive em defesa da guerra contra os inimigos dos cristãos. Assim, afirma Timothy Chappell: “O próprio mestre de Agostinho, Santo Ambrósio (340-397), foi um dos primeiros a assumir uma linha de guerra justa, e as oportunidades que o moveram a isso são bastante óbvias para quem quer que leia o *De fide ad Gratia num augustum* de Ambrósio, escrito, como nos diz o seu nome, ao imperador Graciano (em 378, quando ele estava a caminho da guerra). O livro de Ambrósio é principalmente sobre a Trindade, com apenas a mais leve tintura de agrupamento pela justeza de uma guerra – por exemplo, a de Graciano [...] No entanto, o fato de as observações de Agostinho sobre a guerra justa estarem dispersas e não

“quando ser derrotado afasta a liberdade de alguém de agir iniquamente, faz bem a ele” (AGOSTINHO, *Epístola*, 189). A guerra justa visa necessariamente à consequência da paz. Esta, no entanto, é garantia de felicidade temporal para todos os seres vivos, pois ocorre uma harmonia e uma tranquilidade da ordem entre bons e maus (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12).

Sabemos que a paz e a harmonia no mundo é algo bom para todos os seres vivos, entretanto, não é fácil a sua realização por causa da própria vontade humana corrompida pelo mal. Por outro lado, a humanidade não pode colocar em estado de risco a sua existência ao se iludir pela sedução de um pacifismo extremado, pois isso não reduz um conflito imediato, mas tende a ocultar uma tragédia bem maior que explodirá, posteriormente, ceifando a segurança e a vida das pessoas e dos reinos. Para Agostinho, às vezes, a guerra justa é necessária para evitar uma violência maior, isto é, a destruição de um povo, de um reino, de uma cidade ou até a recusa em adorar ao verdadeiro Deus. Nesse sentido, Pedro Erik Carneiro diz: “é imperioso reconhecer que a recusa em fazer guerra também permite atrocidades. Santo Agostinho defendeu que a guerra pode ser um ato de misericórdia” (CARNEIRO, 2016, p. 20).

A guerra pode provocar morte, vingança, insegurança e medo. Tudo isso por causa da ambição humana, que faz surgir conflitos entre as pessoas boas e as más, entre os Estados bons e os injustos, pois a vontade de quem vive e pratica o mal na cidade terrena não tem limite, pois a liberdade é inerente ao homem (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 10).

Para Phyllis Jestice, as armas, as táticas e as campanhas militares no mundo medieval passaram por vários momentos de transformações, inclusive acerca da ideia de guerra justa postulada por pensadores da igreja, sobretudo por Agostinho:

Os clérigos elaboraram, ainda, uma teoria de ‘guerra justa’, explicando que a guerra era louvável na defesa de uma pátria contra os bárbaros e da sociedade em geral contra os

sistemáticas não diminui o seu interesse. Como exercício de relaxamento contra aqueles que são inflexíveis que os cristãos devem ser pacifistas, Agostinho nota (ep. 138) que, quando os soldados perguntam a Jesus como eles devem viver, Jesus diz que eles não devem praticar extorsão e se contentarem com o seu soldo (Lc 3, 15)” (CHAPPELL, 2016, p. 239-240).

malfeitores. Os padres da Igreja, sobretudo Santo Agostinho de Hipona, estabeleceram regras para a luta, enfatizando a necessidade de uma guerra ser formalmente declarada e travada com a autoridade de um príncipe, em defesa da religião e da justiça. No entanto, a posição da Igreja sobre a guerra era, na melhor das hipóteses, ambivalente. Concílios da Igreja repetidamente ordenaram aos clérigos que não portassem armas próprias (sugerindo que muitos clérigos foram de fato para os campos de batalha da Europa com seus parentes). E soldados que matassem na guerra deveriam se penitenciar, embora pareça que essa exigência raramente tenha sido aplicada e a penitência era, de qualquer maneira, leve (durava meros quarenta dias) (JESTICE, 2012, p. 19-20).

Agostinho, categoricamente, concorda que a guerra justa é um remédio amargoso, sendo um fato necessário assegurado nas normas morais como mecanismo para a busca da paz, da tranquilidade e da ordem entre os povos. Nesse sentido, José Manuel Pureza, comenta acerca da ideia de guerra justa em Agostinho:

São justas as guerras *quae ulciscuntur injurias*. Torna-se já aqui clara, portanto, a centralidade o 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 (PUREZA, 1995, p. 71)

Agostinho, porém, chega a afirmar que aqueles que se ufanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo nos campos de

batalhas, tendem a realizar a paz no meio dos cidadãos, quando guiados pelo verdadeiro bem. O homem, com a guerra, busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que, de propósito, perturbam a paz, não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu interesse pessoal (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12).

Por outro lado, segundo Agostinho, somente a guerra justa realizada pelos Estados bons e honestos é capaz de promover o bem-estar, a justiça social entre os povos, a segurança para todos e até porque a guerra justa é cheia de regras e princípios voltados para a vida, a segurança, a preservação dos bens materiais e o resgate do bem comum para todos aqueles envolvidos no conflito. Contudo, a justiça de uma guerra justa se estende para todos os povos envolvidos numa batalha. Entendemos que, para Agostinho, ao iniciar uma guerra não pode ser justa, ao mesmo tempo, para os dois lados envolvidos na batalha. Tampouco num processo, porque uma faculdade moral concernente a dois contrários, como por exemplo, fazer e impedir de fazer não é dada pela própria natureza das coisas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV, 5; XIX, 15).

Percebemos que, ocasionalmente, Agostinho questionava sobre o sentido da guerra, dizendo que o objetivo dela é a paz. E a paz não é o melhor dos bens? Mas por que perder esse bem constantemente nos atentados criminosos? Por que não gozar de toda a continuação da paz? Por que todas essas guerras lamentáveis, verdadeiros escândalos, mesmo quando elas são justas em sua origem? (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 6;15). São questionamentos que ele faz, tentando mostrar que a guerra justa só tem sentido, quando concretamente há o interesse objetivo de realizar o estado de paz, evitando, assim, qualquer tipo de perda de liberdade, de justiça e de bem comum entre os povos (BOYER, 1945, p. 210).

Afirmamos que a guerra justa, em Agostinho, é possível e tem como estratégia a defesa da paz, ou seja, da vida, pois é um bem irrenunciável e sagrado. O homem tem o direito e o dever de viver em estado de segurança na cidade terrestre. A vida, a liberdade, a dignidade humana, a paz e a propriedade são bens essenciais para todos os homens que vivem em sociedade. Entendemos que, para Agostinho, o homem não é somente um ser material, mas também um ser espiritual, pois o fim último do homem não se encontra na dimensão corpórea dos bens materiais. A terra, entretanto, está povoada de reinos violentos e que promovem a discórdia entre os povos, ela não é o último esconderijo do homem, não será o seu repouso eterno, pois o homem busca alcançar a

sua morada eterna, que se realiza na cidade celeste, onde haverá imortalidade, incorrupção e não sentiremos nenhuma resistência interior ou exterior, não será mais necessário a razão mandar nas paixões, pois não existirão. Só haverá felicidade e amor eterno sem guerra (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 27).

Assim sendo, os valores cívicos são importantes para o homem, enquanto ser social vivendo na cidade terrena cumprindo as normas e as regras de boa convivência; sendo um bom cidadão dos preceitos do Estado, contudo esses valores cívicos somente não servem mais, para Agostinho, como referência fundamental para a nossa existência, pois somos dependentes dos bens espirituais para vivermos com paz, alegria, felicidade e ganharmos a nossa vida eterna, pois somos criaturas criadas por Deus (AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, III, 20, 30).

Compreendemos que, para Agostinho, os cristãos devem viver em estado de comunhão, união, participação e harmonia entre si, pois cada homem é um ser peregrino, que sofre, que sente, que luta e que constantemente com a ajuda da graça divina constrói a sua cidade celeste dentro da conturbação e da agitação da cidade terrena, embora a guerra seja uma realidade cotidiana e constante na vida terrena (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17).

Segundo Francisco Manfredo de Ramos, Agostinho tinha essa visão do homem peregrino: “o homem é sempre concreto, histórico, ferido pelo pecado e posto diante de seu destino eterno, com sua vontade e o livre-arbítrio, mas incapaz de salvar-se sem a graça de Cristo” (RAMOS, 1984, p. 307).

A cidade torna-se um palco, onde ocorrem todos os tipos de ações realizadas pelo homem. Ela é a casa do homem. Logo, as cidades não são nada mais do que uma concorde multidão de pessoas (AGOSTINHO, *Epistola*, 155). É nela que os homens se sentem mais seguros, pois se unem para se deferem dos seus inimigos e das forças hostis da natureza. Ela tem a sua proteção através das muralhas, que são mecanismos de intransponibilidade de defesa contra o agressor externo. O homem se socializa e se humaniza participando da vida política dela.

O homem vive, trabalha, faz política, debate filosofia e mora na cidade. É na cidade que o homem constrói o seu ser social. Ela faz do homem um ser humanizado. É nela que o homem vive a tranquilidade da ordem e da paz temporal. Ela é, no entanto, o seu verdadeiro lar, é o seu verdadeiro “*ethos*” na dimensão temporal (COTTA, 1960, p. 72-73).

É nela que acontecem os mais variados tipos de violência, inclusive as maiores carnificinas. No entanto, as tomadas de decisões

políticas acerca da guerra são realizadas por autoridades que moram na cidade. As batalhas nos centros urbanos por causa das guerras acabam provocando muito terror, medo e morte, pois milhares ou milhões de pessoas inocentes são assassinadas ou mutiladas. Uma cidade habitada por pessoas violentas, mentirosas e ambiciosas só tende a ser um lugar muito inseguro e perigoso para se visitar, comercializar e morar (COTTA, 1960, p. 77-78).

Na guerra justa ninguém é obrigado a revelar os seus planos estratégicos de defesa para o inimigo, isto é, ninguém é obrigado a revelar aos outros tudo o que sabe, nem tudo o que quer, segue-se que é permitido dissimular estas coisas a certos indivíduos com o fim último da vitória, visando o resgate do bem comum. Para Agostinho, pode-se esconder prudentemente a verdade, usando alguma dissimulação com o objetivo de reparar a injustiça, ou até é permitida, às vezes, a mentira como um valor ético para a defesa da vida e da paz social (AGOSTINHO, *De Mendacio*, 10). Até porque historicamente os líderes do povo sempre mentem para assegurar determinado tipo de segredo como estratégia de segurança para o bem comum da nação, ou simplesmente para atender interesse pessoal com o objetivo de nunca perder o seu prestígio e poder diante da opinião pública.

Sabemos que Agostinho foi um homem urbano. Ele participou de um ciclo cultural e filosófico de diversas escolas filosóficas. Ele viveu e manteve contato com as grandes cidades do império romano, inclusive morou e trabalhou em Milão (BROWN, 2015, p. 85).

Ele sabia que, se a cidade for justa, boa e tranquila, logo reina a paz e a harmonia entre os seus habitantes. Se, ao contrário, o homem é mau, peca, pratica a violência e vive em estado de guerra, logo, essa cidade é perigosa, violenta e insegura para todos os seus habitantes. Nessa linha de reflexão, Giovanni Garilli, comenta sobre o pensamento de Agostinho:

Os homens são as sementes e os elementos da Cidade, e por isso tais serão os cidadãos de um Estado, tal será o Estado. [...] O homem pecador, ou melhor uma sociedade de homens pecadores não pode dar origem senão a um Estado pecador. A morte, a guerra, a corrupção, a violência são nascidas com o primeiro pecado: são contra a natureza, e tal é o Estado que nasce em consequência do pecado (GARILLI, 1957, p. 164).

Por outro lado, a guerra constante no Estado terreno só ocorre por causa da maldade e da inveja por parte de alguns homens, que não querem seguir o caminho da verdade e da justiça. Esses homens não conseguem manter uma consciência livre e equilibrada longe das ambições das suas paixões, pois sempre procuram usurpar os bens dos outros; sempre querem conquistar e anexar novos territórios para si; nunca estão satisfeitos com a sua fortuna e desejam causar a instabilidade social, política e religiosa no meio do povo cristão (BOYER, 1945, p. 208).

Percebemos que, na vida normal dos homens, eles agem, muitas vezes, sob o impulso do ódio ou sob o império de uma paixão. Muitas dessas ações conduzem ao sofrimento e não à felicidade individual ou coletiva dos seres humanos, pois são ações alicerçadas na cobiça para ampliar cada vez mais riquezas e aniquilar os seus inimigos através de conflitos bélicos. Mesmo assim, essa conduta humana deve ser analisada como uma decisão voluntária, pois o homem é um ser dotado de razão e é livre para fazer as suas escolhas que implicarão diversas consequências para si e para as demais pessoas. Assim, afirma Newton Bignotto:

O agir humano numa sociedade concreta, marcada por condições particulares, revela-nos uma dimensão da ação que delimita uma região no interior do vasto continente da vontade. É a nossa capacidade de escolher. Escolher implicar aplicar em princípio racional, que não se confunde nem com o desejo nem com o apetite. O desejo visa a um fim, a escolha não. (BIGNOTTO, 1992, p. 339).

Seria muito bom que não houvesse guerra entre os cristãos, até porque surgiria uma unidade e uma paz mais duradoura e sólida no mundo cristão. Sabemos que a guerra, entre os cristãos, é algo abominável, destrói a unidade cristã, levando a instabilidade e o caos social entre aqueles que deveriam ser os arautos de todas as virtudes cristãs com o objetivo de construir um Estado justo e verdadeiro, enquanto peregrinos na complexa e contraditória cidade terrena. Os cristãos devem ser pessoas virtuosas, alegres, felizes e bem equilibradas nos seus sentimentos e nas suas vontades de agir, pois as paixões

humanas também são causadoras de vários tipos de guerras entre os homens.

Por outro lado, segundo Agostinho, a guerra justa tende sempre para o bem da paz. Ademais, é possível fazer a guerra justa contra os ímpios por causa de suas maldades; contra os bárbaros por causa de suas atrocidades; contra os príncipes e os seus súditos, quando não punem as injustiças cometidas contra as pessoas inocentes. Além disso, é possível usar a força estatal contra os hereges que põem em risco a unidade cristã por não comungar com a ortodoxia dos valores cristãos, principalmente os donatistas²⁵, pois estes são violentos juntamente com os seus circunceliões, que promovem desordem e insegurança para a estabilidade do império e da igreja (BROWN, 2015, p. 283-284).

Para Agostinho, é necessária a concórdia para a existência de qualquer sociedade. A cidade precisa da concórdia para existir, senão seria conflito permanente sem possibilidade de paz, de amor e de justiça. O homem estaria condenado a viver em estado de guerra, ou seja, seria uma guerra de todos contra todos, onde a vida não teria nenhuma

²⁵ Foi um cisma que ocorreu no catolicismo, que foi dividido em dois segmentos, forjados pela relação de oposição: donatistas, cujo nome deriva do líder Donato, muito forte, sobretudo no norte da África, e a católica. As razões da ruptura possuem fundo organizacional e não doutrinário, visto estarem relacionadas aos resultados da grande perseguição, em 303, realizada por Diocleciano, ou seja, a postura a ser adotada para com os cristãos que haviam negado a fé, principalmente os chamados de traidores, pois teriam negado a fé, e o bispo Félix de Aptonge, era um traidor da igreja também, que deveria consagrar Ceciliano, teria entregue os livros sagrados aos soldados de Diocleciano, quando da perseguição aos cristãos. Logo, os membros da igreja de Cartago foram terminantemente desfavoráveis à ordenação de Ceciliano por um ministro executante ser um traidor de forma que elegeram o seu próprio bispo, contrariando a proposição dada pela igreja de Roma (HASTENTEUFEL, 1995, p. 42-53). Os donatistas tinham um caráter de resistência e contestação à Roma, a partir da valorização da autonomia da igreja, principalmente valorizando a unidade da igreja com a autonomia local e eram favoráveis à separação entre cristianismo e Estado; eles também não aceitavam os sacramentos realizados pelos padres e bispos em unidade e comunhão com Roma, pois eram pecadores juntamente com os seus fiéis romanos (RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 31-32). O chefe do cisma foi o bispo Donato, e seu principal teólogo, era outro Donato. Daí o nome donatistas. Eles tiveram até tropas de choque, os chamados soldados de Cristo, os circunceliões, que eram temidos por praticarem diversas formas de violência em nome da igreja donatista. (BROWN, 2015, p. 265-266).

garantia de segurança; não existiria qualquer instituição eficaz para assegurar aos homens um estado de paz e de tranquilidade para a boa convivência de todos na cidade e na sociedade (AGOSTINHO, *De civitate Dei* I, 15).

Agostinho fala também sobre a concórdia na cidade terrena e na cidade celeste. Ele tenta mostrar as duas sociedades: a sociedade celeste é a dos escolhidos de Deus que vivem segundo a vontade da prática do bem e da caridade, enquanto a outra seria uma sociedade cheia de conflito, de egoísmo e individualismo sem amor e sem caridade. É um conceito que apresenta sentidos totalmente diferentes em cada uma delas, por razões de ordem fenomenológica e axiológica (COTTA, 1960, p. 82-83).

A concórdia na cidade terrena é sempre injusta e individualista, porque tende ao interesse particular, sem se preocupar com o bem de todos os seus participantes; ela não assegura uma equidade social, pois os ricos ficam mais ricos e os pobres cada vez mais pobres; enquanto a da cidade celeste é a perfeita obediência da caridade e da verdadeira justiça perfeita. Ele diz:

Se, porém, abandonados os bens supremos, possesão da soberana cidade, onde haverá vitória seguida de eterna e soberana paz, se desejam ardentemente esses bens, de maneira que a gente acredite serem os únicos ou os ame mais que os superiores, de modo inevitável sobrevém a miséria ou aumenta a existente (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV, 3).

A cidade terrena, mesmo sendo uma cidade dos ímpios (*civitas impiorum*), como é considerada por Agostinho, nunca deixará de ser uma cidade, ou seja, uma sociedade no sentido mais lato do termo. Tanto o Estado romano, como o ateniense, o assírio e tantos outros, sempre foram *respublicae*, e ainda que sem justiça, porque tal é sobre o plano fenomenológico, por isso sem conquistar algum valor (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 24).

Na realidade, a cidade política sempre foi uma organização aberta tanto para a justiça, como para a injustiça, para o valor, como ao desvalor, para a paz, como também para a guerra. Nela, sempre existiam contradições que são também do homem. Agostinho sabia de toda essa realidade. Por isso, ele insiste que o Estado deve procurar efetivar a justiça para toda a cidade (*civitas*), pois esta é formada por várias

peessoas juntas que constituem determinado povo de um Estado (COTTA, 1960, p. 87-88).

Cada povo tem sua arte bélica, cujo objetivo é defender a soberania da pátria, pois cada Estado é detentor da sua própria soberania. A glória militar é o mais belo ornamento de uma nação, o qual é justo e legítimo, quando visa a paz, a justiça e a defesa de princípios inalienáveis da soberania de cada nação. O exército é uma instituição militar e deve ser constituído de homens honrados, justos, emocionalmente equilibrados e competentes para a batalha e não de mercenários, ladrões ou piratas. Constatamos que, em Agostinho, somente o Estado possui a capacidade legal para fazer a guerra justa. Esta, no entanto, é a atividade fim para os membros do exército.

Sabemos que a guerra civil é uma das piores violências dentro de uma sociedade. É uma doença fatal para a vida do Estado. Os súditos se autodestroem; é uma violência total dentro do mesmo território; é a vontade de expulsar e de matar os nacionais; é o fim do Estado como unidade política e jurídica. É o povo acabando com o seu próprio Estado com muito ódio entre todos os envolvidos. Agostinho comenta várias sedições que aconteceram no império romano, inclusive a discórdia civil provocada pelas sedições dos Gracos e a guerra entre Roma e Alba como verdadeiras carnificinas:

Deram começo às guerras civis as discórdias dos Gracos, provocadas pelas leis agrárias, que queriam repartir ao povo os campos possuídos injustamente pela nobreza. Mas pretender extirpar injustiça tão antiga tornava-se muito arriscado, melhor diria, como a experiência ensinou, muito pernicioso. Quantas mortes seguiram à morte do primeiro Graco e quantas, pouco depois, à do irmão! A nobres e plebeus davam morte, não amparados pelas leis e por ordem da autoridade, mas durante as revoltas e conflitos armados. Conta-se que, após a morte de do segundo Graco, o cônsul Lúcio Opímio, que levantara a cidade em armas contra ele, aprisionando-o e matando-o em companhia de aliados, fez enorme matança de cidadãos. [...] O linchador de Graco vendeu sua cabeça ao cônsul por tanto ouro quanto o peso dela, porque assim fora pactuado antes da morte. Nessa revolta mataram também Marco Flúvio e os filhos. (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 23).

Segundo Agostinho, foram tempos sombrios e de muita violência, por parte de uma maioria, sedenta de vingança e cobiça. Muito sangue romano derramado. Cidades encheram de cadáveres as vielas, ruas, praças públicas, teatros e os templos, de tal forma a ser difícil julgar quando os vencedores praticaram maior tumulto, se antes, para vencer, ou depois, por haver vencido. Derramou-se tanto sangue, que quase todos os povos da Itália, componentes da principal força do império romano, viram-se subjugados com crueldade barbária (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 27).

Os romanos fizeram uma guerra injusta contra os albanos e conseguiram simplesmente a vitória pela paixão de dominar. Essa guerra foi, sem dúvida, mais do que civil, pois a cidade-filha combateu contra a cidade-mãe. A cidade de Alba foi fundada por Ascânio, filho de Enéias, e Alba era mãe de Roma. Roma venceu, mas a perda foi de ambos, porque eram povos irmãos, bons amigos e bons vizinhos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 14).

Compreendemos que, para Agostinho, Roma tornou-se o centro do mundo. Ela é a deusa do mediterrâneo. Tudo converge para ela, ou seja, passa a ser a primeira potência mundial no campo político, econômico e militar no mundo ocidental. E ela soube usar as suas instituições estatais com eficácia em busca de mais poder, temor e admiração. Ela usou muito bem a estratégia militar e a geopolítica para ampliar o seu domínio em relação aos demais Estados. Ela sempre foi ambiciosa e astuciosa por causa da sua origem de fraticida. Agostinho refere-se a esse fato como se fosse guerra entre filho e pai. Assim, ele escreve:

Se, contudo, descessem à arena dois gladiadores, um deles o pai e o outro o filho, quem suportaria tal espetáculo? Quem não impediria? Como, pois, pôde ser glorioso o combate havido entre duas cidades, mãe uma e filha a outra? Acaso foi diferente esse combate por que não houve arena ou por que campos mais extensos se abarrotaram de cadáveres, não de dois gladiadores, mas de muitos de ambas as nações? Ou acaso por que tais combates tinham por palco o orbe inteiro, não apenas o anfiteatro, e por espectadores os contemporâneos e os pósteros a quem chegar a fama de tão ímpio espetáculo? (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 14).

Percebemos que Agostinho, ao analisar as guerras romanas, considera que os tempos de guerra são duros, difíceis e instáveis. Roma acabava de ser tomada por várias guerras e esse desastre que consternava todo o mundo mergulhava os pagãos no desespero. A capital do mundo romano continuava sempre viva aos olhos dos romanos como símbolo glorioso de suas glórias nacionais. Eles a acreditavam invencível e eterna, como uma cidade luz para as demais nações. Segundo Agostinho, era inacreditável pensar que ela se encontrava nas mãos dos bárbaros. Isso exasperava, até o fundo de suas almas, o patriotismo latente que parecia extinto há quase três séculos e que, bruscamente, foi reanimado pela infelicidade.

Afirmamos que as indagações feitas por Agostinho tinham como meta principal refutar a tese de que a decadência romana não era por causa do advento do cristianismo, e, muito menos, devido a presença de Deus verdadeiro no meio do povo cristão, cujos seguidores eram cidadãos romanos. Agostinho relata que todos esses novos fatos são causados pela corrupção, pela cobiça, pela maldade, pela vaidade e pela incompetência dos falsos deuses romanos. Nesse sentido, Eric Voegelin comenta acerca do saque de Roma realizado por Alarico:

O golpe final que ameaçou aniquilar a Igreja numa onda de ressentimento do mundo pagão veio com a presença crescente das tribos germânicas sobre o império e, em particular, o saque de Roma por Alarico em 410 d.C. A conquista do símbolo da eternidade romana pelos bárbaros teve grande repercussão no sentido popular, uma vez que os pagãos, naturalmente, culparam a cristianização do império como a causa do desastre, ficando os cristãos profundamente perturbados pelo fato de que a própria cristianização nada pôde evitar. É nesta situação que, após 410 d.C., Agostinho começa a escrever o seu tratado de *Civitate Dei contra Paganos*, completado em 426, como um discurso político visando refutar os argumentos populares sobre a culpa ou ineficácia do cristianismo diante da catástrofe de Roma (VOEGELIN, 2012, p. 272).

Assim, Agostinho analisa esses novos acontecimentos e questiona a importância da existência romana: os costumes antigos de glória, de

grandeza, de prosperidade, de vitória e de dominação, onde estão eles? Onde estão os deuses protetores dos soldados romanos que os salvaram dos gauleses e de Aníbal²⁶? Apagou-se o fogo de seus sacrifícios. Eles foram proscritos e massacrados, e por quê? Para instalar nos seus lugares um Deus real discreto e tímido que, à força de pregar a paz e o perdão, amoleceu as almas e desarmou a pátria. Quando todo mundo sofre e chora, onde estão esses deuses? O que eles fazem? Eles se acham escondidos nas igrejas, esperando apavorados que os bárbaros venham quebrar os seus altares. Que os deixem aí no seu canto e reergamos nossos templos. Lembremos nossos deuses. Eles sabem fazer a guerra, somente eles. Eles trarão a vitória e também os nossos estandartes (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 17-18). Agostinho ficou muito preocupado com esta situação de maldição e de blasfêmia que estava acontecendo no meio do povo pagão do império romano. Isso atingia profundamente o seu coração sensível, no qual seu patriotismo e sua fé de cristão verdadeiro sofriam juntos. Ele tomou uma posição a favor de todos aqueles que punham a sua fé no verdadeiro Deus. Ele flagelou com bastante veemência todos os caluniadores dos cristãos com os seus falsos deuses, mostrando a todos os homens que foi Jesus Cristo quem deu a vitória, a honra, a grandeza, o domínio político, militar e cultural aos romanos, enquanto as tragédias, as injustiças, as corrupções dos costumes e as perdas nas guerras só foram possíveis porque os romanos se afastaram do Deus real e procuraram viver ao lado dos falsos deuses com os seus costumes malignos e corruptos.

Agostinho tinha uma concepção dualista acerca do mundo que ele usou para justificar sua posição contra os pagãos, que adoravam os falsos deuses e acusavam o cristianismo de ser inimigo do império romano. Aplica, no entanto, as mais vingativas páginas contra os malfeitos do espírito do mal. Ora, exclama ele aos pagãos:

²⁶ Foi político e militar, tão frio e calculista nos campos de batalha quanto generoso e diplomático na busca de aliados. Foi um fiel representante da cultura fenícia e soube desafiar o poderio militar de Roma, inclusive ganhou a famosa batalha de Cannes. Segundo Grabriel Glasman, a historiografia clássica romana e pro-romana é uma fonte documental extraordinária, mas seus julgamentos estão viciados por um rancor de igual dimensão ao ódio do cartaginês contra os romanos. Os textos de Apiano, Tito Lívio, Políbio, Cornelio Nepote e Plutarco mostram Aníbal como uma pessoa com crueldade de bárbaro, avidez por riqueza, sede de vingança (GLASMAN, 2009, p. 12).

O mais terrível desses malditos é a guerra, tal como a fazeis sempre. Crueldade, monstrosidade, selvageria de todos os tipos, nada falta em uma guerra. Vós não vos enganais sem cessar cobrindo de vossos deuses as injustiças e as violências. Esses deuses são os verdadeiros responsáveis por essas abominações. Vossa guerra, ininterrupta, que foi capaz de construir um verdadeiro império com as ruínas sangrentas dos outros povos, não é senão uma verdadeira guerra de demônios (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 20).

Na questão da guerra justa, Agostinho tem um objetivo principal, que é refutar sem piedade as objeções de seus adversários e desmoralizar o paganismo sob o peso de suas próprias acusações. Sua única atitude foi salvar o cristianismo de qualquer tipo de atitude maldosa que viesse proporcionar erros e confusões no meio da consciência dos fiéis, proporcionando lutas internas e separações religiosas.

Ao mesmo tempo em que amaldiçoa a guerra injusta, encontram-se nos seus textos posições favoráveis ao uso das forças armadas. Essa doutrina fez-se pouco a pouco por fragmentos, no decorrer de polêmicas delicadas, quando o cristianismo foi tomado por duas categorias de adversários: os maniqueístas, que o acusavam de favorecer a guerra e os pagãos, que lhe reprovavam a proibição. Ademais, as guerras justas podem ser feitas por cristãos, romanos ou qualquer outro povo, desde que haja uma causa justa para eliminar um mal maior.

Encontra-se o primeiro elemento da guerra justa defensável na sua obra, *De libero arbitrio*, na qual Agostinho discute com o bispo de Upsala, Evódio, sobre a questão do homicídio e tenta mostrar quando ele é permitido. Ele escreve:

Pois o soldado mata o inimigo; o juiz ou seu mandante executa o criminoso; e também, talvez, o lançador de flechas, quando uma delas escapa de suas mãos, sem o querer ou por inadvertência. Todas essas pessoas não me parecem pecar ao matar um homem. Pois atuam conforme a lei, ou então não fazem nada contra ela. Ora, nada é mais justo que uma lei levada pela defesa do povo [...] e que para salvaguardar interesses superiores, dá

licença à mínima desordem. Com efeito, a morte de agressor injusto é mal menor do que a de um homem que mata em legítima defesa. E que um homem seja violento em seu corpo contra sua vontade é coisa mais horrível do que o fato de o autor de tamanha violência ser morto por aquele a quem intentava agredir. O soldado matando o inimigo não é senão o ministro da lei. Ele pode facilmente preencher sua paixão, seu ministério, defender seus cidadãos e repelir a força pela força (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 4, 9; 5, 12).

Neste texto, Agostinho levanta um caso de consciência à questão mais geral do direito da guerra. Uma ideia se destaca: o soldado e o direito de matar, porque ele não age por si mesmo, mas como ministro da lei. Esta lei que lhe ordena massacrar o inimigo é justa, uma vez que ela tem como objetivo repelir, pela força, um ataque injustificável. A guerra é, pois, legítima, porque ela é constantemente o único meio de defender o povo, ou seja, de tantos males existentes, ela, aparentemente, parece ser um dos menores. É terrível que ela seja necessária, pois o fato de matar é sempre uma desordem. Este fato de provocar uma desordem não tem, evidentemente, como desculpa senão aquele de impedir uma desordem maior. Portanto, Agostinho defende a tese da guerra justa e o soldado é o homem profissional da guerra (COTTA, 1960, p. 138).

Agostinho esperou doze anos para abordar diretamente a questão da guerra e anexá-la à sua doutrina teológica, a qual se preparava naquele momento para enfrentar os pagãos e os hereges e, principalmente, para refutar a tese de Fausto, que constituía um grande perigo para o cristianismo. A teoria de Fausto tinha um único objetivo, que era negar o Antigo Testamento como livro sagrado.

Fausto afirmava que o Antigo Testamento não passava de um livro histórico do povo hebreu, com muita narração de guerras, violência, política corrupta de reis, injustiça, dominação e opressão dos dominadores sobre o povo pobre de Israel.

Fausto era um famoso maniqueu²⁷, que Agostinho conhecia muito bem e, por várias vezes, havia discutido com ele. Os maniqueístas

²⁷ Agostinho fez parte desse grupo religioso por mais de nove anos. Essa doutrina foi fundada por um monge asceta de nome Mani em 230, o maniqueísmo teve uma grande expansão durante a Antiguidade chegando a

condenavam como impuro o mundo material e rejeitavam em parte o Antigo Testamento, principalmente, todos os textos que relatavam as causas da guerra praticada pelo povo judeu por caracterizar violência, vingança e todos os tipos de guerra.

No tempo em que Agostinho partilhava seus erros acerca da doutrina dos maniqueus, Fausto publicara uma enorme obra contra o Antigo Testamento. Pretendia dizer, fundamentalmente, que o Antigo Testamento não é de inspiração divina. E esta longa cadeia de guerras e de atrocidades que são apresentadas nele, Deus a teria inspirado, dirigido, regulamentado e determinado. Que aberração! Como se Deus pudesse emprestar a mão a um crime. Há um crime maior do que a guerra? Que nos fale mais disso no Pentateuco e outros livros sagrados. Eles não são senão um tecido de mentiras e sacrilégios (GARILLI, 1957, p. 195).

Segundo Fausto, o cristianismo se condena cada vez mais ao procurar as fontes de suas doutrinas no Antigo Testamento. Por que não se contenta ele do Evangelho? Aí se vê que toda a violência é proibida,

Pérsia, Índia, China, Egito, Cartago, Roma e outras regiões da Ásia. Essa doutrina tentava explicar a origem do mal no mundo. Pensava no mundo de forma dualista sendo gerido por dois princípios, um bom e o outro mal, que estavam em luta desde a origem do mundo. Para Agostinho, as ideias de Mani não passam de “fábulas Persas” revestidas de uma superficial camada de cristianismo de forma a enganar os seus incautos e conseguir mais fiéis (BROWN, 2015, p. 57-70). Além disso, para os maniqueus Deus era um ser corpóreo, mas ilimitado e infinito. Defendiam uma grande contradição entre o Velho Testamento e o Novo Testamento. O maniqueísmo não aceitava é que Deus tivesse forma humana, daí não aceitara a corporeidade de Cristo como Deus (COSTA, 2002, p. 52). Agostinho escreveu vários textos com o objetivo de refutar todas as teorias dessa doutrina, principalmente as ideias de Mani, Fausto e Félix. Assim, Agostinho argumenta contra maniqueus: “Eles dizem que existe a natureza do mal, à qual Deus foi obrigado a entregar parte de sua natureza para ser atormentada. Nós dizemos que mal nenhum é natural, mas que todas as naturezas são boas, e que Deus é a natureza mais excelente e que as demais são natureza por ele; e que todas são boas enquanto são, porque Deus fez todas as coisas muito boas, mas ordenadas em graus que as diferenciam, de modo que uma coisa seja melhor que uma outra. E assim se completa com toda a espécie de bens este universo que, com alguns bens perfeitos, outros imperfeitos, é todo ele perfeito, e Deus, seu criador e administrador, não cessa de governá-lo com normas de justiça; ele que faz boas todas as coisas por sua vontade de nenhum mal padece necessariamente. Sua vontade, excede todas as coisas e de forma alguma sente algo contra sua vontade” (AGOSTINHO, *Comentário ao Gênesis*, 2005, II, 29, 43).

que o perdão dos injustos é a grande lei e que a espada deve ser substituída pela cruz.

A guerra é um crime, dizia Fausto. Não há nada mais evidente para Agostinho do que isto. Ela é um fato real e infeliz para a humanidade. A guerra, na sua essência, não é desejada, não é aceita pela maioria dos homens da cidade. Estes pretendem viver em estado de paz e harmonia e não em guerra. Agostinho dizia que a guerra é mais infeliz do que a própria morte.

Por que Fausto reclama tão imensamente contra a guerra? Por que ela tende a matar homens que um dia iriam morrer, para submeter outros que em seguida devem viver em paz? Fazer à guerra semelhantes reprovações seria próprio dos homens pusilânimes, e não de homens religiosos (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74)²⁸.

Ela, portanto, não é uma maneira de morrer mais triste. Pode ser também uma forma mais gloriosa que outras e, no entanto, uma alma religiosa não vê nada de apavorante, nem de horrível, na morte. Se há algo de criminoso na guerra, não é o fato de declará-la a um inimigo, mas a maneira de conduzi-la. O soldado também é inocente no ato de matar, pois sua profissão exige disciplina e obediência:

O desejo de maltratar o inimigo, a crueldade na vingança, uma alma implacavelmente inimiga da paz, o furor das represálias, a paixão do domínio e todos os outros sentimentos semelhantes [...] eis aí o que se deve blasfemar na guerra. Assim, portanto, um homem justo, servindo ao que pode ser um rei ímpio, pode fazer seu dever diante de sua posição no Estado, lutando sob as ordens de seu soberano, em alguns casos é claramente a vontade de Deus que ele deva lutar, em outros, onde isso é tão simples, pode ser um comando

²⁸ Agostinho, *Contra Faustum*, XXII, 74. Nesta obra, Agostinho defende o Antigo Testamento, que é o alicerce do Novo Testamento. E se opõe radicalmente à teoria de Fausto, que dizia que o Antigo Testamento jamais foi uma obra inspirada por Deus, devido a ser uma cadeia de guerras e vinganças sem fim.

injusto por parte do rei, enquanto o soldado é inocente, porque a sua posição exige a obediência (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75).

Os crimes são realizados pelo homem e não devem ser relacionados a Deus. O homem transforma a matéria, a natureza, a ordem e a lei em função do seu próprio prazer. Ele falsifica a noção de guerra, vicia a natureza humana, manipula e mente para o seu semelhante e é capaz de matar o próprio amigo. Seria muito injusto reprovar os criminosos por seus crimes e atribuir a Deus todos os males existentes entre os homens. Isso era o que fazia Fausto. Seja confusão, seja ignorância, seja equívoco, ou tudo ao mesmo tempo, ele coloca os crimes do homem na conta de Deus e não autoriza negá-los (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75).

O grande crime da guerra, segundo Agostinho, é o de existir com muita morte, violência, ódio, vingança, tristeza e medo. Que a guerra seja crime idealizado pelo espírito do mal, embora, ocasionalmente, tende a ser um fato real e trágico para qualquer ser humano. Que os homens o cometam e acentuem a gravidade com muita destruição e morte é uma realidade concreta. Mas que o espírito do Bem, aquele que os cristãos chamam de Deus, que Ele colabore um único instante, isso é inimaginável. Fausto dizia que os santos livros afirmam que Moisés, o libertador, combateu sob a ordem formal de Javé (GARILLI, 1957, p. 166).

Agostinho não foge à objeção. Ele sente que a guerra é a essência do debate. Agostinho questiona a posição de Fausto sobre o conceito de guerra no Antigo Testamento: “Tu, ó Fausto, reprovos a guerra a Deus. Tens certeza que foi Ele quem a criou? Tu ignoras, então, que a ordem natural, aquela que a lei eterna de Deus impôs ao mundo, é a paz” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII,78). Se o homem tivesse respeitado essa ordem, ou lei, ele não teria jamais feito a guerra, pois a guerra não é algo inerente a Deus, entretanto, o homem, na sua incapacidade de conviver pacificamente com os demais seres humanos, infelizmente manipulando o verdadeiro livre-arbítrio, acaba desviando do verdadeiro ser com o objetivo de mudar a natureza das coisas:

Ele amou por elas mesmas outras coisas que têm outra finalidade, e desejou por uma outra finalidade coisas que não se deve amar senão por elas mesmas; e agindo dessa forma, misturou tudo o que era a lei da natureza, como a lei eterna

manda observar (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 78).

Defendemos que, para Agostinho, a guerra não é outra coisa senão uma medida de polícia e de repressão, tomada pelo juiz soberano, para restabelecer a ordem no mundo e trazer os povos à observação da lei. Deus tomou e comunicou diretamente ao povo hebreu, porque era o chefe exclusivo deste povo:

Não nos assustemos com as guerras feitas por Moisés; aí não existe horror nenhum, pois, isto teria sido feito com as ordens de Deus. Ele não cedeu nada à crueldade, mas à obediência. Quanto a Deus, dando tais ordens, ele não era cruel; ele não fazia senão tratar os homens como eles o mereciam (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74).

Segundo Agostinho, Moisés, como líder do povo de Deus, e os demais profetas do Antigo Testamento, não praticaram nenhum tipo de crime de guerra, todavia seus atos eram guiados por Deus. Esse período foi considerado na história do povo de Israel como a teocracia de Deus, ou seja, a primazia do Deus, único soberano, Juiz supremo do bem e do mal, lutando com estratégia militar em defesa do seu povo. Logo, essas guerras passam a adquirir uma conotação de guerra santa (FLORI, 2013, p. 43).

Para Agostinho, não existindo mais a teocracia no meio do povo eleito de Deus, surgindo vários povos com os seus conflitos internos e externos, Deus a tomou e comunicou a outros povos pelos órgãos das autoridades legítimas, ocasionando a ideia de guerra justa:

Para punir esses excessos com justiça, é necessário que os homens virtuosos empreendam guerra [...] sob a ordem de um governo legítimo porque a ordem das coisas os acumula com essa necessidade [...] a vontade desordenada das criaturas, sendo contidas pela ordem estabelecida pela lei divina (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74).

Nessa passagem, afirmamos que o conceito de guerra justa ou defensiva delineado no livre-arbítrio começa a ser desenvolvido por Agostinho numa concepção religiosa. A guerra não é legítima somente como medida de defesa. Ela é como sanção penal. O soldado não é somente ministro da lei humana, ele é o ministro, consciente ou não, da lei divina. O soldado é o guardião da paz terrena e o protetor das fronteiras contra a cobiça dos inimigos invasores (GARILLI, 1957, p. 197).

Também defendemos que, segundo Agostinho, a lei humana pode enganar-se, ordenando, por exemplo, uma guerra injusta. A lei divina não se engana. Ela sanciona todas as coisas com um rigor magnífico. Vistas do lado dos homens, certas guerras parecem criminosas e dão uma certa cor de injustiça à sanção divina. Vistas do lado de Deus, essas guerras comportam uma justiça misteriosa e escondida ao entendimento humano. Deus lê na alma das nações. Ele vê taras e crimes que escapam aos olhos do homem. Ele os julga e os pune, conforme as leis infalíveis de sua própria sabedoria.

É evidente que a guerra inspira e depende de expressões de lealdade política, mas também pode seduzir os cidadãos em direção à xenofobia, autoengano e desrespeito aos outros seres humanos, provocando grandes números de refugiados, pessoas desestabilizadas psicologicamente, milhões de famintos e desempregados. Além disso, as doutrinas da guerra justa nasceram em um contexto não liberal, antidemocrático, onde a ideia de soberania popular era inconcebível ou anátema para aqueles que a concebiam (MILLER, 2009, p. 9). A doutrina da guerra justa não pode ignorar suas influências culturais, como aqueles sobre a formação do caráter, o exercício da razão prática e a virtude cívica na polis.

O assassinato, o sacrifício e a morte dos envolvidos na guerra colocam questões profundas sobre o significado e a lealdade da batalha. Por essa razão, as perguntas sobre os interesses da guerra, envolvem dimensões psicológicas e sociológicas que podem ser facilmente ignoradas quando a moral da guerra é vista apenas por uma questão política, estruturada na lógica da teoria realista do direito internacional²⁹ (MILLER, 2009, p. 13).

²⁹ Essa teoria tem como reflexão a lógica do cálculo, de dominação e de glorificação dos substratos dos capitais de força e de poder como objetivo categórico explicativo para fenômenos internacionais, advogando que o cenário internacional não é isonômico; é construído na incerteza; é estruturado na

A guerra deve ser justa, é essencial que haja regras básicas para a batalha, que haja, por parte do poder público, uma estratégia de defesa do bem comum da comunidade e de cada cidadão inserido na própria comunidade. Entretanto, tal conflito é tipicamente estatal, pois os particulares ou ladrões não fazem a guerra. Nesse sentido, para Miller, a ideia de guerra justa, em Agostinho, não tem a finalidade de beneficência para proteger as pessoas inocentes em situação de risco, mas é uma atividade típica de Estado, visando garantir a paz e a ordem interna e externa (MILLER, 2009, p. 19).

Logo, o soldado que mata não se baseia na ideia de que o amor cristão exige postura para assumir, para ajudar os outros, especialmente os mais fracos, em estado de necessidade. Embora o amor agostiniano informe a ética do homicídio, mas não como a base para justificar a força coercitiva como uma expressão de cuidado ou proteção altruísta do inocente (MILLER, 2009, p. 23).

Agostinho faz essa distinção das guerras justas e injustas: “Há certas guerras justas e injustas. Mas seria muito longo discutir essas coisas sob certo ponto de vista; por outro lado, não é necessário” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74). Basta, com efeito, mostrar que todas as guerras justas, sem exceção, são desencadeadas sob a ordem e a permissão de Deus: “seja para intimidar, seja para subjugar,

assimetria de informações por causa da natureza desnivelada do relacionamento entre os próprios Estados e demais atores não estatais. O cenário internacional é moldado pelo poder, pela força, pelo interesse, ou seja, tem como fundamento o primado do egoísmo ético. Assim, afirma Thales Castro no seu livro, *As Teorias das Relações Internacionais*: “a natureza humana é, em grande medida, egoísta e individualista e tais ações se refletem nas articulações internas e externas dos Estados; a guerra representa instrumento no domínio da política para fins de maximização das estratégias nacionais (razão de Estado) de sobrevivência e segurança; o Estado nacional utiliza a maximização do cálculo do poder diante de seus constrangimentos endógenos e exógenos; o militarismo e as políticas de defesa nacional (ofensivas ou defensivas) são justificáveis sob o ponto de vista de obtenção e manutenção, a custos crescentes, de capitais de força-poder-interesse (KFPI) disponíveis; a relativamente baixa controlabilidade internacional (entropia relativa) força os atores estatais a tomarem posturas de priorização de suas respectivas agendas; o Estado nacional é um principal ator do cenário internacional, permitindo a si o acesso a extensa gama de ações, de prioridades auto justificadas e de prerrogativas exclusivas; e , por fim, os Estados são movidos e posicionados em uma distribuição irregular e assimétrica de KFPI, ocasionando, assim, uma hierarquização cratológica em uma determinada ordem mundial” (CASTRO, 2012, p. 319).

seja para aniquilar o orgulho” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74).

Agostinho dizia que Fausto cometeu um grande erro, opondo o Novo Testamento ao Antigo Testamento. Deus não muda a ordem estabelecida na natureza e nem a justiça eterna, segundo Agostinho. Só o homem pode mudar, pois a sua natureza é mutável. O homem é um ser temporal. Para Agostinho, Fausto não sabia que muitos dos germes da guerra nascem e se desenvolvem no coração humano, ora contaminado pela paixão da cobiça, do ódio e da vingança.

Somente o verdadeiro Deus pode eliminar e erradicar os germes malignos na vida do homem. Mas, como Deus, conhece nossas fraquezas e os bruscos retornos das paixões nos corações dos homens, Ele tenta desarmar os homens em geral para assegurar a paz. É necessário que cada cristão veja como o seu precursor, João Batista, que fala aos legionários sobre o julgamento do mestre em relação à vida, à família e ao trabalho do centurião (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII,74). Ele não lhes pede para renunciarem à sua carreira. Ao contrário, elogia sua fé e espera que a sua vida militar não seja empecilho para sua santidade. Ele não fala sobre a guerra, é verdade. Nem a favor, nem contra. E não perde nem uma ocasião para recomendar a paz aos homens. Mas ele lembra que não há paz sem justiça. Apesar da caridade, a justiça de Deus segue sempre o seu curso.

Afirmamos que, para Agostinho, a guerra justa é uma questão de estratégia de defesa necessária, pois somos guiados pela própria força da natureza a nos proteger, quando através da injustiça alguém nos provoca injustamente, seja colocando a nossa vida em perigo, a existência do império, a nossa fé e os nossos bens materiais.

É conforme à justiça que alguém se defenda; é justo matar, quando as coisas públicas estiverem em estado de perigo; a cidade ou o império sendo saqueado pelo inimigo. Ele também afirma: “Não é culpado de morte de outrem aquele que cercou seu bem com uma muralha, se em consequência do exercício de seu direito de levantar muros, alguém se feriu e morreu” (AGOSTINHO, *Epístola*, 154).

Assim, para Agostinho, a defesa necessária é útil para a proteção de nossos bens materiais e não materiais e teremos causa justa em defendê-los durante a guerra. Na guerra o direito ou a violência não se contenta que no início das hostilidades havia sido pactuado, mas cresce segundo o arbítrio do vencedor: “Quem é que contenta em medir a vingança com a injustiça sofrida” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*,

XIX, 10). Nesse sentido, todos os súditos e não súditos podem buscar proteção e defender-se com as armas.

Defendemos que, 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.

Segundo Dag Tessore, Agostinho via nas guerras humanas um agir da providência divina, às vezes, incompreensíveis ao entendimento humano: “elas são um instrumento de que Deus se serve para corrigir os malvados e colocar à prova os cristãos” (TESSORE, 2007, p. 38). O homem cristão deve ser responsável pelo seu mundo, no qual ele faz parte como filho de Deus. Logo, a justiça cristã não se exime de nenhum tipo de conduta, até porque lá onde existe injustiça, opressão e guerra, o cristão é chamado, se necessário também com armas, para restabelecer a justiça, a liberdade e a paz (TESSORE, 2007, p. 39).

Portanto, o uso da força não tem apenas o objetivo de libertar e santificar o homem, mas também de punir quem erra. A guerra justa talvez seja necessária para eliminar as iniquidades entre as nações, inclusive a pena de morte, segundo Agostinho, tem a sua importância e não contradiz minimamente o preceito ‘Não matarás’, sendo aplicada para o bem da sociedade (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 21). Assim sendo, Dag Tessore comenta o pensamento de Agostinho sobre o preceito da justiça moral da caridade:

O preceito evangélico de oferecer a outra face se refere, por conseguinte, à intenção do coração, que mesmo quando pune deve manter o espírito de caridade: ‘essa caridade deve ser sempre mantida no coração, e será ela a ditar a maneira concreta de corrigir a outra pessoa’. A caridade cristã, de fato, ‘diante de alguns se inclina, diante de outros se ergue; mas de ninguém é inimiga, de todos é mãe’ (TESSORE, 2007, p. 41).

Assim sendo, para Agostinho, a conduta moral deve possuir caráter que não pode ser bom sem estar verdadeiramente alinhado com a “*ordo amorum*”, ou seja, ele insiste que o que é moralmente decisivo na guerra é o que se passa na psique do guerreiro. Esta também é uma aplicação da distinção de Agostinho entre as duas cidades, a terrena e a celeste: só o que pertence à celeste é que realmente conta. É também, naturalmente, uma aplicação da doutrina de Agostinho da “*ordo amorum*”: dado que as coisas do espírito são mais importantes do que as coisas do corpo, considera-se que devamos amá-las ou nos preocuparmos mais com elas (CHAPPELL, 2016, p. 243).

Segundo Marcos Roberto Nunes Costa, Agostinho tenta mostrar que a moral da felicidade, fundamentada na busca do “Bem ôntico” (Deus), orienta ou determina a “moral do dever”, que se caracteriza pela reta utilização dos bens temporais. Logo, toda a moral agostiniana seja em busca da felicidade enquanto “Bem ôntico”, a ser alcançado na “Vida Eterna”, dando, assim, um caráter teleológico-sobrenatural à sua moral (COSTA, 2009, p. 37-38). Nesse sentido, para Francisco Manfredo Ramos, essa é uma característica genuína da moral agostiniana, que nos permite diferenciá-la da dos antigos filósofos, pois, como no mundo antigo não havia uma convicção clara de vida eterna, a moral dos antigos não tinha esse caráter teleológico (RAMOS, 1984, p. 69). Assim, a ideia de moral de Agostinho seja a busca da felicidade humana pela via do amor em Deus:

Os homens não se tornam bons, por meio desses bens, mas os que se fizeram tais por outro meio é que fazem que esses se tornem bons, usando-os bem. [...] Segue-se que qualquer bem que é desejado, útil e convenientemente, deve ser, indubitavelmente, referido àquela única vida que se vive com Deus e de Deus (AGOSTINHO, *Epístola*, 130, 2,3,4).

Agostinho repreende tal ponto de vista em uma carta ao secretário imperial Marcelino acerca da importância da guerra justa para a manutenção da paz e da tranquilidade da ordem, inclusive para o cristianismo, como também para qualquer tipo de organização social. Esse alto funcionário havia-lhe transmitido as objeções de um grupo de jovens pagãos contra o cristianismo. Eles tinham lido o Evangelho e descoberto todos os tipos de dificuldades sobre certos mistérios. Mas o que os havia tocado era a doutrina de paz que tinha seus fundamentos na

misericórdia e humildade e constituíam o maior perigo para a segurança do Estado:

Não pague o mal com o mal a ninguém. Se for tocada uma face, dê a outra. Dar o próprio cobertor àquele que quer roubar a sua túnica [...] parece-lhe contrário aos costumes de um Estado [...] Com efeito, observavam eles, quem deixaria levar qualquer coisa por um inimigo? Quem, segundo os direitos da guerra, não devolveria o mal com o mal àquele que estrangulasse uma província romana? (AGOSTINHO, *Epístola*, 136, 2).

A pessoa de Agostinho era visada por essa objeção, pois ele era o líder espiritual daquela diocese. A conversa entre os jovens pagãos tinha como objetivo refutar a fé cristã no meio da comunidade, principalmente, para os novos jovens que se convertiam ao catolicismo. Era um perigo muito grande para o Estado romano, pois essa nova ideologia colocaria em situação de risco a segurança e a existência do império romano³⁰. Assim, acrescenta Marcelino:

³⁰ Para Robert Dodaro, Agostinho sabe que algumas interpretações isoladas e literárias da escritura podem acarretar erros, pois a linguagem figurativa do texto bíblico pode frustrar as tentativas de se alcançar a verdade contida nele. É preciso usar um argumento exegético, baseando-se no uso de princípios retóricos que dizem respeito ao decoro literário como meio de interpretar passagens escriturísticas individuais em harmonia com a totalidade das escrituras. Segundo Robert Dodaro, Agostinho recomenda que as escrituras sejam lidas a partir de um ponto de vista estético, muito semelhante à composição musical, em que diferentes intervalos temporais são harmonizados de modo que sua beleza seja apreciada com sucesso (DODARO, 2016, p. 179). Agostinho cita várias passagens do texto bíblico em que o tema da violência é tratado diferentemente das passagens mencionada pela autoridade romana, Volusiano. Veja alguns exemplos, quando esbofetado por um centurião, Cristo não oferece a outra face, mas, em vez disso, pergunta ao guarda: “Se falei mal, mostra em quê; mas, se falei bem, por que me bates?” (Jo 18, 23). Quando, Paulo também sofreu esse tipo de violência por um guarda de Ananias, Paulo diz: “É a ti que Deus vai ferir, parede caiada! Tu te sentas para me julgar segundo a Lei e, violando a Lei, ordenas que me batam” (At 23, 2-3). Menciona também o relato, quando os soldados romanos perguntam a João Batista como devem viver seu batismo de arrependimento, ele não os proíbe que continuem a servir como soldados, mas, simplesmente, adverte-os a evitar violência gratuita

Havia acontecido na presença do mais rico e do principal habitante de Hipona, que, com ares de quem gostaria de ser bajulado, elogiaria ironicamente sua santidade, [...] mesmo que sendo interrogado sobre os mesmos temas, não teria se satisfeito de forma alguma com as respostas (AGOSTINHO, *Epístola*, 136, 3).

Marcelino conclui que Agostinho não se preocupará com esse episódio e reconhecerá juntamente com ele, Marcelino, a necessidade de responder plenamente e com cuidado a todas às dúvidas dos jovens sobre a doutrina de paz do cristianismo, mostrando que a misericórdia e a humildade jamais constituem uma ameaça para a soberania do império romano. Agostinho sabia que a sua posição era de suma importância para o universo pastoral e político, pois havia interesse em desmoralizar a vida pública dos cristãos por parte de alguns políticos que tinham como objetivo negligenciar o verdadeiro sentido das suas respostas. Estes homens eram maldosos e falsos, eram inimigos do cristianismo, do Evangelho e dos verdadeiros cristãos. Eles faziam de tudo para incriminar o Evangelho, dizendo que era uma grande ameaça para a

(Lc 3, 3.14). Segundo Agostinho, essas passagens e outras da Bíblia, harmonizam-se com o pacifismo recomendado em outros lugares da Sagrada Escritura. Assim, Robert Dodaro afirma: “Ao harmonizar as passagens escriturísticas citadas por Volusiano (Mt 5, 39-41; 1Ts 5, 15; Rm 23, 3-5) com outras passagens referentes à resposta cristã à violência (Jo 18, 23; Lc 3, 3.14; At 23, 3-5), Agostinho busca chegar a uma verdade coerente, unificada, que possa dar sentido a todas as passagens juntas. ‘Se a república terrena observa aos preceitos cristãos desse modo, então, guerras serão travadas com espírito de benevolência, com o objetivo de servir o derrotado mais facilmente pela segurança de uma pacífica sociedade de justiça e piedade’. Ao realçar essa aparente contradição entre os preceitos que rejeitam a violência e aquelas passagens em que uma interpretação literal desses mesmos preceitos é posta de lado, Agostinho considera mostrar que a real importância de passagens individuais das escrituras está não na prescrição da justa conduta *per se*, mas na preparação do coração (*praeparatio cordis*) do crente que busca chegar a julgamentos justos” (DODARO, 2014, p. 180). Portanto, para Agostinho, Jesus Cristo é o Senhor da história, ele e os seus ensinamentos não são um perigo para a segurança do império, mas um sustentáculo para toda a eternidade, até porque a verdadeira justiça se encontra somente em Jesus Cristo, que é o melhor estadista justo e eloquente. Jesus Cristo é o modelo de estadista que deve ser seguido, pois somente através dele que é possível construir uma sociedade justa e com segurança para todos os povos.

segurança e a estabilidade do Estado e do povo romano (AGOSTINHO, *Epístola*, 136, 3).

Com a plenitude e a serenidade de um pensamento tranquilo e seguro de si mesmo, Agostinho respondeu a todos os caluniadores do Evangelho, mostrando que este não constitui um perigo para o Estado. Depois de quatorze anos de sua polêmica com Fausto, tempo em que pôde amadurecer as suas ideias, Agostinho apresenta-as, agora, não mais como argumentos de controvérsia e, sim, como uma doutrina oficial. Opõe, num curto paralelo, do Estado cristão ao Estado pagão. Compara os métodos de governo e as garantias de segurança e se eleva com força contra o pacifismo que se pretende descobrir no Evangelho, pois isso poderia acarretar a ruína da verdadeira justiça e a verdadeira fé em Jesus Cristo (GARILLI, 1957, p. 197-198).

O cristianismo ensina o perdão dos injustiçados e ele se glorifica disso, porque esse perdão, em vez de ser, como o acusam, uma abdicação política e uma fraqueza social, espera fazer parte das maiores forças do Estado. Agostinho tem necessidade de demonstrá-lo? Ele tem por autoridade dois escritores que um pagão não saberia recusar: Cícero e Salústio. Escreve ele:

É necessário perguntar como estes romanos que preferiam perdoar uma injúria a vingá-la (Sallustius, Bell. Catil.) puderam governar e engrandecer a república que eles tornaram tão grande, rica e opulenta, e que antes era pobre e pequena. Esperamos uma resposta como a de Cícero, querendo elogiar os feitos de César, chefe de Estado. Cícero dizia: ‘César não sabia esquecer senão as injúrias?’ (Orat. Pro. Q. Ligario) (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 9).

Agostinho aceita a teoria de autores não cristãos com o objetivo de mostrar que as glórias nacionais e os discursos de patriotismo são importantes para a vida do Estado. Tanto a palavra de Deus, como a guerra justa, são essenciais para o Estado se manter em concórdia e paz. Ele é radicalmente contra todas as pessoas que ocasionaram injustiças e acusam a igreja, dizendo que ela constitui um perigo para o Estado: “*accusatur religio tam quam inimica reipublicae*” (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 10)³¹.

³¹ “A Igreja (religião) é acusada de ser a inimiga do Estado”. Agostinho tenta mostrar que a Igreja defende a tese da guerra justa, pois, esta, no entanto, só é

O Evangelho é um texto muito útil para todos os cristãos conhecerem a vida e os feitos de Jesus Cristo. Ademais, esse livro pode proporcionar a todos os homens a viverem em estado de paz e de harmonia entre si. O homem que conhece e vive as normas evangélicas é capaz de praticar a justiça social e a justiça cristã. Segundo Agostinho, se ainda tentava compreender essa palavra do Evangelho, luta contra as leis e se guarda o direito de entrar no espírito das palavras. Ao considerar as passagens evangélicas da lei de talião, Agostinho toma os termos “face” e “agasalho” no sentido material, recusa-se a ver simples imagens nas palavras e deixa transparecer as suas sílabas simbólicas que estão escondidas no seu conteúdo. O ideal seria que todos os homens colocassem em prática os preceitos de concórdia e humildade nos seus afazeres com o objetivo de construir uma sociedade fraterna e justa:

É claro, entretanto, que os preceitos de humildade e de benevolência de Cristo tendem a uma preparação interior do coração humano com a sua ação exterior. É preciso manter a virtude da paciência no fundo de nossa alma e não é bom deixar transparecer para os outros o que nós cremos pode ser útil a quem nós queremos bem (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 13).

Eis aqui o verdadeiro sentido do perdão das injúrias. O que se pode dizer disso? É um ato interior com dois fins: ele apaga a cólera do fundo do nosso coração e é um grande bem para nós. Ele leva o nosso inimigo constantemente ao arrependimento e à tomada de uma decisão de vida em favor da paz e da justiça. O ato do perdão tem a capacidade de transformar o indivíduo em um novo ser capaz de transformar o medo em segurança, o ódio em amor e a tristeza em alegria.

O ato de humildade e de concórdia no interior do coração humano não é capaz de suprir as ações exteriores do homem. É preciso que o agir humano esteja voltado totalmente para a concretização da paz

decretada para eliminar o inimigo, que representa um mal, levando a destruição da unidade do império. Concordamos com as mesmas observações de Jean Flori, segundo ele, as características que induzem a concepção de guerra justa em Agostinho são: a guerra deve ser declarada por autoridade legítima; empreendida para restabelecer a justiça; defender o império e a igreja; recuperar terras ou bens injustamente espoliados; a batalha da guerra deve ser realizada por soldados sem ódio nem interesses pessoais (FLORI, 2013, p. 44).

e da justiça. Se não há esperanças de que o inimigo se arrependa, é necessário fazer parar a sua malícia e, por caridade, impedi-lo de tornar-se ainda mais culpado, colocar um termo no mal que nos causa. É o que fez Cristo. Em vez de estender a outra face àquele que o havia tocado, ele o impede de recomeçar para que não agrave mais ainda a sua injúria. É o que fez São Paulo. Quando foi tocado em seu rosto, ele disse ao príncipe dos sacerdotes: “O Senhor nos tocará. Você sediará segundo a lei para me julgar e contra a lei você me tocará!” (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 13). Assim, fica evidente um grande protesto contra os golpes para evitar a injustiça maior.

A guerra não pode ser um golpe daqueles que vivem em estado de mentira, de corrupção e praticando todos os tipos de injustiça contra o povo. Ela não pode ser realizada por ditadores, por fascistas, por torturadores e opressores, que causam a instabilidade mundial. Nesse sentido, para Agostinho, de todas as virtudes, a maior é a caridade. Para Agostinho, tudo passa, porém, uma coisa permanece, que é a caridade. A guerra passa, embora seja necessária para manter a harmonia e o equilíbrio entre os povos, visando o estado de segurança e de paz para todos; a injustiça tem um fim; a morte tem seu limite. Somente a virtude da caridade é a maior de todas as virtudes, pois a justiça anda de mãos dadas com a caridade (AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, VI, 46, 86).

Para Agostinho, o perdão é um dos atos mais sublime que a pessoa pode conceder a si próprio, ao próximo e também aos seus inimigos. Que não se diga, pois, que o perdão das injúrias seja uma fraqueza. É necessário ser forte para perdoar e mais forte para saber punir, pois, se punir é conforme aos instintos de violência que estão adormecidos no fundo de nossas almas, perdoar exige uma luta sempre dolorosa, algumas vezes heroica, contra nós mesmos. Enquanto, a punição dos atos cometidos contra a justiça, o bem comum, a propriedade e a religião são essenciais para a inserção social daqueles que tentam romper a ordem e a paz estabelecida no grupo social. Percebemos que Agostinho mantém um discurso em defesa da ordem e da paz através da guerra justa. Até porque o castigo, segundo Agostinho, mesmo o mais severo, não exclui uma certa estratégia de cunho pedagógico de humanidade, e a humanidade não consiste em ver em tudo o culpado, mesmo que fosse o inimigo um homem a tratar como tal duramente, já que a justiça o exige, mas afetuosamente, pois a caridade ordena:

A bem-aventurança não deve pagar o mal com o mal. Há circunstâncias em que é necessário usar a dureza para corrigir para o próprio bem. O pai corrigindo o filho com maior rigor não renuncia ao seu amor paterno. [...] Se as repúblicas da terra observassem os preceitos cristãos, as guerras não se fariam mais sem a bem-aventurança. Tomariam os interesses dos vencidos e os levariam à justiça e à piedade; pois a queda é útil para aquele que perde a ocasião de cometer o mal (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 14).

Afirmamos que, para Agostinho, esse questionamento acerca da correção fraternal entre o pai e o filho, vem amenizar a ideia de guerra como castigo, que defendia contra Fausto. O Deus que falava a Moisés durante os relâmpagos e trovões assumiu uma figura humana. Sua justiça se temperou de doçura. Não é mais o Mestre com gestos imperativos, é o pai de coração misericordioso. Ele toca sempre as nações culpadas, mas como um chefe de família toca os seus filhos. Os golpes que sofre são dolorosos, mas ele leva a ordem e a paz à grande família humana. Ele a salva da desordem, da decadência e da ruína. Não é isto, com ares rígidos, uma grande prova de amor? “Quando ele reveste tudo aquilo que mantém o vício e nos tira os meios de nos satisfazer as nossas paixões, é por misericórdia que ele nos toca” (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 14).

Maneira singular de amar, dir-se-ia, que é a de fazer sofrer, chorar, morrer milhares de criaturas humanas? Preferir-se-ia que Ele os deixasse na impunidade? Ele o faz algumas vezes, mas é para tornar o castigo mais terrível. O mais seguro meio que Ele tem, com efeito, de marcar a sua cólera contra uma nação é deixar-lhe dar um livre curso, durante longos anos, de uma paz duvidosa com erros e desordens. A impunidade do homem inflige-se por uma punição mais terrível que a guerra. O homem não perde o seu sangue, mas perde a sua alma. Ele se mata lentamente, seguramente, sem nenhuma esperança de perdão. É o mais desesperador dos destinos. “Nada, com efeito, é mais infeliz que a prosperidade dos maus; ela alimenta a impunidade e fortifica como um inimigo interior a liberdade de fazer o mal” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 14).

Este inimigo interior, ou seja, o mal uso da liberdade humana através da cobiça, da injustiça, da vingança, da mentira e do egoísmo é infinitamente mais perigoso do que a guerra. Ele é capaz de destruir os

homens das cidades para sempre, pois o homem não é somente cidadão da cidade terrena, mas também tem a possibilidade de ser cidadão na cidade celeste. Seria melhor mil vezes ser chamado à prova do sangue. Isso revela que Deus não é implacável senão com a cruz. Ele oferece a redenção.

Os jovens amigos de Marcelino devem ter julgado erradamente o cristianismo hostil à guerra, dizendo que os ensinamentos dos evangelhos seriam uma grande ameaça à segurança do império romano. O cristianismo não ama a guerra. Ele a deseja menos ainda. Ele faz o impossível para impedir a guerra. Ele prega “a união e a concórdia”, combatendo com todas as suas forças “a corrupção dos costumes” e reerguendo, sem cansaço, as consciências dos homens que promovem a paz. Mas, quando a guerra é necessária, ele não a prescreve. Ele vê nela o julgamento de Deus e deixa os homens se armarem, para fazê-los todos seus filhos. “Os bons devem declarar a guerra justa, se é possível, para acabar com as injustiças, os vícios e apetites licenciosos, que um império justo deve extirpar do seio da humanidade” (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 14).

Percebe-se como Agostinho descreve, nos primeiros livros do *De civitate Dei*, as calúnias dos pagãos contra a carência guerreira do cristianismo. Ele constitui um pesado dossiê acerca das guerras romanas e tenta completar, na medida das suas pesquisas, a doutrina já exposta em seus escritos sobre o mesmo tema.

Vista do alto, a guerra parece-lhe sempre e, mais do que nunca, uma medida divina de repressão contra os crimes praticados por determinadas nações. Agostinho escreve:

Por isso, havendo já brilhado por longo tempo os reinos do Oriente, quis Deus se constituísse também o do Ocidente, que fosse posterior no tempo, porém mais florescente na extensão e grandeza de império. E concedeu-o, para castigar os graves crimes de muitas nações, a homens, por causa da honra, o louvor e a glória, velavam pela pátria, em cuja glória procurava encontrar a própria (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 13).

Para Agostinho, Deus é soberano no seu agir. Ele manifesta de diversas maneiras na vida histórica de qualquer povo. Ele pode usar qualquer povo, inclusive bárbaros ou romanos para fazer valer a sua vontade, quando o homem se afasta da justiça e da verdade. A

destruição de Jerusalém não tem outra explicação. Ela foi destruída por uma ordem divina e os romanos foram instrumentos de Deus:

Os romanos não compreenderam que Deus não lhes concedia como títulos de glória e de fazer sofrer, de tomar e de destruir esta cidade, mas que sua impiedade fosse a marca de Deus. Eles foram instrumentos de um Deus nervoso, não se tornaram o reino de um Deus pacífico [...] Se a ordem não viesse do alto, jamais o furor dos gentios teria infligido um tal desastre ao povo judeu (AGOSTINHO, *Salmos*, 73, 8).

Agostinho fala também da invasão dos bárbaros sobre o povo romano que não escapa à regra, pois, o próprio Deus, na sua onipotência, pode usar, como meio de instrumento, determinado tipo de povo para mudar o percurso normal da história:

Os romanos não deveriam eles, se eles tivessem alguma razão, reconhecer nos males que eles sofreram dos bárbaros a mão da Providência que se serve constantemente da guerra para punir e reprimir a corrupção dos costumes dos maus, que exerce por esse tipo de aflição às almas justas e fiéis, [...] elas passam a uma vida melhor, seja que Deus as guarde sobre a terra para o cumprimento dos seus desejos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 2).

É o próprio Deus que encarrega, seja o povo assírio, seja o povo romano, seja o povo bárbaro, ou outro tipo de povo da execução de suas ordens. Ele guarda no alto a mão sobre os acontecimentos, de acordo com a sua vontade e a sua história. Além disso, tem autoridade, autonomia e liberdade para começar e terminar determinada ação na história da humanidade:

Como depende de seu arbítrio, de seu justo juízo e de sua misericórdia o atribuir ou consolar os mortais, assim também dele dependem os tempos das guerras, que encurta ou prolonga a seu talante (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 22).

As guerras são breves ou longas, fáceis ou duras, justas ou injustas, como as penas infligida pelos juízes terrenos aos homens acusados de praticarem quaisquer tipos de delitos. É a justiça que fixa a sua extensão e a sua dose de severidade. Uma guerra chega ao seu fim quando se solicita, por algum tempo, a misericórdia e a piedade. A guerra consente em atenuar seu rigor. As hostilidades e as rivalidades cessam. Vencedores e vencidos curam as suas feridas, voltam à ordem, de onde eles jamais deviam ter saído, pois a melhor ordem entre os homens é viver em estado de paz (WOOLF, 2017, p. 108-109).

Por que eles saem da ordem tão constantemente? Quais são as causas desta loucura sanguinária que faz matar as nações entre si? Agostinho dizia a Fausto que era necessário buscar no coração do homem os males da guerra. Ele, agora, vai buscar no coração dos romanos as horríveis guerras que foram um horror para milhares de pessoas e fizeram de Roma a senhora do mundo.

Para Agostinho, o homem, como filho de Deus, deve viver na justiça, na graça e na paz, construindo uma sociedade sólida no amor e na segurança total para todos os seus habitantes. Ele não pode alimentar as paixões do coração, pois este pode fazer com que o homem venha a praticar todos os tipos de corrupção com o objetivo de expandir os diversos tipos de crimes, por exemplo, a vingança, a vangloria, o ódio, o estupro, o rapto e outros crimes que podem ocasionar uma guerra justa.

Hoje, no entanto, afirmamos que, até o início do século XX, o recurso à guerra era tido como exercício de direito dos Estados soberanos, variando apenas a justificativa que poderia levar os Estados a lograr seus interesses por meio do uso da força.

O resgate histórico da doutrina sobre a guerra justa é a tentativa de compreender as origens teóricas das intervenções humanitárias que, a princípio, é um fenômeno mais característico do século XX, devido a proibição do uso da força nas relações internacionais pela Carta das Nações Unidas e a crescente proteção das normas internacionais de direitos humanos, o que provocou uma reação justificadora da retomada da concepção de guerra justa, com o objetivo da legitimação de algumas guerras realizadas fora do sistema de segurança coletivo e não autorizadas pela ONU (RICOBOM, 2010, p. 39).

Percebemos que foram várias as situações para invocar a tese em nome da guerra justa: a legítima defesa, as guerras preventivas, a agressão indireta, as guerras punitivas, e a guerra de intervenção humanitária criada no final do século XX. Segundo Yoran Dinstein, foi a renovação da doutrina da guerra justa, pois, agora, só é possível a

guerra em defesa dos direitos humanos. Para este autor, nada na carta da Organização das Nações Unidas justifica um direito unilateral de um Estado de usar a força contra o outro, utilizando a desculpa de assegurar a implementação dos direitos humanos (DINSTEN, 2004, p. 98).

2.1 CAUSAS DA GUERRA E A SUA LEGITIMIDADE MORAL

A guerra aparentemente parece que seja um fenômeno meramente humano, pois o homem, como um ser social e político, é capaz de construir a paz em prol da justiça e do bem comum, como também é capaz de fazer a guerra em prol da destruição da vida, da dignidade humana, acarretando muita morte, tortura, medo, fome, injustiça e corrupção para a maioria do povo mais simples de uma determinada sociedade. São várias as causas que dão origem ao surgimento da guerra, desde as analisadas por Agostinho, como também por outros estudiosos de outros ramos do conhecimento, por exemplo, a questão do medo como uma causa da origem da guerra; a defesa de determinado recurso natural, o petróleo, a água potável, ou até a exploração da fauna e da flora em nome de interesse estratégico de determinado segmento empresarial de um país; e também os recursos naturais de segurança energética para fomentar a riqueza de um Estado. Portanto, são vários os fatores que podem provocar o surgimento de uma guerra e Agostinho menciona alguns como fundamentais de sua época.

O homem é um ser que faz parte da natureza, logo a natureza faz de tudo para permanecer em estado de harmonia como o homem. Nesse sentido, para Agostinho, as guerras não são de acordo com a natureza, pois são causadas pelos fatos, pelos costumes, pela ambição humana em busca de ouro e riquezas. Logo, as razões para efetuar uma guerra são várias, desde a defesa necessária, a uma paz honesta e até por causas naturais, por exemplo, quando um Estado impede a passagem ou a entrada nos portos acumular provisões, ou fazer troca de mercadorias e comércio, usando como meio de transporte os recursos naturais.

Qualquer ato ou fato humano tem na sua origem uma causa, assim as guerras humanas também têm as suas causas. Agostinho encontra três tipos de causas que deram origem à guerra. São causas políticas, econômicas e morais. A análise que ele faz da guerra do império romano ultrapassa a história de sua nação e envolve a história da humanidade.

A primeira das causas políticas é a mania das conquistas. Ela é característica de certos povos e de certos homens que se acham no

direito de dominar e fazer despesas aos seus vizinhos com muita ganância e ambição por bens materiais. É preocupação doentia com o intuito de conquista e exploração. O dominador sempre quer anexar novos territórios ao seu, não se importando com a vida, os costumes e o modo de ser dos povos conquistados.

Além disso, há a preocupação de anexar cada vez mais qualquer área dominada. E chega um momento em que ela se transforma em loucura e não visa nada menos do que a conquista do mundo, não havendo mais limites éticos e jurídicos que possam limitar tamanha vontade de poder, como se o sol nascesse exclusivamente para satisfazer a sua própria ambição (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 6).

Tal foi o caso do povo assírio, quando governado por Nino, este, no entanto, é considerado por Agostinho e demais pensadores da sua época como o inventor da guerra:

Nino, rei dos assírios, foi quem primeiro alterou o costume arcaico e, como herança dos antepassados, com nova cobiça de império. Foi o primeiro a declarar guerra aos povos limítrofes e dominou, até os confins da Líbia, povos ainda rudes no manejo das armas. [...] Declarar, porém, guerra aos povos limítrofes, para lançar-se a novos combates, esmagar e reduzir povos de quem não se recebeu ofensa alguma, apenas por apetite de dominação, que é, senão desmesurada pirataria? (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 6)³².

Ocorreu isso também com o povo macedônio, quando foi governado por Alexandre, este, no entanto, considerado o senhor do mundo, pois ambicionava para o seu reinado o domínio de todo o planeta terra, cujo reinado foi marcado por disputa de novas conquistas e

³²Foi Nino, rei da Assíria, quem, por uma paixão de dominar desconhecida até ao seu tempo, mudou o antigo uso das cidades. Ele levou a guerra até os seus vizinhos mais próximos incapazes de guerrear e os submeteu a todos até os confins da Líbia. Afirmava seu poder por novas conquistas, chegou a submeter ao seu poder todo o Oriente. Além disso, é considerado por todos os historiadores e também por Agostinho como o inventor da guerra. Ele dominou, massacrou, torturou e destruiu vários povos simplesmente pela ambição de conquista e também pela megalomania desestruturada de suas paixões.

invasões de novos territórios, dominando e massacrando qualquer tipo de nação que fosse contrária a esse modelo de política hegemônica do império:

Em tom de brincadeira, porém a sério, certo pirata preso respondeu a Alexandre Magno que lhe parecia o sobressalto em que mantinha o mar. Com arrogante liberdade, respondeu-lhe: ‘o mesmo que parece o maneres perturbada a terra toda, com a diferença apenas de que a mim, por fazê-lo com navio de pequeno porte, chamam-me ladrão e a ti, que o fazes com enorme esquadra, imperador’ (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 4).

Segundo Agostinho, aconteceu também com o povo romano, dominando e massacrando os demais reinos, que conseguiu expandir o seu imenso império via força e armas; as legiões romanas com os seus artefatos militares causavam temor, medo e terror diante dos seus inimigos. Além disso, soube usar também a sua dominação ideológica através do sistema jurídico, da língua, do comércio, da arte militar e da sua paz romana:

Pelo amor à liberdade, primeiro, depois pelo amor ao domínio, e pelo desejo de louvor e glória, levaram a cabo inúmeras façanhas [...] Lembra-te sempre, ó romano, de impor teu império a todas as coisas dos povos. Será tua virtude ditar leis de paz às nações, dominar os soberbos e perdoar os vencidos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 12).

Para Agostinho, a segunda das causas políticas da guerra é a exaltação hiperbólica do sentimento nacional. É a ideologia do nacionalismo exagerado, excluindo todos aqueles que não são pertencentes a um determinado grupo étnico. Ainda existem povos que se acreditam predestinados. Sua etnia, sua religião, suas leis, suas virtudes, sua civilização, suas glórias lhes parecem tão esplêndidas e excepcionais que eles gostariam de ver o mundo inteiro admirando-os, de joelhos, em sinal de obediência.

Seu orgulho se abala com a menor crítica, revolta-se diante da mais simples superioridade. Eles sempre têm os nervos tensos, o olho bem aberto observando tudo, ou seja, têm domínio tecnológico na prática de espionagem, mantendo sempre a espada em punho para se antecipar ao ataque do inimigo, procurando-o e abatendo-o,

ambicionando menos seu território que a satisfação de vê-lo vencido. “Maus desejos são desejar ter a quem odiar ou a quem temer, para poder ter a quem vencer” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 15).

Esse sempre foi o desejo de Roma. Ciumenta e astuciosa, desde a sua origem, de sua superioridade, ela jamais suportou enfrentar um inimigo igual. Foi por isso que ela destruiu Alba, sua irmã, e Cartago, sua rival. Colocou seu prazer em incorporar povo sobre povo para lhe impor sua língua, seu direito, sua cultura e sua moral, infundir-lhe seu sangue, insuflar-lhe sua alma, considerando-os à grande e sublime honra de ser romanos.

As guerras púnicas foram os conflitos que ocorreram entre os romanos e os cartagineses durante o período republicano, que compreende o século V a.C. até o século I a.C., período em que são travadas as três guerras púnicas, o exército romano, nesse período, tinha uma formação distinta da que se configurou, posteriormente, durante o império, que compreende 27 a.C. a 395 d. C., entretanto, nesse período, o exército ainda não havia se profissionalizado nem era permanente, o que significa que nos períodos em que não havia guerra, seus membros voltavam às suas terras e desempenhavam suas profissões de origens (GARRAFFONI, 2013, p. 49).

As guerras púnicas ocupam um lugar de destaque entre os vários conflitos em que Roma se envolve no período republicano. A partir dessas guerras, os romanos vão, gradualmente, desenvolvendo as táticas de seu exército e definindo suas estratégias de ocupação nos territórios conquistados, expandindo assim os limites de suas conquistas. Essas guerras foram úteis para a ambição expansionista de dominação e conquista para Roma, pois antes da primeira guerra púnica os romanos não haviam saído, ainda, da Península Itálica e, ao término da terceira guerra, já haviam submetido o norte da África e a Península Ibérica e já ambicionavam seus interesses de conquistas para terras mais distantes como a *Britannia*, hoje atual Inglaterra, e para as demais regiões orientais (WOOLF, 2017, p. 99-100). Roma, portanto, passa a ser a senhora do mar mediterrâneo, pois destruíra fisicamente e politicamente os seus rivais inimigos, inclusive a cidade de Cartago³³ com a sua

³³ Em Roma *inter arma silent* (em tempo de guerra calam-se as leis), pelo que a guerra não tinha outras regras senão as decorrentes dos interesses do império, ou da necessidade de alcançar a vitória. Por outro lado, quem se submetia a viver e acolher-se à proteção do império e a paz romana; quem resistia era remetido para a *pax* dos cemitérios ou para a escravatura, como aconteceu com Cartago *delenda est Cartago* (Cartago deve ser totalmente destruída). Catão foi

cultura, seu comércio e o seu modelo político, com a sua influência em toda a região do mediterrâneo desaparecera do mapa. Logo, Roma passa a ser considerada a cidade eterna, com o surgimento e o desenvolvimento do seu Império Romano, que tende a dominar o mundo inteiro e, até hoje, há um legado deixado pela cultura romana no mundo ocidental, principalmente, nas questões religiosas, jurídicas, políticas e nas estratégias de guerra, por exemplo, a famosa batalha de *Cannae*³⁴ (GARRAFFONI, 2013, p. 56).

Nesse mesmo sentido, Paul Petit, em seu livro *A paz romana*, nos lembra que a força dos romanos estava nas conquistas territoriais. As legiões romanas eram temidas. Seu exército, composto por infantes armados de escudos e lanças, acabou por superar outros tipos de armada antiga. Além disso, desenvolveram táticas militares elaboradas como a construção de estradas e de acampamentos fortificados. No entanto, os romanos não avançaram muito na navegação e mantinham, segundo Paul Petit, somente a frota necessária para evitar a pirataria no mar mediterrâneo (PETIT, 1989, p. 86-114).

um político e general romano que manteve uma vida ativa nas questões políticas e militares do povo romano, inclusive sempre defendeu essa tese de destruição de Cartago, todavia, para ele, essa cidade com a sua riqueza e prosperidade era sempre uma ameaça aos interesses estratégicos de expansão territorial e comercial do império romano (SANT'ANNA, 2015, p. 47-72).

³⁴ Foi uma batalha histórica para os dois lados, pois o exército de Cartago comandado por Aníbal soube usar os princípios estratégicos de guerra e acabou derrotando o maior exército romano, no entanto, para o povo e o senado romano foi a maior derrota sofrida e que precisava mudar as estratégias de visão bélica de seus comandantes para futuramente derrotá-la. Ademais, William Waack faz uma comparação com a Batalha de *Cannae* e a Primeira Guerra do Golfo, onde as novas tecnologias e as informações bélicas foram úteis para vencer Saddam Hussein: “Com o que ele não contava é o fato de que os aliados jamais pensaram em desembarcar, e que a grande pinça de envolvimento – a inspiração para a manobra o general Schwarzkopf foi buscar na célebre Batalha de *Cannae*, na qual Aníbal liquidou o exército romano várias vezes superior em número – ‘tentaria fechar o portão’ pelo menos 300 quilômetros atrás de onde se posicionavam as principais unidades da Guarda Republicana. Saddam não tinha ideia da possibilidade logística de um exército moderno, isto é da capacidade de cruzar vastas extensões de deserto. Como os antigos beduínos, ele se achava protegido pela vastidão das areias desabitadas a oeste de Kuwait e do Iraque por onde avançaria a principal ponta de lança de blindados pesados americanos” (WAACK, 2013, p. 454).

A terceira das causas políticas da guerra é a preocupação que têm certos governantes de procurar uma razão para justificar as dificuldades internas do seu reino. Existem povos que não sabem se comprazer na paz, nem aproveitar a vitória. A tranquilidade lhes pesa, a segurança torna-os inofensivos e a doçura de viver enerva-os. Eles tentam se descontraír e distraír no luxo, no teatro e nos prazeres. Nenhum destes esforços tem relevância. Será que eles pensam que isso os torna incompetentes? Além disso, gastam tudo o que lhes resta do ardor guerreiro em descobrir inimigos no interior do Estado, para uma guerra desnecessária e destruidora, chamada de guerra civil, que é a pior dentre todas as guerras. E é nas discussões violentas, nos conflitos sangrentos, nas guerras civis que eles estragam toda a sua felicidade.

Depois, tamanha afluência de males vexou a república romana, que a prosperidade e a segurança, causas da excessiva corrupção de costumes, origem de tão grandes calamidades, puseram de manifesto haver a súbita destruição de Cartago sido mais nociva que a inimizade antiga, por tanto tempo alimentada (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 21).

Não existe senão um meio de refazer a união e reconstruir a vontade: a guerra. Essa foi a política do senado romano. Para desvendar as dificuldades internas do império, o senado romano lançou os cidadãos para as fronteiras. Antes de mais nada, deviam guardá-las. Um de seus maiores reis, Túlio Hostílio, tinha, desde a origem, aplicado a mesma tática de guerra, obtendo o mesmo sucesso de grandeza e dominação num longo tempo de prosperidade para a república romana (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 14).

Há outra causa política da guerra, que é a ambição pessoal do chefe. O poder fascina sempre os seus detentores. Ele se não for usado dentro dos limites da razão, pode acarretar tragédias e destruição para a vida humana. O poder, concentrado em um único ser, pode ocasionar cegueira, levando a tomadas de decisões tirânicas, logo, o seu exercício deve sofrer limitação legal. Somente a lei deve ser soberana. O Estado, como representante do povo, deve estar submetido ao ditame da lei.

Os humanos encontram meios eficazes para servir à sua glória. E como a glória das armas é a mais sedutora de todas, eles fazem nascer as ocasiões para conquistá-la. É o que fez Caio César e tantos outros ambiciosos. Seus antecessores haviam-lhe aberto caminho. Ele quis,

apesar de sua juventude, ultrapassar os mais ilustres imperadores da república romana. Sentindo que uma vitória desabrochava diante dele, logo, colocava o império em suas mãos. Assim escreve Agostinho:

Salústio elogia dois grandes e esclarecidos homens de seus dias, Marco Catão e Caio César, dizendo que desde muito a república não produzira pessoa de relevante virtude, porém que em seus dias existiram esses dois colossos da virtude, embora de diferentes costumes. Entre os elogios de César colocou seu ardente desejo de grande império, de exército e de guerra nova, em que seu valor pudesse brilhar. Assim se fazia votos pelo valor dos grandes homens, para colocar à guerra as nações miseráveis; excitava-os o sangrento flagelo de Belona, a fim de terem oportunidade para fazer brilhar sua valentia. Isso era, sem dúvida, obra da referida avidez e desejo de glória. Pelo amor à liberdade, primeiro, depois pelo amor ao domínio, e pelo desejo de louvor e glória, levaram a cabo inúmeras façanhas. (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 12).

A grande causa econômica da guerra é o amor desordenado pelos bens deste mundo. É a usura sem limites. É a paixão doentia em acumular riquezas. É a ganância de escravizar o próximo em prol de dinheiro e riquezas alicerçadas com grandes injustiças. Estes bens têm, certamente, seu valor e os Estados têm direito de se atacar para consegui-los, desde que seja por via de uma guerra justa. Mas eles não deveriam se esquecer de que a riqueza ocupa o último grau na hierarquia dos valores. Acima da matéria, há o espírito; acima do corpo, existe a alma; acima dos instintos, a razão; acima das paixões, a virtude; acima da virtude, a religião. Esta gradação foi estabelecida pela lei natural. A ordem e o equilíbrio do universo repousam sobre ela. Ela é garantia e salvaguardada pela paz (GARILLI, 1957, p. 192-193).

Agostinho é um defensor do direito de propriedade, tanto no ramo de direito privado, como no de direito público. Ele defende a tese da segurança jurídica do direito de propriedade. Ela é útil para a convivência do homem em sociedade, caso contrário, seria o caos permanente na vida dos Estados e de todos os cidadãos, embora a maioria das guerras seja por causa da cobiça e da ganância em acumular

cada vez a propriedade em detrimento da justiça social (GARILLI, 1957, p. 221-222).

O Estado tem a tarefa de assegurar o serviço da justiça na sociedade. Os príncipes são os responsáveis pela lei humana, que deve sempre estar em conformidade com a lei eterna, segundo a qual, é preciso dar a cada um o que lhe é devido, isto é, seu direito. Agostinho não opõe o direito humano ao direito natural, pois o direito humano só é direito quando for uma aplicação, uma precisão, um desenvolvimento da justiça civil (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 21). Os direitos individuais são protegidos pelo Estado, mas não se deve abusar deles. A espoliação legal não se justifica senão como meio de coerção contra os perturbadores da ordem, porque o direito de paz social anula o direito de propriedade de um indivíduo ou de uma sociedade que se ergue contra a igreja ou contra o Estado.

Sobre o direito de propriedade, Agostinho não confunde jamais a legalidade de uma posse com sua legitimidade, percebendo que, em certos casos, era difícil corrigir as injustiças. Isso é uma prova, por exemplo, de que o bispo de Hipona admitia um direito natural de propriedade. No entanto, até hoje, os homens fazem guerras por causa de bens materiais (GARILLI, 1957, p. 235).

Agostinho faz referência a algumas leis que foram criadas em relação à propriedade e que mantinham injustiças e interesses particulares, principalmente contra os direitos das mulheres na elaboração e na aprovação da lei Vocônia³⁵:

³⁵ Irineu de Sousa Oliveira faz uma classificação romana das leis quanto a sua origem e função: leis perfeitas, leis menos que perfeitas e leis imperfeitas. A lei Vocônia, que proibia instituir como herdeira a mulher mesmo que fosse primogênita, no entanto, se tal preceito fosse desobedecido, o ato era nulo, mas não havia sanção para o infrator. Sendo assim, as leis perfeitas eram aquelas que se fossem infringidas, tornavam nulo o ato assim praticado (OLIVEIRA, 2000, p. 34). Em qualquer tipo de sociedade há várias espécies de leis injustas, corruptas e opressoras. Aqui, no Brasil nunca foi diferente, principalmente, por seu histórico escravocrata com tantas leis injustas contra a vida e a liberdade dos escravos e contra o povo sem recursos de bens materiais da cidade ou da zona rural. Ademais, até hoje há leis totalmente injustas que ferem os princípios de um Estado democrático de direito, por exemplo, a lei da anistia, que nivela assassinos e assassinados, torturadores e torturados; a lei de garantias da magistratura, que garante aos seus membros o direito de vitaliciedade e outros privilégios; a lei de auxílio-moradia, que dá mais privilégios a quem tem mais poder, dinheiro e bens materiais; a lei de imunidade de agentes públicos, que

Então, quer dizer, entre a segunda e a última guerra cartaginesa, promulgou-se a célebre lei Vocônia, que proibia às mulheres se tornarem herdeiras, mesmo sendo filhas únicas. Não se poderá imaginar ou dizer-se lei mais injusta que essa (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 21).

Numa outra passagem, ele afirma que as guerras civis e as disputas pelas questões agrárias entre os romanos foram causas de muita violência, principalmente em relação ao direito de propriedade da terra, esta, no entanto, estava concentrada nas mãos de um pequeno número de nobres, enquanto a maioria do povo não conseguia adquirir um pedaço de terra para trabalhar e viver com dignidade:

Deram começo às guerras civis as discórdias dos Gracos, provocadas pelas leis agrárias, que queriam repartir ao povo os campos possuídos injustamente pela nobreza. Mas pretender extirpar injustiça tão antiga tornava-se muito arriscado, melhor diria, como a experiência ensinou, muito pernicioso (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 24).

A igreja tem alguns direitos sobre seus fiéis. Em caso de contestação, devem ser observadas as leis que regem a sociedade civil no direito de posse ou de não posse (AGOSTINHO, *Epístola*, 83, 4-5). Os cristãos não são isentos dos impostos, mas os Estados não têm direitos ilimitados sobre os cristãos. Desde a época de Agostinho já existia a imunidade tributária objetiva de não instituir tributos sobre templos de qualquer culto, fato que está previsto, até hoje, na constituição brasileira e na maioria das constituições mundiais³⁶.

proporciona mais benefícios jurídicos a quem devia manter uma postura ética e cumprir as leis com consciência ética para o bem comum de toda a coletividade, e tantas outras leis injustas vigentes no ordenamento jurídico pátrio. Tudo isso fere o espírito de uma sociedade justa e solidária com valores de ordem democrática e justiça social.

³⁶ O direito constitucional brasileiro prevê a imunidade tributária sobre qualquer espécie de atividade de culto. É uma norma constitucional e não uma norma tributária de infraconstitucional. Por causa desse direito e da liberdade religiosa

Embora a estrutura tributária seja a espinha dorsal do Estado, já que não é possível a existência de nenhum tipo de Estado sem a cobrança dos diversos tipos de tributos, principalmente, os impostos e as taxas. Até porque o tributo é a alma da existência do Estado para cumprir com as suas obrigações sociais em distribuição de serviços e bem comum para todos os seus cidadãos. Se algum cristão lesar o fisco, mesmo por razões de sobrevivência, é uma fraude. O fisco não deve, no entanto, prejudicar o contribuinte por não honrar com as suas obrigações tributárias, mesmo que esteja em estado de pobreza ou até de miséria (AGOSTINHO, Epístola, 96, 2). Aqui, fica claro que Agostinho gostaria que o Estado autorizasse e praticasse a remissão ou isenção dos créditos tributários em relação aos mais pobres, pois estes não conseguem nem sobreviver e muito menos honrar com as responsabilidades tributárias.

A propriedade privada é, portanto, um direito natural, o que não quer dizer necessário. Ela depende da ordem natural imperfeita e provisória. Faz parte do direito humano e, como tal, é sancionada, protegida e limitada. Se for preciso, pode ser suprimida pelo Estado em circunstância muito especial, que tem por missão assegurar a paz social pela justiça. Para Paul Weithaman, Agostinho concebe que a divisão da propriedade não é natural:

Ele segue outros escritores patrísticos ao pensar que a divisão da propriedade não é natural. Uma

cada vez mais surgem novas igrejas com líderes religiosos cada vez mais ricos. São considerados grandes empresários do sagrado. Cada dia mais ricos, mais influentes na política nacional, e movimentam bilhões de reais a cada ano nos negócios religiosos. Eles pregam uma teologia da prosperidade, que hoje já não é mais pecado e nem crime o comércio da “santa simonia”. As igrejas continuam a aumentar, a crescer e sempre estão superlotadas. Além disso, a bancada protestante no Congresso Nacional só cresce e tem um papel muito conservador em relação aos direitos humanos, questões agrárias, segurança pública, distribuição de renda e até na diversidade de gêneros. Dante Alighieri condena os simonistas ao oitavo círculo do inferno, onde encontra o papa Nicolau III enterrado de cabeça para baixo com as solas dos pés em chama. Esse exemplo de Nicolau III serve como aviso e previsão aos papas Bonifácio VIII, o papa contemporâneo à “divina comédia” e Clemente V, seu sucessor pela prática de tal pecado. Erasmo de Roterdã como Maquiavel condenaram a simonia praticada pela igreja católica. E esse costume de praticar a simonia, mais uma vez, realizada pela igreja romana foi uma das causas que levou Martinho Lutero a escrever e publicar as “95 teses” e a rebelar-se contra a autoridade e corrupção papal.

razão pela qual ela não é natural é que muitas vezes é injusta: Agostinho sugere numa carta que os que fazem mau uso da propriedade a possuem injustamente (ep. 153). Poderia esperar-se que Agostinho sugerisse que aqueles que têm propriedade fossem privados delas. Um pensador mais interessado em questões institucionais poderia esboçar leis que permitissem a sua expropriação e a redistribuição justa. [...] Agostinho pensa que um apego tão forte aos bens finitos é uma desordem afetiva que resulta do pecado humano. Portanto, a razão fundamental pela qual a propriedade privada não é natural é que ela é uma acomodação ao nosso amor indevido pelas coisas materiais. Como a autoridade política, a propriedade privada beneficia a todos por permitir que vivamos juntos de maneira mais pacífica do que se fosse de outro modo (WEITHMAN, 2016, p. 290-291).

Para Cícero, intérprete dos estoicos, a propriedade privada não é natural. Toda propriedade deriva ou da antiga ocupação de uma terra desocupada, ou de uma guerra vitoriosa, ou de uma lei, de um pacto, de uma condição, de uma sorte. O mesmo acontece com as posses particulares.

Desde então, cada homem possui aquilo que a natureza colocara em comum e ele guarda o que lhe coube por sorte. Mas que ele não se atribua mais. Ele violaria o direito da sociedade humana. Todavia, como admiravelmente escreveram Platão e os estoicos, como nós não nascemos por nós mesmos, a pátria e nossos amigos têm direitos sobre nós, pois tudo o que a natureza produz é feito para o uso para os outros. É preciso tomar a natureza por guia, colocar todos os nossos lucros em comum por uma troca mútua de serviços, guardar-nos da cobiça e da avareza, mãe de toda a injustiça. Assim, Cícero escreve:

Ora, nada é privado por natureza, mas por ocupação antiga, como se deu com aqueles que chegaram outrora a lugares desertos ou tomaram terras pela força das armas, quando não em virtude de lei, convenção, condição e partilha, daí resultando que Arpino seja dos arpinates e Túsculo, dos tusculanos. O mesmo se aplica às propriedades privadas. Assim, como das coisas

que por natureza eram comuns uma parte tocou a cada qual, conserve ele o que lhe coube; se alguém lançar mão desse patrimônio, violará o direito da sociedade humana. [...] As riquezas são almeçadas tanto para os usos necessários da vida quanto para a satisfação dos desejos. Nos homens magnânimos, a ânsia de dinheiro aspira ao poder e à possibilidade de gratificar; assim, não faz muito Marco Grasso negava que qualquer riqueza fosse bastante para ele, pois pretendia ser o primeiro na república e não podia alimentar um exército com recursos próprios. [...] Não se censure, porém, o aumento dos bens familiares quando a ninguém prejudicam; apenas se evite a injustiça (CÍCERO, *Dos deveres*, I, 7-8).

É a mesma tradição em Sêneca. Este declara que, no princípio, os homens viviam como irmãos. Esta fraternidade permaneceu intacta, até o momento em que a avareza, rompendo a união, tornou pobres aqueles mesmos que ela tinha enriquecido. É lamentável quando uma só pessoa possui todos os bens particulares que seriam de todos os homens. No início da formação social humana, os homens eram mais felizes, mais alegres, mais sociáveis; mais pacíficos, mais afáveis, e mais humanos. Não havia desigualdade social, política, econômica e cultural entre os homens primitivos.

Hoje, no entanto, a desigualdade entre ricos e pobres cada vez mais aumenta, pois os ricos ficam mais ricos e os pobres cada vez mais miseráveis. A concentração de renda em poucas mãos é muito grande tanto em nível local, regional, nacional e até em nível mundial, pois a riqueza é mal distribuída, pois a ganância e a cobiça de um pequeno grupo de pessoas proporciona a maior injustiça social entre os humanos. É uma desigualdade muito grande e injusta, ou seja, uma estrutura muito corrupta e desumana para com a maioria da população mundial que se encontra abaixo da linha de pobreza.

No início da humanidade, segundo Sêneca, os bens materiais eram de todos os homens que tinham a plena liberdade de usufruí-los para manter suas famílias bem estruturadas e unidas. O gênero humano jamais foi tão rico, já que aí ele não continha nenhum pobre. Foi preciso que a cobiça viesse perturbar esta bela ordem. Querendo subtrair e apropriar-se de alguma coisa, ela colocou tudo no poder da avareza, da injustiça e da desigualdade. Reduzida à escassez, após ter possuído imensamente, ela introduziu a pobreza no mundo e, cobiçando muito,

ela perdeu tudo. O melhor que nos pode acontecer é possuir muito. Outrora nós possuímos tudo. A natureza produzia tudo de bom para a vida do homem primitivo. O maior prazer dos homens consistia em distribuir igualmente os alimentos, os bens materiais e as riquezas entre si, sem nenhuma usura ou injustiça (SÊNECA, *Epistolário*, 90).

A razão é um elemento intrínseco ao homem, fazendo deste um ser racional e social capaz de viver em sociedade. O homem tende a efetivar a sua felicidade através da razão, embora somente a posse de Deus garante e produz a felicidade: se alguma coisa merece ser designada como dom de Deus, certamente é a vida feliz. Para Agostinho, a felicidade não consiste na posse ou no gozo de qualquer bem criado, mas só na posse ou no gozo de quem possui a Deus é feliz (AGOSTINHO, *A vida feliz*, II, 12).

O homem sábio usa os bens materiais como meio para satisfazer as suas necessidades materiais básicas, e não para explorar e oprimir os demais humanos, ou para provocar guerras com mania de conquista, ambição por dinheiro e poder. Sabemos que a vontade de ambição do homem em querer acumular riqueza é infinita, enquanto os bens naturais e humanos são finitos. Nesse sentido, Cleber Eduardo Coelho, menciona a visão senequiana sobre o homem feliz:

Agir conforme os ditames da própria razão é o caminho a ser seguido pelo sábio. Embora todos os homens possuam a racionalidade, poucos a usam com discernimento, pois preferem seguir aquilo que a maioria aprova. [...] Aquele que é virtuoso, mesmo possuindo ou adquirindo riquezas, não se deixa escravizar por elas. As riquezas, para o sábio, são um meio para se viver de forma mais agradável. Mas, se por algum motivo, as riquezas não pertencerem mais a ele, o mesmo não se abalará, pois elas lhe servem como um meio para se viver melhor, não se deixa escravizar por elas. O sábio, que é o senhor de si mesmo, não perde sua autonomia devido às riquezas. O mesmo não ocorre com o ignorante. Nas palavras do próprio Sêneca: ‘A riqueza é serva na casa do sábio e senhora na casa do néscio’ (COELHO, 2014, p. 115-119).

Para Sêneca, como para Cícero, a propriedade privada é de direito humano. É o *ius societatis humanae* ou *ius gentium*, que são termos

técnicos que foram usados na história do direito civil e que tinham como função principal regulamentar e proteger a propriedade. Se se quiser conhecer o sentido exato destas palavras, é preciso consultar o direito romano. Após os títulos I e II das *Instituições* de Justiniano, o direito civil é o direito particular para uma cidade ou para um Estado; o direito dos povos é o direito comum para todos os povos; o direito natural é o direito comum a todos os seres animados. Assim, a união do homem e da mulher para a propagação da espécie é de direito natural, porque esta espécie de união existe entre todos os viventes (ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, V, 11-19).

O casamento, desconhecido entre os animais, é uma instituição do direito dos povos, porque é encontrado entre todos os povos. As leis particulares que o regem, aqui ou lá, são instituições próprias para cada cidade ou para cada nação e isentam do direito civil. É evidente, após esta definição, que a propriedade privada não é comum a todos os viventes. E por natureza, todos os homens nascem livres e iguais. A propriedade privada,³⁷ que é especial ao gênero humano e suprime a igualdade, é uma instituição do direito dos povos. A propriedade não é de direito natural, no sentido de direito comum aos homens e aos animais (CÍCERO, *Da República*, III, 10; SÊNECA, *Epistolário*, 90; ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologias*, V, 20).

As ideias de Agostinho sobre a propriedade ligam-se intimamente aos princípios de sua moral, que é uma adaptação do pensamento greco-romano ao pensamento judeu-cristão. Mas elas não têm nada de uma

³⁷ Para Jean-Jacques Rousseau o homem é um ser naturalmente social. Não tem uma natureza ruim, mas a sociedade o transforma, pois o homem é fruto do produto histórico. E o homem tende a se transformar através do contrato social e da sua correta utilização. Por outro lado, Rousseau menciona o surgimento da propriedade que ocorre no estado de natureza, utilizando a sua célebre frase: “O primeiro homem que tendo cercado um terreno se lembrou de dizer ‘isto é meu’ e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, miséria e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: ‘Livrai-nos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém’ (ROUSSEAU, 2004, p. 29-30). A propriedade, no entanto, para ele surgiu como uma degeneração do homem, logo ela é fruto do advento do Estado. Ademais, Rousseau acaba concordando com a propriedade desde que ela tenha um mínimo de função social, pois ela está limitada e condicionada pela vontade geral do povo.

construção dedutiva. Elas se desenvolveram no meio de influências doutrinárias e históricas (GARILLI, 1957, p. 226).

No tempo de Agostinho, além dos ataques dos maniqueus contra a riqueza, (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, V, 10-11), circulava uma literatura pelagiana sobre a propriedade, cuja ideia principal era negar o direito de propriedade. Isso se encontra no opúsculo *De divitiis*, escrito, sem dúvida, por um denominado Agrícola, pelagiano natural da Sicília, entre 418 e 427. Trata-se de demonstrar que, para ir ao céu, o rico deve se despojar de toda a sua fortuna. O comunismo de rigor. Os ensinamentos de Jesus Cristo comprovam isto. O mestre nada possuía como próprio. Ele ordena a pobreza para todos e condena a riqueza como um perigo para a vida feliz do homem. “Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará no Reino dos céus. E vos digo ainda: é mais fácil um camelo entrar pelo buraco de uma agulha do que o rico entrar no Reino de Deus” (Mt 19, 23-24) (GARILLI, 1957, p. 224-225).

Os pelagianos³⁸ apoiavam-se na vivência dos primeiros cristãos, segundo os Atos dos Apóstolos, também sobre as ideias de justiça e de

³⁸ Foi um movimento religioso que surgiu como reação à doutrina gnóstico-maniqueísta. Seu principal fundador foi Pelágio, que nasceu por volta de 354 na Inglaterra. Ele era moralista e intransigente nos costumes e nas suas ideias. Para Pelágio, não há pecado original, logo não há necessidade de batismo para as crianças, pois elas não possuem pecado. Além disso, segundo ele, não há conflito entre o projeto de Deus na cruz e a capacidade humana de conhecer o que a justiça requer ou de cumprir as obrigações desse projeto, pois Deus cria a natureza humana capaz de viver justamente (DODARO, 2014, p. 110). O batismo, para Pelágio, só tem função de nos unir em Jesus Cristo. Pelágio tenta minimizar a função da graça; exalta o poder do homem, a liberdade humana voltada para Deus. O pelagianismo não concebe a existência do pecado original, não há necessidade da redenção, logo a morte de Jesus Cristo na cruz não serve para salvar a humanidade (RIBEIRO JÚNIOR, 1996, p. 33-34). Agostinho também refutou as teorias dos pelagianos no campo doutrinário, principalmente, a controvérsia entre Pelágio e Agostinho passa por questões de liberdade e da graça. Agostinho acentua a nossa dependência para com a graça; enquanto Pelágio a nossa liberdade. Podemos, no entanto, afirmar que Agostinho destaca o aspecto teocêntrico; Pelágio o aspecto antropocêntrico. Alguns concílios condenaram esse movimento dos pelagianos, por exemplo, o Concílio de Cartago de 417 acatou as teses de Agostinho e o papa Zózimo condenou o pelagianismo; enquanto o Concílio de Éfeso em 431 declarou oficialmente os pelagianos como heréticos, a partir de então, Pelágio e os seus seguidores não fariam mais parte da ortodoxia da igreja (REALE; ANTISERI, 1990, p. 433). Portanto, no texto “A graça de Cristo e o pecado original” Agostinho com categoria refuta todas as teses do pelagianismo e de seus seguidores: “Pelágio,

equidade inscritas no direito natural, que declara condenável a desigualdade entre o rico e o pobre. Deus quer uma semelhante igualdade na partilha dos bens temporais. A desigualdade não vem de Deus, mas da injustiça e da usurpação. A riqueza é tudo aquilo que excede o necessário. A pobreza é a falta do necessário. Certos ricos são a causa de muitos pobres. A aquisição de riqueza está ligada à injustiça, à miséria e à exploração de milhões de pessoas, que são sugadas à última gota pelos opressores. A desigualdade social e econômica não é natural, mas artificial, realizada por homens gananciosos e exploradores que só pensam em acumular fortunas em detrimento dos pobres, dos órfãos e das viúvas (AGOSTINHO, *Epístola*, 176; 179; 182).

A sociedade romana foi estruturada num contexto de estratificação social com muita injustiça para com os estrangeiros, os bárbaros, os escravos e os pobres detentores da cidadania romana. Sem poder econômico e sem a posse da terra, o cidadão romano não tinha prestígio social. Sem fortuna e sem ancestralidade não havia nobreza. O valor dos antepassados e a glória obtida por atos heroicos ou atividades políticas e bélicas destacadas espalhavam honras sobre a comunidade inteira e nutriam o prestígio de uma linhagem, ou melhor, de uma parentela. Logo, o cidadão romano se destacava não por ser pessoa humana, mas por ser detentor de fortunas. Nesse sentido, Patrich Le Roux afirma: “O nível de fortuna, materializado pelo ‘recenseamento’, ou seja, o reconhecimento da posse de propriedades rurais ou de bens imóveis urbanos, fundamentava a classificação social dos cidadãos, que deveriam ser obrigatoriamente livres” (LE ROUX, 2009, p. 43). E, até hoje, não só a Europa, com a questão dos refugiados, constitui uma sociedade muito individualista, egoísta e com muita injustiça social, sem mencionar o resto do mundo numa lógica de mercado, onde o ter tem mais valor e admiração em relação ao ser. Um ser humano, na nossa sociedade de estratificação social, só vale aquilo que ele possui na lógica

contudo, que elogiou com tão grandes encômios o varão de Deus, contradiz estas suas palavras e diz: ‘assim como nascemos sem virtudes, também nascemos sem pecado’. O que resta agora? Ou Pelágio condene esse seu erro ou que se arrependa de ter elogiado o bispo Ambrósio. Mas, devido ao fato de o bem-aventurado Ambrósio ter assim falado como bispo católico e conforme a fé católica, conclui-se que Pelágio, com seu discípulo Celéstio, seja condenado merecidamente pela autoridade da Igreja Católica como desviado do caminho da fé, a menos que se arrependa de não ter elogiado Ambrósio, mas de ter pensado de modo contrário a Ambrósio” (AGOSTINHO, *A graça de Cristo e o pecado original*, II, 41,48)

do capital, ou seja, a dignidade humana encontra-se atrelada aos bens materiais.

Para Agostinho, o direito de propriedade decorre da lei natural, cujo princípio é claro: “Não façais a outro o que não quereis que vos seja feito”. É verdade que ninguém jamais foi livre para ignorar, mesmo tendo a lei revelada. Quem nos ensinou a não querer ser roubado? Nós julgamos que há mal nas coisas que recusamos sofrer. O roubo é um bem? Não. É um bem cobiçar as coisas do próximo? Não, responde a voz de todos, isto é, a lei interior em todos os corações; é uma iniquidade. Aquele que arrebatou alguma coisa sobre a qual não tem nenhum direito comete uma injustiça (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 21). É obrigado em consciência a restituí-la. Senão, é a ruína da ordem social. É justo entregar um objeto encontrado a seu legítimo dono. Um juiz que não exigisse a restituição de um bem roubado seria considerado inimigo da ordem social. Além disso, estaria cometendo uma ilicitude jurídica, como também infringindo uma norma da conduta ética da magistratura. Até porque uma das funções básicas do direito é garantir e manter a paz social no universo da sociedade.

Agostinho não pode ser considerado um dos fundadores do comunismo; como também um dos baluartes do liberalismo político e econômico. Ele foi um conhecedor e defensor das regras do direito de propriedade do direito romano, inclusive acrescentando uma visão cristã acerca da ideia de propriedade nos seus textos (NITTI, 1960, p. 383).

Por outro lado, Agostinho é um dos pais da igreja que mais suscitam controvérsias acerca da ideia de propriedade: ora, ele é considerado, por alguns autores, como defensor da propriedade na visão da teocracia cristã, onde há um princípio abominável, em virtude do qual, por direito divino, tudo é para os justos e nada pertence legitimamente aos infiéis. Enquanto, para Nourrisson, em sua obra *La Philosophie de Saint Augustin*, refuta os argumentos apologéticos de Dom Cellier, o qual afirmava que Agostinho era um defensor da propriedade numa concepção totalmente voltada para o direito civil. Logo, ele afirma que Agostinho é um comunista teocrático (NOURRISSON, 1866, p. 402).

Portanto, defendemos que a propriedade deve ser um bem útil para todos os homens usarem e gozarem com a finalidade do bem comum e da justiça social, agindo como criaturas de Deus, e não como um meio para causar divisão, provocar discórdia e guerra. Logo, a justiça, segundo Agostinho, é impossível onde não há caridade.

Para Agostinho, a pobreza não outorga aos infelizes nenhum direito sobre a fortuna dos ricos, mas não é decente que haja tantos pobres e miseráveis no meio de uns poucos ricos. Isso é muito injusto e vergonhoso para uma sociedade cristã. O mundo, a luz, o céu, são comuns a uns e a outros, não a casa e os bens (AGOSTINHO, *Epistola*, 153, 20-21; *Confissões*, 4, 9).

Para socorrer um indigente não é permitido fazer um furto. É preciso conseguir a esmola com o fruto de justos trabalhos, com o que se possui legitimamente. É uma virtude cristã ajudar os pobres, os órfãos e as viúvas com justiça e não despojando alguém para suprir as necessidades de outros. Isso seria uma ação injusta, praticada pelos pagãos. A fome, a pobreza e a miséria são circunstâncias atenuantes; elas não inocentam ao roubo. Roubar, sob pretexto de miséria, é ajuntar à sua miséria uma pior: o pecado (AGOSTINHO, *Salmos*, 32,12-16).

O roubo, assim como o furto, são crimes praticados contra o patrimônio de alguém, logo não é legal e nem moral que o sujeito ativo dessa conduta de ilicitude penal não tenha nenhum tipo de punição. Mas, algumas vezes, em caso de extrema urgência, nenhum direito proíbe que não se salve sua vida ou de outrem com o bem alheio. Segundo Agostinho, o bom cristão é um homem virtuoso, cumpre os seus contratos, é um defensor da justiça social, vive uma vida simples; busca uma paz interior encarnada na vida do bem comum e é capaz de transformar a vida de sofrimento e de miséria em processo de libertação para todos os seres humanos. O cristão que vive a virtude da justiça não é hipócrita, não mantém uma falsa moral igual aos maniqueus (AGOSTINHO, *De moribus Eccles., cathol., et manich.*, 17,58)³⁹.

³⁹ Agostinho refuta todos os costumes dos maniqueus, principalmente em relação ao falso moralismo acerca da moral cristã sobre o amor ao próximo e também sobre a função social da propriedade: “*Sed hoc ex vestra opinione falsa et nugatoria; nam certa et manifesta crudelitas in vobis esse convincitur ex eodem ipso errore manans. Si quis enim per morbum corpore dissoluto, fessus ab itinere ac peste semianimis in via iaceat, nihil valens amplius quam utcumque verba proferre, cui prosit ad stringendum corpus pirum dari, teque transeuntem ut subvenias oret atque obsecret ut de arbore proxima, a qua nullo humano, nullo denique vero iure prohiberis, pomum afferas homini, post paululum nisi feceris morituro; tu vir christianus et sanctus transibis potius et hominem sic affectum precantemque deseres, ne arbor ploret dum fructus demitur et tu signaculi dissolutor ad poenas manichaeias destineris. O mores et innocentiam singularem!*” (AGOSTINHO, *De moribus Eccles., cathol., et manich.*, 17, 58).

Por outro lado, há um progresso acerca do princípio da insignificância em relação ao sistema penal comparado, quando não se tenha tipificado como crime qualquer tipo de conduta ou ato de menor valor e conteúdo ofensivo. No Brasil, há o costume de punir os pobres que cometem tais tipos de crime, inclusive, a crise do sistema carcerário é o resultado dessa cultura de punição. No entanto, existem normas, tanto no código penal como em outras leis esparsas, que preveem como fato atípico, mas há membros do judiciário pátrio que parecem adorar punir os pobres. Porque somente os pobres ou os mendicantes são os sujeitos ativos de tais delitos, o Poder Legislativo, com o ordenamento jurídico brasileiro, tem uma tradição de punir com todo o rigor do sistema penal os menos favorecidos e excluídos da sociedade.

Agostinho estabelece como se constitui a legítima aquisição das coisas. Quais são os títulos que estabelecem o direito concreto de propriedade? “*Quando potens aliquis invenerit titulos suos, nonne jure rem sibi vindicat?*”⁴⁰ (AGOSTINHO, *Salmos*, 21, 31). Toda posse adquirida sem fraude é honesta. Os meios lícitos são o trabalho, o comércio, a indústria, a herança, a doação, a venda, a justa conquista.

Toda posse, contrária ao direito, é uma descarada usurpação. “*Quod autem jure non tenet, si suum esse dixerit, non erit vox justi possessoris sed impudentes incubatoris improbitas*” “E se alguém finge ser possuidor de boa-fé de qualquer direito que lhe retém, não é o titular legítimo, mas um usurpador impune e injusto” (AGOSTINHO, *Sermão*, 50, 4) (tradução nossa).

Agostinho afirmava também, com a tradição judaico-cristã, os direitos absolutos de Deus sobre toda a criação. Ele é soberano de todas as coisas, dos animais e dos homens. Princípio que não tem por fim imediato restringir os direitos da humanidade, mas que lhe ensina a ver, em Deus, o grande ecônomo dos bens deste mundo. Os bens materiais são um dom de Deus, como a vida, a verdade, a natureza, a terra, os

⁴⁰“Quando um príncipe encontra seus títulos em algum domínio, ele não gosta de reivindicá-lo dizendo: se ele não fosse meu domínio, ele não usaria meus títulos? Acho o meu nome lá, o domínio é meu; qualquer domínio pertence a mim quando é meu nome” (tradução nossa). Para Agostinho, a propriedade em si é um bem, muito importante para o homem. A divisão do direito de propriedade não é natural, mas ela é útil para o bem-estar das pessoas. Ademais, por causa da ambição humana sem limite em querer acumular bens materiais, gera um cerne para a violência, ocasionando muitas guerras. Tudo isso é por causa da vontade do homem pervertida, que acaba gerando ambição por coisas materiais e não materiais.

animais e os planetas. A lei natural proíbe o roubo, a mentira e o homicídio. Assim também, a propriedade deve ser defendida e respeitada por todas as pessoas com o objetivo de manter a ordem, a segurança, a paz e a justiça na sociedade, nas cidades e nos Estados.

Não se pode afirmar que Agostinho é estadista e nem um defensor do sistema comunista ou capitalista. Também é inútil querer opô-lo a Santo Tomás, que retomou o essencial de suas concepções, enriquecendo-as de dados psicológicos e econômicos tomados de Aristóteles, adaptando-as à mentalidade social e política da cristandade do século XIII, que não podia mais ser a da África cristã do século V.

Agostinho era um excelente conhecedor dos conceitos políticos da ação do homem de seu tempo. Ele era a favor da propriedade justa que fosse capaz de manter a ordem social e a paz entre os homens. A propriedade deve estar a serviço do homem para a concretização da justiça, da segurança, da dignidade humana, da felicidade temporal, material e da paz. Os bens materiais jamais podem ser a causa de discórdia, de inveja, de orgulho e de luta entre os homens. Estes bens materiais devem ser um meio eficaz para o homem viver materialmente feliz e unido um com os outros (GARILLI, 1957, p. 240-241).

A função do Estado não é teocrática, pois o bispo de Hipona não desenvolveu essa tese, mas política, jurídica e de justiça social. Além disso, o Estado tem que lutar pelo bem comum e o bem-estar de todos os seus cidadãos. Ele assegura a paz, a liberdade, a propriedade e a justiça; deve fazer com que todos os cidadãos tenham vida digna, sejam capazes de efetivar um mundo mais feliz e pacífico.

A ação social nas encíclicas papais: *rerum novarum e a quadragesimo Anno* foi a posição da igreja católica contra o socialismo e também contra o capitalismo, inclusive, com a pretensão de ser uma terceira via para solucionar os conflitos sociais e econômicos do final do século XIX, até a metade do século XX. Esses dois textos, têm como fundamentação teórica, o conceito de justiça nos princípios tomistas. Até porque, nessa visão, a propriedade é anterior ao Estado, este, no entanto, tem o dever de protegê-la para o bem comum de toda a coletividade.

Em relação à ideia de propriedade privada, há uma preocupação em fazer com que ela tenha uma função social. Assim, a encíclica *quadragesimo anno* afirma: “Cada um deve ter a sua parte nos bens materiais; e deve procurar-se que a sua repartição seja pautada pelas normas do bem comum e da justiça social” (PIO XI, 15 de maio de 1931). A justiça social tem uma conotação de uma ideia vinculada ao

direito de um justo salário: “Ao operário deve dar-se remuneração que baste para o sustento seu e da família” (PIO XI, 15 de maio de 1931).

Enfim, a igreja católica, com essas duas encíclicas, manteve uma postura de negação contra o comunismo e o socialismo, até porque é impossível ser um bom cristão e um bom socialista, segundo a igreja romana. Além disso, ela defendeu a propriedade privada contra os princípios básicos do comunismo. Ademais, ressaltando a importância e a função social e a humanização das relações de trabalho bem como a dignidade para todos os seres humanos. No entanto, fez duras críticas ao despotismo econômico, cuja finalidade é acumular poder e riqueza em poucas mãos em prol da exclusão e pobreza da maioria das pessoas de cada Estado.

Agostinho, como um defensor da propriedade privada, jamais iria condená-la, até porque ela deve ser usada com a finalidade de proporcionar o bem a cada ser humano, como também ela era um meio para que cada pessoa humana pudesse trabalhar e adquiri-la com dignidade em prol da justiça social e bem comum para todos os membros da sociedade. Ele percebe que a propriedade tem uma serventia como fruto do trabalho humano, para atender às necessidades básicas de vida de cada indivíduo, pois o direito de possuir quaisquer tipos de bens materiais é inerente ao ser humano na dimensão material.

Para Agostinho, as riquezas devem ser úteis para o bem comum da coletividade. Assim, ele escreve: “Presta atenção no que deves fazer com as riquezas, para que não fiques sem serventia em tuas mãos aquilo que o Senhor te deu com clareza” (AGOSTINHO, *Sermão*, 39). Segundo Marcos Roberto Costa, esse sermão acerca da ideia de riqueza antecipa os conceitos de propriedade no campo da produtividade e do campo da improdutividade, que significam, respectivamente, bom uso e má uso social da propriedade privada, usados na modernidade para justificar a desapropriação ou não das propriedades rurais, para fins de reforma agrária; propriedades urbanas para fins de moradia popular ou até para utilidade pública (COSTA, 2009, p. 98).

É evidente que, numa sociedade onde reina a justiça, são desconhecidos o mal, o pecado e a cobiça. Segundo Agostinho, a questão da propriedade privada não se colocaria jamais dentro da cidade celeste. Tudo seria de todos. Este ideal será realizado na cidade de Deus (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXII, 30). Sabe-se que a forma da ordem social é temporal e imperfeita. A cobiça gera a desordem e chama a lei repressiva, com seu mandatário, o Estado. Este tem por missão proteger e regular os direitos dos particulares em função do direito de

propriedade contra os feitos dos perturbadores. Embora fundado na natureza, o direito de propriedade não pode existir concretamente sem o Estado. O Estado é o garantidor da segurança jurídica da propriedade.

Para Agostinho, aqui na cidade terrena, a propriedade privada é tão legítima que a igreja considera como heréticos os apóstólicos, homens que se deram orgulhosamente este nome, porque pretendiam imitar os Apóstolos, não recebendo em sua sociedade aqueles que são casados e que possuem alguma coisa como própria. Nisto eles se pareciam com os monges e com um número de clérigos da igreja católica que deixavam tudo e não aceitavam a propriedade privada por ser uma realidade diabólica. Se são tidos por heréticos, é porque se separaram da igreja, ensinando que os que usam das coisas das quais eles mesmos se privam não têm nenhuma possibilidade de salvação (AGOSTINHO, *De Haeresibus*, I, 40).

A concepção de propriedade passou por várias modificações ao longo da história política e jurídica do homem, mas, ao final do século XIX, ela sofre limitações jurídicas com o objetivo de atender a demanda social e de garantir a segurança jurídica e o bem comum entre os indivíduos de determinado país. A propriedade não se concebe como algo meramente individualista numa visão moderna de direito. Inclusive, a constituição brasileira de 1988, na ordem econômica, foi inovadora ao propor como elemento principal a dinâmica da função social da propriedade cuja finalidade é manter o equilíbrio social e jurídico entre cada indivíduo dentro da própria sociedade. Além disso, os incisos II e III do art. 170 da CF/88 enunciam como princípios da ordem econômica, respectivamente, como princípios constitucionais impositivos voltados para a realização de políticas públicas, visando a justiça social entre os cidadãos.

A função social da propriedade só se aplica meramente ao conceito de propriedade privada. Ademais, a natureza jurídica e política da propriedade pública é voltada para atender os interesses da coletividade e nada mais. Se não houvesse tanta cobiça pela propriedade, o mundo seria mais justo e pacífico. Estados, cidades e pessoas guerreiam por causa da “santa” propriedade. Por causa disso, ela acaba sendo um germe da discórdia, da violência e da guerra.

O direito moderno, hoje, no entanto, tende a limitar juridicamente as várias modalidades de propriedades privadas, como também as públicas, para assegurar um equilíbrio de bem-estar, de justiça social e de dignidade humana para todas as pessoas sem nenhum tipo de discriminação dentro da própria comunidade; como também tem a

finalidade de proteger o meio ambiente preservando a fauna e a flora para que as gerações futuras e as atuais possam usufruir e conservar uma vida digna e justa em harmonia com o equilíbrio espiritual, ambiental e material.

Infelizmente, entre vários povos, o instinto é mais forte que a razão. Prefere-se as satisfações do corpo à satisfação da alma, às alegrias que dá o dinheiro às alegrias que dá a virtude. O equilíbrio da vida é rompido, a paz ameaçada. Corre-se, a grandes passos, em busca da guerra, enquanto a luta pela defesa da paz e da justiça é deixada de lado pelos homens que promovem a guerra e a injustiça e, anualmente, o mundo gasta trilhões em armamentos bélicos com o objetivo de manter o equilíbrio entre as grandes potências militares e econômicas.

O mundo parece que só vive em função do estado de guerra. Tudo se volta para a guerra. A guerra passa a ser a rainha de razão de Estado para fortificar a incolumidade dele, visando fomentar o seu crescimento industrial pela atividade bélica.

As guerras são quase inevitáveis. Uma vez desejadas e decretadas, elas não encontram nada mais do que o sangue para satisfazer os instintos dos homens. Os bens materiais deveriam ser considerados como produtos de bem-estar para todos os homens. Estes, no entanto, não podem fazer tudo o que desejam. Tornam-se ciumentos, descontentes, competitivos e decepcionados. Não recebendo aquilo a que julgam ter direito, sonham apenas tomar a bens materiais uns dos outros e, para tomar, é preciso o combate, não hesitam em colocar a espada em punho (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVIII, 2).

É necessário falar também das causas morais da guerra? As causas políticas e econômicas, analisadas por Agostinho, não são provenientes da perversão dos costumes? Isso parece incontestável. Elas se unificam todas na guerra. Além disso, cada criminoso leva em si mesmo o germe maligno:

Os homens têm horror da guerra; eles queriam a paz; e quem não suspira por isso? E, entretanto, que todos têm horror da guerra e desejam a paz, o justo que torna os seus olhares sobre si mesmo, encontra a guerra dentro da alma. Vocês me perguntariam qual é essa guerra? 'Feliz o homem que vós instruíis, Senhor'. Eis aqui um homem que me pergunta qual a guerra que o justo mantém dentro dele mesmo. Ensinai-o, Senhor, após vossa lei; que o seu apóstolo lhe faça entender essas

palavras: ‘a carne faz desejar contra o espírito e o espírito contra a carne’ (Gál. 5,17). E onde lançar esse peso da carne, se o grito da guerra se faz escutar, se isto que a Deus não agrada, o inimigo se precipita contra mim? O homem se esconde e leva com ele essa guerra por onde ele vai (AGOSTINHO, *Sermão*, 25, 4).

O coração do homem é um campo minado, no qual se travam batalhas cotidianas. Nossos instintos carnis se medem com nossos poderes espirituais. Todas as perversões mórbidas que cada um carrega dentro do seu próprio sangue levantam-se contra as nossas aspirações generosas. Nem mesmo o justo, nem o santo, podem fugir disto. Há, às vezes, tréguas quando o espírito, mais resistente do que a carne, consegue, por certo tempo, dominá-la. Esse tempo é curto. A carne jamais confessa a sua derrota. Ela aproveita o tempo de tréguas que lhe é proporcionado para reagrupar suas forças, retomar a ofensiva e dar o golpe decisivo. Ela o leva para o conflito, para a instabilidade e insegurança constantemente, pois, se o espírito é mais resistente do que a carne, ele é menos tenaz. Revela-se menos rápida a sua queda, desencoraja-se mais facilmente com as suas derrotas. O momento chega quando se declara vencido. Então, a ambição, a culpa, o egoísmo se instalam triunfalmente em nossos corações, reinam como mestres e, com todo o fervor de sua vitória, não sonham senão em incitar combates mais vastos e gloriosos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17).

Segundo Agostinho, é a vontade de praticar o mal juntamente com a demência que torna o coração pervertido. O egoísmo corrompe o coração humano e é o gerador da guerra injusta. Assim também é a mania das conquistas, a paixão da glória, a sede do ouro, desejos que iluminam a chama sinistra que incendiará o universo com horríveis guerras. O homem, nesse caso, precisa ser contido; é necessário mecanismo de vigilância para controlar a ganância do homem e, principalmente, instituições sólidas e eficazes para socializar e educar a vontade humana para a boa convivência do bem comum para todos os homens, enquanto mantiverem suas condições de moradores e cidadãos da cidade terrena.

A guerra e as ações criminosas dos homens estão intimamente relacionadas com a liberdade do homem que tende ao mal. É o próprio homem que faz a guerra, comete as maiores atrocidades numa guerra injusta. Ele mata, massacra, rouba, oprime, estupra é considerado criminoso. Isso é um fato comum numa guerra injusta. Mas existem

exceções; nem todas as guerras são injustas e têm origem criminosa. Encontram-se poucas guerras justas na história da humanidade. Agostinho as anotou e tirou delas uma teoria da legítima defesa bem interessante para justificar o princípio do direito das guerras defensivas que existiram na vida política dos povos judeu, romano, grego e outros.

Agostinho coloca, antes de mais nada, este princípio: que ninguém deve decidir a guerra sem se perguntar ansiosamente: “Tens direito a isso? pois “não é todo mundo que tem esse direito” (AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10). Se é preciso estar certo para tê-lo, para levantar a espada, então, sem ele, a guerra será considerada injusta, desnecessária para reativar a paz e a justiça. A guerra, na sua essência, tem poder de destruição. Destrói a vida do homem, dos animais e da natureza. Ela se torna uma desgraça, um inferno e uma injustiça para todos os homens que querem viver no estado de paz. É bom que o homem não faça a guerra e, melhor ainda que não faça, a guerra injusta.

O princípio do direito aplica-se automaticamente à guerra defensiva. O direito de repugnar uma agressão está inscrito na lei natural (AGOSTINHO, *O livre-arbitrio*, I, 5, 11). Esse direito salvaguarda tanto a vida sagrada das nações, como a vida dos indivíduos. Ninguém mostrou isso melhor do que Cícero na sua obra *Da república*. Agostinho sabia disso e chega a fazer um comentário sobre o Estado bem ordenado. No terceiro livro *Da república*, estabelece-se um Estado bem ordenado, que não empreende a guerra senão para defender os seus próprios interesses. Agostinho explica-se nestes termos:

Não me escapa que Cícero, no livro III da República, se não me engano, sustenta que Estado bem organizado jamais empreende a guerra, salvo para conservar a fidelidade ou garantir-lhe a soberania (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXII, 6, 2).

Porque para os gregos e também para Cícero, segundo Agostinho, o mundo não há de perecer, ele na sua constituição é eterno, somente as pessoas morrem e nascem como se fossem árvores de uma floresta, a morte não é um castigo para o homem, ela com frequência o livra de outras penas, mas o é para a cidade e o Estado. Sendo assim, o Estado deve declarar a guerra por sua incolumidade para poder subsistir eternamente aqui na terra. Para Agostinho, as cidades, os reinos e as pessoas são passageiras, enquanto forem peregrinos na terra, pois somente a cidade celeste é eterna juntamente com o seu criador, Deus.

Na cidade celeste, os seres humanos não sentem outra necessidade ou desejo que não de Deus. Agostinho concebia um conceito linear de mundo diferente dos gregos e dos romanos até porque o mundo material tem um limite e um fim (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXII, 6, 2).

Sobre a teoria da legítima defesa, aos olhos de Agostinho, é justificada por um certo número de guerras romanas. Até porque qualquer pessoa ou Estado tem o direito da autodefesa. Os romanos fizeram algumas guerras simplesmente com o objetivo de defender a liberdade, a pátria e a família, que se encontravam ameaçadas pela invasão do inimigo, principalmente dos povos bárbaros:

Os romanos, solícitos na paz e na guerra, apressam-se, preparam-se, animam-se uns aos outros, saem ao encontro do inimigo e defendem, de armas nas mãos, a liberdade, a pátria e a família. Depois de o seu valor haver afastado o perigo, deram de socorrer os aliados e amigos, granjeando amizades mais por fazer benefícios que por obtê-los. Não há dúvida que é escusa justa para os romanos, por causa de tantas guerras empreendidas e guerreadas, dizer que se viram obrigados a resistir aos inimigos e a suas contínuas investidas não por avidez de conseguir louvores humanos, mas por necessidade de defender a vida e a liberdade. Vá lá! Muito bem! Depois que sua república, segundo escreve Salústio, graças ao desenvolvimento das leis, dos costumes e dos campos, parecia gozar da prosperidade e poder, de acordo com a lei geral das coisas humanas, mas do prazer, da dominação e da opulência nasceu a inveja e a insegurança entre o povo. Reis e nações limítrofes declararam-lhes guerra e poucos aliados vieram socorrê-los, porque a maioria, acovardada, fugiu ao perigo (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 10).

A questão da guerra ofensiva é muito mais complexa. Não se delibera para se defender, mas é necessário refletir longamente antes de atacar o inimigo com o intuito de evitar tragédia, violência e morte de pessoas inocentes. Razões, oportunidade e consequências do ataque devem ser analisadas com maior sabedoria e maior prudência. O exame é difícil, quando as paixões se misturam e se complicam com elementos

suspeitos que surgem para atrapalhar o estado de paz e de harmonia entre os reinos, por exemplo, o aumento do ódio e a sede de vingança para eliminar o outro. É necessário separar as paixões maldosas da razão, se se deseja guardar um julgamento honesto e evitar comprometimento com uma guerra criminosa. O melhor é colocar-se frente à própria consciência e se inspirar na justiça.

O sábio, diz Agostinho, não empreende guerra, senão aquelas que são justas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17). E a guerra justa se reconhece pelo sinal da violação do direito: “As guerras justas são, geralmente, definidas como aquelas destinadas a combater as injúrias” (AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10).

O objetivo de uma guerra bem delimitada não é nem glória, nem a conquista, nem a riqueza, mas a reparação de uma catástrofe. Existem diversos tipos de catástrofes, como há diversas formas de reparação. A justiça, raramente, vai até o fim de suas exigências. Ela sabe fazer sacrifício pela paz e se contenta, comumente, com as transações e compromissos. Se entre os povos não houvessem a necessidade de fazer a guerra, no mundo os reinos seriam pequenos e pacíficos até porque haveria mais reinos e a humanidade seria bem mais feliz. Agostinho defende que os Estados sejam pequenos, vivam em harmonia e boas relações diplomáticas entre eles. A guerra, no entanto, acaba sendo um fato necessário para dirimir uma injustiça necessária: “Fazer a guerra parece aos bons uma necessidade imperiosa [...] é melhor viver em paz com o bom vizinho que subjugar pelas armas o mau” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 15).

Mas se o vizinho é incômodo e a transação impossível, quais são os casos precisos em que se impõe um apelo ao soldado? Agostinho assinala dois: a negligência, que coloca um povo a reparar os erros cometidos pelos cidadãos e a recusa, com que ele não concorda, de restituir objetos injustamente roubados: “Impedir a cidade ou a nação de ser atacada, reparar as injustiças cometidas e negligenciadas, ou vingar o que foi feito de maneira injusta”. (AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10).

Nesta mesma linha de pensamento, Cícero afirma: “Não há guerra legítima, senão aquela que se faz para recuperar uma coisa usurpada” (CÍCERO, *Dos deveres*, I,2). A fórmula é bem estreita. Mesmo sendo ampliada por Agostinho, ela reflete muito pouco sobre o problema da guerra. E o santo bispo sabe disso tudo. Agostinho analisou a problemática da guerra com mais intensidade do que Cícero. Não somente pesquisou com seriedade as guerras do império romano, como

também se serviu delas como critério severo para as julgar, mostrando com critério crítico todas as suas consequências positivas e negativas na vida das pessoas dentro do império. Os relatórios pesquisados contra as guerras romanas são severos e honestos. Assim escreve o bispo:

O poder do crescimento de Roma foi favorecido pela iniquidade daqueles contra quem ela teve que submeter guerras justas. O estado não teria crescido, se os vizinhos tivessem ficado calmos e tranquilos na casa deles e se não tivessem lançado guerra por alguma injustiça (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 15).

Percebemos que, para Agostinho, o argumento contra as guerras romanas é sério e de uma ironia cruel. Agostinho analisa este argumento em dois sentidos opostos. Em primeiro lugar, ele quer mostrar aos pagãos que eles não devem o seu império aos seus deuses, mas à injustiça estrangeira. Os deuses os teriam desonrado e perdido, se as injúrias de seus inimigos não tivessem mantido sua consciência bem acordada e não tivessem chicoteado sua coragem. Os estrangeiros não obedeceram, não viveram e nem praticaram a justiça. Entretanto, tiveram dificuldades em formar soldados corajosos e virtuosos. Em segundo lugar, Agostinho tenta convencer a todos os romanos, afirmando que a grandeza de tal império só foi possível graças à vontade e interesse do próprio Deus. Ele escreve com veemência: “Que Deus suscitou o império romano para castigar as nações. [...] Que Ele o favoreceu nos empreendimentos guerreiros e o dotou de uma glória sem igual” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 17-20).

Para Agostinho, Roma, apesar de seus crimes e erros, foi o ministro da defesa da providência divina. A grandeza de Roma, o sucesso, as vitórias políticas, militares e econômicas, só foram possíveis por causa da intervenção do verdadeiro Deus em favor dos romanos. Estes, no entanto, foram, algumas vezes, instrumentos de Deus para assegurar a paz e a justiça entre os homens (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 1).

Agostinho sente-se bem mais à vontade quando explica o Antigo Testamento. Não se contenta com falar em termos gerais de guerras justas. Refuta as teses dos maniqueístas e dos donatistas, dando exemplos precisos e concretos:

É preciso notar como se faziam então as guerras justas. Os amorreus negaram aos israelitas um direito de passagem inofensiva, direito formal que eles tinham de conceder em virtude dos acordos de equidade da sociedade humana. Então, Deus, para continuar fiel às suas promessas, veio em favor dos israelitas, a quem deveria ser dada a terra dos amorreus (AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptateuchum*, IV, 44).

Este exemplo dos amorreus contra os israelitas tem de interessante uma regra internacional de justiça. Há direitos concedidos a todos os povos pela convenção de igualdade da sociedade humana. Que são esses direitos, senão esse estatuto universal, não escrito ainda, não formulado, que é obedecido por todas as pessoas e cujas grandes linhas, inscritas pela natureza na consciência dos povos, impõem-se ao respeito de todos?

Sabemos que, na época de Agostinho, não havia um direito internacional público consolidado com normas para resolver os conflitos bélicos. Contudo, o povo, juntamente com o seu governante, tinham o dever de defender a sua cidade e o seu império contra a violência dos estrangeiros agressores através da guerra justa. Nesse sentido, para José Manuel Pureza, a guerra justa pode ser invocada em nome da defesa dos direitos humanos, desde que as regras dos conflitos estejam em conformidade com à luz da Carta das Nações Unidas, sendo respaldado pelas regras do direito internacional:

Pelo que se pode concluir que, verificados certos limites (necessidade, singularidade de fins, proporcionalidade), a comunidade e o direito internacional contemporâneos compreendem o salvamento de nacionais vítimas de violações graves dos seus direitos fundamentais como uma causa justa para o uso da força (PUREZA, 1995, p. 86).

2.2 QUEM DECIDE ACERCA DA GUERRA

Por que os ladrões não fazem a guerra? Por que a guerra não é feita por pessoas particulares? Por que somente o Estado tem o direito de fazer a guerra? Os ladrões cometem tão-somente crimes na esfera

nacional. Eles não são dotados de soberania até porque o objeto comum da soberania é o Estado. Eles não têm capacidade jurisdicional. Eles não têm o monopólio da violência legítima. Portanto, a guerra é de direito público, pois atinge toda a coletividade de uma região interferindo na vida das pessoas físicas e jurídicas. Segundo Agostinho, a guerra tem suas normas, suas regras e leis.

Ela deve ser declarada por alguém que detenha uma competência especial para isso, pois há milhares de anos que ela foi declarada por uma norma religiosa, por um costume tradicional, por uma decisão política ou até por uma norma jurídica constitucional que garanta essa competência para tal feito. Não é qualquer pessoa que tem esse direito previsto na norma para decretá-la. A guerra é uma coisa séria e muito perigosa. Ela tem a sua liturgia própria e devem ser respeitadas as partes e todos os procedimentos de uma batalha para a legitimidade de uma guerra.

Para Agostinho, o poder de dar o império e o reino pertence somente a Deus. A sua grandeza e a sua majestade atingem a todos os homens. Deus é o senhor absoluto de tudo que há no universo. Toda espécie de poder emana de Deus. Os poderes dos reis romanos só foram possíveis por causa da vontade e da bondade do verdadeiro Deus. A autoridade humana representada na vontade do príncipe é muito importante para a administração das coisas públicas para o bem comum da coletividade. Logo, somente os governantes têm a autoridade⁴¹ para decretar uma guerra justa até porque o poder foi dado por Deus:

⁴¹ Para Irineu de Lião, como também para Santo Agostinho, toda autoridade foi dada por Deus. Os reis são os ministros de Deus na terra. Eles têm o direito de cobrar os impostos para o bem comum de todos os membros do Estado. Somente eles têm a competência para fazer a guerra contra os maus: “Por ordem de quem nascem os homens é o mesmo por ordem de quem são estabelecidos reis convenientes àqueles que são governados por eles, num tempo determinado. De fato, alguns são estabelecidos para a correção e bem dos seus súditos e pela manutenção da justiça, outros para incutir medo, para o castigo e a repressão; outros, ainda, para o escárnio, a insolência e o orgulho conforme os súditos os merecem; porque, como dissemos, o justo juízo de Deus se aplica a todos os homens da mesma forma. O diabo, porém, não sendo mais que anjo apóstata, pode fazer somente o que fez desde o início, isto é, seduzir e induzir a mente dos homens a transgredir os mandamentos de Deus e tornar paulatinamente cego o coração dos que se esforçam por servi-lo, para que esqueçam o verdadeiro Deus e adorem a ele como Deus (LIÃO, 2013, V, 24, 3).

Assim sendo, o poder de dar o império e o reino não atribuíamos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz a Ele, a quem nada apraz injustamente. [...] De igual modo também o deu aos homens. Deu-o a Mário e a Caio César. Deu-o a Augusto e ao próprio Nero. Deu-o aos Vespasianos, pai e filho, delícias do gênero humano, e ao cruelíssimo Domiciano. E, para não nos vermos na necessidade de citar um por um, Ele deu-o a Constantino, príncipe cristão, e a Juliano, o apóstata, cuja índole o amor ao mando e a sacrílega e detestável curiosidade estragaram (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 21).

Por que a guerra tem que ser declarada? Por que somente o príncipe tem esse privilégio de declará-la? Se não seguir essa liturgia, será uma guerra injusta? Segundo Agostinho, nenhuma guerra parece ser justa se não foi anunciada, se não foi declarada, se antes de empreendê-la não foi pedida a restituição do bem violado ou a punição do culpado. A guerra tem a sua liturgia, o seu simbolismo, a sua dinâmica própria, logo, deve ser declarada, caso contrário, é considerada uma guerra traiçoeira, injusta, detestável e própria de seres irracionais, canibais, não governada pela lei da razão, dos costumes e do direito de guerra, mas guiada somente pelo mau instinto das paixões e onde não há excesso que não possa ser cometido. Além disso, as paixões humanas talvez podem provocar as maiores carnificinas através da violência exacerbada, quando não forem modeladas pela via da razão e guiadas pela graça divina de Deus (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75).

São essas linhas que Agostinho traçou em sua teoria da guerra justa. O direito internacional pode ser violado de duas maneiras: moralmente, por uma injúria e, materialmente, por uma espoliação. O direito não poderia, em caso algum, suportar essa violação. A justiça da qual ele tem a guarda, pela qual se julga o intérprete da justiça de Deus, exige uma reparação. Reparação pacífica, se for o caso, violenta, se necessária. Tal reparação se impõe para restabelecer a ordem e a segurança da humanidade (AGOSTINHO, *Epístola*, 138; 189; 289).

A agressão é um tipo de crime de guerra. Mas a quem cabe a honra de decidir que o direito foi violado? Agostinho se fez essa pergunta: “importa saber por qual causa e sob a ordem de quem os homens empreendem a guerra”. Eis a sua resposta: “A ordem natural, no

interesse da paz entre os mortais, exige que o direito e a decisão de empreender a guerra pertença ao príncipe” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75). Logo, defendemos que para Agostinho, a guerra justa deve ser declarada e realizada pelo príncipe.

Afirmamos que o príncipe, no pensamento de Agostinho, é o chefe do Estado, é a autoridade legítima. Sobre esse privilégio da autoridade, o doutor da igreja está de acordo com todos os juristas romanos. Mas é conveniente lembrar que ele não analisa os problemas morais e políticos do mesmo modo que os juristas romanos. A justiça, para os juristas romanos, como a de uma guerra, como a de uma lei, não ultrapassa as fronteiras de seu país (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 74).

Percebemos que, para Agostinho, a justiça e a lei são universais e a verdadeira justiça absoluta só é possível em Deus. Ele vê mais alto e mais distante. A justiça está em Deus e tem como característica principal a universalidade de valores absolutos para a vida dos homens. Ela é a mesma para todas as consciências e para todos os povos. Impõe-se a todas as nações, grandes ou pequenas. É Deus quem determina a força da justiça, comandando-a e decretando as ordens de sua ação. Jesus Cristo é Deus e homem ao mesmo tempo. Segundo Robert Dodaro, a justiça só foi possível na sociedade romana por causa de Jesus Cristo. Ele foi o único ser humano completamente justo de que já se teve notícia e o único expoente da virtude, cujo ensinamento estabelece, efetivamente, a justiça em outros seres humanos. Somente através de Jesus Cristo é possível criar e viver numa sociedade justa (DODARO, 2014, p. 32). Além disso, Agostinho distancia da concepção de ciceroniana do estadista ideal em relação à república por mostrar a figura de Jesus Cristo como vencedor do pecado original e capaz de construir uma sociedade totalmente justa. Assim, afirma Robert Dodaro:

Como se poderia esperar, no cerne dessa relação, na visão de Agostinho, está o papel de Cristo de curar os seres humanos dos efeitos do pecado original. Desse modo, Agostinho opõe-se ao pressuposto-chave de Cícero – o que também é comum no mundo antigo –, de que os seres humanos são capazes de agir justamente baseados em sua própria razão e arbítrio. A maior parte de seu argumento, em *De civitate Dei*, insiste que a injustiça da sociedade romana, ao longo de sua história, pode ser rastreada nesse pressuposto e

suas consequências, dentre as quais está, principalmente, a inabilidade de seres humanos prepotentes em conhecer e amar a Deus, a fonte de justiça. É essa fraqueza humana que Cristo vence ao estabelecer a sociedade justa (DODARO, 2014, p. 33).

Para Agostinho, a doutrina cristã foi capaz de ensinar, praticar e viver a justiça absoluta de Deus. Mantendo a concepção de justiça universal, Agostinho procurou, constantemente nos seus tratados filosóficos e teológicos, universalizar a religião e, com ela, a moral, a mística cristã e o direito. Logo, o homem cristão passa a ser cidadão do universo e não somente de um Estado particular (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 27). A justiça cristã é um caminho para a realização da felicidade material e espiritual do homem, enquanto, este, for cidadão da cidade terrena. Segundo Agostinho, sabemos que Jesus Cristo é a fonte e o caminho para assegurarmos a nossa justiça material e a nossa paz celestial.

A ideia do direito universal mostra claramente a precariedade jurídica do direito pessoal reconhecido apenas ao príncipe de decidir a guerra. O chefe de Estado tem que se inspirar tão somente na justiça. Ele não terá senão uma medida de justiça. Suponha-se que ele seja leal, claro, justo e correto em seus julgamentos. Será ele bem informado? Saberá ficar desinteressado? Teria a força para desencorajar a intriga? O julgamento que deve decidir a guerra tem essa dificuldade especial, ao lado de muitas outras, de remover todos os tipos de interesses e de paixões que ameaçam sua retidão e corre o risco de alterar sua serenidade. Seria prudente confiar esse direito a um único homem, ou a uma única autoridade?

Agostinho não se fez essa pergunta. Com seu texto em mãos, os teólogos e filósofos da época seguinte (modernidade) fizeram-na para si próprios. Eles falaram de uma autoridade internacional, que seria a única qualificada para reger os conflitos entre as nações. Pensavam naturalmente no papa. A solução não é fácil, uma vez que se procura, há vários séculos, encontrá-la, embora as democracias mais modernas possuam normas constitucionais determinando a competência do chefe de Estado ou de governo, com a autorização do congresso, elas têm a legitimidade para declarar a guerra contra o Estado inimigo.

Por que hoje, quase a totalidade dos Estados, não faz declaração de guerra? Esse ato de guerra não tem mais valor? Sabemos que a maioria das guerras feitas pelos Estados quase não usa a declaração

formal de guerra, embora haja previsão legal no direito internacional. Os Estados postularam outros meios para demonstrar que estão em estado de guerra, por exemplo, as hostilidades entre si, usando o rompimento de relações diplomáticas, de relações comerciais com bloqueio econômico, militar e até com surpresa de ataques militares relâmpagos. Assim, afirma Hermes Marcelo Huck:

O ato formal de declarar a guerra, essencial durante séculos para estabelecer o estado de beligerância, implicando consequências jurídicas diretas para os Estados envolvidos e para os não envolvidos que buscassem a neutralidade, tem sido considerado como uma prática superada nos tempos mais recentes por autores que já não veem no instituto qualquer resquício de utilidade política, estratégica ou algum significado jurídico. Ato protocolar, inserido em manuais de diplomacia, a declaração de guerra tornou-se obsoleta na prática dos Estados, mas curiosamente manteve-se inserida na legislação interna de vários deles, em geral fundamentada em preceitos constitucionais (HERMES, 1996, p. 118).

2.3 QUAIS OS DEVERES MORAIS DEVEM SER RESPEITADOS

O homem é um ser moral? É possível educar a consciência moral do homem? Vale a pena obedecer e viver as regras morais? O homem é um ser moral por natureza, pois vive em constantes conflitos de regras morais, jurídicas, religiosas e políticas. O mundo construído pelo homem é habitado de normas morais para que seja possível um pacto de boa convivência entre os demais humanos e as relações entre os Estados possam funcionar para que ocorra o intercâmbio entre os interesses dos cidadãos entre si e que os Estados sejam um elo capaz de garantir essa harmonia e essa vivência entre os indivíduos de cada comunidade e sociedade. A guerra, portanto, não é nada mais do que um mundo de normas.

Além disso, há normas legais no campo do direito internacional que têm como finalidade manter a boa convivência entre os diversos Estados soberanos e a comunidade internacional. As normas morais e as legais se interagem, fortalecendo o equilíbrio cultural, comercial, tecnológico e pacífico entre os Estados e os povos. Nenhuma pessoa

física ou soberana consegue viver e manter a sua incolumidade existencial sem normas legais e morais. Podemos afirmar que o sol nasce para todos os seres; enquanto, as normas morais e legais estão inseridas dentro do universo das pessoas e das instituições.

Para Agostinho, o Estado só passa a ser útil para a vida do homem após a decadência do homem em relação ao sumo bem, no entanto, o homem necessita da graça para manter um vínculo de unidade com o transcendente em busca da perfeita justiça e da verdadeira verdade, Deus. A finalidade do Estado é o bem comum e a paz social. O Estado, como uma instituição jurídica e política, promove organizações educacionais para formar e desenvolver a conduta moral do homem, embora não seja possível transformar o homem em seres celestes capacitados para povoar a terra por causa da corrupção original. Assim sendo, o bom governo do estadista, segundo Agostinho, deve governar com sabedoria em harmonia com as virtudes cívicas e a misericórdia de Deus, principalmente, quando for feita a guerra justa contra aqueles que promovem o mal (DODARO, 2014, p. 269-270).

A guerra é um mundo de normas. Na guerra, não se deve torturar os inocentes e civis; não estuprar as mulheres; não matar os soldados que se rendem. Respeitar a integridade física dos prisioneiros. Respeitar a comunicação dos símbolos de guerra; a dignidade da pessoa humana; não destruir as lavouras dos camponeses; as indústrias; as casas dos civis; não fazer saques; respeitar os templos e não destruir os patrimônios históricos. Essas normas devem ser respeitadas pelos envolvidos na batalha, caso contrário, a guerra será uma violência total, ou seja, uma tirania da destruição da vida humana, dos entes naturais e dos entes artificiais criados pela cultura humana.

Não se deve envenenar as águas dos rios; não usar de astúcias enganosas para destruir os habitantes de uma cidade, ou seja, praticar o extermínio de todos os membros de uma cidade ou de um grupo social só por não concordar com os seus interesses ideológicos; a deportação ou o deslocamentos ilegais; a detenção ilegal; o homicídio ilegal; obrigar uma pessoa protegida a servir nas forças armadas da potência inimiga etc. Segundo Christophe Swinarski, são princípios morais e legais de todos conflitos bélicos que devem ser seguidos por todos os combatentes. O soldado deve ser um homem conhecedor e cumpridor de normas morais e de leis de direito de guerra, caso contrário, todos os causadores da guerra serão considerados criminosos de guerra (SWINARSKI, 1991, p. 60-61).

Declarada a guerra, o que deve fazer o soldado? Nada, diz Agostinho, senão obedecer aos seus chefes. Assim ele escreve: “Para a execução de ordens de guerra, os soldados devem lhes concorrer no interesse da paz e do bem comum” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XII, 75). Se eles recebem a ordem de matar, eles devem matar sem medo de ser homicidas. No entanto, devem evitar, ao máximo, matar por sua própria autoridade, pois, neste caso, seriam criminosos. Agostinho afirma:

O soldado que mata por obediência à autoridade legítima não é considerado homicida por nenhuma lei civil. Se não mata, é culpado de traição e revolta; se age por conta própria, deve responder pelo sangue que derramou; punido pelo mesmo ato, que pratica sem ordem ou não pratica, apesar da ordem (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 26).

Se são condenados pelo primeiro sacrilégio, eles se lembrarão que todo poder vem de Deus e não mudarão nada em sua obediência rigorosa. “O homem justo, se lhe acontece fazer a guerra sob a ordem do rei, mesmo que a guerra não seja justa, pode fazê-la, a fim de conservar a paz cívica” (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75). Foi o que fizeram os soldados cristãos na época do imperador Juliano. Eles são homens bons, competentes nos seus afazeres e não são idólatras, pois adoram o verdadeiro Deus (GARILLI, 1957, p. 196).

O imperador Juliano era um infiel, um apóstata, um ímpio idólatra. Soldados cristãos serviram a esse imperador infiel. Se lhes prescrevia adorar os ídolos e oferecer incensos, eles colocavam Deus diante dele. Mas quando lhes dizia: sigam em batalhas, do mestre temporal. Em vista do mestre eterno, obedeciam ao mestre temporal (AGOSTINHO, *Salmos*, 124, 7).

Para Agostinho, o soldado tem um dever moral, que é o amor pela pátria. A pátria é a razão de ser da vida militar. Ela constitui a unidade cultural e política de qualquer povo dentro do reino. Ela deve ser admirada e defendida. A unidade e a coesão da pátria faz do povo um ser mais justo e livre. O amor pela pátria é um dever de todos os cidadãos, mas Agostinho não faz do Estado o centro da vida espiritual; nem deifica o Estado, pois, se os pais te ordenarem algo contra a pátria, não lhes obedeaças; e não escutes a pátria, se te ordenar algo contra

Deus⁴² (AGOSTINHO, *Sermão*, 62, 9). Agostinho defende a profissão militar, e até convém que, entre os cristãos, os melhores sejam soldados com o objetivo de que a guerra justa não se contamine por excessos reprováveis (AGOSTINHO, *Sermão*, 82).

Se os soldados são comprometidos, numa guerra de justiça duvidosa, eles não devem deliberar, mas fazer cumprir, sem hesitar, o seu dever. A iniquidade possível da ordem de guerra pode tornar o rei culpado, mas ordem de serviço faz o soldado inocente (AGOSTINHO, *Contra Faustum*, XXII, 75). O soldado é um cumpridor de normas morais e legais, mas jamais deve descumprir as normas estabelecidas no jogo de uma batalha, pois, assim sendo, estaria cometendo um crime de guerra.

Ele não tem autoridade política para questionar acerca da guerra; não deve cometer rebelião por ordem a ser seguida; há um costume geral da sociedade humana obedecer ao próprio rei (AGOSTINHO, *Confissões*, III, 8, 15). O homem das armas que combate na guerra e que vive as angustias diárias de uma batalha sangrenta é ser humano que busca a sua felicidade em Deus. O combatente pode até morrer na batalha em nome da liberdade da pátria, será honrado moralmente, respeitado pela sua bravura, coragem e determinação por defender o seu reino em nome da ordem do rei:

Todavia, quando o próprio Deus dá alguma ordem contra os costumes ou contra as convenções de determinado lugar, é preciso praticá-la, ainda mesmo que tal preceito jamais aí tenha sido observado, é preciso restabelecê-lo, no caso de ter sido suspenso, e instituí-lo, se ainda não o foi. De

⁴² Para Agostinho, o soldado é um homem da lei, deve cumprir a norma legal e defender as fronteiras de todos os inimigos da pátria, mas jamais adorar as insígnias de guerra em detrimento do verdadeiro Deus. Assim, afirma Hamman: “Estrutura essencial do Estado, o exército romano venerava os deuses da pátria. Para o militar, serviço e religião fundiam-se e confundiam-se no culto dos imperadores. No campo africano de Lambese, as dedicatórias, em grande número, afirmam a celebração do culto de Augusto. [...] Os imperadores cristãos apresentam-se a fazer desaparecer do exército o juramento e as cerimônias idolátricas. E, com esse fato, desapareceu o principal obstáculo ao ofício das armas. Mas outras objeções apareciam, principalmente nos meios monásticos, contra a profissão que podia levar a derramar sangue, inclusive o sangue de irmãos na fé (HAMMAN, 1989, p. 296).

fato, é permitido a um rei ordenar, na cidade em que reina, algo que jamais tenha sido antes ordenado por ele próprio ou por outros; e obedecer a tal ordem não significa ir contra as convenções da cidade; ao contrário, assim seria o fato de não obedecer, pois o pacto fundamental de toda sociedade humana é de fato a obediência ao próprio rei. Muito mais então se deve obedecer, sem hesitar, às ordens de Deus, rei de toda a criação (AGOSTINHO, *Confissões*, III, 8, 15).

Segundo Agostinho, podemos dizer que o soldado que mata ou que morre em nome da pátria, durante uma guerra justa, jamais será excluído do reino eterno, onde viverá para sempre na cidade celestial. Contudo, será castigado se não honrar o seu ofício ao cometer suicídio, pois, o suicida, não é moralmente decente, o seu ato não representa nenhuma grandeza de ânimo, logo, “o suicídio não deve ser evitado apenas, mas também reprimido” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 22).

Para Agostinho, João Batista não reprova a vida e o trabalho dos soldados. Estes, no entanto, têm um papel fundamental para assegurar a paz no Estado. Cabe aos soldados seguir o conselho de João Batista, segundo o qual, não devem cometer nenhuma injustiça e devem contentar-se com o seu soldo (DODARO, 2014, p. 180). Qual é a força de um exército? É o número? Não. Veja-se os soldados romanos do tempo heroicos: com uma multidão de homens, os romanos combatiam as legiões formidáveis de inimigos, mas é com fracas tropas que eles sustentavam guerras contra os reis poderosos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 12).

O que faz a força de um exército é a disciplina, a obediência, a coragem e o valor moral dos soldados. Para Agostinho, a corrupção dos costumes é um dos males mais perigoso para a segurança do Estado: “Corrompidos os costumes, o vício fez o contrário: para o Estado, pobreza; para os indivíduos, opulência” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 12). Quando não há isso por parte dos soldados, nem dos seus chefes, tanto a cidade como o Estado poderão ser eliminados, destruídos pelo inimigo, ou pelos próprios maus costumes. Assim, ele afirma:

No seu livro *Belli Catilinae*, Salústio nos indica o tempo em que o soldado romano começou a se dar aos prazeres da mesa, admirar as estátuas, os quadros, os vasos, levantar monumentos públicos e casas particulares, a despojar os templos, a

profanar as coisas sagradas [...] Este foi o tempo em que a república romana começou a perder sua glória, sua honra e seu poder (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 16).

Neste sentido, Agostinho escreve uma carta a Bonifácio⁴³, alertando para o perigo de tudo o que pode ocasionar o mal: “Quando se vence o inimigo, é vergonhoso se deixar vencer pelos vícios e, quando se sucumbe pelo ferro, é vergonhoso ser sucumbido pela paixão do vinho” (AGOSTINHO, *Epístola*, 189, 7). Logo, o soldado deve ser um cidadão moralmente virtuoso; agir com honradez; um defensor da pátria e que não se entregue a nenhum tipo de vício.

Para Agostinho, é preciso que os soldados tenham uma educação básica para saber controlar as suas paixões, mantendo mente e corpo saudáveis; não sendo ambiciosos por bens materiais; não praticando a vanglória da vingança; submetendo-se à lei temporal; mantendo-se uma consciência emotiva equilibrada para evitar as extravagâncias de todos os tipos de vícios, principalmente, do alcoolismo ou qualquer outro tipo de droga⁴⁴. Entendemos que, para Agostinho, o soldado deve caminhar

⁴³ O homem cristão também deve servir ao Estado. Ter uma vida ativa e pública nos negócios de Estado. O Estado é um ente inerente à vida cotidiana de qualquer pessoa humana. Não se deve fugir da guerra, mas enfrentá-la com coragem em busca da paz. Nesse sentido, Hammam comenta o conselho de Agostinho para que o amigo continue na vida pública do Estado: “Quando o conde Bonifácio, comandante-chefe do exército, ficou viúvo e pretendeu tornar-se monge, no auge dessa onda, Agostinho desencorajou-o. Nos difíceis tempos de uma África ameaçada, parecia-lhe importante poder se apoiar em um homem daquela classe e com aquele pulso. Trinta anos antes, o mesmo Agostinho havia feito a longa viagem de Tagasta a Hipona para aconselhar um amigo, agente secreto do Estado, a tornar-se monge. E agora, em comum acordo com aquele amigo, que se tornara Bispo de Tagasta, ele afasta das funções religiosas um outro alto funcionário, para que continuasse ‘a proteger as populações berberes dos ataques dos bárbaros!’” (HAMMAN, 1989, p. 299-300).

⁴⁴ Agostinho em uma de suas obras de juventude, “*A ordem*”, elabora um perfeito manual didático para candidato à gestão pública ou, então, uma espécie de regra a ser seguida por quem tem vocação para o serviço público, inclusive para a boa conduta do soldado numa batalha. Assim, Agostinho diz: “Os jovens que pretendem adquirir a formação necessária devem evitar os prazeres da carne, os excessos da mesa, a transgressão das regras nas palavras, demasiada sofisticação nos cuidados com o corpo, a vã paixão pelo jogo, o entorpecimento do sono e da preguiça, os ciúmes, a calúnia, as difamações, a procura

pela via da virtude, logo, é uma pessoa virtuosa por ser o protetor da lei e do reino. Ele deve ser valorizado, respeitado e admirado pelo seu trabalho, pois é um guardião da pátria. Ele é um guerreiro comprometido com a efetivação da segurança do Estado e da paz entre os povos, até porque poder matar um agressor não significa dever matá-lo:

Quanto ao soldado ao matar o inimigo, é ele mesmo o ministro da lei. Razão pela qual lhe é fácil cumprir seu dever, sem qualquer paixão. Além do mais, a própria lei que foi promulgada para a defesa do povo não merece acusação alguma de ser portadora de qualquer paixão. Porque se aquele que fez a lei a decretou para proteger o povo, conforme a ordem de Deus, isto é, de acordo com as prescrições da justiça eterna, ele a decretou sem se sentir movido pela paixão. Mas mesmo se tivesse sido movido por alguma paixão ao legislar, não se segue daí que se deva ceder à paixão, ao observá-la. [...] Pode-se portanto, sem paixão, conformar-se à lei, a qual, para proteger os cidadãos, manda repelir com força o assalto violento do inimigo. E pode-se dizer a mesma coisa acerca de todos aqueles que estão jurídica e hierarquicamente sob as ordens de

ambiciosas dos homens e dignidades. Devem saber que o amor pelo dinheiro envenena todas as esperanças. Que eles só punam para melhorar e evitem a indulgência que encoraja o mal. Em relação a seus subordinados, devem agir como se enrubescessem por estarem comandando e que comandaram como se lhe dada a alegria de servi-los” (AGOSTINHO, *A ordem*, II, 25). Agostinho não se contenta somente com os conselhos gerais. Ele exige dos homens de Estado não apenas as virtudes cívicas, mas também uma formação cultural completa: “Que eles não aspirem à administração do Estado, antes de serem perfeitos. E que se apressem em tornarem-se tais, enquanto ainda se encontrarem em idade senatorial e, mesmo, desde a sua juventude. [...] A perfeição moral, aliada a uma alta cultura intelectual, aguça o julgamento, libera o espírito, depura o gosto e dá o senso da medida e da precisão, o que permite julgar o valor das ideias e dos homens” (AGOSTINHO, *A ordem*, II, 54). Afirmamos que para Agostinho, o homem cristão deve participar ativamente da vida cívica do Estado, como funcionário de carreira na administração pública. Deve seguir também com muito orgulho a profissão militar para a defesa da pátria terrena, e também com o objetivo de assegurar o equilíbrio da ordem e da paz entre todos os povos. Mesmo sabendo que, o fim último, do homem, é a pátria celeste.

qualquer autoridade (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 5, 12).

O soldado que combate, que sofre, que luta, que está pronto para morrer pela justiça, deve respeitá-la nele mesmo e evitar com cuidado todos os atos, todas as fraquezas que ela prescreve: a imoralidade, a violência, a embriaguez, o estupro, a tortura e a alegria maldosa do combate. Agostinho não pode compreender que se faça da guerra uma festa e que nela se tenha um coração totalmente alegre. A guerra aparentemente não parece ser uma felicidade para os homens maldosos; ela, no entanto, não é uma atividade diária para os atos políticos, pois os afazeres dos gestores de Estado devem ser direcionados para o bem comum e a defesa do povo; contudo deve ser a paz, mas a necessidade da guerra é uma realidade constante nas relações políticas dos reinos. É bom que Deus nos livre de tal necessidade e nos conserve sempre no estado de paz. Não se busca a paz para promover a guerra, mas se faz a guerra para conquistar a paz (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 15).

A guerra só acontece porque os reinos cometem crimes de guerra, inclusive, o crime de agressão contra um outro reino soberano. A guerra é um fato social que faz parte da vida de qualquer exército. O soldado é o sujeito ativo da guerra. O soldado que parte para a guerra, segundo Agostinho, deve ter o sentimento da gravidade da honra, da tristeza dos acontecimentos e os pesares e sacrifícios que se esperam dele. Sua coragem não será menor. Mais racional, mais consciente, mais séria, ela não será mais do que irresistível. Ele deve ser calmo, tranquilo e inteligente. Deve ser um excelente conhecedor da arte militar, para melhor defender a sua pátria contra a força dos inimigos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 18).

Afirmamos que, para Agostinho, o soldado deve ser um homem honrado, digno do seu ofício e uma pessoa totalmente equilibrada racionalmente e emocionalmente, logo um homem normal, capaz e que consegue manter o seu equilíbrio emocional diante de situações diversas. Deve manter uma conduta ilibada, principalmente numa batalha, pois não deve matar os civis inocentes, os doentes, as criança, as viúvas, os idosos, aqueles que se rendem, como também os soldados prisioneiros. Não deve cometer nenhum crime de guerra. Deve conhecer e cumprir todas as leis de guerra em vigor. Além disso, o soldado tem que ser um cidadão que constrói a paz, um defensor da paz e não da guerra, mesmo que faça a guerra justa, esta, no entanto, tem como fim último a paz, a ordem, o desenvolvimento humano e a construção de

uma justiça social para todos os membros de um Estado (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 5, 13).

Segundo Agostinho, o soldado romano também deve ser uma arauto da paz, pois o império romano tem a missão de manter boas relações de paz para com os demais povos vizinhos. Por que a legião romana era temida? Qual era a sua finalidade? Será que a tecnologia bélica da legião era superior aos seus inimigos? A legião também era formada por cristãos? O exército romano era constituído por legião, que era composto por unidade de base, com média de 5000 homens na ativa, 10 coortes de infantaria, 120 cavaleiros, 60 centuriões, 6 tribunos militares e o legado da ordem senatorial, exceto no Egito (PETIT, 1989, p. 87).

A finalidade dos legionários era a defesa de Roma e do império contra os inimigos de Roma, principalmente de bárbaros ou de rebeldes do interior do império. Essa constituição do exército fora essencial para a expansão territorial do império, anexando novos territórios, dominando e domesticando novos povos, exemplos, bárbaros como também aniquilando cidades e Estados soberanos que não aceitavam o seu domínio, ou simplesmente por uma questão de defesa de estratégia bélica e de geopolítica. Nesse sentido, Greg Woolf escreve acerca da importância do sistema de segurança imperial:

A maioria das unidades militares estava baseada nas fronteiras. Os soldados, contudo, estavam por toda parte no império. Destacamento forneciam proteção a governadores e procuradores provinciais, a mensageiros e coletores de impostos, a movimentos de cereais e dinheiro, a administradores de minas e pedreiras imperiais com suas forças de trabalho escravo e de criminosos, bem como às autoridades das cidades maiores, mais agitadas. [...] Foi desenvolvido um cerimonial para vincular os soldados à família imperial. Unidades do exército comemoravam aniversários imperiais e cultuavam os imperadores com os *signa*, os estandartes. Um calendário do século III do posto de Dura, na fronteira oriental, mostra uma lista interminável de dias festivos assinalando o aniversário de membros da família imperial, alguns há muito tempo mortos. Os imperadores e seus filhos tinham o cuidado de visitar as legiões e inclusive as comandavam,

quando era seguro fazê-lo (WOOLF, 2017, p. 270-271).

A legião romana fora importante para a consolidação de Roma como potência mundial, inclusive as relações comerciais, culturais, políticas e jurídicas se fortaleceram através das conquistas, submissão de outros povos aos interesses ideológicos dos romanos. Além disso, a legião, como instituição militar, era muito temida e respeitada por todos os seus inimigos. Assim, John Keegan diz:

Contudo, a força máxima do exército romano e a característica que fez dele um modelo, um milênio depois, para as forças dos Estados monárquicos europeus, na esteira da retomada da cultura clássica do Renascimento, e das quais descendem os grandes exércitos modernos, não eram dadas por seu sistema de recrutamento ou por seu alto comando, mas por seu centuriado. Os centuriões romanos, comandantes de companhias de longa experiência, recrutados entre os melhores soldados, formaram a primeira corporação conhecida de oficiais da história. Eram eles que imbuíam as legiões fibras, transmitiam de geração para geração o código de disciplina e acumulavam a experiência tática com a qual os exércitos romanos venceram centenas de inimigos ao longo de cinco séculos de guerra quase contínua (KEEGAN, 2006, p. 347).

O legionário era um soldado muito bem formado, disciplinado e equipado com armamento inovador da indústria militar, por exemplo, gládio, hasta, dardo, capacetes, armaduras, malha, perneira, arcos, fundas e catapultas de madeira que lhe oferecia totais condições para uma batalha da época. Segundo Hamman, o exército não era bem popular na região da África, pois os militares mantinham a ordem pública, vigiavam os suspeitos, cobravam tributos e exerciam o controle sobre a população. Ademais, cobravam multas excessivas e venalidades da população (HAMMAN, 1989, p. 296-297).

Tudo isso foi a chave para o sucesso de tantas batalhas, que fez de Roma a senhora do mundo. O sol se declina para Roma. Ela domina o mundo. Roma é admirada, cobiçada, venerada, como também é odiada e atacada. Havia legião quase totalmente formada por soldados cristãos.

Para Eric Voegelin, as ideias de Cícero sobre Roma como um ideal a ser concretizado como multidão de comunidades finitas e a Roma ideal pressupõe a sua importância:

Roma é o ideal materializado; o problema estoico em compatibilizar a cosmópolis com a multidão de comunidades finitas é resolvido com a atualidade da Roma ideal, a qual foi fundada de tal maneira ‘que a pólis seria um dia o trono e a forja de um império poderoso (II.5). O *imperium Romanum* tornou-se a cosmópolis; a ideia estoica de que o homem tem duas pátrias, a do seu nascimento e a da cidade do mundo, evoluiu para a fórmula de que o homem tem duas cidadanias: a sua terra natal e Roma (Leg. II.2) (VOEGELIN, 2012, p. 183).

Agostinho dizia que os príncipes deviam conservar o tratado de paz entre os reinos com a finalidade de alcançar a paz. É essencial manter e respeitar os acordos de paz contra os Estados inimigos. Não é bom que os príncipes façam a guerra contra os reinos inimigos. O ideal para os reinos é manter o estado de paz, construindo uma sociedade pacífica e solidária através de pactos políticos firmes e sólidos (AGOSTINHO, *Epístola* 189, 6).

Não se faz pacto com ladrões, piratas e mercenários, pois eles são carentes de soberania. As nações amigas, os reinos, os povos que vivem conforme a reta razão e as regras da comunidade internacional não têm necessidades de promover a guerra. Embora possam possuir exército, este, no entanto, só tem a função de manter a segurança e a paz. A guerra torna-se possível, quando a soberania do reino for violada através do crime de agressão. A legítima defesa é o meio mais justo e adequado para se defender e fazer a guerra. Ela se justifica tão-somente entre Estados soberanos (AGOSTINHO, *Epístola*, 189,4; 138,14; 185,1).

Para Agostinho, alguns soldados agiam com violência, corrupção e extorsão contra a maioria da população civil, principalmente, extorquindo os honestos comerciantes. Ele reconhece que, infelizmente, nem todos os soldados se comportavam como o centurião do Evangelho, homem honesto e de disciplina antes de tornar-se modelo de crente (AGOSTINHO, *Epístola*, 189, 4). Ele mostra a realidade do mundo rural sobre a violência e faz crítica contra alguns soldados do exército

que não agem moralmente, mas praticam todos os tipos de crimes contra os agricultores:

Todos os agricultores temem aqueles que fazem a guerra, obedecem-lhes e tremem diante deles. Se eu fosse agricultor, temeria o soldado; se eu fosse soldado, seria temido pelo agricultor. Insensatos, que quereis ser temidos por aquele que é menor que vós, temeí então aquele que é maior que vós (AGOSTINHO, *Sermão*, 136, 3).

Sabemos que Agostinho, é um admirador e um defensor da vida profissional militar, no entanto, não pactua com a conduta imoral de alguns membros do exército. A população queixava-se da brutalidade e da violência dos legionários praticadas contra os civis, principalmente, para com os mais pobres. Assim, Agostinho argumenta:

Este soldado vos fez mal. Mas colocai-vos em seu lugar: não faríeis o mesmo? Nós não queremos que os soldados entreguem-se às violências e oprimam as pessoas pobres. Queremos que eles também escutem os ensinamentos do Evangelho e as recomendações de são João. Ah! Se todos os soldados seguissem a exortação de João Batista! Como o Estado seria feliz! (AGOSTINHO, *Sermão*, 302, 15).

A fidelidade, o respeito, a observância, a vigilância e o cumprimento dos contratos de paz têm alguma coisa de sagrado. Ele escreve: “Uma imagem, um vestígio, um símbolo ou um gesto são elementos sagrados para os homens que querem a paz, cuja justiça suprema no céu deixou a marca entre os homens” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 20). Se antes ou durante a guerra, pois, foram assinados acordos ou convenções com o inimigo, é necessário mantê-los estreitamente. Seria muito infeliz e injusto quem pegasse as armas para defender a justiça e começasse por traí-la. A traição é algo abominável. É um ato imoral. Quem a pratica não tem direito de ser aclamado como defensor do povo e do reino. Não deve ser requisitado como protagonista da justiça e nem do bem comum. Os soldados traidores não merecem confiança, devem ser punidos e as suas condutas no campo moral repudiadas e criminalizadas, inclusive nas normas de direito de guerra em vigor, os soldados são punidos ao cometerem esses tipos de delitos.

Hoje, no entanto, sabemos da importância que a comunidade internacional tem para debater e resolver os conflitos bélicos atuais. Os membros da ONU e os embaixadores são negociadores de paz entre os povos. O mundo atual encontra-se numa iminência de uma tragédia nuclear por causa da insensatez de alguns políticos por não usarem o bom senso para dirimir as suas ambições ideológicas. Cada um tenta mostrar para a opinião pública mundial que está ao lado da justiça, da liberdade e da causa justa. Sabemos que numa guerra nuclear não é possível invocar e justificar a razão de Estado e nem a conduta moral dos envolvidos.

Segundo Agostinho, o mesmo sentimento de honra deve impor, a qualquer custo, a fidelidade às alianças de um reino. Cícero fala da honra e da fidelidade política no livro “Da república”. Ele coloca sobre o mesmo plano os deveres nacionais, a observação da fé jurada e a defesa da pátria. Diz que um Estado bem ordenado não empreende jamais a guerra, a não ser pela fé jurada e pela sua liberdade, ou seja, para salvar a sua própria soberania (CÍCERO, *Da república*, III, 9-14). Agostinho analisa criticamente a primeira parte dessa fórmula. Ele tira consequências que não foram previstas por Cícero. Também analisa a hesitação em que pode se encontrar um povo colocado contra o inimigo, de optar entre a fé jurada e a sua liberdade. Mas felicita Sagunto, por ter sacrificado sua liberdade em prol da justiça e da paz para o seu povo. A grandeza desse sacrifício toca tão profundamente em seu ser e no seu modo de viver, que Agostinho lhe consagra elogios em duas longas passagens do *De civitate Dei*, III, 20-21.

Segundo Agostinho, era uma cidade espanhola, rica e próspera. Os habitantes de Sagunto preferiram morrer a serem levados à escravidão. Eles lutaram até o fim, mas não se renderam ao inimigo. Eles foram valentes contra as malditas paixões e ambições de Aníbal e de seus soldados. Foi uma guerra horrível, total, pois toda a cidade foi sitiada de maneira bárbara. Foi destruída por causa da fome, inclusive, alguns habitantes se alimentavam de carne dos cadáveres dos próprios companheiros (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 20).

Por outro lado, a rendição é um direito que há numa guerra para que a parte que se rende, ou seja, depõe as armas, seja respeitada a sua vontade e que a sua vida seja preservada, pois, é bem verdade, que aquele que se entrega ao poder de outro concede a este o livre-arbítrio de si mesmo, mas este poder deve ser justo. Portanto, aquele se rende à vontade de outro não é moral ou legal que seja morto nem condenado à prisão perpétua, pena indignada dos soldados: “Delibera de um modo

sobre aqueles que venceste pela força, de outro sobre os que, depostas as armas, apelas para a fé do comandante: estes devem ser acolhidos mesmo que o aríete haja percutido a muralha” (CÍCERO, *Dos Deveres*, I, XI, 24). Os saguntinos não se renderam; não aceitaram se submeter aos ditames das ordens e dos deveres dos cartagineses. Logo, a cidade inteira com os seus habitantes foram mortos.

Segundo Agostinho, a guerra não é uma disputa de torneio entre gladiadores; não é uma briga entre membro familiar, não se compara com um roubo praticado por um criminoso; ela é, antes de tudo, algo muito perigoso, ela é semelhante ao fogo que mata, destrói e deixa consequências irreparáveis. Pode exterminar uma família, uma cidade, um Estado ou uma nação. Foi o que ocorreu com os saguntinos, a quem, apesar de morrerem por conservar a amizade com os romanos, os deuses destes não foram capazes de salvar e proteger da total destruição que sofreu sua cidade. Assim, Agostinho escreve:

Mas de todos os males da guerra púnica, nenhum é mais desventurado, nem mais digno de lamento do que a destruição dos saguntinos. Destruíram essa cidade espanhola, tão afeiçoada ao povo romano, por haver-se lhe conservado fiel. [...] O mesmo aconteceu com Régulo, porém, com esta diferença: no segundo caso tratava-se de um homem apenas; no primeiro, de uma cidade inteira; em ambos, porém, a causa da morte foi a observância da fidelidade (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 20)

Para Agostinho, o povo cristão deve ser obediente ao Deus único e verdadeiro. Ademais, fará uma lei a respeito desse juramento de fidelidade que era praticado no universo político pagão. Esse juramento deve ser um juramento verdadeiro de confiança, de esperança e de obediência em Cristo como defensor de todo o povo cristão. Além disso, os cristãos serão capazes de eliminar e combater as guerras injustas que são impostas pelos inimigos para exterminar o povo de Deus.

O povo cristão deve ser um agente transformador da realidade em busca do bem-estar para todos os homens. Deve ser um arauto da justiça no mundo em que vive. Pode perder a batalha, mas nunca perderá a honra, a fé em Jesus Cristo. A honra e a fidelidade ao pacto devem ser cumpridas com o objetivo de assegurar a justiça idealizada por todas as pessoas que sonham com uma sociedade mais justa e fraterna, até

porque, o fim último, de cada pessoa, é conquistar a paz da cidade celeste. Segundo Agostinho, o coração do homem sempre foi fonte de toda a bondade e maldade real como já tinha sido relatado no Novo Testamento (Mt, 15,19; 6,21). Nesse sentido, Timothy Chappell afirma:

De maneira semelhante, Agostinho insiste que o que é moralmente decisivo na guerra é o que se passa na psique do guerreiro. Esta também é uma aplicação da distinção entre as duas cidades, a terrena e a celeste: só o que pertence à celeste é que realmente conta. É também, naturalmente, uma aplicação da doutrina de Agostinho da '*ordo amorum*': dado que as coisas do espírito são mais importante do que as coisas do corpo, considera-se que devamos amá-las ou nos preocuparmos mais com elas (CHAPPELL, 2016, p. 243).

O soldado é uma criatura de Deus na batalha. Ele é imprescindível para a manutenção da ordem e da segurança entre os homens. Lá na guerra, o soldado sempre tem contato com o inimigo. Eles se combatem. Logo, ele é o ministro da lei. Como se devem conduzir durante o combate? Agostinho treme de horror diante da terrível selvageria praticada pelos pagãos à época de suas violentas guerras que, geralmente, desonravam suas vitórias. Eles nada respeitavam por não conhecer o direito de guerra e, muito menos, a verdadeira justiça, Deus (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 5, 12).

Agostinho concorda com extermínio de pessoas? Na guerra tudo é permitido? Na guerra os fins justificam os meios? Sabemos que onde reina a tirania das paixões, tudo era passível de violação. Os templos eram saqueados, profanados, massacrados e incendiados. As crianças e as moças violentadas e torturadas juntamente com os pais e as mães. As virgens eram estupradas e raptadas pelos soldados inimigos. Era um verdadeiro estado de terror e morte sem nenhum princípio moral a ser obedecido. A guerra parece ser a tirania do terror. Assim, Agostinho comenta o decreto de Mitridates em que se mandava matar todos os romanos encontrados na Ásia com uma tomada de decisão política inescrupulosamente imoral, que viola o direito humano, que abala a consciência moral do soldado e põe em risco a existência moral da humanidade:

Isso, porém, digo, passo em silêncio, embora não silencie haver Mitridates, rei da Ásia, mandado

matar em um dia apenas todo os cidadão romanos da Ásia, onde quer que se encontrasse, e outra multidão de homens entregues a negócios. Assim se fez. Que espetáculo miserável oferecia a morte inesperada e cruel de quem quer que fosse surpreendido onde quer que fosse: no campo, na estrada, na cidade, em casa, na rua, na praça pública, no templo, na cama, na mesa! Quantos gemidos de moribundos, quantas lágrimas de quem os via, quantas, talvez, de quem os executava! Que dura necessidade a dos hóspedes, não apenas de ver tão criminosas mortes em casa, mas também de executá-las, mudando de súbito o rosto, passando de afável e branda humanidade a executores pacíficos de tão hostil negócio, mudando-se, por assim dizer, os ferimentos: o golpeado é ferido no corpo, o golpeador no espírito! (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, III, 22).

Entendemos que Agostinho não concorda com tais atrocidades e não enxerga nenhum tipo de regra moral sendo obedecida por parte da autoridade política, pelos comandantes e os seus soldados, durante as batalhas travadas. Assim, ele descreve alguns tipos de abusos dos pagãos: “Virgens raptadas, crianças arrancadas aos braços das mães, mulheres entregues aos ultrajes dos vencedores, casas e templos saqueados, armas em toda parte, em todo lugar sangue e luto!” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 26).

Além disso, afirmamos que ele não concorda com nenhum tipo de descumprimento moral e faz severas críticas a todos aqueles que cometem tal absurdo. Todos têm o dever e a obrigação de cumprir as regras morais de uma batalha. Ele sabe que o episódio do rapto das sabinas pelos romanos foi uma conduta que fere as normas morais de uma guerra, portanto, algo abominável e que rompe com os princípios de justiça:

Moças estrangeiras deixam-se prender na armadilha de espetáculo adrede preparado. A violência rouba-as aos parentes, cada romano apodera-se, como pode, de uma sabina. Que há mais de legítimo? Que há mais de justo? Se, todavia, os sabinos foram injustos, recusando, não o foram ainda mais os romanos, raptando? [...] A guerra podia oferecer ao vencedor algum direito de apoderar-se do objeto de injusta recusa; a paz,

entretanto, não concedia nenhum e a guerra foi injusta com pais justamente indignados. O erro dos romanos pôde chegar ao extremo de fazer de Rômulo um deus, porém não ao de autorizar, pelo costume ou pela lei, a imitação de tal crime (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, II, 17).

Tudo na guerra foi concebido com a fúria guerreira. Os pagãos não respeitavam as crianças, nem as mulheres. Eram impiedosos com os feridos e os prisioneiros. Praticavam as maiores injustiças contra os dominados. Além disso, não respeitavam os acordos feitos. Se a guerra não for justa, logo é injusta, considerada uma miséria, uma tragédia para a humanidade. Por causa dessa injustiça, o gênero humano padece, treme, sofre várias barbaridades contra a própria existência. São imensos os efeitos malignos e destruidores advindos das guerras injustas e justas que são intermináveis, realizadas por homens, cidades e Estados ambiciosos, violentos, covardes e ignorantes que sonham, desejam e pretendem efetivar a discórdia, a injustiça, a divisão, a destruição entre si. Tudo isso é por causa da concupiscência do próprio homem (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, I, 4, 9).

Agostinho, referindo-se às inúmeras injustiças concretizadas pelos pagãos, pelos bárbaros e por qualquer pessoa monstruosa e injusta que causa medo e insegurança a qualquer cidadão, escreve: “Se quiséssemos expor como merecem os mil e um estragos produzidos por tais males, suas duras e inumanas crueldades, embora por uma parte me fosse impossível pintá-los como exigem, qual seria, por outra, o fim de tão prolixas palavras?” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17).

Para ele, jamais um soldado cristão pode permitir essas ignomínias. O soldado cristão não deve se esquecer que é filho da caridade e não pode fazer jamais outras vítimas que aquelas que caíram na batalha. Teodósio Augusto compreendeu isso muito bem. Mantendo-se fiel à lei cristã, ele soube corrigir sua brutalidade nativa e teve compaixão para com os vencidos. Ele não permitiu que ninguém fosse morto ou torturado ao se refugiar na igreja, pois isso é uma conduta moralmente decente. Agostinho escreve:

Quis que nessa oportunidade se fizessem cristãos e amou com caridade cristã os filhos dos inimigos, que não haviam sido mortos por suas ordens, mas pelo ímpeto da guerra, e se refugiaram na igreja, embora ainda não fossem cristãos. Não os privou

de seus haveres e aumentou-lhes as honras. Não permitiu que ninguém, depois da vitória, tirasse vingança de inimizades particulares (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 26).

Os bárbaros também pouparam os seus inimigos, quando já eram tidos como cristãos. Contrariamente às leis ordinárias da guerra, pouparam os romanos refugiados nas igrejas⁴⁵. Em relação à crueldade praticada por ocasião da destruição de Roma, Agostinho afirma que tudo o que aconteceu de horrível estava de acordo com os costumes bélicos e o que houve de clemência e compaixão procedeu do poder do nome de Cristo. Neste sentido, ele escreve:

Assim, ruínas, homicídios, pilhagens, desolação, incêndio, horrores cometidos no recente desastre de Roma, tudo se deve às usanças guerreiras. Mas o fato estranho, o fato novo, a ferocidade dos bárbaros transformada nesse prodígio de clemência que se escolhe, que designa ao povo as mais amplas basílicas como refúgio onde ninguém será ferido, donde pessoa alguma será arrancada, para onde os vencedores mais humanos levarão os cativos a fim de assegurar-lhes a liberdade, donde os mais cruéis não poderão tirá-los a fim de reduzi-los a escravos, devem-no ao nome do Cristo, à era cristã (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 7).

O Estado cristão deve ser fiel a esse programa divino. Ele reduzirá as mais estreitas necessidades das durezas da guerra, com o objetivo de eliminar as ações selvagens e brutais, tornando-a mais justa, defensiva e menos necessária. Antes de mais nada, ele acabará com as

⁴⁵ Há um costume muito antigo entre a maioria dos povos que caracteriza o respeito pelos lugares sagrados, onde a divindade reside, descansa ou possa se encontrar, principalmente, por temê-la, por obedecê-la, logo a maioria das pessoas que se refugia em templos religiosos tem a sua integridade física respeitada. Tudo isso só é possível porque o homem admira e se submete ao poder do sagrado, inclusive os ferozes soldados bárbaros, quando a cidade de Roma foi saqueada por eles, estes, contudo, não mataram e nem torturaram a vida de todos aqueles que buscaram refúgio nas igrejas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, I, 1; 4).

hostilidades da vitória decisiva, antes da destruição total do inimigo. É uma lei de caridade e, mais ainda, um grito da natureza, que o pede: “Com efeito, em quase todas as nações a natureza grita com voz forte que a ser aniquilados nos últimos furores da guerra os vencidos preferem sobre o jugo dos vencedores” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVIII, 2). Neste caso, o que deseja o Estado mais exigente? Com toda expectativa, a paz, uma paz bem estável, mais justa e verdadeira. Tudo isso só vai ser possível se, de fato, ocorrer espírito de civilidade nas batalhas e as regras e as normas de direito forem praticadas por ambas as partes.

Não é uma paz dos habitantes dos cemitérios, onde os mortos permanecem no seu leito de morte; não é uma paz dos mercenários, pois estes não cumprem com o pacto estabelecido; não é uma paz dos ímpios, pois eles não procuram e não querem viver no caminho do verdadeiro bem. Se procurar com meios eficazes e com eficácia honesta, certamente realizará o desejo de todos os combatentes. Não há ninguém que não queira a paz.

Por que quem faz a guerra, deseja a paz? Será que a guerra é intrínseca ao modo de viver do homem? Compreendemos que, para Agostinho, de fato, os próprios amigos da guerra apenas desejam vencer e, por conseguinte, anseiam, guerreando, chegar à gloriosa paz. Ela é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se ufanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. De onde se segue que a paz é o verdadeiro fim da guerra (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12).

Para Agostinho, este fim sempre foi desejado pelos pagãos, mesmo ocasionando injustiça, divisão, covardia e morte. A paz é importante para a vida política e social do Estado. Agostinho dizia que os cristãos deviam se esforçar para conseguir a paz. Além disso, seria preciso que renunciassem às batalhas inúteis, que geralmente tendem a afastar cada vez mais o processo de paz. A paz deve ser a bandeira de luta de todos os cristãos, pois, na paz, a vida se vivifica e o espírito se fortalece. Assim ele escreve: “*fidem teneas, pacem quaeras*”⁴⁶. Isso, sem

⁴⁶ Agostinho, *Epístola*, 220, 12. “Manterás tua fé e buscarás a paz”. O homem justo busca a harmonia das coisas e da sua própria vida, visando a via da paz, da alegria e da comunhão entre os demais humanos e seres vivos, pois tudo que existe foi criado pela força e vontade do criador. Nesse sentido, para o cristianismo a felicidade realiza-se ou vai-se realizando no presente, embora seja feliz aquele que pratica a justiça, que domina as paixões, que governa pelo

dúvida, tem que ser a divisa de cada cristão que quer efetivar no seio da sociedade novas regras de boa convivência entre as pessoas.

Por que os soldados cristãos agem moralmente? Eles têm medo da condenação eterna? São capazes de cumprir os preceitos de Deus? Os soldados cristãos evitarão, por outro lado, no decorrer da campanha, tudo o que é inumano, como a vingança maldosa, as atrocidades, as represálias, as chacinas, os estupros, o ódio e a covardia, ou seja, tudo que for considerado como crimes de guerra, que fere a dignidade humana (AGOSTINHO, *Contra Faustum* XVII, 76). São crimes gratuitos de uma guerra injusta que deseja obter sucesso. Para Agostinho, o soldado cristão não deve cometer esses tipos de crimes que são contra a vontade de Deus e contra a natureza humana. É muito pesada a miséria da guerra para carregar o sangue inutilmente derramado.

Para Agostinho, um pessoa para ser boa, isto é, ter um caráter não pode ser bom sem estar verdadeiramente alinhado com a *'ordo amorum'*, pois o conselho moral mais conhecido de Agostinho é: *"dilige, et quod vis fac"* (Ama e faze o que queres) (AGOSTINHO, *Tratado sobre a Primeira Carta de São João*, 7.8). Nesse sentido, para Agostinho, o soldado não deve cumprir ordem que venha provocar carnificina no meio de civis inocentes e, menos ainda, eliminar totalmente a vida dos seus inimigos de batalha, simplesmente, por sadismo e vanglória do sangue derramado. O soldado cristão cumpre a norma legal e moral. Ele obedece aos mandamentos de Deus e teme o seu poder.

A guerra justa é uma dádiva da natureza? Para Agostinho, a guerra justa em si não é um fato natural, não é algo diabólico, não é uma

amor da felicidade eterna. É feliz no presente pela esperança e será também no futuro, quando for realidade aquilo que espera na essência do criador. Assim, todavia, Agostinho afirma que a verdadeira felicidade é a comunhão com a Trindade: "pois, a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente por quem somos guiados até à verdade (o Pai); de qual verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo) " (AGOSTINHO, *A vida feliz*, IV, 35); e conclui dizendo que somente Deus é a verdadeira felicidade para o homem: "fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti" (AGOSTINHO, *Confissões*, I, 1). Logo, para Agostinho nada de terreno aquieta o desejo do homem e, por conseguinte, nada de terreno lhe dará a felicidade, pois a verdadeira felicidade só é possível na vida eterna, contemplando a face de Deus.

realidade contrária à razão humana, pois há normas para que os direitos dos combatentes possam ser respeitados. Mesmo assim, afirmamos que, para Agostinho, é justo matar o inimigo durante o combate e, mais justo ainda, se ele depõe as armas e é acolhido fraternalmente. Sendo cativo, tem o direito de ser respeitado: “Se a rebelião e a resistência chamam a violência, o vencido ou o cativo têm o direito à compaixão, sobretudo quando a clemência não saberia comprometer os interesses da paz” (AGOSTINHO, *Epístola*, 189, 6).

Será que a astúcia é uma conduta aceitável moralmente numa guerra? O soldado cristão pode usá-la para combater os que ferem a paz? Para Agostinho, o soldado deve aprender e usar a arte do disfarce com o objetivo de ganhar a guerra, desde que a guerra seja justa. Logo, a astúcia é permitida. É correto esconder o próprio segredo bélico do inimigo, a própria manobra militar, enganar sobre os dispositivos do combate, manter o inimigo sempre em armadilhas, surpreendê-lo com alguns golpes eficazes para manter a ordem e a paz. Nada disso é contrário à justiça e sempre foi admitido pelos povos em guerra. Os cristãos teriam sido considerados não justos se tivessem deixado o monopólio aos seus inimigos. Estes, no entanto, fariam estrondosas maldades e violência a todos os povos. Os cristãos agiram corretamente, pois, conforme a Escritura, Deus ensinou a arte do combate a Josué:

Deus se dirigiu a Josué e lhe ordenou levantar armadilhas às escondidas, ou seja, colocar soldados emboscados para surpreender os inimigos. Nós somos advertidos pela legitimidade do emprego da astúcia, por aqueles que fazem uma guerra justa [...] Desde que uma guerra é justa, que se triunfa em franca campanha ou durante batalhas, isso não tem nada a ver com a justiça (AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10).

Para Agostinho, o Estado cristão não deve abusar de sua vitória, deve ser honesto, justo e verdadeiro, capaz de realizar a justiça e a paz entre os homens, respeitar e fazer cumprir os direitos fundamentais e os civis, promover as relações internacionais entre as comunidades internacionais em prol do bem comum. Deve ser o arauto da paz e da justiça social para todos os homens.

Agostinho é o pai da teocracia cristã? Há governo justo na teocracia? As pessoas são mais alegres e felizes nesse Estado teocrático?

Segundo Francisco Manfredo Ramos, “O Estado de Agostinho será, assim, sempre teocêntrico, na medida mesma em que for justo e verdadeiro” (RAMOS, 1985, p. 73). Embora Agostinho não tenha desenvolvido uma teoria política em defesa de um sistema político explicitamente como fizeram Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino. Logo, afirmamos que Agostinho não pode ser considerado o pai da teocracia cristã. Assim também, Robert Dodaro diz: ‘Agostinho tem menos interesse em discutir os respectivos méritos de um estado cristão ou secular que seus intérpretes’ (DODARO, 2014, p. 26).

Afirmamos que Agostinho não postulou nenhuma teoria sobre o Estado teocrático cristão, mas a sua ideia de justiça e de paz fora da igreja ser inexistente, tende a fundamentar e fomentar as ideias da teocracia, pois só será moralmente virtuoso se conseguir respeitar os valores cristãos; vivenciar os valores humanos determinados pela igreja; tais como a liberdade, a dignidade humana, a justiça social; conseguir conviver com a fé cristã e aplicar a verdadeira paz e a justiça, cujo fundador e governo é Cristo (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 66-67).

Percebemos que o nosso mundo caminha para a falta de diálogo entre as pessoas, entre as instituições e os líderes políticos não sabem o que fazer com tamanha insegurança entre as comunidades internacionais. Há uma tendência imensa pela prática da intolerância. Além disso, nem Agostinho, como também a tradição cristã, não foram capazes de conviver em estado de paz e de harmonia com a tolerância religiosa⁴⁷, pois o “outro” era visto como criminoso, perigoso, violento e

⁴⁷ Voltaire e John Locke escreveram acerca do fenômeno da tolerância, mostrando que o mundo precisa ser tolerante, pois esse fenômeno é fundamental na vida do Estado e das pessoas. O mundo atual, cada vez mais, permanece no campo da intolerância religiosa, política, econômica, cultural e até nas questões bélicas. Segundo John Locke, ninguém pode perder a sua liberdade, ser exilado, ser assassinado ou até ter os seus bens confiscados pela autoridade estatal, simplesmente, por não confessar um tipo de ideologia religiosa. Nesse sentido, Locke diz: “Ninguém, portanto, nem os indivíduos, nem as igrejas e nem mesmo as comunidades têm qualquer título justificável para invadir os direitos civis e roubar a cada um seus bens terrenos em nome da religião. [...] Nenhuma segurança ou paz, muito menos amizade, jamais pode ser estabelecida ou preservada entre os homens, se a opinião predominante está fundada no privilégio e que a religião deve ser propagada pela força das armas. [...] Ninguém, portanto, não importa o ofício eclesiástico que o dignifica, baseado na religião pode destituir outro homem que não pertence à sua igreja ou à fé, de sua vida, liberdade ou de qualquer porção de seus bens terrenos, pois o que é legal

alicerçado no mal. Era preciso convertê-lo, caso contrário, podia ser preso ou até ser exterminado em nome da segurança de Estado e da verdadeira fé cristã. Sabemos que os cristãos foram vítimas da intolerância religiosa na Roma antiga. Eles não foram perseguidos ininterruptamente, mas em determinados momentos, segundo os interesses dos imperadores, por exemplos, as perseguições de Nero, de Trajano, de Adriano, de Marco Aurélio, de Severo, de Décio, de Diocleciano e tantos outros. Foram milhares de mártires, no entanto, logo após o Edito de Milão, a igreja começa a perseguir todas as pessoas que não compartilham com a sua ortodoxia oficial (HASTENTUEFEL, 1995, p. 11-34).

Qualquer ser humano, independentemente de ser cristão, só tende a ser feliz se conseguir os meios necessários para viver com liberdade, responsabilidade e garantia de ter a sua vida assegurada no estado de paz. Você pode até morrer em nome da pátria, mas não se sente feliz perdendo a sua vida por causa dela. O Estado foi criado para assegurar e garantir a vida dos seus súditos. É um fenômeno natural que todos os seres naturalmente desejem viver felizes e não morrer injustamente.

para toda a igreja não pode ser mediante qualquer direito eclesiástico legal para um de seus membros (LOCKE, 1979, p. 10). É preciso que os direitos civis da pessoa humana sejam respeitados pelo poder soberano e por todas as instituições confessionais. O Estado deve ser um protagonista dos direitos civis e sociais do cidadão. Para Voltaire, os cristãos nunca souberam conviver com crenças diferentes da sua, logo foram intolerantes para com as pessoas que professavam o politeísmo; contra os judeus; contra os muçulmanos; e também contra os próprios cristãos, que não concebiam a ortodoxia do catolicismo oficial. Os cristão discriminavam, perseguiam, prendiam, torturavam, exilavam ou até matavam as outras pessoas em nome de Deus. A heresia foi um crime medieval, cuja pena máxima era a pena capital. Era um tipo penal muito temido, pois o Estado, a igreja e a sociedade como um todo repudiavam o herege. Foi uma barbárie total: “Digo-o com horror, mas com verdade: nós, cristãos, é que fomos perseguidores, carrascos, assassinos! E de quem? De nossos irmãos. Nós é que destruímos cidades, com o crucifixo ou a Bíblia na mão, e não cessamos de derramar sangue e de acender fogueiras, desde os tempos de Constantino até os furores dos canibais que habitavam as Cevenas, furores que, graças a Deus, não mais subsistem hoje” (VOLTARE, 2000, p. 58). Hoje, no entanto, em todos os lugares da terra há muito medo e insegurança por causa da intolerância, pois no mundo todo o aparelho de Estado prende as pessoas, tortura, mata em nome da segurança e da “santa” propriedade. As grandes potências mundiais usam drones com objetivo militar para jogar bombas, ou até para matar as pessoas que não comungam com os seus objetivos ideológicos.

É muito evidente que, as guerras injustas, provocam a instabilidade em qualquer modelo de Estado, segundo Agostinho. O grande erro do povo romano foi ter ocasionado discórdias, injustiças, corrupções e diversas formas de violência aos povos vizinhos, nas províncias e dentro da própria cidade de Roma. Isso deve servir de lição a todos os povos, caso contrário, serão causadores de seus desmoronamentos como organização estatal. Os romanos anexaram pela força as nações vencidas. Não teria sido melhor se elas tivessem dado o seu consentimento? Não teriam eles negado às nações o direito e a liberdade de escolha a que elas fossem submetidas, fazendo derramar sangue, nas guerras cruéis? Se tivessem sujeitado o seu império ao pleno consentimento, o sucesso teria sido melhor (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 17).

Percebemos que os romanos recusaram admitir os vencidos, durante muito tempo, como pessoas livres, de direito comum e negaram o título de cidadania romana aos perdedores da guerra. É isso justo e humano? É óbvio que não. Os romanos causaram imensos prejuízos às nações que foram subjugadas, impuseram suas leis e massacraram-nas com estrago bélico. Agostinho diz que teria sido melhor se todos tivessem sido recebidos como cidadãos romanos: “Principalmente se, logo no começo, se fizesse o que depois gratíssima e humanissimamente se fez: que todos os pertencentes ao império romano recebessem carta de cidadania e fossem cidadãos romanos” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V,17).

Os romanos impuseram às nações subjugadas a espada à garganta, cobrando pesados impostos e cometendo grandes injustiças. Não teria sido melhor obtê-los através de boas ações e relações comerciais e sociais justas? Assim, escreve Agostinho:

Desse modo seria de todos o que antes era de alguns poucos. Aconteceria apenas que o povo não possuidor de campos próprios teria de viver do público e os que estivessem em paz receberiam sustento dos bons administradores da república, de boa vontade maior que se pela força o impusessem aos vencidos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 17).

Por outro lado, entendemos que a guerra é inadmissível sejam quais forem as circunstâncias, mas a guerra contra Hitler foi, pelo menos na sua finalidade, necessária e justificada (KAUFMANN, 2010, p. 372).

Kaufmann afirma que o pai da doutrina da guerra justa é Santo Agostinho. Segundo ele, apenas se tratava de um *bellum justum* quando a guerra fosse um meio para restabelecer o direito violado, quando, pois, se prosseguisse um objetivo justo e quando os métodos fossem lícitos (KAUFMANN, 2010, p. 376). Hoje, no entanto, já não domina mais a concepção de guerra justa numa concepção tradicional, mas é lícita a guerra defensiva, ademais, ficam proibidas as guerras de armas bacteriológicas e de armas químicas, assim, ele diz:

No artigo 2º, nº 4, da carta das Nações Unidas determina-se que a guerra apenas é permitida como exercício do direito de legítima defesa individual ou coletiva, ou então como sanção militar do Conselho de Segurança para manter ou restabelecer a paz e a segurança internacional (KAUFMANN, 2010, p. 377).

Sabemos que o nosso mundo, hoje, é diferente do mundo medieval, pois as novas tecnologias militares evoluíram muito, inclusive, com as novas armas nucleares e atômicas, de destruição em massa. As armas atômicas podem destruir cidades, países inteiros ou mesmo continentes. As radiações atômicas podem levar a mutações e danos genéticos que afetarão as gerações futuras com consequências ambientais irreparáveis. Matar tornou-se um processo mecânico, basta apertar um botão para eliminar a vida de milhões de pessoas (KAUFMANN, 2010, p. 380).

2.4 OS FUNDAMENTOS DA PAZ E DA ORDEM

Neste tópico, pretendemos mostrar que Santo Agostinho foi um defensor da paz e da ordem. Além disso, analisou a *pax* romana e os desafios da vida romana para se manter como um império conquistador e forte. A paz na cidade terrena é frágil, é corruptível e relativa, contudo, é muito importante para a manutenção da ordem e da segurança entre todos os seres humanos, para garantir um mínimo de dignidade a todos os membros da sociedade e do Estado. A paz verdadeira e absoluta só é possível, segundo Agostinho, na cidade celeste, lá não haverá desordem, insegurança, medo e nem guerra. Segundo Raymond Polin, na tradição, o conceito de paz conservou um sentido de algo elevado. Em Santo Agostinho, a paz tem sentido positivo. Logo, significa ordem. A paz não é nada mais do que aquilo que justifica o justo acordo da vontade e do

conhecimento racional. A paz passa a adquirir um conceito unívoco e positivo, ou seja, o ser humano é um ser por natureza social, sendo guiado e governado por uma lei natural e ligado a um bem transcendental (POLIM, 1981, p. 181).

O cristianismo, durante toda a sua existência como pessoa jurídica, exerceu um papel fundamental em defesa da paz, principalmente nas suas relações políticas e religiosas com diversos povos de costumes e culturas diferentes. No entanto, independentemente da função pacificadora do cristianismo, como de qualquer instituição eclesíástica ou civil, pode-se afirmar, categoricamente, que a paz civil é necessária tanto para a existência do Estado, como para a vida dos cidadãos que sonham em viver bem. Esta paz civil não constitui fonte de valor da cidade política em si mesma, mas é submetida ao mesmo julgamento axiológico sobre o Estado do qual ela é elemento constitutivo, cujo critério é dado por um princípio que transcende tanto o Estado quanto a paz civil.

A paz tem sua expressão nos tratados políticos. Neste caso, ela é uma problemática política, não econômica, teológica e nem cultural. Somente os bons governantes políticos têm a capacidade de concretizarem uma paz duradoura, capaz de favorecer uma estabilidade para a cidade política, uma segurança adequada para todos os seus habitantes. Além disso, os cidadãos têm o dever e a obrigação de cumprir todas as normas estabelecidas em função do estado de paz.

Afirmamos que, para Agostinho, a *ordinata* concordia ou *pax temporalis* está fundamentada no princípio da verdadeira justiça, ou da divina ordem, segundo a qual é justo que se “subordinem as coisas somente às dignas, as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, as temporais às sempiternas” (AGOSTINHO, *Epístola*, 40). Isso resulta, na prática, na subordinação dos inferiores, que são pessoas que cumprem os mandados, obedecem para que de fato aconteça a tranquilidade da ordem e da paz; enquanto, às superiores aos que mandam, entretanto, devem cumprir com a sua responsabilidade de comando e senso de justiça. Sendo assim, baseado nesse princípio, Agostinho justifica o uso do poder como mecanismo para aplicar a força coercitiva, seja para prevenir os males ou punir com rigor da lei todos os que desrespeitam a justa ordem⁴⁸, ou a *ordinata concordia* entre os

⁴⁸ Agostinho concebe harmonia entre a natureza, pois todas as criaturas possuem três atributos ontológicos: modo, espécie e ordem. Ademais, o mal consiste na corrupção desses atributos: “Por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há de se investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão

homens, pois os humanos são pessoas inclinadas ao mal, por conta do pecado original⁴⁹.

a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza não é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa. Porém, ainda, quando corrompida, a natureza, enquanto natureza, não deixa de ser boa, quando corrompida” (AGOSTINHO, *De Nat. Boni.*, 4). A gradação do ser que torna algumas criaturas superiores às outras não é um mal, e, sim, um bem na medida em que foi criada por Deus e, cada criatura, a mais inferior que seja na ordem do universo, é útil para o bom funcionamento do todo e, portanto, um bem. Contudo, tudo que há na natureza tem o seu valor, o seu papel e a sua dignidade para a harmonia e a paz no mundo, principalmente, para os humanos viverem em paz com os demais seres existentes: “Na ordem da natureza estabelecida por Deus não há criatura inútil, pois, é da natureza da ordem que todas as criaturas, desde a mais inferior à mais elevada são necessárias quando observadas pela ótica da totalidade” (AGOSTINHO, *De Ordem*, II, 4, 12). Até porque Deus é a única fonte de existência de todas as criaturas, nesse sentido, toda e qualquer criatura por mais simples que seja é boa, e faz parte do processo da criação. Além disso, não existe o acaso na natureza, nada acontece sem uma causa: “Basta saber que nada é gerado, nada é feito sem uma causa suficiente, que o produza e lhe conduza o fim” (AGOSTINHO, *De Ordem*, I, 5, 14). Segundo Étienne Gilson, para o espírito medieval, a ordem natural existe sustentada por uma ordem sobrenatural, Deus. Logo, o espetáculo da ordem cósmica com suas várias interligações é como se fosse um grande milagre realizado e mantido por Deus. Isso é uma verdadeira paz e harmonia entre os seres vivos (GILSON, 2006, p. 461).

⁴⁹ Para Agostinho, o mal não se origina de Deus, pois, este é o sumo bem, é o verdadeiro ser, é a verdadeira perfeição. Assim, afirma Étienne Gilson acerca da liberdade cristã: “Sem dúvida, Deus criou a vontade mestra de si mesma e capaz de se apagar ao soberano bem ou de desviar deste; mas se a vontade assim criada poderia se desligar de Deus, ela não deveria; sua queda, uma vez que ocorreu, não foi a queda natural e fatal de uma pedra que cai, mas a queda livre de uma vontade que se abandona. Simples defeito, falta de ordem e, por consequência, falta de ser, o movimento da queda original não tem outra a não ser o nada, ou seja, o não-ser” (GILSON, 2010, p. 279). Nesse sentido, Marcos Roberto Nunes Costa, que analisa a questão do mal em Agostinho afirma: “Entretanto, apesar de afirmar categoricamente que o homem não está deterministicamente programado nem para o bem, nem para o mal, no último livro do *Sobre o Livre-Arbitrio*, Agostinho diz que tal realidade é válida unicamente para o primeiro homem – Adão -, o qual, antes da queda, gozava de perfeita liberdade, mas que, depois, perdeu tal condição, e mais do que isso, transmitiu sua natureza decaída aos seus descendentes. Os demais homens, até hoje, parecem sofrer de uma ‘certa dose de necessitarismo’, por trazerem em si as marcas do pecado original. A partir de então, Agostinho passa a fazer uma

Todos os humanos estão sob o comando de uma coação legal na cidade terrena para que haja uma convivência pacífica entre as pessoas, pois elas usam as suas paixões para cometerem os piores tipos de crimes, inclusive, por causa disso surgem as guerras. Para Agostinho, é necessário que haja instituição de cunho civil e religiosa para educar e manter sob controle as paixões maldosas do homem, caso contrário, quando o homem não caminha pela via da virtude, poderá agir como se fosse um animal indomável, transformando tudo em violência e despotismo. Segundo Cleber Duarte Coelho, a violência, a maldade e a guerra não procedem de Deus, pois, de Deus, só emana a verdade, a justiça, a paz, a felicidade e o amor. Ademais, Cleber Duarte procura demonstrar que há uma semelhança entre o pensamento de Agostinho e de Boécio acerca da origem do mal:

O mal na perspectiva boeciana, portanto, muito se aproxima da perspectiva de Agostinho, pois, assim como o bispo de Hipona, Boécio afirma que o mal ontológico não existe. Defende nosso sábio romano que o mal moral, este sim, pode existir, à medida que o homem deixa de se conduzir pela função natural que lhe compete. Uma vez que todos buscam a felicidade, aqueles que se desviam para os falsos bens tornam-se fracos e frágeis. Boécio ressalta que, além de o mal ontológico não existir, o próprio ser humano perde seu estatuto antropológico, sua humanidade, quando voluntariamente (exercitando o livre-arbítrio) busca afastar-se daquilo a que todas as coisas

diferença entre liberdade (*libertas*), que é a necessidade do bem, e livre-arbítrio (*liberum arbitrium*), que é a possibilidade do bem. O que Adão perdeu com o pecado original e transmitiu a seus descendentes foi a liberdade, e não o livre-arbítrio, que continua sendo a causa do mal no homem” (COSTA, 2002, p. 396). A decadência da humanidade foi por causa de um único homem ao se afastar de Deus através de sua soberba, acabou perdendo a sua liberdade, logo o homem usando egoisticamente o seu livre-arbítrio, acaba praticando todos os tipos de paixões que acarretam os males, inclusive, a desordem e a violência entre as pessoas dentro da cidade, Estado e também da comunidade internacional, até porque os que cometem um mal devem ser punidos pela força coercitiva da lei. Nesse sentido, afirma José Antônio Garcia-Junceda: “Para Agostinho, enquanto o amor de Deus não substitua o egoísmo, ordem, paz e justiça serão impossíveis por convicção e só realizáveis por coação legal” (GARCIA-GUNCENDA, 1988, p. 190).

tendem: finalidade, completude, perfeição. Nesse sentido, seu pensamento converge com de Agostinho, pois ambos defendem que o mal é uma corrupção que nos aproxima do não ser, ou seja, perdemos o próprio estatuto ontológico de nossa natureza quando a ele nos entregamos (COELHO, 2014, p. 108-109).

Numa sociedade onde há atividade de Estado ou eclesiástica toda pessoa humana vive sob o comando do poder legal, pois a lei reina com soberania, visando guiar o caminho do homem, cuja razão é controlar a liberdade de vontade de qualquer indivíduo. Entretanto, Agostinho defende que os homens que são responsáveis pela segurança, pela paz, pela autoridade e pelo bem-estar do cidadão têm o direito de mando e, quando for preciso, devem punir, castigar ou exigir conduta diversa do infrator, por este não cumprir as regras estabelecida na sociedade.

Qual a função da pena? Por que ela é importante para a vida do homem? Ela humaniza e educa o infrator? Será que o instituto da pena muda a vida do homem e do Estado? São várias indagações postuladas por Agostinho com o objetivo de manter a segurança dentro da comunidade religiosa como também do império. Concordamos que, para ele, a punição não é por puro prazer, puro sadismo do poder, mas tem um conteúdo pedagógico de corrigir aquele que violou a lei, de trazê-lo de volta à ordem, visando à paz social. Nesse sentido, ainda que o castigo o faça sofrer, é uma verdadeira obra de amor, de caridade, um dever, um compromisso com a verdade e a justiça. Para ser amigo de alguém, segundo Agostinho, primeiro deve ser amigo da verdade (AGOSTINHO, *Epístola*, 155, 1).

Para Agostinho, às vezes, a defesa da pena capital tem o objetivo de assegurar a paz dentro da comunidade, por causa da conduta dos homicidas e dos salteadores. Embora essa defesa não seja fácil por causa da complexidade das virtudes cristãs e as virtudes cívicas para a tomada de decisão do estadista cristão. Por outro lado, há escritos de Agostinho e pedidos de clemência em favor de condenados por pena capital. Assim, Robert Dodaro comenta:

A correspondência em 413/414 de Agostinho com Macedônio, o vicário da África, culmina em uma discussão ainda mais completa da relação da piedade com as virtudes cívicas no estadista cristão. Essa troca de cartas inicia-se com um

pedido de clemência que Agostinho faz a Macedônio em nome de um indivíduo que está por sofrer a pena de morte. Em sua réplica inicial, o cristão Macedônio expressa perplexidade com o fato de os bispos considerarem como dever religioso o interceder por clemência em nome de pessoas que sofrerão a pena de morte. Em respostas, ao longo de duas cartas, Agostinho caracteriza, detalhadamente, a piedade do estadista cristão. [...] Assim, ele desenvolve uma linha de argumento já evidente em sua correspondência com Nectário e Volusiano (DODARO, 214, p. 265).

Santo Agostinho, admite as dificuldades envolvidas ao aplicar na prática a misericórdia e a justiça nos casos que envolvem a punição de criminosos. Ele reconhece a existência nas escrituras de dois argumentos sobre a pena capital: o primeiro, expressado em Rm 13,3-5, afirma que a autoridade civil “é um ministro de Deus e vingador de sua ira sobre os malfeitores”, e que, “portanto, ele não maneja a espada inutilmente”. Essa passagem, segundo Agostinho, indica que a pena capital pode, em certos casos, ser justificada. Entretanto, o segundo argumento, em Jo 8,8 “aquele dentre vós que nunca pecou atire-lhe a primeira pedra”, sugere que, somente Cristo poderia aplicar, justamente, a pena de morte. Para Dodaro, “Agostinho molda sua discussão da pena capital entre essas duas passagens bíblicas porque indicam o dilema enfrentado pelo magistrado que deseja observar tanto a justiça quanto à misericórdia em caso extremo” (DODARO, 214, p. 266).

Não é fácil a vida do estadista cristão ao aplicar as normas da vida cívica em estado de harmonia para com as normas cristãs, pois exige equilíbrio emocional e racional adequado para fazer valer a justiça e a paz no meio da comunidade. Assim, afirma Robert Dodaro:

Cristo ilustra como os preceitos éticos contidos nas escrituras devem ser interpretados à luz da sabedoria divina que ele personifica. Por implicação, os estadistas que buscam resolver a desarmonia aparente entre justiça e misericórdia ao decidir se aplicam a pena capital podem fazê-lo somente buscando a mesma sabedoria divina (DODARO, 214, p. 266).

Para Agostinho, quando um monge viola a regra pactuada por ele e a ordem religiosa, acaba sendo penalizado por infringir as regras do estatuto, recebendo uma “pena emendatória”⁵⁰. Percebemos que esse tipo de pena é citado em diversos escritos de Agostinho, por exemplo, no texto a *Regra*, onde prescreve o melhor castigo ao religioso culpado:

⁵⁰ Para Clodovis Boff, a expressão “pena emendatória” foi usada por Agostinho com a finalidade de ser um ato de purificação, correção com o objetivo de fazer com que o acusado possa se tornar melhor, “isto quer dizer que o castigo tem por função, não o esmagamento do culpado, mas, ao contrário, seu melhoramento, seu crescimento humano” (BOFF, 2009, p. 129). Segundo Boff, a doutrina de Agostinho é totalmente contra a pena de morte, contra qualquer tipo de pena de mutilação corporal, visto que, se o objetivo da pena é corrigir o pecador, enquanto a pena de morte não proporciona essa possibilidade ao condenado, pois o objetivo final do castigo é a transformação do culpado em um bom cristão ou cidadão para a boa convivência entre os irmãos. Por outro lado, há passagens nos textos de Agostinho que podemos postular como defesa da pena capital até porque existem comentadores de Agostinho, afirmando que ele defende a tese da pena de morte. Nesse livro, Boff também coloca como debate principal da Regra a vida em comunhão de bens e acrescenta outros elementos essenciais do projeto de vida consagrada, por exemplo, a oração, a castidade, a obediência, a paz e a justiça cuja análise serve para qualquer pessoa humana refletir e meditar acerca dos desafios atuais, principalmente, a injustiça, a violência e a falta de amor e paz entre as pessoas. Por outro lado, Jacques Le Goff afirma a importância do mosteiro e a vida do monge para o homem medieval como símbolo de oração, dedicação aos estudos, trabalhos e promovedores da paz. Assim, ele escreve: “Vivendo mais sujeito a uma regra do que como eremita, isolado e independente, o monge encarna os ideais de obediência e disciplina. Se procura Deus seja na oração e na solidão, também procura a tranquilidade e a paz. Reza pela salvação dos outros homens, mas pretende adquirir acima de tudo a perfeição e a sua salvação pessoal. O mosteiro surge-nos como uma ilha, um oásis e, simultaneamente uma cidade, uma cidade santa. O monge tem uma relação, tanto com Deus como com o Diabo, de quem é a presa privilegiada. Perito nas agressões de Satanás, protege os outros homens do ‘antigo inimigo’. É igualmente um especialista da morte, através das necrologias que existem nos mosteiros e que constituem cadeias de oração pelos defuntos. É um conselheiro e um mediador, sobretudo dos grandes. E também é um homem de cultura, um conservador da cultura clássica, um perito na leitura e na escrita, graças ao *scriptorium* dos mosteiros, à biblioteca e oficina de cópia e decoração dos manuscritos. Reúne em si ‘o vigor intelectual e a exuberância emotiva’ e ‘uma sabedoria da escrita que sabe exprimir e matizar sensações, desvios, subtis atenções e segredos’. O mosteiro é a antecâmara do paraíso e o monge é o mais habilitado para se tornar um santo” (LE GOFF, 1989, p. 12).

“E, uma vez reconhecido culpado, tal religioso deverá submeter-se à pena emendatória, determinada a critério do Prior ou do sacerdote encarregado da comunidade” (AGOSTINHO, *Regra*. IV, 27). Entretanto, no âmbito familiar, esta é considerada a primeira célula da sociedade, Agostinho escreve:

Se em casa alguém turba a paz doméstica por desobediência, é para sua própria utilidade corrigido com a palavra, com pancadas ou com qualquer outro gênero de castigo justo e lícito admitido pela sociedade humana, para reuni-lo à paz de que se afastara (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 16).

A execução da pena pela violação da norma não pode ter somente um caráter de vingança ou crueldade contra o infrator, mas de misericórdia para com o pecador e remédio preventivo contra o mal, contudo é preciso manter uma relação de amor para com o pecador, para que se corrija e volte ao seio da comunidade e tenha capacidade de viver em harmonia e em estado de paz para com as demais pessoas. Logo, a finalidade da pena é fazer com que o culpado possa buscar um novo meio de vida e de conduta social para o bem, a paz e a segurança para todos os membros da sociedade, na qual ele se encontra inserido.

Além disso, a pena passa a ter uma função de ressocialização para com o indivíduo fora da lei. Nesse sentido, baseado no princípio de que é melhor prevenir do que remediar, Agostinho percebe que, ao aplicar a execução da pena, que é um ato de correção, isso é, antes de tudo, um dever, uma responsabilidade, do que uma ação maldosa, ruim ou pecaminosa⁵¹. E quem não o fizer, está sendo omissivo, cometendo-se um pior ato do que se castigasse. Assim, ele afirma:

⁵¹ Agostinho é categórico ao dizer que é necessário o uso da correção para com todos aqueles que vierem a cometer qualquer tipo de crime, pois só assim seria possível a comunidade adquirir uma boa convivência com os seus membros, e a paz seria amável para todos os que cumprem as regras para o bem comum coletivo. Assim, ele aconselha os seus pares de congregação ao cumprimento dos deveres para a boa união e a paz entre todos os membros irmãos confrades do mosteiro: “Não serás inocentes, se, por calar-te, permites que se percam irmãos a quem poderias corrigir com um alerta. Se um irmão teu tivesse no corpo um ferimento e quisesse ocultá-lo por medo do curativo, não seria cruel, calando-te, e misericordioso, manifestando-te? Muito maior motivo tens para

Como não é benfeitor quem corre em auxílio de alguém para fazê-lo perder algum bem, assim também não é inocente quem, perdoadando, permite que alguém incorra em mal ainda mais grave. A inocência, pois, não exige apenas não fazer o mal a ninguém, mas também afastar o próximo do pecado ou castigar o pecado. Isso com o fim de o castigo corrigir o castigado e servir de lição aos outros (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 16).

A vitória geralmente acarreta grande risco. Ela corre um imenso perigo de oprimir os vencidos e de aplicar à organização da paz os métodos da guerra. Ora, isso é um erro que pode custar muito caro à nação vitoriosa. A guerra injusta é um mal, pois nenhum Estado historicamente consegue manter o seu poder sobre os demais povos eternamente. Há constantemente uma dinâmica nas relações de força entre as grandes potências. Sempre há um jogo de poderes com a finalidade de manter um mínimo de equilíbrio entre as disputas das grandes nações.

Segundo Agostinho, a vitória da guerra injusta impede a pacificação das almas. Alimenta os rancores, em vez de eliminá-los. Acolhe o espírito de revanche. Assim, diz Agostinho: “Se a cidade vitoriosa se exalta nos seus triunfos, encontra-se no golpe da morte, pois os vencidos não serão eternamente dominados pelos seus senhores” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV, 4). Logo, a derrota do inimigo não caracteriza a certeza de uma paz duradoura.

denunciar seus erros, a fim de que a ferida não cresça em seu coração!” (AGOSTINHO, *A Regra*, 7). Segundo Giuliano Vigni, que comenta as regras agostinianas como princípios para o bem-estar e a harmonia entre os irmãos da comunidade, visando a garantia da paz, da oração, do trabalho, da correção fraterna e da justiça social: “A correção fraterna deve ser sempre animada pela caridade, mas também pela firmeza: antes, no denunciar a culpa – segundo as modalidades indicadas, que se inspiram em MT 18,15:17 -, depois, procurando curá-la. A caridade, de fato, não consiste no esconder que existe uma doença para curar, mas no curá-la com toda presteza e com as atenções devidas. A piedade, aqui, não seria senão um falso amor, porque o amor verdadeiro exige que se dificulte decididamente o avanço do mal – também com o extremo remédio de expulsar da comunidade quem se arrepende e não quer reparar a própria culpa -, de modo a evitar que o mal, do indivíduo, se propague para outros irmãos” (VIGNI, 2012, p. 116).

Para Agostinho, a paz é algo essencial para que o homem possa viver bem e manter a busca permanente para a efetivação do estado de concórdia. Para ele, o homem é um ser racional, político e de dimensão espiritual que constrói a paz, embora seja dotado de liberdade, no entanto, necessita da graça divina para alcançar a verdadeira felicidade e a paz perfeita em Jesus Cristo. Assim sendo, o homem não se encontra sozinho no mundo, pois existe a presença de Jesus Cristo no meio dele para que o homem volte a viver em paz e no amor (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 60-61).

Por outro lado, sabemos que o homem, em si, é imperfeito, pois carrega consigo a mácula original da decadência da criação humana, entretanto, para Agostinho, a salvação da pessoa humana é algo que deve ser conquistado neste mundo povoado por homens pecadores e organizados em sociedades tumultuadas, que vivem fazendo guerras injustas.

Afirmamos que, para Agostinho, a paz só é assegurada com verdadeiros acordos políticos, que fazem com que a cada ser humano cumpra a sua tarefa de ser bom cidadão, de ser bom cristão na cidade, no Estado e no mundo, através de ações concretas em prol da liberdade, da justiça, da fraternidade, da igualdade e da segurança para todas as pessoas sem nenhum tipo de discriminação. O homem não vive sem a paz, devido ao fato de esta lhe proporcionar muita alegria, felicidade e garantia de vida. Caso contrário, seria um estado de violência permanente, em que cada homem seria capaz de causar medo ao seu semelhante. Portanto, para Agostinho, só quem for capaz de viver a ordem do amor será capaz de manter e viver a tranquilidade da paz (AGOSTINHO, *A doutrina cristã*, I, 27, 28).

A paz passa a ser um bem imanente à natureza de qualquer ser humano. Todos a desejam, bons e maus. A paz torna-se um elemento essencial de aspiração de toda natureza e de todos os homens, mesmo as pessoas que vivem em estado de perdição, ou seja, aqueles que vivem praticando o mal (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12). O maior bem temporal que uma cidade, um Estado ou a comunidade internacional pode proporcionar para todos os seres humanos chama-se paz⁵². Agostinho afirma: “A paz é o bem supremo da *Civitas*”

⁵² Segundo Goisis Giuseppe, mesmo a paz temporal possuindo uma dimensão axiológica fundamental para a existência do homem, inclusive como o maior de todos os bens temporais, mesmo assim, ela não é caracterizada como um bem absoluto, mas um bem essencial, ou seja, um bem médio, vulnerável e frágil, que pode ser manipulada, usada para justificar o mal, ou interpretada para

(AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12). Marcos Roberto Costa comenta nessa mesma linha de raciocínio:

Como a paz é um desejo inerente a todos os homens, a vida social aparece como uma necessidade natural do homem; tanto é assim que, segundo Ernest Fortin⁵³, para Agostinho, ‘ainda em estado de inocência os homens haviam buscado sua companhia mútua’ (COSTA, 2009, p. 103).

A paz, a sabedoria e a humildade são caminhos seguros para a construção de mecanismos de estabilidade e segurança para um Estado permanecer unido e forte em defesa do interesse comum do seu próprio povo. Se, ao contrário, os vencedores sonham com as condições e as desgraças comuns, em vez de se orgulharem de sua prosperidade, devem moderar, pela consideração dos reveses possíveis da fortuna. Esta moderação deve penetrar na vida dos vencedores com benevolência e caridade, além de assegurar com melhor medida de rigor e disciplina,

atender interesses diversos a qualquer momento por uma ideologia estatal, ou grupo de pessoas para atingir os seus objetivos estratégicos. Somente lá na eternidade que todo ser humano encontrará, viverá e gozará da absoluta e perfeita paz (GIUSEPPE, 2000, p. 178).

⁵³ Marcos Roberto Costa comenta as ideias de Ernest Fortin acerca da possibilidade de construir uma comunidade política perfeita através da associação pelo caminho da paz, pois o homem é um ser social por natureza: “Só associando-se com seus congêneres e formando com eles uma comunidade política pode alcançar o homem sua perfeição” (FORTINI apud COSTA, 2009, p.103). Sobre a origem do direito de coerção do poder político na comunidade de ter existido no período de inocência do homem, segundo Raquel Kritsch, Agostinho não concebia uma existência de autoridade política coercitiva no período de inocência da humanidade: “Segundo Agostinho, no estado de inocência não havia existido autoridade política coercitiva de um ser humano sobre outro: tal como Boaventura, Agostinho associava coerção à instituição da autoridade política e localizava sua aparição na queda da humanidade em pecado. Já para Tomás de Aquino, o poder coercitivo também constituía uma característica intrínseca da autoridade política, como para Agostinho. Mas, dado que essa autoridade política era natural à condição humana, como havia ensinado Aristóteles, o poder coercitivo de um homem sobre outro – ou o *dominium* – tinha, portanto, de ter existido já no estado de inocência. [...] Tal como Agostinho, defendia não ter existido, antes do pecado original, autoridade política coercitiva (*dominatio*)” (KRITSCH, 2002, p. 405).

obediência e autoridade as legiões armadas, visando a uma paz sólida e durável. É necessário, evidentemente, que o vencido não se exalte, por sua vez, na cólera e no ressentimento, mas que tire lições exemplares, como o vencedor ganha experiência da vitória. Assim, não se perde nada, como efeito, em ser vencido quando se perde a ocasião de provocar um imenso extermínio de pessoas inocentes com guerras injustas (AGOSTINHO, *Epístola*, 138, 14).

A derrota pode ser melhor ainda que a vitória, uma ocasião maravilhosa de se levantar e refletir para concretizar o estado de paz. Se os vencidos, fazendo autocrítica de suas responsabilidades, reconhecem seus erros e suas faltas, consentem de bom coração em repará-las. Eles encontrarão nessa justiça interior o melhor elemento de sua ressurreição e também na justiça exterior o mais seguro meio de renovar os laços de amizade com os vencedores. Assim, diz Agostinho:

Não vejo que importância para a incolumidade e para os bons costumes podem ter as próprias dignidades dos homens, a saber, haverem uns vencidos e outros sido vencidos, fora do vaníssimo fausto de glória humana que foi o galardão recebido pelos que arderam em imensa cobiça e travaram ardorosas guerras (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, V, 17).

A união e a concórdia dos povos são bens altamente preciosos da humanidade. Não é necessário hesitar diante de qualquer sacrifício para obtê-los. O maior feito e o mais eficaz é a luta contra as paixões e a erradicação da guerra nos corações dos homens. Para Agostinho, não se poderia, com efeito, cometer guerras entre pessoas de bem, se elas fossem perfeitas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV, 5). O bispo de Hipona tinha uma confiança absoluta na perfeição da humanidade. Ele diz que a instabilidade das coisas humanas não permitiu jamais a nenhum povo ser tão firme, que não tivesse medo das invasões, até porque os povos bárbaros eram violentos e sem nenhum tipo de caridade e honestidade durante a guerra (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17). Ele espera, entretanto, que a *cidade de Deus* contribua para a união das almas e que seus membros, os homens, sejam capazes de chegar à santidade por meio da concórdia universal, tão desejada até em nossos dias, por cada um de nós, que, ainda, somos peregrinos navegantes na cidade terrena.

Para Agostinho, a cidade política não mantém uma estrutura natural que seja garantia de valor, pelo fato de que tal garantia parece ser oferecida só pela finalidade à qual o Estado tende. Por isso, ele condena, com rigor, qualquer Estado que persegue uma política de dominação e de conquista, causando guerra e violência contra as nações e elogia todos aqueles Estados que promovem e buscam a paz (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, IV, 3).

A paz é capaz de conduzir cada homem que se encontra em estado de medo para o estado de segurança, em estado de morte para o estado de vida, em estado de violência para o estado de tranquilidade. Logo, ela é um bem que precisa ser conquistado por todos os homens neste mundo frágil cheio de contradição, competição, ambição e de guerra.

O fim do Estado é a segurança, tanto no aspecto externo como no interno. Por isso, Agostinho condena com veemência tudo o que se opõe à paz. Ela, portanto, parece pronunciar o julgamento de valor sobre o Estado e, mais em geral, sobre qualquer associação. Nesse sentido, Agostinho não tem uma preferência por sistema de Estado e forma de governo⁵⁴, mas prefere um modelo de Estado que seja capaz de

⁵⁴ Há várias teorias acerca do pensamento político de Agostinho por ter sido o primeiro autor a defender e criar o sistema e forma de governo numa perspectiva religiosa, todavia nos escritos de Agostinho percebe-se que não há uma preferência especial por nenhum tipo de Estado, no entanto, Estado tirânico e manipulador da liberdade civil, da liberdade cristã e que sempre persegue uma política de violência contra o seu próprio povo, e que não respeita os acordos e os tratados de paz não é algo que seja aprovado por Agostinho. Nesse sentido, Jacques Le Goff mostra o legado e a importância de Agostinho para construção do cristianismo no mundo medieval, inclusive acerca da dimensão axiológica de administrar um Estado: “Não há teólogo medieval que não tenha sido em certa medida agostiniano e, se ainda se falou de agostinismo político ao atribuir a Agostinho uma grande influência sobre os governantes da Idade Média para atribuir a eles ‘uma tendência a absorver o direito natural do Estado na justiça sobrenatural e no direito eclesiástico’ esta interpretação teocrática foi vivamente criticada pelo cardeal de Lubac e, se houve na Idade Média e na Europa um agostinismo político, poder-se-ia defini-lo pelos esforços para penetrar com valores morais e religiosos um governo que respeite a separação entre Deus e César” (LE GOFF, 2007, p. 32). Ademais, não se pode dizer que Agostinho é o pai da teocracia cristã, entretanto, para Eduardo Bittar o Estado é fundamental como meio para implementar as ações humanas em direção à lei eterna e à *pax aeterna*, pois a corrupção das alma humana é que impede o implemento

promover e viver a paz entre os cidadãos. Por outro lado, com a evolução do pensamento político cristão e, cada vez mais, o poder eclesiástico ganha força no meio dos reinos cristãos dilacerados por guerras internas.

A igreja cria a tese de paz e de trégua de Deus, cuja finalidade foi a substituição do poder temporal pelo poder papal, ou seja, a harmonia de Deus, pois, supervisionada pela igreja, substituiu uma inexistente paz dos reis, e, isso foi mais um passo decisivo e estratégico que o clero romano medieval deu no sentido de ocupar o espaço temporal no universo da sociedade medieval. Assim, Jean Flori escreve:

A própria igreja é a principal vítima dessas guerras feudais. É a razão pela qual ela tenta se precaver por meio das instituições de paz. [...] Tratava-se de obter dos cavaleiros (ou melhor dos *milites*) um juramento solene pronunciado sobre as relíquias dos santos (cujo culto conhece então um desenvolvimento sem precedente). É o juramento da ‘paz de Deus’ segundo a qual eles se comprometem, sob pena de perjúrio e

imediate da ordem eterna sobre as coisas humanas. Sendo assim, afirma Eduardo Bittar sobre a possibilidade da origem da teocracia em Agostinho: “O implemento dos ideais cristãos favorece o crescimento da ordem divina, o que significa um galgar paulatino em direção à realização da união definitiva da ordem humana com a ordem divina, e, portanto, da identificação da lei humana com a lei divina. Tem-se, pois, que a política humana deve refletir o anseio de perseguir a junção eterna das almas com Deus, daí o compromisso teocrático do Estado na teoria agostiniana” (BITTAR, 2012, p. 228-229). Os defensores da teocracia e da hierocracia cristã, esta, no entanto, é a encarnação da autoridade papista que passa a ser superior a de qualquer governo secular. O século XIII é considerado o apogeu da hierocracia papal, momento em que o papa Inocêncio III pretende a plenitude do poder, onde a ideia das “duas espadas” vai dando lugar à teoria do primado do poder da igreja sobre o do império. O catolicismo romano penetra em todas as classes sociais. Esse papa contudo consegue algo extraordinário no mundo da cristandade: “a subordinação da política secular ao controle de um poder espiritual” (KNOWLES; BOLENSKY, 1983, p. 431). Além disso, ele é considerado o papa da hierocracia, impôs sua autoridade sobre o senado de Roma e sobre o imperador, levando triunfante o seu ideal de “domínio cristão de mundo”. Com ele, a igreja de Roma alcança poder e prestígio, através da solução de autoridade dos conflitos políticos, da criação de tribunais supremos e da exclusividade do seu magistério (REALE; ANTISERI, 1991, p. 276).

excomunhão, a renunciar a qualquer ‘exação’ ou violência cometida contra as igrejas, suas pessoas e seus bens; a não atacar os clérigos, os monges e os religiosos, e de uma maneira geral os *inermes*, isto é, todos aqueles que não podem se defender porque não portam armas: mulheres nobres desacompanhadas, camponesas e camponeses; e a não raptá-los para obter resgate. [...] A ‘Trégua de Deus’, alguns anos depois, tenta restringir ainda mais as atividades guerreiras, proibindo o uso das armas da noite de quinta-feira à manhã de segunda-feira, em memória da prisão, da paixão e da ressurreição de Cristo (FLORI, 2005, p. 133-134).

Concordamos que Agostinho nos alerta em relação ao conceito de paz, que não é um bem, como um fim absolutamente qualificante, mas sim, como um fim que precisa, por sua vez, de ser qualificado. Ele faz a distinção entre as duas cidades, ou seja, a cidade terrena e a cidade celeste, quando se refere à contraposição entre a paz e a guerra, entre a concórdia e a discórdia, mas sobre os dois diversos tipos de paz: a “paz segundo o espírito” e a “paz segundo a carne”. Trata-se de dois termos diferentes, mas equivalentes, de uma confirmação de duas cidades com relação aos dois amores, o de Deus e o de si, isto é, com relação à abertura para a transcendência ou ao fechamento para a imanência.

Afirmamos que, para Agostinho, a verdadeira paz e a vida eterna coincidem e podem dizer-se reciprocamente fim da cidade de Deus, da Jerusalém celeste, cujo nome significa justamente visão de paz (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 11). Ele tenta nos mostrar o significado do termo paz, que tem sentido de vida eterna. Ele sabe que a verdadeira felicidade é a da paz eterna, a verdadeira perfeição e o fim dos santos é a paz celestial. Além disso, todos podem entendê-la, por ser a paz tão nobre, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável ao desejo, nem superior em excelência.

Depois de se ter elevado à contemplação desta sociedade sem tempo e sem limites, eternamente pacífica e, então, livre da angústia, da violência e da tensão entre o bem e o mal, Agostinho volta os seus olhos para o mundo, como se fosse um observador que se preocupasse meramente com os aspectos da realidade material. Aqui, percebemos que Agostinho nos mostra que a paz é um fim almejado por todos os homens, bons e maus, porque sem a paz não é possível viver e ser feliz,

inclusive deve reinar a paz entre as famílias⁵⁵. Ela faz com que a vida funcione no Estado. As relações comerciais nacionais e internacionais só funcionam no estado de paz. Nesta condição, o homem trabalha, estuda, reza e efetiva a justiça.

Segundo Agostinho, o povo gosta da paz. É no estado de paz que o homem consegue meditar e ficar mais próximo do seu criador. A cidade vive e permanece tranquila até os animais domésticos se sentem mais alegres e conseguem interagir mais com os seus donos. Onde há paz, há mais vida, o povo reza mais, as romarias são mais alegres e mais seguras. Não há tanta destruição da fauna e da flora. Além disso, toda e qualquer pessoa humana sente que a sua vida é importante, logo se sente segura e otimista para produzir qualquer tipo de trabalho que lhe proporcione cada vez mais estabilidade e segurança para viver uma vida feliz e boa, na qual a paz seja a bandeira defendida e assegurada por todas as pessoas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12, 1).

Todos desejam a paz. Ela é um bem universal, almejada por todos os seres vivos. Onde reina o estado de paz, também lá se encontra a alegria, a serenidade, a harmonia, a justiça social e uma conduta moral voltada para o equilíbrio e o bem-estar de todos os membros da

⁵⁵ Para Jacques Le Goff, o homem medieval também fazia acordo de paz através do casamento. Ora, a mulher proporcionava um valor simbólico muito grande para pactuar uma aliança entre famílias com o objetivo de assegurar a paz: “Na Idade Média, a relação de aliança pelo matrimônio tem, na sua origem, uma ‘paz’. No final de um processo de rivalidade, por vezes mesmo de guerra declarada entre famílias, o matrimônio instaura e sela a paz. Dar uma mulher à família com quem outra família se reconcilia, coloca a esposa no centro do entendimento. A esse penhor e instrumento de concórdia atribui-se um papel que ultrapassa o seu destino e as suas aspirações pessoais. [...] Também aqui, deslocada no tabuleiro de xadrez da família, a mulher garante o respeito do acordo; é o próprio símbolo da paz, essa grande ambição medieval. Abundantemente descritas nas crônicas e nos outros documentos, as estratégias matrimoniais raramente são matéria de formulação de teorias, fora de uma literatura inspirada por clérigos ou provenientes das suas penas. Essa literatura deriva largamente das afirmações de Santo Agostinho, que associa a obrigação de contrair matrimônio com pessoas com quem não se tenha laços de parentesco, ou seja, a obrigação da exogamia, à necessidade de garantir o vínculo social, de basear a coesão da sociedade na ‘caridade’ e no amor que duas pessoas unidas pelo matrimônio devem sentir uma pela outra; as solidariedades de sangue, pelo contrário, fazem correr o risco de se colocar grupos familiares demasiado fechados uns contra os outros” (LE GOFF, 1989, p. 177-178).

comunidade. Fazendo uma alusão ao personagem *Caco* da lenda de Virgílio, que era um monstro antissocial, isolado, sem amigo e sem parente, Agostinho observa que, no entanto, ele desejava a paz no seu recanto, a paz do seu corpo, a paz dos seus rebanhos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12, 2)⁵⁶.

Então, também nas situações mais evidentemente antipacíficas parece existir sempre uma paz incompleta, ou, pelo menos, uma aspiração à paz. O homem não consegue viver e manter boas relações políticas, econômicas, sociais, jurídicas, religiosas, ou qualquer outro tipo de relação, sem a paz. Ela é a condição natural da vida. A paz é fundamental para a vida de harmonia e tranquilidade social do Estado. Agostinho afirma que os contrários devem buscar um equilíbrio que vise à ordem e à paz antinatural.⁵⁷ Além disso, qualquer organização social

⁵⁶ Sobre a importância da paz e a manutenção da ordem, Agostinho analisa no texto *Eneida* o comportamento da personalidade do monstro mitológico, *Caco* do autor Virgílio, afirma que até aqueles que promovem guerra, discórdia, conflito e mentira na vida da cidade e do Estado, parecendo que são contrários ao processo de paz, no entanto, desejam-na ardentemente, desde que ela seja de acordo com a sua própria vontade. Isso ficou bem evidente com a personagem *Caco*, embora inumano e feroz, que velava ferozmente pela paz de sua vida e saúde (Virgílio, *Eneida*, VIII, 175-305).

⁵⁷ Agostinho afirma que a paz é essencial para a existência de qualquer tipo de ser, de ente, inclusive para aqueles que perseguem na sua vida cotidiana a violência, pois a liberdade da vontade é inerente ao homem, pois este é um ser racional mortal decaído que precisa da graça para continuar o seu caminho em prol do verdadeiro ser: “Quem sabe antepor o reto ao torto e a ordem à perversidade reconhece que, compara com a paz dos justos, a paz dos pecadores não merece sequer o nome de paz. O antinatural ou contrário à ordem há de necessariamente estar em paz em alguma, de alguma e com alguma parte das coisas em que é ou de que consta. Do contrário, deixaria de ser” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12, 3). A paz, esta, no entanto, sempre vai ser útil para manter a normalidade da vida e das coisas e será almejada por todos os seres humanos e não humanos. A paz na cidade e entre as nações é possível por causa da liberdade da vontade humana, pois o homem possui o livre-arbítrio para fazer as suas próprias escolhas e tomar decisões acerca do seu modo de ser e de viver. Assim, afirma Johannes Brachtendorf: “A vontade é, pois, livre porque tem poder sobre suas aspirações. Ela exerce esse poder como *liberum arbitrium*. A liberdade da vontade significa portanto, segundo Agostinho, a posse de um *liberum arbitrium*, pela qual o homem rege suas *voluntates*. Sua tese frequentemente mencionada de que nada está tanto no poder da vontade quanto a própria vontade aponta para esse papel do *liberum arbitrium*. [...] Se ela fosse coagida física ou metafisicamente ou de qualquer

adquire mais existência de vida e durabilidade, vivendo e praticando o estado de paz em si mesma e também com os demais acordos de paz com os seus vizinhos.

O homem, como animal racional, político e espiritual, usa sua inteligência para o interesse particular ou social por ser o titular de sua liberdade. Por isso, sabe usar os meios políticos necessários para efetivar a paz conforme sua própria vontade. Tanto os governantes como os governados, os guerreiros, os ladrões e os criminosos sonham com a paz. Sobre isto escreve Agostinho:

A paz é, pois, também o fim perseguido por aqueles mesmos que se afanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo. Donde se segue ser a paz o verdadeiro fim da guerra. [...] Todos desejam, pois, ter a paz com aqueles a quem desejam governar a seu arbítrio. E, quando querem fazer guerra a outros homens, querem primeiro fazê-los seus, se podem, para depois impor-lhes as condições de sua paz (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12, 3).

Todos os homens, segundo Agostinho, têm um desejo elementar de paz, embora esse desejo possa ser colocado num falso apoio, como a cobiça, a dominação, a exploração, a vaidade, a inveja, a injustiça e a corrupção (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 12). A paz é a harmonia na ordem do ser. Todos os seres vivos e qualquer pessoa desejam ter a paz, mesmo que seja simplesmente para manter seus próprios interesses e privilégios. Esse mau e falso desejo é meramente humano, pelo fato de o ser humano ser capaz de se inclinar para algo que vai contra a vontade de Deus e também contra a natureza do bem, porque tudo o que leva o homem a cometer injustiças e maldades não provém de Deus, mas da sua própria vontade, isto é, do mau uso da liberdade de cada homem, que ocasionalmente tende para o mal (COTTA, 1960, p. 119-120).

Qualquer tipo de paz que esteja imbuída de cobiça, injustiça, orgulho, inveja e da busca incessante de interesses meramente naturais e

outro modo induzida em desconsideração ao *liberum arbitrium* ou até mesmo contra a decisão deste, então ela deveria ser considerada uma causa natural da ação, mas não causa da vontade, e seria, portanto, moralmente inimputável” (BRACHTENDORF, 2008, p. 169).

humanos poder-se-á dizer que não é uma verdadeira segurança, mas uma tranquilidade limitada ou até uma falsa paz, que tenta impedir a eficácia da verdadeira paz, a harmonia dos justos, ou seja, de todos os homens que tentam, sonham, promovem e efetivam a justiça, a amizade, a alegria, a felicidade, a tranquilidade, a união e a igualdade entre as pessoas da cidade, do Estado, das relações internacionais, ou seja, a paz do mundo inteiro. A verdadeira segurança é para ser vivida e praticada por todos os homens e, principalmente, pelos homens que defendem a união, a justiça, a concórdia e o bem comum nas relações tipicamente privadas, como nas ações de Estado. Assim, diz Timothy Chappell:

Mesmo no contexto de exposição de uma doutrina da guerra justa, Agostinho insiste aqui na opinião absolutamente anti-hobbesiana de que a paz é a condição natural da vida humana; a sua tese é que nenhuma pessoa justa abandone essa condição e entre num estado de guerra com os outros, a não ser quando é forçado pelos outros (que então *ipso facto* estão agindo injustamente). [...] Em segundo lugar, a passagem é uma expressão da famosa doutrina de Agostinho sobre a ‘*ordo amorum*’, sua tese de que há uma hierarquia de valores entre as coisas que podemos amar e que viver corretamente significa ter uma hierarquia correspondente em nosso amor (CHAPPEL, 2016, p. 242).

O conselho moral mais conhecido de Agostinho encontra-se alicerçado na justiça do amor, até porque qualquer ser que tem um bom caráter leva à ação do bem sem esforço, ou seja, um caráter não pode ser bom sem estar verdadeiramente alinhado com a ordem do amor. É na ordem do amor que se encontra uma paz firme e sólida para o bem da coletividade de um Estado. Agostinho é categoricamente firme ao dizer que há um só tipo de paz: “*ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo*”⁵⁸ (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 13). Neste caso, não há uma paz relativa e limitada, mas uma paz absoluta que tende a ser concretizada em Deus. A verdadeira paz somente existe como base inabalável e firme na paz da cidade celeste,

⁵⁸ Para Agostinho, a paz da cidade celeste é a “ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus” (tradução nossa).

ou melhor, na vida eterna, onde não há divisão, diferença, desigualdade entre pessoas humanas, injustiça, guerra entre reinos, cobiça e orgulho. Neste sentido, Agostinho escreve:

Em sua viagem, a cidade celeste usa também da paz terrena e das coisas necessariamente relacionadas com a condição atual dos homens. Protege e deseja o acordo de vontades entre os homens, quanto possível, deixando a salvo a piedade e a religião, e ministra a paz terrena à paz celeste. [...] A única paz firme e sem corrupção é a paz celeste. Ela é eterna e faz o cidadão da cidade celeste ser feliz e alegre (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17).

Há somente uma verdadeira paz, o fim último, o valor absoluto, a harmonia celeste, que faz o homem se manter em comunhão com Deus. Neste sentido, Agostinho afirma: “única digna de ser e de dizer-se paz da criatura racional, a saber, a paz em Deus” (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 17). Para Agostinho, onde a harmonia celeste reina, não há mais conflito, guerra, discórdia e injustiça. Além disso, não há mais vida mortal, mas verdadeira plenitude de vida eterna (COTTA, 1960, p. 123).

O fato de que somente a paz em Deus tem valor absoluto não nega certamente o caráter da segurança limitada que, embora relativa e instável, é essencial para manter boas relações humanas de convivência tranquila e harmônica na família, na cidade e no Estado. A paz temporal é um bem tão nobre, que mesmo entre as coisas terrenas e mortais nada existe mais grato ao ouvido, nem mais desejável, nem superior em excelência. Não há nenhum objeto material superior e excelente do que a paz. A paz é, pois, também o fim perseguido por todos os homens que se afanam em demonstrar valor guerreiro, comandando e combatendo todas as ordens, as normas e regulamentos do Estado para assegurar com eficácia a paz. Ela é a harmonia de todas as coisas. É a essência vital para a existência humana. O homem precisa da paz para viver socialmente bem em estado de harmonia (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 62-63).

Também a cidade (*civitas*) política, o Estado, não pode deixar de ter a sua paz definida por Agostinho, que a entende como: “*ordinata*

*imperandi atque oboediendi concordia civium*⁵⁹ (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 13). É necessário qualquer tipo de harmonia e segurança para que exista o Estado, mas a paz como tal não é ainda para o Estado garantia de valor e, sim, mera condição da sua existência; é um elemento da sua natureza, não o critério de qualificação axiológica do seu ser.

Agostinho comenta sobre a existência dos reinos que não se preocupam com a justiça social, com a segurança pública, nem com a vida moral dos seus cidadãos e nem com os atos administrativos dos governantes. Os seus representantes políticos são homens corruptos, injustos e mundanos. Eles vivem uma vida totalmente voltada para os prazeres carnaís, uma libido sem fim, tudo que vale é a cobiça, é a mentira, é a ganância, é o prazer, é a riqueza e a glória. Assim, Agostinho afirma:

Que os reis não se preocupem com a excelência, mas apenas com a servilidade dos vassalos. Que as províncias sirvam os reis, não como dirigentes dos costumes, e sim como donos de seus bens e provedores de seus deleites, e não os honrem sinceramente, porém os temam com dobres e servilismo. Que haja muitas mulheres públicas, tanto para quem quiser fruí-las, como, de maneira especial, para aqueles que não podem manter concubina. Que se edifiquem amplos e suntuosos palácios, que se realizem com frequência opíparos banquetes e, onde a cada qual pareça melhor, ou seja, mais conveniente, se jogue, se beba, se coma, se gaste. Que reine em toda parte o estrépito de bailes. Que os teatros desabem com os clamores de luxuriante alegria e de toda espécie de prazeres bestiais e torpes. Seja considerado inimigo público quem não gostar de semelhante felicidade; se alguém tentar modificá-la ou acabar com ela, afaste-o a multidão licenciosa, expulsa-o da pátria, tire-o do número dos vivos (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, II, 20).

⁵⁹ Para Agostinho, a paz da cidade terrena é a “ordenada concórdia entre governantes e governados” (tradução nossa).

Agostinho mostra o aspecto de um Estado que não se preocupa com as questões básicas da prática da virtude, ou seja, um Estado que não valoriza as ações virtuosas do seu próprio povo, porém, muito forte e exemplar no aspecto pacífico, pois seus cidadãos são concordes no egoísmo, na concorrência e na injustiça. Entretanto, vivem numa garantia jurídica que, mesmo garantindo e mantendo o respeito externo formal da convivência, consentem qualquer libertinagem moral para permanecerem no poder com o objetivo, exclusivamente, de assegurarem os seus privilégios e interesses, que são injustos, opressores e corrompem a dignidade dos mais pobres. Assim, foi a paz romana construída sobre o alicerce da camuflada violência da opressão contra os mais fracos, inclusive algo desejado pelos ineficazes deuses romanos (BINGEMER, 2002, p. 124)

O Estado não virtuoso, mesmo mantendo uma prática contra o bem comum, contra a justiça, contra os próprios cidadãos, ainda é Estado juridicamente. Agostinho diz que esse foi o caso dos Estados que existiram historicamente, o Estado romano, como egípcio, o babilônico, como também o persa que foram Estados comuns entre os homens. De fato, foram grandes Estados que fizeram expansão comercial e militar com o objetivo de anexar para si próprio mais riqueza, mais poder e mais território, contudo não importando com a desgraça e o sofrimento de suas vítimas (AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX, 24).

Esses Estados tiveram alguns acordos políticos que lhes ofereceram alguns tipos de paz, mesmo que fosse meramente material. É preciso que haja acordo pacífico de paz, caso contrário, é impossível que tenha existido qualquer Estado político. Até o império romano impôs a sua paz romana a várias nações. Além disso, o poder de dominar e reprimir partia de Roma. Era uma paz estabelecida e imposta sem observar o contexto politicamente por parte do imperador e seus mais altos funcionários, estabelecida e garantida militarmente pela intervenção das legiões, caso contrário, as suas vítimas receberiam uma paz de cemitério (BINGEMER, 2002, p. 125).

Para Klaus Wengst, a paz romana foi mantida através de banho de sangue, de dominação e de exploração sobre outros povos. Esta paz se apoiava no poder militar compulsivo. No entanto, ela continha também outros elementos, para os quais os dominadores apreciavam apontar para fundamentação do seu proceder, o que também era repetido por vários vencidos. Estreitamente ligado com o aspecto militar, está o aspecto político:

Assim, esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão. Também este aspecto se reflete plasticamente nas imagens das moedas: o imperador Cômodo, a cavalo; atrás dele Victória que o coroa; diante dele, uma insígnia de vitória; por baixo disso um prisioneiro acorrentado, sobre cuja cabeça o cavalo do imperador põe a pata esquerda dianteira; o imperador galopeando por cima de um inimigo desarmado que jaz no chão, apoiando-se num braço e erguendo inutilmente o outro num gesto de súplica. Também os subjugados são representados de modo muito expressivo. Num sestércio de Tito, no centro está uma palmeira; à esquerda, com as costas voltadas para ela, está sentada uma judia em luto, apoiando a cabeça na mão direita; do outro lado um judeu caminha para a direita, para um destino incerto de prisioneiro de guerra, com as mãos amarradas atrás das costas, voltando a cabeça para a mulher. Em diversas moedas de Domiciano, uma mulher germânica em luto está assentada em cima de um escudo; abaixo, uma lança quebrada. Com que sentimentos as pessoas dos povos subjugados devem ter olhado para estas moedas? (WENGST, 1991, p. 22-23).

A paz romana foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa sem trégua. Em cada caso concreto houve a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito por parte de Roma. Os chefes políticos do império romano foram homens dominadores, conquistadores, que realizaram várias guerras injustas contra os povos vizinhos, que eram rudes na arte bélica. Os romanos dominaram, escravizaram e massacraram vários povos. Além disso, impuseram a sua paz romana sobre a maioria dos reinos terrestres através da dominação militar, política, econômica, social e cultural:

As críticas a Roma e à sua pretensa ‘paz’ podem ser encontradas também em ambiente judaico, articuladas sobretudo em forma de oráculos da Sibila e em apocalipses, em profecias pretensamente de tempos antigos e em imagens

ocultadoras-reveladoras. Nas imagens apocalípticas, apesar de sua ambiguidade, manifesta a esperança de que a realidade determinada por Roma não seja realidade permanente, mas superável. A esperança que os textos apocalípticos deixam transluzir não é o hoje prolongado de uma 'Roma eterna', mas a era messiânica numa terra liberta da violência. Na percepção de uma realidade experimentada dolorosamente e de uma contra realidade que a supera, os apocalipses não são uma fuga para imagens irrealis, mas tomadas de posição eminentemente políticas que reforçam a contraposição a Roma e deixam entrever a esperança de uma nova realidade como verdadeiro bem para a humanidade (BINGEMER, 2002, p. 12-126).

As religiões e suas doutrinas sempre se voltaram para a paz, na busca da união entre os homens. Agostinho foi categórico ao dizer que a verdadeira paz só é possível com a verdadeira igreja que, segundo ele, é a católica. Essa paz só é possível mediante acordos políticos eficazes entre a verdadeira igreja e o Estado. Será uma paz firme e eficaz, devido ser Deus o *Senhor* da história (ARQUILLIÈRE, 1972, p. 64).

No final de tudo, ou melhor, da história dos homens, segundo Agostinho, quem garante verdadeiramente a paz absoluta para os bem-aventurados é Deus, porque somente Deus tem poder absoluto e eterno, possui força, possui autoridade e capacidade para vencer e eliminar todos os inimigos que se opõem à paz absoluta. Além disso, Agostinho sabia claramente que não era possível constituir a verdadeira paz com falsos deuses e, muito menos, com os dissidentes da verdadeira religião, como os donatistas, os pelagianos e, posteriormente, os arianos. Nesse caso, se for preciso é possível decretar guerra justa contra esses hereges, pois eles são uma ameaça para a unidade do povo cristão, para a ortodoxia cristã e também para a paz terrena e a celestial (COTTA, 1960, p. 94-95).

Agostinho encontrava-se muito triste, muito inseguro e até em estado de medo, por causa das invasões dos bárbaros em Roma e no império. A cada momento estourava uma invasão, acompanhada de muita morte e destruição. Agostinho pede incansavelmente a Deus que interfira no curso da história, em defesa do estado de paz. Começa a brotar, no fundo de seu coração, uma preciosa felicidade, por causa da

trégua que vai ser assinada em prol da paz. Isso, sem dúvida, é um novo clarão que nasce para a vida das pessoas que desejam a paz. O conde Dario foi enviado de Ravena, à África, para travar negociações de paz e de guerra. Agostinho escreve-lhe para felicitá-lo acerca de problemas que são essenciais à obtenção de uma boa vida e uma excelente convivência humana:

São grandes os homens da guerra, não somente os homens que invadem, mas ainda (o que é verdadeiramente mais digno de louvor), os mais fiéis aos seus deveres. Eles enfrentam trabalhos e perigos, sob a proteção e com a ajuda de Deus, para dominar o inimigo rebelde, para assegurar a tranquilidade do Estado e a paz das províncias. É mais glorioso matar as guerras pela palavra que os homens pela espada. É preciso ganhar a paz pela paz, do que com a guerra. Estes mesmos que combatem, se são pessoas honestas, visam, sem alguma dúvida, a paz, mas pelo sangue; tu, ao contrário, foste enviado para fazer parar a efusão do sangue. A outros foram impostas essas necessidades; a ti, essa felicidade (AGOSTINHO, *Epístola*, 229, 2).

Não é necessário, evidentemente, procurar nessa carta outra coisa senão aquilo que ela contém. É absolutamente um elogio da paz. Isso é bem natural, como também o elogio ao negociador. As poucas frases sobre a oportunidade, o caráter, as consequências da negociação são inspiradas pelas circunstâncias. Porém, uma palavra esplêndida destaca-se: “É mais glorioso ganhar firme a paz pela paz do que com a guerra”⁶⁰.

⁶⁰ Agostinho, *Epístola*, 229, 2. “*Sed maioris est gloriae, ipsa bella verbo occidere, quam homines ferro; et acquirere vel obtinere pacem pace, non bello*”. Nessa mesma linha de pensamento de Agostinho, Erasmo de Roterdão no seu livro “A guerra e a queixa da paz”, entende que a guerra destrói, aniquila e suprime tudo quanto é belo, e derrama sobre a existência dos mortais um verdadeiro monturo de todos os males. Ela faz do homem um ser mais violento, mentiroso, covarde e muito perigoso, onde os pobres passam fome, enquanto os ricos choram os bens roubados e temem pela própria vida. Assim, ele escreve: “A guerra é doce para quem não a experimentou” (ROTerdÃO, 1999, p. 25). A guerra é algo ruim para o homem e também para os demais seres vivos, pois ocorre uma verdadeira injustiça para todos os envolvidos numa batalha por

Agostinho lutou, defendeu e viveu inteiramente pelo estado de paz, no entanto, há circunstâncias especiais quando todas as discursões e soluções diplomáticas não forem suficientes para solucionar a violência em curso, seria o último momento, a ser empregado pela autoridade legítima, para eliminar uma injustiça em benefício da paz, fazendo da guerra justa o último recurso para o bem de todos os envolvidos no caso concreto.

Pode se dizer que Agostinho jamais apoiou a guerra injusta. Como teólogo, porém, ele vê a guerra como sanção divina. Como filósofo, ele a problematizou num regulamento de justiça. Como homem, ele se levanta contra os seus horrores. Como cristão, ele tenta torná-la mais justa e mais humana. Finalmente, como todo o seu coração de bispo e de santo, gostaria de suprimi-la. Para ele, o soberano *Bem* do homem, aqui na terra como no céu, tem somente três letras divinas: *PAX*.

Para Alain Demurger, a igreja, já fazendo parte do império romano, passa a ter uma nova concepção da guerra, inclusive

causa da destruição da vida humana, bens materiais e não materiais, medo, insegurança, angústia e terror para todos os lados. Será possível alcançar a felicidade e ser justo na guerra? Erasmo diz categoricamente ser impossível o homem ser justo e feliz num estado de guerra: “A prosperidade de um é a ruína de outro; as riquezas de um, são a presa de outro; o triunfo deste, é o luto daquele: para que a infelicidade seja amarga, a felicidade é desumana e sanguinária. [...] E não sei se alguma vez a guerra teve uma conclusão a tal ponto feliz, que o vencedor dotado de bom senso não sentisse arrependimento de a ter empreendido. Portanto, sendo a paz a melhor e a mais aprazível de todas as coisas, e a guerra, ao invés, não só a mais deplorável, como, ao mesmo tempo, a mais criminosa” (ROTerdão, 1999, p. 45-46). Ele acaba refutando a ideia de guerra justa, pois qualquer tipo de guerra é violência, destruição total e carnificina, ou seja, a guerra é algo antinatural e anticristão: “se colocares numa parte da balança as vantagens e na outra as desvantagens, perceberás que uma paz injusta é muito melhor do que uma guerra justa” (ROTerdão, 1999, p.123). Erasmo acaba inaugurando o chamado “irenismo”, cujo significado é ser e viver em paz, pois professa um comportamento contrário a qualquer tipo de beligerância e uma ilimitada confiança na eficácia do diálogo para resolver todos os tipos de conflitos através da arbitragem. Para ele a natureza humana se manifesta incompatível com a guerra, no entanto, “aos demais seres vivos, a natureza dotou de armas, exemplos, garras, chifres, presas, peçonhas, [...] enquanto, só ao homem criou nu, fraco, delicado, desarmado, de carne tenríssima e de pele fina. Não tem em nenhuma parte dos membros nada que possa parecer ter sido dado para a luta ou para a violência” (ROTerdão, 1999, p. 28).

justificando a guerra justa para defender os próprios interesses da nova cristandade nascente. Assim, ele escreve: “A igreja teve de refinar sua reflexão sobre a guerra e o uso da violência; teve de levar em conta evoluções sociais que, com o desenvolvimento da feudalidade e da cavalaria, marcam a sociedade cristã do século do ano 1000” (DEMURGER, 2007, p. 40).

Ele também defende a teoria de que Santo Agostinho é o fundador da tese da guerra justa numa perspectiva cristã, embora a guerra permaneça um mal, todavia, tem uma função punitiva de reparar uma injustiça sofrida por um povo ou uma cidade (DEMURGER, 2007, p. 40). E conclui, afirmando que a ideia de guerra justa, que perdurará toda a idade média, só tende a se tornar um fenômeno obsoleto quando for substituída, no século XV, pela concepção de guerra convencional (DEMURGER, 2007, p. 41).

3 SANTO AGOSTINHO E O SEU LEGADO ACERCA DA IDEIA DE GUERRA JUSTA

Neste capítulo pretendemos mostrar a influência do pensamento de Santo Agostinho acerca da ideia de guerra justa na constituição do direito canônico; no pensamento escolástico de Tomás de Aquino e de Francisco de Vitória e, posteriormente, no pensamento moderno com o resgate da ideia de guerra justa em Michael Walzer. Por outro lado, afirmamos também como a igreja consegue se organizar como pessoa jurídica capaz de controlar e manter influência em relação ao homem medieval acerca das questões religiosas, políticas e jurídicas, por muito tempo. Ela soube aproveitar todo o legado político e jurídico herdado do mundo romano, inclusive, apoiando e promovendo as cruzadas. O nosso mundo atual tenta fazer um resgate da guerra justa para legitimar todos os tipos de violência entre os Estados, inclusive, os Estados Unidos e os seus aliados tendem a buscar uma justificação da causa da guerra pela via da guerra justa. Além disso, a existência das armas nucleares tende a se tornar um obstáculo para a segurança da humanidade, pois, se forem usadas, todos serão perdedores, logo, não é possível o debate moral e legal acerca de um conflito nuclear.

A igreja constrói um novo legado com as ideias jurídicas e políticas da tradição romana ao implementar uma nova concepção de mundo, de homem e de direito. Tudo passa a ser cristianizado e adquire uma dimensão axiológica religiosa. O cristianismo ganha cada vez mais números de fiéis e consegue importância política nos reinos cristãos. Além disso, a igreja procura normatizar os costumes religiosos, o trabalho dos religiosos, a liturgia com os sacramentos e também a máquina burocrática da Santa Sé. Os bens materiais da igreja passam a ter uma importância jurídica dentro desse novo contexto social medieval, inclusive, até as questões políticas e as sociais são normatizadas, por exemplo, a questão da guerra justa. A guerra, no entanto, é talvez a violência na maior escala que o homem tenha conseguido produzir.

De um modo geral, quase tudo passa a ser normatizado pela igreja com regras jurídicas, visando manter a unidade cristã no mundo medieval e, ao mesmo tempo, a igreja procura a sua própria unidade como instituição política e religiosa. A igreja passa a ser uma defensora da paz de Deus. Tudo isso tem uma estratégia de defesa dos bens da igreja, como também de ampliar o seu poder entre os cristãos e demais povos.

Percebemos que, no nosso mundo atual, há um falso moralismo acerca dos conflitos bélicos que nos atingem, pois os grandes países continuam a fazer guerras com tomadas de decisões políticas, principalmente invocando a ideia de guerra justa, legal e até moralmente decente em defesa da segurança, da paz e dos direitos humanos. A maioria das guerras realizadas pelos Estados Unidos e os seus aliados têm essa bandeira de defesa. Podemos mencionar, por exemplo, a guerra do Kosovo que foi decretada em nome da defesa dos direitos humanos, mas não passou de um pretexto humanitário que omitiu os interesses políticos e econômicos dos Estados Unidos na região, como também foi um momento do complexo industrial militar para testar o seu novo modelo de bomba, para garantir a proteção dos interesses do mundo ocidental na principal rota para a região da Palestina, Iraque, Irã, o mar cáspio e a transcaucásia, onde existem vastas jazidas de petróleo que as corporações americanas desejavam explorar (BANDEIRA, 2005, p. 559). Os Estados Unidos e a OTAN usaram todos os recursos disponíveis, por exemplo, midiático e diplomático para justificar os bombardeios sobre a Iugoslávia, pois apresentavam o aparelho repressivo de Estado daquele país como uma organização criminosa que perseguia o seu próprio povo. Além disso, nem mesmo todo discurso em relação ao apelo à limpeza étnica praticada por Slobodan Milosevic foi capaz para sustentar a ação da OTAN perante a opinião pública, pois, Milosevic foi apresentado como um louco juntamente com a sua força militar, que torturavam, matavam e expulsavam os albaneses de Kosovo. Nesse sentido, afirma Bandeira:

Daí por que os Estados Unidos, particularmente, interessava expandir o papel e o alcance da OTAN, bem como acabar com os conflitos e dominar essas áreas Bósnia Herzegovina e Kosovo – mediante o estabelecimento de um regime político, que desse segurança à exploração e ao transporte do petróleo, sustentado pela presença militar das tropas de *Peacekeeping*, novo método para a criação de protetorados e exercício de suserania (BANDEIRA, 2005, p. 577).

No entanto, a guerra não passa de um momento de bem estar do vencedor, pois melhora a saúde financeira e industrial do Estado vencedor. Após destruir toda a infraestrutura da Iugoslávia, as empresas e indústrias americanas começam a reconstrução de tudo aquilo que foi

destruído pelos bombardeios, ou seja, eles destroem tudo com o objetivo de reconstruir, fazendo empréstimo ao Estado derrotado e ampliando os negócios dos Estados vencedores, principalmente, os americanos. Assim, afirma Noam Chomsky:

O verdadeiro vencedor não é apenas a indústria de alta tecnologia. As principais empresas norte americanas de construção civil (Brown & Root, Halliburton, Bechtel) já tornaram bem claro que estão desejosas de reconstruir estradas e pontes, destruídas pelos seus associados da alta tecnologia, e as empresas de energia ocidentais também se mostram ansiosas por poderem reconstruir as redes de distribuição de eletricidade (CHOMSKY, 2002, p. 228).

Assim sendo, não só na reconstrução do pós-guerra, mas a guerra passa a ser a própria paz, ou seja, o lucro nos negócios bélicos é muito volumoso, envolvendo algumas empresas de direito privado com benefícios fiscais, o que faz com que o contribuinte acabe sendo, mais uma vez, o principal financiador dos senhores da guerra. A guerra é necessária e útil para que haja a movimentação comercial de bilhões de dólares na comercialização da indústria bélica, por exemplo, na fabricação e venda de aviões, artilharias, tanques de guerra, mísseis, veículos militares, motores, eletrônica e demais produtos de guerra. A guerra passa a ser um dos melhores negócios para alguns países e, inclusive, põe à prova as recessões e as crises financeiras. Os Estados Unidos foram os grandes vencedores da 1ª e 2ª Guerra Mundial, pois saíram das duas guerras incólumes e enriquecidos, como os senhores econômicos do mundo (HOBSBAWN, 2002, p. 59).

É por causa da guerra patrocinada pelos Estados Unidos que tal país mantém a hegemonia mundial, comercializando todos os tipos de produtos bélicos entre os Estados beligerantes. O poder real para iniciar ou terminar uma guerra encontra-se nas mãos de uma pequena elite, que administra e manipula o poder militar, econômico e político na sociedade americana. Na medida em que essas três áreas se articulam entre si, com várias consequências para o povo americano e o resto do mundo, os líderes das três áreas do poder, chamados de senhores da guerra, dirigentes de empresas e direção política, tendem a se unir para formar a elite no poder nos Estados Unidos, com o objetivo de fazer com que a guerra funcione como um mecanismo de atividade industrial,

anexando a expansão dos negócios bélicos, novos domínios de territórios e novas influências política. Os senhores da guerra são pessoas físicas e jurídicas criativas e preparadas para a efetivação da guerra, ademais, a guerra é um fenômeno, é um evento capaz de criar e modificar as relações entre Estados, modificando a vida cotidiana das pessoas. A guerra movimentada a vida humana, não deixando as relações internacionais estáticas e, menos ainda, o comércio bélico estagnado. Este, no entanto, torna-se um ato lucrativo com a guerra entre os povos.

Os Estados Unidos desenvolveram e se tornaram uma grande potência mundial, através dos feitos da guerra. As guerras e as intervenções realizadas pelos americanos em assuntos domésticos e internacionais de outros povos, fizeram dos Estados Unidos senhores da guerra, sendo admirados, odiados e criticados nas relações internacionais. Ademais, hoje os Estados Unidos são considerados como se fossem uma polícia do mundo, pois vigiam, permitem, punem e concedem liberdade, conforme a sua visão ideológica de mundo, mantendo os seus interesses geopolíticos protegidos. No entanto, essa maneira de se comportar remonta à criação da doutrina Monroe. Assim, afirma Martin Wight:

Os Estados Unidos lançaram a Doutrina Monroe em 1823 com fato de impedir que as potências europeias intervissem na América Latina; mas, no início do século XX, a doutrina foi virada do avesso de modo a justificar as intervenções dos Estados Unidos na América Latina. Tais intervenções tinham em geral o objetivo de proteger investimentos e interesses econômicos norte-americanos, no que ficou conhecido como 'a diplomacia do dólar'; mas também eram apresentadas em termos amorais, como sendo dirigidas, contra os maus governos, a discórdia civil e a ditadura (WIGHT, 1985, p. 156).

Mais uma vez, a justificativa humanitária para a guerra em Kosovo pode ser qualificada como um discurso vazio e hipócrita, por partes dos Estados Unidos e também da OTAN, pois ambos tinham interesses geoestratégicos, principalmente, os Estados Unidos viram na crise da Bósnia uma oportunidade para dotar a OTAN de um novo papel após o fim da Guerra Fria. Assim, afirma Eric Hobsbawn:

Os Estados Unidos consideram-se uma potência com a missão de estabilizar o mundo e, portanto, obrigada a recorrer, sempre que necessário, a operações policiais internacionais. Por isso, precisam demonstrar que, se necessário, suas forças podem intervir em qualquer parte do globo, de modo a convencer potenciais inimigos fora da área da OTAN [...] Não consigo citar um caso em que os Estados Unidos tenham ido à guerra apenas para fazer o bem, sem que estivessem em risco interesses nacionais importantes. [...] Porém, estou convencido de que a OTAN e os Estados Unidos nunca consideraram seriamente a possibilidade de ir à guerra com base em princípios e na ética (HOBSBAWN, 2014, p. 22-25).

O fim da guerra justa para o Estado do Vaticano pode ser considerado com o surgimento da encíclica papal, de 11 de abril de 1963, cujo título é *pacem in terris* feita pelo papa João XXIII, conhecido como um papa bom e um defensor da paz, embora a hierarquia da igreja católica e os teólogos sempre usaram a tese da guerra justa como bandeira para ampliar a ideologia religiosa em nome de Deus para todos os povos conquistados, inclusive como paradigma estratégico de guerra para efetuar a evangelização de conquista. Por outro lado, a guerra atômica nunca poderá ser uma guerra justa, este tipo de guerra é sempre imoral, é contrário aos princípios evangélicos, é um crime contra toda a humanidade. A paz entre os povos não se pode conseguir, de forma firme e segura, através de igualdade de armamentos militares, ou seja, a chamada corrida armamentista nuclear entre os Estados, mas tão somente através de confiança recíproca, caminhando pela via do imperativo da sã razão e com bons tratados internacionais e boas relações diplomáticas, solucionando assim todos os conflitos bélicos através de negociações pacíficas com a finalidade de manter a segurança internacional sólida e firme em prol da paz. Nesse sentido, a encíclica papal postula pela via da negociação pacífica entre os Estados:

Costuma-se justificar essa corrida ao armamento aduzindo o motivo de que, nas circunstâncias atuais, não se assegura a paz senão com o equilíbrio de forças: se uma comunidade política se arma, faz com que também outras comunidades políticas porfiem em aumentar o próprio

armamento. E, se uma comunidade política produz armas atômicas dá motivo a que outras nações se empenhem em preparar semelhantes armas, com igual poder destrutivo. [...] Todos devem estar convencidos de que nem a renúncia à competição militar, nem a redução dos armamentos, nem a sua completa eliminação, que seria o principal, de modo nenhum se pode levar a efeito tudo isto, se não se proceder a um desarmamento integral, que atinja o próprio espírito, isto é, se não trabalharem todos em concórdia e sinceridade, para afastar o medo e a psicose de uma possível guerra (João XXIII, *pacem in terris*, encíclica de 11, 04, 1963).

Há também uma condenação explícita acerca da guerra no Concílio Vaticano II, pois a guerra só acarreta danos materiais e imorais e sempre acaba culminando em destruição ambiental, matando a fauna e a flora e demais seres vivos existentes. Além disso, a guerra continua sendo praticada entre alguns Estado, não há previsão de ser eliminada entre a humanidade, entretanto, cabe aos representantes de Estados solucionar todos os conflitos bélicos pela via da diplomacia com negociações pacíficas. Hoje, no entanto, a guerra com as novas tecnologias e as suas armas científicas pode causar uma destruição total para toda a humanidade. Nesse sentido, o Concílio se posiciona contrário a qualquer tipo de guerra:

Toda a ação de guerra que tende indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou vastas regiões e seus habitantes é um crime contra Deus e o próprio homem, que se deve condenar com firmeza e sem hesitação. O perigo peculiar da guerra hodierna está em que ela fornece, por assim dizer, a oportunidade de cometer tais crimes àqueles que estão de posse das modernas armas científicas; e, por uma consequência quase fatal, pode impelir as vontades dos homens às mais atrozes decisões. Para que tal nunca venha a suceder, os bispos de todo o mundo, reunidos, imploram a todos, sobretudo aos governantes e chefes militares, que ponderem sem cessar a sua tão grande responsabilidade perante Deus e a humanidade

(*Gaudium et Spes*, Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II, p. 458).

Para Norberto Bobbio, a teoria da guerra justa foi eliminada por causa do advento do positivismo jurídico do século XIX e da nova concepção de direito de guerra. Para o jusnaturalista, não havia diferença entre direito e justiça, pois uma lei para ser válida devia ser também justa enquanto, para o positivismo jurídico, não há outro direito a não ser o positivo, que é o direito efetivamente observado numa determinada sociedade, haja vista que este separou o juízo sobre aquilo que é jurídico do juízo sobre aquilo que é justo. O juízo sobre o justo e o injusto é um juízo de valor, já o juízo sobre aquilo que é jurídico ou não jurídico é um juízo de fato e como tal não implica nenhuma justificação ética. Sendo assim, a guerra atômica não tem limites, pois não respeita as pessoas, as coisas, os meios e os lugares. Ela ocasiona uma destruição total, eliminando qualquer critério possível de legitimação e de legalização, para além de qualquer critério possível de legitimidade e de legalidade (BOBBIO, 2003, p. 84).

É do conhecimento da maioria dos formadores de opinião que as armas nucleares não tenham outra função que não a de evitar o seu efetivo emprego. Ora, as forças nucleares só servem ou para dissuadir ou para atacar: não há defesa em nível nuclear e, por conseguinte, não existe a pausa nas operações que era elemento vital para a potencial moderação da violência, pela troca de sinais que poderia proporcionar numa batalha clássica com soldados e os seus comandantes juntamente com a ideologia política buscando estratégia e novos meios de se evitar determinado tipo de guerra. Agora, o fenômeno nuclear tende acarretar a destruição total dos envolvidos no conflito, não possibilitando talvez uma reflexão política posterior acerca desse desastre. Por outro lado, em face dos meios de destruição existentes, o problema fundamental é o de se evitar uma guerra nuclear entre os blocos, através do eficaz funcionamento da dissuasão entre os povos; mas, para Raymond Aron, é também importante que, no caso de a dissuasão falhar, que a guerra fosse decidida no mais baixo patamar de violência possível (ARON, 2002, p. 5).

O tratado de desarmamento nuclear deve ser ratificado por todos os países detentores de armas nucleares como também deve ser apoiado por outros países não detentores de armas nucleares, caso contrário, a humanidade permanecerá em estado de risco e de insegurança diante de uma possível catástrofe humanitária e ambiental. É preciso caminhar

pela via da segurança e da paz e, isso só é possível quando os homens e os Estados tiverem consciência dos seus feitos no mecanismo de uma sociedade mais justa e pacífica, fazendo do planeta terra a sua morada e o seu verdadeiro “*ethos*” capaz de se relacionar com o diferente e o meio ambiente.

Uma bomba termonuclear que caia no centro de Moscou, de Nova Iorque ou de Paris faria dois ou três milhões de vítima; destruiria a maior parte de cidade e provocaria precipitação radioativa até centenas de quilômetros de distância. Nossa reação imediata a este quadro é dizer que a guerra termonuclear é impossível. A fórmula do velho Heródoto nunca pareceu tão evidente: nenhum homem será tão insensível que prefira a guerra à paz, nessa circunstância (ARON, 2002, p. 514).

Há um fato simples que não se pode ignorar acerca da história da humanidade, pois Estados, impérios, cidades surgiram ou foram desfeitos por causa da guerra. Assim afirma:

Há milhares de anos que Estados, cidades e impérios são desfeitos pela guerra. É tão impossível reconstituir a história sem a guerra como imaginar a literatura sem o amor. A luta dos povos e dos Estados, é uma parte integrante do movimento das ideias e da civilização: um fator de destruição e de criação. [...] Entre povos da mesma civilização, a guerra só pode ter uma função propriamente política, para determinar as fronteiras, a constituição dos Estados, a distribuição do poder e do prestígio entre as unidades, o triunfo de uma ideia (ARON, 2002, p. 730).

Enfim, para Raymond Aron, não há teorias que possam garantir a segurança, a paz, o equilíbrio entre as nações e a humanidade. Assim, ele diz: “concluimos, assim, que não há um ‘truque infalível’ - seja o armamento ou o desarmamento – que garante a paz definitivamente à humanidade violenta e dividida” (ARON, 2002, p. 780).

O homem acaba sendo uma ameaça ou um perigo para os outros homens e não os fenômenos naturais; contudo, os homens sempre se

mataram, empregando os diversos tipos de instrumentos fornecidos pelo costume e as técnicas disponíveis, por exemplo, desde a fabricação de artefatos como os machados e canhões, flechas ou projéteis; explosivos químicos ou reações atômicas; mísseis teleguiados ou drones não tripulados; de perto ou de longe; individualmente ou em massa; ao acaso ou de modo sistemático. A guerra não é um fenômeno natural e muito menos de comportamento animal; é uma atividade tipicamente estatal racional e humana: “é o orgulho dos Estados que não tolera a partilha; a dialética da luta de morte parece ser um fenômeno humano, não animal” (ARON, 2002, p. 455).

Não é fácil adquirir e manter a paz por causa da própria natureza humana ser pervertida, pois, em todos os indivíduos que vivem em sociedade, geralmente, surgem aqueles que são desajustados, ambiciosos e movidos por paixão de grandeza, de cobiça, ganância e riqueza com poder de decisão sobre essa comunidade, acabam, assim, violando as leis e proporcionando o surgimento do conflito bélico. A este respeito, Raymond Aron escreve:

A dificuldade em manter a paz está mais relacionada à humanidade do homem do que à sua animalidade. O rato que levou uma surra sujeita-se ao mais forte, e a resultante hierarquia de domínio é estável; o lobo que se rende, oferecendo a garganta ao adversário, é poupado. O homem é o único ser capaz de preferir a revolta à humilhação e a verdade à vida. Por isto, a hierarquia dos senhores e dos escravos nunca poderá ser estável. No futuro os senhores não precisarão mais de escravos e terão o poder de exterminá-los (ARON, 2002, p. 466).

3.1 DECRETO DE GRACIANO SOBRE A GUERRA JUSTA

O direito pode ser concebido como um fenômeno cultural. Isto significa dizer que cada tempo tem uma regulação jurídica peculiar e distinta das demais que a antecederam ou que a sucederão. Logo, uma instituição jurídica, ou seja, o ordenamento jurídico, que nos acompanha desde o direito romano, por exemplo, ganha a cada momento histórico um caráter distinto para que possa adequar-se às exigências do tempo em que se insere. Assim, o direito passa a ser um instrumento de regulação da convivência social, que é uma peculiar combinação de

inovação e conservação. Esse decreto será útil para a manutenção e justificação de relação de poder da igreja perante aos demais setores da sociedade medieval. Assim, comenta Raquel Kritsch:

O direito canônico tornou-se, ao longo do século XII, uma disciplina própria, reforçada sobretudo pela compilação de cânones empreendida por Graciliano, o *Decretum*. Os juristas da igreja viam-se confrontados, no seu trabalho cotidiano, com as consequências práticas de reivindicações eclesiásticas como a Doação de Constantino [...] Era nos enfrentamentos concretos entre prelados eclesiásticos e governantes temporais pela pretensão de supremacia, porém, que os juristas encontravam cada vez mais seu espaço. A ciência do direito, e nela sobretudo a canonística, penetrava na igreja não apenas em termos teóricos. Juntamente com o *Decretum* (1140), do mestre Graciano de Bolonha, os canonistas eram os responsáveis pela reunião do novo direito que provinha da cúria pontifícia na forma de decisões e decretos papais. Esse material tinha de ser juntado, ordenado, comentado e trabalhado de forma científica. Sua ordenação requeria portanto formação específica (KRITSCH, 2002, p. 148-149).

Foi durante o século XI, que ocorrera a estabilização para a formação do direito canônico, pois, outrora, se encontrava na dispersividade e na presença de direito eclesiástico locais diversos e, por vezes, contrastantes em razão de sua própria especificidade. O decreto de Graciano vai se caracterizar como um documento oficial, sendo codificado em sentido moderno do direito canônico, cuja finalidade é orientar as atividades administrativas da Santa Sé, a vida dos cristãos e as relações diplomáticas com reinos cristãos e outros reinos e povos não cristãos.

O decreto de Graciano é datado de meado do século XII, entre 1140 e 1145. Graciano, monge camaldolese que viveu em Bolonha e ficou conhecido já por seus contemporâneos como *Magister Gratianus*, lecionava e pesquisava temas de direito canônico (ROESLER, 2004, p. 11). Além disso, esse decreto vai ser objeto de pesquisa, estudo e debate para justificar os atos políticos e espirituais da hierarquia eclesiástica,

pois regulava a vida das pessoas em sociedade, a relação igreja e Estados, inclusive, teólogos, filósofos, políticos e até os estudantes vão pesquisar e colocar em prática as suas normas. Foi um documento jurídico muito importante para o mundo medieval, como se fosse uma constituição para os Estados modernos.

O decreto tem a compilação de alguns textos bíblicos essenciais, de alguns documentos e concílios eclesiásticos e também uma seleção de doutrinas dos doutores e santos padres da igreja, principalmente, as ideias de Santo Agostinho acerca da guerra justa e injusta. Esse documento oficializa a concepção de guerra justa para a Santa Sé. Agora, a instituição religiosa tem uma norma jurídica acerca da validade da guerra, que se encontra no decreto e tem eficácia para todas as pessoas e instituições com o objetivo de defender os interesses da própria igreja (ROESLER, 2004, p. 14).

3.2 A IDEIA DE GUERRA JUSTA EM TOMÁS DE AQUINO

A concepção de guerra em Tomás de Aquino tende a ser alicerçada nas grandes balizas condicionantes da moralidade da guerra, tendo como condições básicas para a sua legitimidade: a autoridade do príncipe, a justa causa e a reta intenção. O final de toda a sua análise acerca da guerra, aponta, como finalidade última, o bem comum e a paz.

Sobre a questão da guerra justa em Tomás de Aquino, que acabou assimilando as proposições agostinianas na “*Summa Teológica*”, o Aquinate abordou o tema em quatro artigos da questão XL, a saber: a) se alguma guerra é justa; b) se aos clérigos é lícito guerrear; c) se os que guerream podem empregar insídias; d) se é lícito guerrear nos dias festivos.

Como o próprio Tomás de Aquino invoca e aceita as teses de Agostinho acerca da guerra justa, logo só será abordado esse mesmo item. O Aquinate, ancorado nas palavras das Escrituras, define que guerrear é sempre determinado tipo de pecado. Seu caminho argumentativo é negar, logo de saída, a justiça e a licitude da guerra. Contudo, em seguida, inverte a sentença lançando mão da canônica autoridade de Agostinho, que o guiará durante toda a exposição acerca do tema. Assim, o Aquinate afirma:

Se a disciplina cristã tivesse como culposa todas as guerras, no Evangelho se diria antes, aos que pedem um conselho de salvação, que lançassem

de si as armas e abandonassem completamente a milícia. Ora, o Evangelho lhes diz: Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo não proibiu guerrear (AQUINO, II-II, q.40, a.1).

Para solucionar o problema da guerra justa, ele expõe como critério três condições basilares que, posteriormente, foram usadas pela cúpula da igreja, como também pelos príncipes cristãos para justificarem as suas guerras contra os povos judeus, mouros, indígenas e africanos. Assim, ele afirma:

Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. Pois, não pertence a uma pessoa privada mover a guerra. [...] Por onde, com o cuidado da república foi cometido aos chefes, a eles lhes pertence defender a coisa pública da cidade, do reino ou da província que lhe está submetida. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malfeitores, segundo aquilo do Apóstolo: não é de balde que ele traz a espada: porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal (AQUINO, II-II, q. 40, a. 1).

É imprescindível e fundamental o dever do chefe de Estado vigiar e defender a coisa pública contra os inimigos externos e os usurpadores internos da nação, uma vez que as Escrituras deixam bem claro essa responsabilidade aos príncipes: “tirai ao pobre e livrais o desvalido da mão do pecador”. É nesse pensamento estruturado que o Aquinate arremata o argumento de Agostinho: “A ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige que se atribua ao príncipe a autoridade e a deliberação para empreender uma guerra” (AQUINO, II-II, q. 40, a. 1).

A Europa medieval cristã usou a ideologia da guerra justa para ampliar novos mercados e dizimar povos com suas culturas autóctones. Sendo assim, mais uma vez, essa tese foi usada pela coroa portuguesa e adaptada esse preceito acerca da guerra justa em sua legislação indigenista, ao permitir que a guerra contra os povos indígenas fosse declarada por autoridades coloniais, como o governador geral ou o capitão general, numa clara adaptação das teorias do direito de guerra medieval.

A segunda condição para a justiça da guerra diz respeito às causas, isto é, os motivos, que afirmam que os atacados merecem sê-lo, por alguma culpa deles. Para definir quais são elas, o Aquinate irá, novamente, se respaldar nas ideias de Agostinho, que define que as guerras são justas aquelas que “[...] vingam injúria, quando uma nação ou uma cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente feito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente” (AQUINO, II-II, q. 40, a. 1)

Para o Aquinate, a derrota do inimigo é essencial para toda a humanidade, uma vez que se torna um ato de misericórdia que possibilita a remissão do erro e a correção da vontade interior e exterior daqueles que praticam a iniquidade e todo os tipos de violência. Todavia, como afirma Agostinho: “é vencido utilmente aquele a quem privamos da licença da iniquidade; porque nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores, que os fortalece na impunidade e robustece a má vontade, como um inimigo interior” (AQUINO, II-II, a. 40, q. 1).

A terceira condição é a que tende a garantir ao correto julgamento e ação dos príncipes, pois estipula que seja reta a intenção dos beligerantes, que promovem o bem e evitam o mal. Aqui, no entanto, como o bispo de Hipona não concordava com as guerras via cobiça ou crueldade, assim também, o Aquinate segue o mesmo raciocínio de Agostinho no sentido de que é necessário buscar a paz, mesmo que os maus possam ser reprimidos e os bons socorridos. Logo, a guerra sempre foi compreendida como um fenômeno para a paz, pois, segundo o bispo de Hipona: “não buscamos a paz para provocar a guerra, mas fazemos a guerra para alcançar a paz. Por isso, quando fizeres guerra sê pacífico, para vencendo os que guerreias, os conduzes à utilidade da paz” (AQUINO, II-II, a. 40, q. 1).

Conclui-se, portanto, que, nessa linha de pensamento no interior da tradição cristã, o fundamento metafísico do direito de guerra é Deus, logo, ele será o alicerce para definir todos os sentidos de justiça e injustiça, bem como vai ser a busca da realização da ordem cristã que institui sua legitimidade. No entanto, pode-se perceber que, no interior do pensamento cristão, de um modo geral, havia uma linha de raciocínio, que afirmava que a guerra justa era um meio para se alcançar a paz da justiça e do bem comum, no entanto, como mecanismo de estratégia de exceção. Nesse mesmo sentido de argumentação, afirma Ludmila Gomides de Freitas:

Podemos dizer que as tópicas do direito de guerra, apesar de guardarem uma unidade, eram também abertas o suficiente para comportar, ao longo da história, as diferentes relações que os cristãos estabeleceram com a alteridade, nos diferentes cenários em que se deu o embate com o outro. Lutar contra a injúria, a ignomínia e a iniquidade abrangeu uma variedade de comportamentos a serem combatidos. Foi assim que o herege, o mouro e o gentio – imersos em contextos políticos, culturais e históricos bastante específicos – puderam ser enquadrados no direito de guerra. Tal nocividade operava sem esbater o sentido e absoluto da conservação e universalização da fé (FREITAS, 2014, p. 115).

3.3 A IGREJA E AS CRUZADAS

Há uma imensa literatura com livros históricos, estudos arqueológicos e várias teorias para explicar a origem e as causas das cruzadas, no entanto, pode-se afirmar que as cruzadas foram peregrinações de cunho militar organizadas por um representante da Santa Sé ou um rei cristão que propõem aos seus participantes privilégios temporais e espirituais e lhes determinam como objetivo libertar o Sepulcro de Cristo, Jerusalém e Constantinopla do jugo dos infieis muçulmanos. Além disso, os privilegiados, senhores de terras da Europa, padeciam de um processo de esgotamento de seu patrimônio, resultado das frequentes partilhas entre os filhos a cada geração. O sistema de sucessão patrimonial privilegiava apenas o primogênito, sendo assim, essa relação jurídica de partilha gerava um excedente de filhos nobres não contemplados com bens que constituíam importante foco de agitação social. As cruzadas ocupariam esses nobres numa função útil aos objetivos estratégicos da cristandade e também foi um meio para ampliar novos mercados para atender à crescente economia das repúblicas italianas. Ademais, foram movimentos que souberam usar as aspirações psicológicas coletivas do povo da cristandade ocidental apoiada ou liderada também por um nobre ou um rei que os manteria durante a jornada, além de angariar indulgência, tudo isso num contexto de guerra santa contra os pagãos, os muçulmanos (FALBEL, 2001, p. 31).

As ideias de guerras justas, de guerras santas ou cruzadas⁶¹ não são nada mais do que uma nova concepção de mundo e de homem que surgem depois da derrocada dos valores greco-romanos com o nascimento da cristandade e os conflitos bélicos entre os próprios cristãos e, posteriormente, o conflito basilar entre cristãos e muçulmanos que chegam, até hoje, no início do século XXI, onde há guerras entre etnias diferentes de cunho religioso e, principalmente, guerras com a finalidade de anexar, controlar mais recursos naturais e manutenção de estratégica comercial e bélica por parte dos Estados Unidos e seus aliados, por exemplo, nas guerras contra os Estados do Iraque, do Afeganistão, da Líbia, da Somália, as dos Balcãs e a da Síria (FERNANDES, 2013, p. 108). No início dos anos de 1990, até hoje, depois de quase trinta anos de batalha, ainda persistem esses conflitos. No entanto, surge um novo combate permanente dos Estados Unidos e

⁶¹ Jean Flori, diz que a igreja é vítima das guerras feudais a partir do século X, logo ela tenta efetuar a paz através de instituições de paz e acaba ganhando poder e força com esse processo, e, principalmente, com a “trégua de Deus”, restringindo ainda mais as atividades guerreiras, proibindo o uso das armas da noite de quinta-feira à manhã de segunda-feira, em memória da prisão, da paixão e da ressurreição de Cristo. A prática da violência ou da guerra só seria aceitável contra aqueles que violam a paz (FLORI, 2005, p. 134). Esse vai ser o momento essencial para a construção da doutrina da guerra justa. Enquanto, a passagem da guerra justa para a guerra santa há uma dimensão cronológica de fatos envolvendo os interesses da própria igreja. Assim, ele afirma: “A guerra justa, por excelência, é evidente a que, prescrita pelo papa (autoridade legítima suprema sobre essa terra, no pensamento eclesiástico), tem por objetivo a proteção da Igreja, confundida, geralmente, com a cristandade de um lado e a Santa Sé de outro. A partir do século IX, os papas recorreram aos guerreiros francos para proteger Roma das ameaças sarracenas e lombardas. Assimilando sua luta (armada) contra esses ‘pagãos’ à luta (pacifista) dos confessores e dos mártires, eles não hesitaram em lhes prometer o paraíso caso viessem a perecer com as armas na mão. Essas promessas espirituais foram, em seguida, empregadas por Leão IX, em 1053, para os guerreiros do império que combatiam, em *civitate*, os exércitos normandos finalmente vitoriosos; elas foram usadas também por Alexandre II e por Gregório VII alguns anos mais tarde, para os cavaleiros do movimento religioso conhecido sob o nome de *Pataria*, partidário do papa e de sua reforma contra o clero ‘*concubinário*’ que recusava, sobretudo em Milão, apoiado pelo Imperador Henrique IV. Na mesma época, a Igreja romana, sustentada pelos monges de *Cluny*, favorece a reconquista espanhola e sacraliza o combate contra os infiéis. A guerra justa, então, assume colorações de guerra santa” (FLORI, 2005, p. 135).

os seus aliados contra um grupo inimigo chamado de *EI* (Estado Islâmico), ou seja, terroristas. Não se pode qualificar o *EI* como Estado, pois lhe falta todos os elementos básicos constitutivos de um Estado numa concepção jurídica de direito internacional moderno. Logo, o *EI* não passa de uma fantasia, de uma criatura, um ente cuja criação modelada pelos próprios americanos e seus aliados para justificarem os seus atos e fatos de violência perante ao mundo.

Por outro lado, no mundo clássico, o critério que unificava os povos submetidos ao império romano era ser cidadão. Depois do século IV, esse critério foi substituído pelo ser cristão. Essa concepção de homem, essa visão de mundo vai se originar num princípio de unidade mais amplo, pois tende a ultrapassar os limites étnicos; basta a pessoa humana ser batizada e convertida, era incluída nessa categoria. Logo, a cristandade não era nada mais do que o espaço onde viviam os cristãos. Isso vai se fortalecer a partir do século XI, devido às ações dos pontífices que vão se afirmar perante os poderes temporais já constituídos, imperadores e reis (FERNANDES, 2013, p. 110). Assim também, Jean Flori tenta mostrar a ideia de guerra santa ou cruzada realizada tanto pela autoridade papal, como também por um rei ou um príncipe, pois, ambos, se uniam para combater os infiéis ou pagãos, geralmente, nesse período, eram representados pelos sarracenos, ora conhecidos também como mouros, que habitavam várias regiões da Europa ocidental, uma boa parte da Ásia e quase toda a região da África do Norte. Assim, afirma Jean Flori:

A noção de guerra santa baseia-se antes de tudo em características de santificação que não estão necessariamente ligadas à presença ou à ausência de interesses nacionais, ao empenho ou ao desinteresse de reis e príncipes. Esses elementos de santificação são percebidos como tais pelas populações e constituem uma dimensão fundamental da mentalidade religiosa das massas, mentalidades que frequentemente é compartilhada pelos governantes, eclesiásticos ou leigos, mas cujos móveis eles também utilizam às vezes em proveito próprio, por interesse político. [...] Os móveis religiosos da guerra santa e os interesses temporais no caso se misturavam estreitamente, tanto do lado dos governantes quanto do lado da igreja. A guerra santa caracteriza-se também – e talvez sobretudo – pelas recompensas espirituais

concedidas aos combatentes. Só a igreja, nesse caso, podia prometé-las, o que valoriza mais ainda o papel do papado que, por outro lado, estava implicado por razões materiais na reconquista cristã da Espanha e em outras regiões ocidentais ocupadas pelos árabes (FLORI, 2013, p. 276-277).

Para Jean Flori, a cruzada foi a guerra santa por excelência, onde uma operação militar sacralizada, pregada por um papa romano, conseguia não só proteger ou aumentar o patrimônio da igreja, mas também retomar alguns territórios dos pagãos muçulmanos, cujas terras outrora eram dos cristãos, libertar algumas igrejas na Espanha ou em outros lugares, como também reconquistar Jerusalém, o Sepulcro de Cristo e expulsar os muçulmanos de Constantinopla. Podemos afirmar que a cruzada é, de fato, ao mesmo tempo uma peregrinação, uma guerra santa e uma penitência satisfatória. Logo, chega a mencionar uma simples definição: “Cruzada é uma guerra santa que tem por objetivo a libertação de Jerusalém” (FLORI, 2013, p. 360). Por outro lado, não foi nada fácil passar da noção da guerra justa, em que matar continua sendo um pecado, para a noção de uma guerra santa, em que matar se torna lícito; não foi algo evidente no mundo cristão. Ora, será que os cristãos foram influenciados pelas técnicas de guerra, a *ribat* e a *jihad* dos muçulmanos? Não se pode duvidar desse processo de acultramento. Assim, afirma Alain Demurger:

Não descartaremos, portanto, a ideia de uma influência por parte de um modelo muçulmano, até porque não há nenhuma vergonha nisso! No entanto, se houver influência, em minha opinião, ela se baseia de maneira mais pertinente nas relações entre o *jihad* e a guerra santa do que naquelas entre o *ribat* e o Templo, ainda que algumas formas de associação às ordens religiosas e militares assemelhem-se a formas que também encontramos no Islã. A influência do islã teria sido exercida antes (*jihad*) e depois (confrarias) da ordem religiosa e militar, cujo conceito, por sua vez, permaneceria originário ao mundo latino (DEMURGER, 2007, p. 57).

Jerusalém, portanto, constitui um lugar sagrado para os judeus, cristãos e muçulmanos. É uma cidade muito antiga, foi, primeiro,

habitada pela tribo Cananeia, depois, conquistada por Davi e, hoje, é repleta de história e tradição religiosa. Entretanto, ao longo dos séculos, pertenceu a babilônios, persas, gregos, romanos e também aos poderes dos muçulmanos. Hoje, no entanto, ela continua sendo uma cidade disputada por israelitas e palestinos, embora o governo de Israel já administre a maior parte das instituições administrativas do seu governo lá; para o povo palestino Jerusalém é a sua capital. As cruzadas ou guerras santas são fundamentais para libertar Jerusalém da opressão dos muçulmanos:

A cruzada marca assim o fim de uma revolução doutrinária realizada em um milênio: o uso das armas, de início rejeitado, depois admitido na pior das hipóteses maculado de culpa e necessitando de purificação e penitência, torna-se, por sua vez, penitência. Porque eles fazem um mau uso de sua espada na cavalaria secular, os cavaleiros são convidados pela igreja a expiar seus pecados por um ato penitencial. Ora, este não consiste mais, como era o caso nas peregrinações tão frequentes prescritas nos séculos X e XI, em ir até Jerusalém como peregrinos, como penitentes, sem armas em usá-las contra o inimigo designado da cristandade: os sarracenos, os muçulmanos, assimilados aos pagãos da Antiguidade e diabolizados a sua imagem. A exemplo dos antigos hebreus, conquistadores da terra prometida depois do êxodo do Egito, os cruzados, abandonando um mundo de pecado, tornam-se o povo eleito de Deus, o exército de Cristo, milites Christi (FLORI, 2005, p. 136).

Eram várias as motivações para participar desses movimentos de cunho religiosos e militares, inclusive, alguns fugiam da pobreza, outros ávidos por conhecer novas terras, outros por cumprir determinadas promessas, como também a remissão dos seus próprios pecados confessados e, ao mesmo tempo, possibilitando o acesso direto ao paraíso (FALBAL, 2001, p. 33). Para Fátima Fernandes, isso ficou bem ilustrado na passagem do cronista anônimo de Würzburg, comentando a Segunda Cruzada:

As intenções dessas várias pessoas eram diferentes. Algumas, na realidade, ávidas de novidades, iam para saber coisas novas sobre as

terras. Outras eram levadas pela pobreza, por estarem em situação difícil na sua casa; estes homens foram combater, não apenas os inimigos de Cristo, mas mesmo os amigos do nome cristão, onde quer que vissem a oportunidade de aliviar sua pobreza. Houve os que estavam oprimidos por dívidas para com outros, ou que desejavam fugir ao serviço devido aos seus senhores, ou que estavam mesmo esperando o castigo merecido pelas suas infâmias (FERNANDES, 2013, p. 109).

Ocorreram várias cruzadas. A primeira, aconteceu em 25 de novembro de 1095 e é proferida pelo papa Urbano II, no concílio que se realizava em *Clermont Ferrand*, composta por 250 bispos. A Sé Pontifical, nesse momento, estava ocupada por um antipapa, apoiado pelo imperador Germânico. Por causa disso, o concílio é realizado em território francês. O papa Urbano II era um exímio pregador e tinha uma capacidade de comover e mobilizar um vasto público através de suas pregações em nome de uma operação militar que, saindo em socorro do império bizantino para ajudar os cristãos do Oriente submetidos aos turcos, chegasse até Jerusalém para lá libertar o Sepulcro de Cristo, transformando assim, em seu termo, os guerreiros conquistadores em peregrinos (FALBEL, 2001, p. 34).

O papa Urbano II conseguiu disseminar uma mensagem de sucesso muito grande sobre a cruzada no concílio em *Clermont*, principalmente, no cânone número 9, onde traduz a intenção pontifical na forma breve e jurídica de um decreto. Assim sendo, Jean Flori menciona acerca dessa ideia de incentivo por parte do papa com o objetivo de conquista e de penitência por partes dos membros da cruzada: “A quem tomar o caminho de Jerusalém com a intenção de libertar a igreja de Deus, desde que por piedade, e não para ganhar honras ou dinheiro, essa viagem será contada como penitência” (FLORI, 2013, p. 315).

Esse papa Urbano II percorreu várias cidades importantes da França e da Itália para defender com diplomacia uma campanha em favor da importância da cruzada para libertar os cristãos e reconquistar as terras ocupadas pelos muçulmanos. Ele, no entanto, por onde passou fez excelentes discursos, escreveu cartas e conseguiu apoio popular, religioso e político para a defesa da libertação dos lugares sagrados. Jean Flori analisa as principais ideias do pensamento papal acerca da importância da cruzada para a unidade cristã, para a paz cristã e para a

identidade cultural e política da Europa. Mencionamos uma parte do discurso do papa em prol da cruzada feito em *Clermont*, 27 de novembro de 1095:

Povo dos Francos, povo de além Alpes, povo – como reluz em muitas de vossas ações – eleito e amado por Deus, distinguido entre todas as nações pela posição de vosso país, pela observância da fé católica e pela honra que presta à Santa igreja, a vós se dirige nosso discurso e nossa exortação. Queremos que vós saibais do lúgubre motivo que nos conduziu até vossas terras; da necessidade – para vós e para todos os fiéis – de conhecerem o motivo que nos impeliu até aqui. Desde Jerusalém e desde Constantinopla chegou até nós, mais de uma vez, uma dolorosa notícia: os turcos, povo muito diverso do nosso, povo de fato afastado de Deus, estirpe de coração inconstante e cujo espírito não foi fiel ao Senhor, invadiu as terras daqueles cristãos, as devastou com o ferro, a rapina e o fogo. Levou parte dos habitantes como prisioneiros até seu país, outra parte matou com infames estragos, e as igrejas de Deus ou as destruiu até os fundamentos ou as entregou ao culto da religião deles. Derrubam os altares após profaná-los imundamente, circuncidam os cristãos e espalham o sangue da circuncisão sobre os altares ou jogam-no nas pias batismais; e àqueles que querem condenar a uma morte vergonhosa perfuram o umbigo, arrancam os genitais, os amarram a um pau e, chicoteando-os, levam-nos pelas ruas, para que com as vísceras de fora, acabem caindo mortos prostrados por terra. Outros se servem deles como alvo de flechas após amarrá-los a um pelourinho; a outros, após obrigá-los a dobrar a cabeça, os atacam com espadas e tentam decapitá-los de um só golpe. O que dizer da violência nefanda praticada com as mulheres, sobre a qual é pior falar do que calar? O reino dos gregos já foi atingido tão gravemente por eles e tão perturbado na sua vida diária que não pode ser atravessado sequer numa viagem de dois meses. [...] Não vos detenha o pensamento de alguma propriedade, nenhuma preocupação pelas coisas

domésticas, pois esta terra que vós habitais, circundada por todo lado pelo mar ou pelas montanhas, ficou estreita para vossa multidão, não é exuberante de riqueza e apenas fornece do que viver a quem a cultiva. Por isso vós vos ofendeis e vos hostilizais reciprocamente, vós vos fazeis guerra e com frequência vos matais entre vós mesmos. Cessem, pois os ódios intestinos, apaguem-se os contenciosos, aplaquem-se as guerras e sossegue toda discórdia e inimizade. [...] Quando fores ao ataque dos belicosos inimigos, seja este o grito unânime de todos os soldados de Deus: ‘Deus o quer! Deus o quer!’ (FLORI, 2013, p. 327).

Essas cruzadas, de um modo geral, aconteceram fora das fronteiras dos reinos cristãos e do poder papal, onde haveria um potencial espaço de expansão, em que o discurso da igreja justificava o uso das armas e de conquista de poder político e religioso, resultado conveniente aos poderes seculares e ao papado. Foi um período muito especial para a construção da identidade europeia e para reconquistar as terras em mãos dos muçulmanos e acabou sendo um solo fértil para o surgimento de várias ordens religiosas de cunho militar, cuja ideologia era enfrentar o inimigo muçulmano e expulsá-lo da terra santa como também de toda a Europa.

Além disso, com o surgimento das ordens religiosas de ideologia militar, por exemplo, os Templários (*milites Christi*) são verdadeiros monges, uma vez que levam uma vida austera, sóbria, pura, casta, desprovida de qualquer mundanidade, obediente e disciplinada, pobre, piedosa, marcada pela chancela da oração. Nada a temer; eles são os soldados de Cristo, são os cavaleiros e defensores da igreja e da fé cristã. Eles guerreiam contra os muçulmanos, partidários de um falso profeta, chamado de Maomé. Os Templários têm como objetivo lutar contra o mal, ou seja, contra os infiéis (FLORI, 2005, p. 179).

Enquanto, para Alain Demurger, os Templários são uma instituição original da cristandade que representam permanentemente o modelo da cavalaria de Cristo; uma ordem religiosa que concilia o inconciliável, reunindo sob o mesmo teto, o monge e o soldado; uma ordem que irá encarnar para sempre, não mais por um tempo determinado, como era o caso dos cruzados, a ideologia de cruzada (DEMURGER, 2007, p. 52). O objetivo dessas ordens é combater os inimigos da fé e defender os cristãos. Ademais, eles não eram capazes

de guerrear entre si, até porque o objetivo comum era derrotar e expulsar os sarracenos dos lugares sagrados e do solo europeu.

Essas ordens foram grupos poderosos com base em princípios militares com forte espírito religioso e criaram os seus próprios estatutos; foram reconhecidos e aprovados pela Santa Sé; os seus recursos financeiros eram produto de seus próprios membros ou de doações de peregrinos, monarcas ou mercadores agradecidos pela proteção recebida, ou ainda de bens conquistados no campo de batalha ou de crentes que esperavam assim receber a graça divina. Tais ordens se converteram em poderosos grupos, tanto econômicos, militares e políticos.

O concílio de Troyes, em 13 de janeiro de 1129, coroa a legitimação da Ordem do Templo (os Templários) empreendida por Hugo de Payns. Assim, afirma Alain Demurger: “Hugo de Payns podia sentir-se satisfeito. Se a Ordem do Templo nasceu por volta de 1120 em Jerusalém, pode-se dizer que ela realmente foi fundada em Troyes, em 1129” (DEMURGER, 2007, p. 72).

São Bernardo de Claraval, um monge cisterciense considerado um velador e protetor da Ordem do Templo, escreveu *De laude novae militiae* onde tenta conciliar a ideia do monge e do guerreiro em uma só pessoa e, por sua vez, de forma muito audaz, cruza o umbral da chamada guerra justa, a qual se combate pelo bem comum, enquanto a guerra santa, na qual se combate em nome de Deus. Ele valoriza os feitos dos guerreiros que combatem em guerra em nome de Deus e da igreja, pois os que vierem a morrer ou a matar em conflito contra os infiéis não estarão praticando nenhum tipo de homicídio e muito menos um pecado. Eles serão abençoados pela igreja e serão aceitos na glória e no reino de Deus.

Portanto, São Bernardo de Claraval deixa bem claro o reconhecimento da importância do ofício da guerra, do papel social do cavaleiro e da possibilidade de sua sacralidade, não sendo apenas uma tentativa de cristianização. Além disso, os cavaleiros deveriam defender a Santa Sé, a terra santa e a igreja, se relacionando, assim, com os interesses políticos e religiosos de São Bernardo. Ele afirma que a morte de um mártir no campo de batalha é tão valiosa quanto a morte de outro mártir no seu próprio leito. Ademais, morrer por Cristo é tão louvável quanto morrer em Cristo. A vida guerreira é algo digno para a dimensão soteriológica do homem em batalha, de certa forma como equivalente a via monástica, pois a justificação da guerra, passa a ser identificada como uma sacralidade militar. Sendo assim, não há uma hierarquia na

vida soteriológica e de mérito entre o modo de ser e viver monasticamente e o modo de ser e viver como cavaleiro, ambas são suspensas ou tornadas equivalentes (DEMURGER, 2007, p. 68-69).

3.4 FRANCISCO DE VITORIA E A GUERRA JUSTA

O frade Francisco de Vitoria vive numa outra dimensão histórica e com outros desafios acerca da paz e da guerra, acaba fazendo algumas críticas sobre a violência praticada pela igreja e os Estados europeus contra os povos indígenas. Ele também é um pensador considerado como um dos pais fundadores do direito internacional, pois escreveu acerca de temas de relações internacionais, guerras justas, direitos humanos, intervenção estatal, crimes contra a humanidade e sobre a questão da conquista espanhola no Novo Mundo (RUIZ, 2002, p. 193-207). Logo, esse frade dominicano, exímio conhecedor do pensamento aristotélico-tomista é também um dos fundadores da Escola Salamanca, que marca a tradição filosófica por suas reflexões econômicas, morais, políticas e jurídicas estruturadas no seu humanismo cristão.

O frade Francisco de Vitoria sustentou o direito de liberdade dos índios e delimitou marcos teóricos para guerra justa, fato este imprescindível para que fosse considerado como um dos fundadores do direito internacional (LOPES, 2009, p. 167). Além disso, foi ele quem demonstrou que os índios são povos soberanos e que constituem nações livres e independentes em relação ao império espanhol, como também ao poder papal, merecendo manter uma relação de não sujeição a tais poderes. Logo, os índios são seres humanos livres, racionais e dotados de costumes e vida diferentes dos povos europeus. Portanto, têm direito de ser livre, viver com dignidade, ser independentes e buscar o bem comum inclusive nas relações comerciais com os espanhóis.

O poder do imperador, bem como o do papa, ambos não podem abranger o domínio da totalidade do mundo⁶². Nem o direito natural,

⁶² As *Bulas Pontifícias*, o *Requerimiento* e as *encomendas* eram esses os principais documentos e as instituições jurídicas sobre as quais os peritos, teólogos e juristas da Corte espanhola debruçavam-se, de acordo com suas opostas cosmovisões, para justificar ou condenar as guerras que independentemente de toda e qualquer discussão acadêmica, continuavam a realizar-se nas Índias. Foi o papa Alexandre VI, que decretou a bula *Inter Coetera*, assim, afirma o padre Ney de Souza: “o sumo pontífice atendeu à solicitação espanhola: estabeleceu um meridiano que passava a cem léguas a

nem o direito divino, nem o direito humano justificavam o poder universal do imperador. Sua autoridade não vinha de Cristo e, mesmo se fosse senhor do mundo, seu poder não seria de confiscar os títulos de seus súditos. O papa também não detinha autoridade temporal a não ser em vista do poder espiritual. Ora, sobre os infiéis o papa não tem legitimidade espiritual por não fazer parte da categoria “*populus christianus*”⁶³, logo, não tem sobre os índios nenhum tipo de capacidade e legitimidade temporal. Assim, o frade Francisco de Vitoria⁶⁴ escreve:

ocidente das ilhas de Cabo Verde e Açores e garantiu à Espanha a posse das terras descobertas e por descobrir, situadas a oeste daquele meridiano. D. João II, rei de Portugal, sentindo-se prejudicado pelas determinações papais, recusou a acata-las. Depois de várias negociações diplomáticas, Portugal e Espanha chegaram a um acordo. Em 7 de junho de 1494, foi assinado, na localidade de Tordesilhas, um tratado luso-espanhol que dividiu o mundo em dois hemisférios, separados por um meridiano que se estendia a 370 léguas a oeste do Arquipélago de Cabo Verde. As terras existentes a oeste da linha pertenciam à Espanha; as existentes a leste, a Portugal. O tratado é considerado a base mais importante do início do colonialismo” (SOUZA, 2005, p. 84-85).

⁶³ O *populus romano* é substituído pelo *populus christianus*, e a *respublica* pela *respublica christianorum*. A ordem espiritual reina sobre a ordem política temporal, pois que só ela é capaz de vivificar e pacificar a sociedade humana para sempre ameaçada de destruição, de desordem e violência. Foram vários pensadores que ajudaram a construir esse modelo de sociedade, a cristandade, por exemplo, Santo Agostinho, Pedro Damiano, São Álvaro Pelágio, Egídio Romano, Jacobo de Viterbo e tantos outros desenvolveram a concepção teocrática do poder numa visão monista, onde na pessoa do Papa se encontra a titularidade do poder espiritual e material dado por Deus. Logo, todo cristão é considerado cidadão do mundo e tem como representante máximo o Papa, ou um rei cristão ungido pela autoridade do pontífice. Assim, afirma Étienne Gilson: “O Imperador rege os corpos, mas é o Papa o rei das almas. O Imperador é como um filho bem-amado nos braços de seu pai, mas é o Papa que tem a dignidade e a autoridade paternas. Quem não vê que, nessa união mística o Imperador só é assim inseparável do Papa porque o pontífice romano é a pessoa assuntiva e o soberano temporal, a pessoa assumida? [...] A cristandade se apresenta, primeiramente, como a sociedade formada por todos os cristãos, difundidos no mundo inteiro, unidos sob a soberania espiritual do papa” (GILSON, 2013, p. 306-307).

⁶⁴A teoria monista defendia que o poder se transmitia de Deus à humanidade através de uma única pessoa. Para alguns esta pessoa era o Papa, para outros era o Rei. No primeiro caso há o chamado monismo hierocrático. No segundo, há o monismo laico, que teve como defensor Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. Enquanto, Francisco de Vitoria foi um defensor moderado dessa teoria, pois fez vários questionamentos acerca do poder papal como também do

O imperador não é senhor de todo o mundo. Prova-se porque o domínio não pode provir senão do direito natural, seja ele divino, seja humano. Ora, por nenhum desses direitos existe um único senhor de todo o orbe. [...] O papa não tem nenhum poder temporal sobre os índios, nem sobre outros infiéis. Mesmo que os índios não queiram reconhecer nenhum domínio do papa, nem por isso se pode mover guerra contra eles, nem ocupar seus bens (VITÓRIA, 2006, p. 61-73).

Por um lado, o fim do poder espiritual é a felicidade suprema, buscando a harmonia e a paz interior entre a pessoa humana, a sua comunidade e a transcendência; enquanto que o fim do poder civil é a felicidade social do homem como membro de um grupo social e político. Além disso, é necessário que haja um mínimo de liberdade religiosa entre os Estados e ninguém deve ser condenado e ter os seus bens confiscados por expressar uma confissão de fé diferente daquela do Estado ou de determinada igreja, principalmente da autoridade papal:

Aqueles que são cristãos não são obrigados a aceitar as determinações do papa, pois este não pode condená-los ou castigá-los por nenhum outro motivo que não seja o de ser vigário de Cristo. Ora, esses autores, tanto Inocêncio e Agostinho de Ancona, como o arcebispo de Florença e Silvestre Prierias, afirmam que ninguém pode ser castigado por não aceitar Cristo. Logo, tampouco por não

poder imperial sobre a sua jurisdição universal, ou seja, nem o Papa e nem o Rei tem poder de jurisdição absoluto e universal. No entanto, na Bula *inter coetera*, de 04 de maio de 1493, podem-se distinguir três aspectos principais, com graves e sérias conotações jurídicas, de âmbito internacional: em primeiro lugar, a doação papal para a Coroa de Castela e Leão, bem como aos seus sucessores, todas as terras descobertas e por descobrir, outorgando poder, autoridade e jurisdição absoluta; em segundo lugar, o encargo em que o Papa confere uma missão espiritual, condição da própria doação com o objetivo de evangelização no Novo Mundo e a obrigação de enviar pessoas honesta para o mesmo; em terceiro lugar, a exclusividade da missão, pois o Papa confere somente aos Reis de Castela e Leão, proibindo quaisquer outros Reinos ou Estados de aventurarem-se nesta região, sem autorização dos reis de Castela, inclusive excluindo as atividades econômicas (RUIZ, 2002, p. 74-75).

aceitar as determinações do papa, pois uma coisa pressupõe outra (VITÓRIA, 2006, p. 88-89).

A descoberta da América pelos espanhóis deu-se sobre uma terra toda ocupada pelos índios, logo, a razão jurídica do *ius inveniendi*, que faz do descobridor o dono da coisa descoberta não procede, pois, os índios tinham título anterior e os espanhóis não haviam descoberto coisa abandonada “*res derelicta*”. Assim, ele escreve:

Porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem o uso da razão. Possuem também uma espécie de religião, não erram em coisas que são evidentes para os outros, o que é indício de uso da razão. [...] Os índios são pública e privadamente tão donos como os cristãos, e que os cristãos, a esse título, não poderiam despojar, nem a seus príncipes nem aos particulares, de suas posses, como se não fossem verdadeiros donos. Seria iníquo negar a eles, que nunca cometeram nenhuma injúria contra nós, o que não negamos nem aos sarracenos nem aos judeus, inimigos perpétuos da religião cristã, a quem não negamos que tenham verdadeiro domínio de suas coisas se, eventualmente, não tiverem ocupado terras de cristãos (VITÓRIA, 2006, p. 56-57).

A recusa da fé cristã por parte dos povos indígenas não justificava a guerra e a conquista. A recusa da fé cristã, aliás, era desculpável, razoável e até compreensível, pois eles nunca tinham ouvido falar de Jesus Cristo, que só pode ser aceito livremente. Não aceitar a fé cristã não significa a perda do direito natural. Os vícios, ou melhor, os costumes e o modo de ser dos índios não legitimavam a conquista, visto que o papa não tinha nenhum poder espiritual sobre eles e não tinha capacidade e legitimidade para puni-los. Nem mesmo o messianismo e o proselitismo do império espanhol justificam ideologicamente a guerra e a conquista. O dom especial de Deus que se invocava, que Deus entregara os índios aos espanhóis como entregara

aos cananeus aos hebreus não tinha nenhuma validade, ou seja, sem nenhum cabimento moral e histórico⁶⁵. Assim, ele afirma:

Ora, não me consta que milagres e outros sinais tenham ocorrido nessas terras, nem exemplos de vida tão religiosa para induzi-los a crer; pelo contrário, tenho notícias de muitos escândalos, delitos cruéis e muitos atos de impiedade. Por conseguinte, não parece que a religião cristã tenha sido pregada a eles com suficiente afabilidade e piedade de maneira conveniente para que se sentissem obrigados a consentir. [...] Ora, a guerra não é nenhum argumento em favor da verdade da fé cristã. Logo, pela guerra não podem os índios ser induzidos a crer, mas somente a fingir que creem e aceitar a fé cristã, o que é um abominável sacrilégio (VITORIA, 2006, p. 84-85).

Esse frade Francisco de Vitoria aceita a tese de liberdade de associação e de comunicação entre os índios e os espanhóis, pois, tais direitos, são considerados como um direito fundamental humano. O destino do homem, em si, é de natureza internacional, antes do que nacional, da mesma forma que o destino dos bens da terra é comum, antes que privado. Logo, é fundamental a relação de reciprocidade e respeito por ambas as partes para fomentar o desenvolvimento, a segurança e a paz entre os espanhóis e os índios. Além disso, os espanhóis têm o direito de permanecer e comercializar nas terras indígenas:

⁶⁵ Rafael Ruiz comenta o pensamento do jesuíta José de Acosta, que escrevera um texto sobre a história natural e moral dos índios, em que resume a questão da evangelização e da liberdade de consciência, apoiando-se nas teses de Francisco de Vitoria, argumentando sobre os verdadeiros objetivos e interesses dos colonizadores no Novo Mundo. Assim, ele afirma: “porque a evangelização não se estava realizando no interior dos corações indígenas era que muitos dos clérigos que atravessavam o oceano eram levados mais pelo dinheiro, o salário ou as riquezas que porventura viessem a receber nas Índias do que pelo amor desinteressado à pregação, de maneira que os índios acabavam pensando que o Evangelho é um negócio de compra e venda e que os cristãos estão mais interessados no dinheiro do que nas almas” (RUIZ, 2002, p. 123).

É lícito aos espanhóis comerciar com eles, porém sem prejuízo para sua pátria, por exemplo importando as mercadorias das quais eles carecem e exportando dali ouro ou prata e outros produtos que abundam entre eles. [...] Se é lícito para os espanhóis percorrer seu território e comercializar com eles, também será lícito usufruir dos benefícios conferidos a todos os estrangeiros (VITORIA, 2006, p. 96-97).

Apesar de tudo isso, o frade Francisco menciona alguns tipos de direitos cujos títulos legítimos em que os espanhóis poderiam invocar para si com o objetivo de dirigir-se à América: em primeiro lugar, o direito natural de comunicação entre os homens, exemplo, os espanhóis poderiam ir e voltar a qualquer tempo do novo mundo, inclusive ali morar; constituir família e respeitar os costumes, as tradições e as instituições dos povos indígenas e, se fossem atacados, poderiam se defender com moderação (VITORIA, 2006, p. 93-100). Em segundo lugar, o direito de evangelização, ou seja, não poderiam obrigar os índios a receber a fé, mas poderiam falar dela e proteger os missionários (VITORIA, 2006, p. 101-102). Em terceiro lugar, teriam todos os direitos de defender os novo índios convertidos (VITORIA, 2006, p. 104). Em quarto lugar, há um direito natural de convivência pacífica entre os homens, inclusive, a igreja pode promover e incentivar a paz entre os povos (VITORIA, 2006, p. 105). Em quinto lugar, podem intervir com a finalidade de defender os inocentes oprimidos, pois existe em direito natural de solidariedade entre os povos para se defenderem dos tiranos, das leis iníquas e tirânicas, como também para eliminar o costume de matar homens inocentes para comer a sua carne (VITORIA, 2006, p. 05). Os Estados, no campo internacional, são os responsáveis pela tutela, defesa e por fazer respeitar os direitos fundamentais dos seus cidadãos como também dos estrangeiros, quando vier ocorrer violação dos direitos humanos. Nesse sentido, o frade Vitoria defende a intervenção espanhola sobre os indígenas, quando estes estiverem praticando violação dos direitos humanos. Em sexto lugar, se os índios se submeterem voluntariamente, sem

constrangimento, a presença espanhola seria legítima no Novo Mundo⁶⁶ (VITORIA, 2006, p. 106).

Enfim, o frade Francisco de Vitoria comunga das mesmas ideias de Santo Agostinho e de Tomás de Aquino acerca da tese da teoria da guerra justa, pois a guerra faz parte da vida humana em sociedade. Sendo assim, é lícito aos cristãos fazer o serviço militar, a guerra justa e jamais praticar a guerra injusta.

Porque o fim da guerra é a paz e a segurança da república. Essa segurança, porém, não pode ocorrer na república a não ser que os inimigos sejam dissuadidos de injúrias pelo medo da guerra. [...] Se prova pelo fim e pelo bem de todo o orbe. De fato, não poderia em absoluto estar em estado de felicidade; mais ainda, a condição de todas as coisas seria péssima, se os tiranos, os ladrões e os depredadores pudessem ofender e oprimir impunemente os bons e os inocentes e não fosse lícito a estes, por sua vez, punir os culpados (VITORIA, 2006, p. 118).

Para ele, somente o príncipe possui a capacidade e a legitimidade para declarar e mover a guerra em nome da república. Assim, ele afirma:

A república tem autoridade não só para se defender, mas também para vingar as injúrias cometidas contra ela e contra os seus súditos e para exigir reparações por elas. [...] Quando numa república há príncipes legítimos toda a autoridade reside neles; e na paz ou na guerra nada de interesse pode ser feito sem contar com eles (VITORIA, 2006, p. 121-122).

⁶⁶ Para Rafael Ruiz, Francisco de Vitoria aponta alguns conteúdos do bem comum internacional: em primeiro lugar, a conservação da ordem para manter o equilíbrio e a paz entre as nações, sua soberania, igualdade, independência e integridade e seu respeito pelos direitos humanos; e, em segundo lugar, a promoção e a difusão do progresso e a comparticipação de todo os bens espirituais e materiais que for comum da humanidade, proporcionando uma verdadeira harmonia e integração entre os povos, principalmente em benefícios dos menos desenvolvidos (RUIZ, 2002, p. 201).

A guerra é um fato humano aparentemente muito sério, logo, a razão e a causa de uma guerra justa não se invoca pela diversidade de religião, nem por causa de interesse estratégico de pretensões de domínio territorial ou econômico; nem para satisfazer a própria glória e a paixão do príncipe nem outro proveito ou interesse particular do mesmo; mas a guerra justa tem como finalidade exclusiva a causa da reparação da injustiça ou da injúria recebida por parte do agressor, entretanto, não pode ser qualquer tipo de injúria (VITORIA, 2006, p. 127).

O direito de guerra deve ser observado e aplicado numa guerra justa, visando preservar a defesa do bem público; defender e conservar os atos injustos de agressão como os autores da ofensa não só restituir as coisas roubadas, mas indenizar pelas despesas da guerra e por todos os danos e prejuízos causados (VITORIA, 2006, p. 130). Além disso, não é permitido matar inocentes e crianças, pois ambos não oferecem nenhum tipo de risco para a segurança da república e para a vida do soldado em combate: “É intolerável que se mate alguém por um pecado futuro. Além disso, há outros recursos para se defender deles no futuro, como o cativo, o desterro, etc” (VITORIA, 2006, p. 146).

A guerra justa⁶⁷ deve estar pautada na defesa da república e dos seus bens e valores; para recuperar os bens e pessoas que foram

⁶⁷ Quando um Estado, uma nação, um povo tem o direito de viver e usufruir o respeito por suas instituições, leis, costumes, tal qual uma parte integral de sua própria identidade, neste caso, a própria comunidade passa a ser titular de todos os bens que constituem o patrimônio universal desse povo, exigindo respeito, liberdade e segurança perante aos demais povos, caso contrário, haveria a possibilidade de uma guerra justa por ter seu direito violado, ou seja, estaria sofrendo uma injúria. Nesse sentido, afirma Juan Cruz acerca do pensamento de Vitoria sobre a ideia de guerra: “Se há verdadeira causa ou motivação, a guerra pode ser feita pelo homem, especialmente a guerra defensiva. Também é lícita a guerra ofensiva se se é justa as exigências da lei natural. Quanto aos títulos os motivos justos da guerra seguem a razão natural, assinala Vitoria - como acabamos de mencionar - que ‘a única causa justa para declarar uma guerra se receber uma injúria’. E onde não houve injúria - violação do direito - não deve haver vingança. Não é qualquer injúria que seja capaz para declarar uma guerra; assim, não é ‘a diversidade de religião’ ou ‘desejo de expandir o Império’, nem é ‘a glória do príncipe, nem qualquer outra vantagem para ele’. Este último não, porque o príncipe deve buscar a paz na guerra para o bem comum da sua nação e não deve destinar receitas públicas para sua comodidade e seu brilho, muito menos pode expor seus súditos a riscos. Essa é a diferença entre um bom

subtraídos e raptados; para vingar uma injúria grave recebida e, por fim, para recuperar a paz e a segurança (VITORIA, 2006, p. 149).

rei e um tirano. Ademais, como a autoridade do rei vem da nação, ele deve usá-la para o bem da própria nação” (CRUZ, 2009, p. 15-16, tradução nossa). “Que si hay verdadera causa o motivación, la guerra puede ser hecha por el hombre, especialmente la guerra defensiva. También es lícita la guerra ofensiva si se ajusta a las exigências del derecho natural. Cuanto a los títulos o motivos justos de guerra según la razón natural, Vitoria señala – como acabo de referir – que ‘la única causa justa para declarar la guerra es haber recibido injuria’. Y donde no hubo injuria – violación del derecho – no debe haber venganza. Aunque, no cualquier injuria y de cualquier magnitud es suficiente para declarar la guerra: así, no lo es ‘la diversidad de religión’, ni ‘el deseo de ensanchar el Imperio’, nilo es tampoco ‘la gloria del príncipe ni algun aotra ventaja para él’. Esto último no, porque el príncipe debe ordenar lo mismo la guerra que la paz al bien común de su nación y no debe destinar las rentas públicas a su comodidad y a lustre suyo, y mucho menos puede exponer a sus súbditos a los peligros. Ahí está la diferencia entre um buen rey y um tirano. Además, como la autoridad del rey procede de la nación, él debe usarla para bien de la nación misma” (CRUZ, 2009, p.15-16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabemos que a guerra é um fenômeno humano muito antigo. Ela faz parte da existência histórica do homem como um ser social. Na história da humanidade, o homem nunca conseguiu viver um lapso temporal sem a prática da guerra. Logo, a guerra aparentemente parece fazer parte da nossa essência humana. Ela é alimentada por nossos desejos de destruição, nossas ambições e vontade de conquistar, aliada a todos os nossos medos e suspeitas pelos nossos semelhantes, pois, estes, podem se tornar um grande perigo para a nossa existência e também para a nossa vontade de ambição. Além disso, as grandes desigualdades e contradições nas nossas relações humanas são fatores que provocam as grandes tragédias no meio da humanidade. A guerra demonstra faceta de destruição inserida dentro da consciência coletiva de um grupo social por causa da decadência humana. A guerra não é gerada sozinha, mas construída socialmente, até porque não é possível fazê-la individualmente. Adolf Hitler não provocou a Segunda Guerra Mundial sozinho, ele recebeu quase todo o apoio do povo alemão.

Percebemos que a religião cristã, até o início do século IV, se encontrava em uma condição de minoria dentro do império romano e era com frequência perseguida violentamente. A igreja, edificada e representada naquele tempo principalmente por seus grandes apologistas, como Tertuliano, Atanásio, Orígenes e outros, se preocupava em demonstrar à sociedade civil a própria fidelidade à instituição imperial, contanto que isso não significasse uma adesão ao paganismo de Estado. Isso tudo explica a atitude dos primeiros cristãos de se posicionarem claramente antimilitaristas, mas não por uma condenação da guerra em si, mas porque ser soldado naqueles séculos no exército romano significava dever prestar juramento à autoridade pagã e cultuar a divindade do imperador, coisas que um cristão não podia fazer sem trair a própria fé. Além disso, a tendência ao pacifismo desse período se deve ao espírito ascético de renúncia a qualquer realidade mundana, atitude particularmente viva nos ambientes monásticos e favorecido pela falta de qualquer engajamento político da igreja até Constantino.

Entendemos que o Estado é um mal necessário, pois ele é fruto da corrupção humana. Ele tem a prerrogativa de zelar, conservar e defender os bens temporais: o bem estar da coletividade, a paz, a justiça social e a segurança física de seus cidadãos. Esta visão sobre os fins do Estado constituiu, no tempo de Agostinho, uma revolução mais profunda do

que a doutrina marxista em relação ao século passado. Roma, com todos os seus esplendores e seus métodos para conseguir grandeza e respeito, era tida como o único modelo possível de Estado; mas, o bispo de Hipona cria uma nova concepção de homem e de sociedade civil voltada também para a dimensão transcendental.

Concordamos que Santo Agostinho foi um homem revolucionário. Sua ousadia consistia em levar, às últimas consequências, a visão cristã do mundo. O que mais vale na sociedade não é, por certo, o progresso material, o enriquecimento das cidades, o acúmulo de riquezas ou o maior domínio do homem sobre a natureza. O que importa é a revelação do Deus verdadeiro e a evolução moral dos homens na realização da vida política e espiritual. E isso só é possível num Estado justo, no qual os cidadãos buscam, juntos, uma convivência fraterna e pacífica, mesmo sabendo que o fim último do homem justo será a cidade celeste.

O Estado deve ser estruturado com boas virtudes e com o objetivo de manter uma justiça social que seja capaz de eliminar as desigualdades econômicas, culturais e sociais. O homem virtuoso tende, naturalmente, à prática do bem comum e da paz e, raramente ou nunca será capaz de promover injustiça e violência. Se no Estado prevalecer a ação virtuosa, logo a cidade, a comunidade, a família e a igreja serão beneficiadas com esta boa ação. Neste sentido, a cidade política será assegurada pela segurança dos homens virtuosos que buscam a paz, a harmonia, a segurança, a igualdade e a fraternidade na sua convivência social.

A nossa vontade é livre em relação a si mesma, segundo Agostinho. Ela pode querer exercer o direito de escolha. A vontade opera na ausência total da necessidade. O querer é uma faculdade interior que se expressa na ação humana para possuir sua essência. Podemos obrigar alguém a fazer alguma coisa, mas nunca a amá-la. O livre-arbítrio é, fundamentalmente, uma manifestação da vontade que coloca o homem em contato com suas faculdades interiores. A liberdade é experimentada, em primeiro lugar, na relação do homem consigo mesmo, seus desejos, suas limitações. Em segundo lugar, ela está ligada ao aspecto político, pois a presença de outros homens, assim como as leis civis colocam-se como um algo essencial na convivência social. Todavia, as guerras só existem por escolha livre da vontade humana e também por causa do afastamento do homem em relação ao sumo bem, Deus, quando os homens fazem as guerras injustas.

Para Agostinho, o pecado é qualquer transgressão da lei divina. O livre-arbítrio permite a decadência humana, mas não é suficiente para restabelecer a relação íntima entre o homem e Deus. A graça de Deus corrige os erros do livre-arbítrio. Deus não concede a sua graça indiscriminadamente a todos os homens, até porque a salvação é reservada para os eleitos, para os que Deus predestinou a recebê-la. A graça, assim, concilia a absoluta causalidade divina, básica no pensamento agostiniano, com o livre-arbítrio humano. O mal não é metafísico. Ele não possui estatuto ontológico. Ele não é ser, e sim não-ser, privação do bem. Ele é privação da luz. O mal moral é proveniente da vontade humana e, como tal, vem a ser não causa eficiente, mas causa deficiente.

Concordamos que a paz é um bem essencial para a vida do homem que procura efetivar uma vida social e política através da ordem, da justiça e da harmonia. Entretanto, afirmamos que a paz terrena, de fato, nunca é absoluta, nunca é eterna, mas instável e continuamente perturbada. Ela é a fonte de conflitos e discórdias, já que se encontra na tensão dialética entre bem e mal, própria da natureza humana. Esse conflito acabará somente na vida eterna dos santos, pois, a paz absoluta, só é possível na cidade celeste, na qual os eleitos, juntamente com Deus, gozarão da perfeita paz eterna sem conflito e sem discórdia.

Concluimos também que, no nosso mundo corrompido pelo pecado e ameaçado pela violência de toda natureza com as guerras injustas, a paz representa a esperança de uma vida que sonha com um universo mais pacífico e humano. Todos nós queremos a paz. A busca desesperada por um mundo menos terrível faz com que a paz seja o único objetivo plausível para nossas ações coletivas, mesmo quando guerreamos, pois, como diz o bispo de Hipona, fica claro que a paz é o objetivo perseguido pela guerra, todo homem procura a paz, mesmo fazendo a guerra, ninguém procura a guerra, fazendo a paz.

A paz tem, assim, um papel eminentemente positivo no pensamento agostiniano, pois é compreendida como ausência de conflito e manutenção da ordem pela coerção e pela disciplina, isto é, a guerra justa garante a tranquilidade da ordem entre os povos. Afirmamos que, com essa nova visão, transforma-se, radicalmente, o papel da cidade terrena, que deixa de ser o lugar da felicidade e realização plena do homem, para se transformar no da disciplina garantidora da ausência de conflito, almejando a paz e a concórdia eternas.

Percebemos que Santo Agostinho escreveu contra os horrores que uma guerra injusta pode ocasionar para o reino, para uma família ou

para a vida de um cidadão. Ele apresenta a guerra injusta como um crime sem nome, um horror infernal para todas as pessoas, uma ignomínia puramente diabólica. Assim, falando das guerras púnicas, Agostinho diz que foram uma tragédia para milhares de pessoas inocentes.

Deduzimos também que Agostinho constituiu uma teoria da guerra como tecido de horror. É uma tese de combate que ele constrói para repugnar e massacrar os pagãos e os homens amantes da guerra injusta. Todos os argumentos, as afirmações, as alusões e os julgamentos são incisivos e marcantes. Sua finalidade é refutar, sem piedade, as objeções de seus adversários e desmoralizar o paganismo sob o peso de suas próprias acusações. Santo Agostinho não teve outra atitude, a não ser essa, sabiamente eficaz, para salvar o cristianismo de qualquer tipo de atitude maldosa que viesse proporcionar-lhe erro e confusão aos seus seguidores.

Numa batalha ocorrem os maiores crimes, as maiores atrocidades e carnificinas, até porque as regras e as leis de guerra não são observadas por nenhuma das partes, pois ambas querem vencê-la ao seu capricho. Tudo na guerra é concebido com a fúria guerreira, com as maiores injustiças e covardias. Os pagãos, como os bárbaros, foram impiedosos com os feridos e os prisioneiros. Praticavam as maiores injustiças contra os dominados. Além disso, só realizavam guerras injustas com o objetivo de glória e prazer. Ora, nesse sentido, os romanos também mantiveram um costume muito parecido com os demais povos, inclusive, com as guerras púnicas e tantas outras injustas com o objetivo de anexar novos territórios e riquezas.

Indagamos se é possível a guerra justa em Agostinho. Concluimos que sim, pois, para Agostinho, a guerra só tem sentido e vale a pena quando for guerra justa, ou seja, só se justifica se realizada em função da defesa ou recuperação de uma justa paz temporal, que é um bem comum específico de todos os cidadãos. A guerra justa supõe sempre um agressor injusto e iníquo que deve ser convertido ao bem, caso contrário, trará insegurança, medo e tragédia para a humanidade. Portanto, para a tradição cristã, Santo Agostinho é considerado o pai fundador da teoria da guerra justa.

A guerra é, pois, legítima, porque ela é o único meio de defender o povo. É terrível que ela seja necessária. Esse fato de provocar uma desordem só tem, evidentemente, como desculpa impedir uma desordem maior. Infelizmente, a guerra justa é necessária para efetivar a paz e a justiça. Somente o homem sábio tem a capacidade de decretar a guerra

justa, por causa da injustiça e barbaridade dos inimigos que provocam medo, violência e morte nas pessoas que promovem a paz e a justiça. Logo, a guerra acaba sendo o último recurso necessário decretado pela autoridade competente para afastar o mal entre os que querem viver em estado de paz.

Por outro lado, percebemos que Agostinho tinha consciência que a inveja, a ambição, a ganância e as paixões humanas pelas riquezas materiais provocariam o surgimento de várias guerras. Mesmo assim, em relação ao problema da propriedade, o santo bispo de Hipona foi um defensor da propriedade privada com a finalidade de assegurar a justiça social para todas as pessoas. A propriedade deve estar a serviço das necessidades úteis do homem, jamais pode ser causa de discórdia, de inveja e de guerra. A função específica da propriedade é a justiça social, visando uma boa distribuição de renda entre as pessoas que têm o direito de possuir uma vida justa e confortável.

A função do Estado não deve ser teocrática, mas política e jurídica. Ele deve ser um defensor da justiça, da paz, da igualdade, com a finalidade de concretizar um mundo material feliz e unido para todos os cidadãos. Embora alguns teóricos tendam a defender a tese de que Agostinho seja o fundador da teocracia cristã, não concordamos com essa teoria. O Estado tem o dever de manter relações diplomáticas com a igreja como instituição única responsável pela propagação da fé entre os fiéis.

Percebemos que o Estado adquire uma importância positiva nos discursos de Agostinho que não tivera no período do nascimento do cristianismo. O Estado não é uma instituição diabólica que persegue os cristãos; é um sistema político que tem como missão assegurar a paz, a ordem e o bem-estar dos cidadãos. Ademais, tem também a missão de defender a igreja de Cristo contra os hereges, pagãos e todos os seus inimigos.

Percebemos que o legado do pensamento filosófico e teológico de Santo Agostinho vai ser assimilado pela tradição cristã às questões acerca da ideia de guerra justa. Graciano foi quem sistematizou através de um código todas as ideias acerca da guerra justa existente, principalmente, as ideias sobre a guerra justa de Santo Agostinho. Isso foi muito importante para o mundo medieval, pois, a Santa Sé e os reinos cristãos justificavam e validavam os seus atos de violência contra os seus inimigos através desse documento, invocando a tese da guerra justa. Além disso, Tomás de Aquino faz um resgate das ideias de Santo Agostinho com o objetivo de mostrar que a guerra justa é algo

necessário para a vida do Estado e da igreja. A guerra em si não é algo ruim, desde que seja realizada para o regaste do bem comum e da paz.

Enquanto, Francisco de Vitoria questiona algumas normas jurídicas da Coroa espanhola que justificam a ocupação das Américas, por exemplo, a tese imperialista da autoridade universal do imperador, como também a tese teocrática do suposto poder universal do papa. Para ele nem a religião, nem a expansão do império e nem a glória ou proveito pessoal do príncipe podem ser fatores para fazer uma guerra justa. A guerra justa serve somente como legítima defesa do bem público.

Para Michael Walzer, qualquer ato humano é passível de julgamento moral. A guerra é uma atividade humana, logo deve ser analisada moralmente e juridicamente, pois o homem é um ser axiológico. Além disso, os estadistas políticos mentem, quando estão envolvidos em conflitos de guerra. Se a guerra for considerada injusta, todos os responsáveis pela guerra devem ser julgados e condenados pela jurisdição competente. Ele faz um resgate da teoria da guerra justa numa perspectiva moderna até os conflitos dos dias atuais. Para ele, qualquer tipo de guerra é um horror para todos os envolvidos no campo de batalha. Ele concorda com a tese da guerra defensiva, embora a guerra seja um mal necessário para derrotar o inimigo agressor e castigá-lo com o objetivo de eliminar a tirania da guerra. A agressão é um crime de guerra.

A Santa Sé usa também a ideia de guerra justa para conquistar mais poder material, mais poder político e espiritual. Busca manter mais prestígio diante dos reinos cristãos e, tendo os cristãos como os principais aliados, busca oferecer a todos as suas ideias de visão de mundo, de sociedade e de política. A igreja, cada vez mais rica, mais forte e estruturada com uma política de anexação de novas conquistas espirituais através da evangelização como estratégia de eliminação dos infiéis, dos hereges e de todos aqueles que são contrários ao seu *status quo*. A igreja constrói uma sociedade cristã medieval em torno da unidade do poder papal. Caso alguém queira romper essa ordem estabelecida será excomungado, preso, exilado ou até poderá sofrer uma pena capital. Foi em nome da defesa da unidade cristã e em defesa dos bens materiais da igreja e dos reinos cristãos que ocorreram as cruzadas, as guerras santas contra os hereges, os infiéis e também contra todas as pessoas que não aceitavam esse modelo de sociedade.

A ideia de guerra justa perpassa toda a história do período do medievo, no entanto, ela vai ser substituída pela concepção de guerra

moderna dentro de uma estrutura estatal, quando o Estado passa a ser o responsável pelas atividades de guerra com o nascimento de um exército profissional ligado ao Estado com as suas regras e leis de guerra. O comandante e o soldado passam a ser um conhecedor e um cumpridor de preceitos morais e de leis de guerra, caso contrário, serão processados e condenados como criminosos de guerra. E, ao final, surgem vários tratados de paz com a pretensão de manter a segurança e a paz mundial até o nascimento da ONU, que passa a ser a pessoa jurídica de direito internacional responsável pela solução de conflitos entre os Estados com o objetivo de assegurar a ordem e a paz entre os seus membros.

Mesmo com o desenvolvimento da razão, da técnica, das novas descobertas científicas e de novos atores no cenário internacional que defendem a bandeira da paz, a guerra continua a existir com muita atrocidade e carnificina, pois as novas armas bélicas são capazes de matar milhões ou bilhões de pessoas ao mesmo tempo. Há também o perigo das novas armas nucleares existentes serem usadas numa eventual guerra nuclear entre as grandes potências mundiais. Se isso vier, de fato, a acontecer poderia ser considerado como o fim da vida e da história humana. Os Estados, ainda, continuam a fazer a guerra com objetivo de fomentar a modernização da indústria bélica. E os empresários da guerra, assim como os grandes estadistas mundiais, são os mais interessados na guerra, afinal lucram, cada vez mais, com as guerras. E a cada guerra que ocorre, cada vez mais, morrem as pessoas civis, os inocentes, a destruição material quase total com a degradação ambiental. Cidades são quase totalmente destruídas. Aumenta cada vez mais o número de pessoas refugiadas. Tornou-se um problema mundial a fome, o desemprego e os refugiados por causa das guerras. Todas as pessoas civis, principalmente, os povos mais pobres e vulneráveis são perdedores numa guerra.

Os Estados Unidos com os seus aliados querem ser a polícia do mundo. Além disso, apoiam ditaduras criminosas, políticos tirânicos, organizações criminosas e terroristas que sejam capazes de fazer qualquer tipo de serviços sujos, violando os costumes morais, como também não respeitando as leis de direito de guerra, ou violando qualquer tipo lei de direitos humanos em nome dos seus interesses militares, políticos e econômicos. Americanos e aliados tendem a incriminar Estados democráticos que não comungam com os seus interesses geopolíticos, econômicos e militares.

Por fim, foi o conflito dos Balcãs uma guerra para comemorar os 50 anos da OTAN, atribuindo-lhe mais funções estratégicas de guerra e

de defesa, conforme os interesses geoestratégicos dos Estados Unidos. Estes, no entanto, usaram como pretexto a defesa dos direitos humanos, isto é, guerra justa e também a unidade da Europa para testar os seus armamentos bélicos e fomentar a indústria da construção civil americana para reconstruir toda a infraestrutura destruída pelos bombardeios aéreos durante a guerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 – Obras de Agostinho

AGOSTINHO, A. **A Cidade de Deus**: (contra os pagãos), partes I e II. Trad. de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **A Vida feliz**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1993.

_____. **A Trindade**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A graça de Cristo e o pecado original**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A verdadeira religião**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **O Livre-Arbítrio**. Trad. de Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Salmos**. Trad. de Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Contra Faustum**. In: Obras de San Agustín, t. XXXI, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

_____. **Contra Academicos**. In: Obras de San Agustín, t. I, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. **De civitate Dei**. In: Obras de San Agustín, t. XVI, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

AGOSTINHO, A. *De libero arbitrio*. In: Obras de San Agustín, t. V, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

_____. *De ordine*. In: Obras de San Agustín, t. I, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

_____. *De Haeresibus*. In: Obras de San Agustín, t. II, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

_____. *Epistulae*. In: Obras de San Agustín, t. VIII e XI, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

_____. *Quaestiones in Heptateuchum*. In: Obras de San Agustín, t. XV, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

_____. *Sermones*. In: Obras de San Agustín, t. V, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

_____. *Tractatus in Johannis evangelium*. In: Obras de San Agustín, t. VI, Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

2 – Outras Obras

ALTANER, B. **Patrologia**: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. Trad. de Monges Beneditinos. São Paulo: Paulinas, 1988.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Enarrationes in Psalmos*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**: a fé, a esperança, a caridade, a prudência. São Paulo: Loyola, 2004. v. 5.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARISTÓTELES. **A política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

ARON, Raymond. **Paz e Guerra entre as Nações**. Trad. de Sergio Bath. Brasília: UNB, 2002.

ARQUILLIÈRE, H. X. *L'Augustisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen – Age*. Paris: J. Vrin, 1972.

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **Formação do império americano: da guerra contra a Espanha à guerra no Iraque**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BASÍLIO DE MAGNO. *Epistulae*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

BEAUMONT, Peter. **A vida secreta da guerra: os paradoxos do moderno jornalismo de guerra na voz de quem cobriu os conflitos de perto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2013. 2206 p.

BIGNOTTO, Newton. O conceito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p.337-359, 1992.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Violência e religião: Cristianismo, Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo**. São Paulo: Loyola, 2002.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2012.

BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. São Paulo: UNESP, 2003.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1988.

BOFF, Clodovis. **A via da comunhão de bens: a regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2009.

- BOYER, C. *San Agustín: Sus Normas de Moral*. Buenos Aires, 1945.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2008.
- BRASIL. **Constituição** (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Gráfico, 1988. 292 p.
- BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- BRUCCULERI, A. S. *Il Pensiero Sociale di S. Agostino*. Roma: La civiltà cattolica, 1945.
- CARNEIRO, Pedro Erik. **Teoria e tradição da guerra justa: do império romano ao Estado islâmico**. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- CASTRO, Thales. **Teorias das relações internacionais**. Brasília: FUNAG, 2012.
- CESARÉIA, Eusébio. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2014.
- CHAPPELL, Timothy. A ética de Agostinho. In: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (Org.) **AGOSTINHO**. São Paulo: Ideias & letras, 2016.
- CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e império romano. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- CHOMSKY, Noam. **O novo humanismo militar: lições do Kosovo**. Porto: Campo das Letras, 2002.
- CÍCERO. **Da República**. Trad. de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. **Dos deveres**. Trad. de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

COELHO, Cleber Duarte. **O Homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio**. Curitiba, PR: CRV, 2014.

COMBÈS, G. *La doctrine politique de St. Augustín*. Paris: Plon, 1927.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, decretos e declarações**. Petrópolis: Vozes, 1990.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho**. Porto alegre: EDIPUCRS, 2002.

COTTA, A. **La Città Politica di Sant'Agostino**. Milão: Comunità, 1960.

CRUZ, Juan Cruz. "La injuria al honor como motivación de guerra, según Vitoria, Molina y Suarez". *Veritas*, v. 54, n. 3, p. 13-33, 2009.

DAL RI, Luciene. Documentos sacerdotais e relações externas de Roma antiga: os **fragmentos** dos documentos dos feiciais. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 4, p. 45-76, jan./jun. 2009.

DODARO, Robert. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Curitiba: Scripta publicações, 2014.

DEMURGER, Alain. **Os templários: uma cavalaria cristã na idade média**. Rio de Janeiro: Difel, 2007.

DINSTEIN, Yoram. **Guerra, agressão e legítima defesa**. Barueri: Manole, 2004.

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Trad. De Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem**: crônicas hebraicas sobre as cruzadas. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, Fátima Regina. Cruzadas na Idade Média. In: MAGNOLI, Demétrio, (Org.). **História das guerras**. São Paulo: Contexto, 2013.

FLORI, Jean. **Guerra santa**: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Unicamp, 2013.

_____. **A cavalaria**: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média. São Paulo: Madras, 2005.

_____. **Guerra santa, yihade, cruzada**: violência y religione nel cristianismo y el islam. Universidad de Granada: Motril, 2004.

FREITAS, Ludmila Gomides. **O Sal da Guerra**: padre Antônio Vieira e as tópicas teológico-jurídicas na apreciação da guerra justa contra os índios. 2014. Tese (Doutorado)-Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**: vida pública e vida privada, cultura pensamento e mitologia, amor e sexualidade. São Paulo: Contexto, 2002.

GARCÍA FITZ, Francisco. *La Edad Media guerra e ideología: justificaciones religiosas y jurídicas*. Madrid: Sílex, 2003.

GARCIA-JUNCEDA, Jose Antonio. La sociedad y la paz. In: **La cultura cristiana y san Agustín**. Madrid: Editorial Cincel, 1988. 205 p. (Serie Historia de la Filosofía, n. 7).

GARILLI, G. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di S. Agostinho*. Milão: Giuffrè, 1957.

GARRAFONI, Renata Senna. **Guerras púnicas**. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.). **História das guerras**. São Paulo: Contexto, 2013.

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra**. Ijuí: Unijuí, 2006.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do império romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GIORGIANNI, V. *Il concetto del diritto e dello Stato in S. Agostino*. Roma: La civiltà cattolica, 1951.

GLASMAN, Gabriel. **ANÍBAL: o inimigo de Roma**. São Paulo: Madras, 2009.

GOISIS, Giuseppe. *La guerra, la pace e la Città di Dio: alcune osservazioni sul libro XIX del De civitate Dei*. In: PERISSINOTTO, Luigi (Org.). *Agostino e il destino dell'Occidente*. Roma: Carocci, 2000, p. 159-184.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1989.

HASTENTEUFEL, Zeno. **Infância e adolescência da Igreja**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

HOSBAWM, Eric. **Globalização, democracia e terrorismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. **A era do capital (1848-1875)**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HUCK, Hermes Marcelo. **Da Guerra Justa à Guerra Econômica: uma revisão sobre o uso da força em direito internacional**. São Paulo: Saraiva, 1996.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII) **Carta encíclica pacem in terris: a paz dos povos**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. Papa (1922-1939: Pio XI) **Carta encíclica quadragesimo anno**: no quadragesimo aniversário da *rerum novarum*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Papa (1978-1903: Leão XIII) **Carta encíclica rerum novarum**: sobre a questão operária. Petrópolis, 1978.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**: denúncia e refutação das falsas gnose. Trad. de Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**. Ed. De José Oroz Reta. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

JESTICE, Phyllis G. **História das guerras e batalhas medievais**: o desenvolvimento de técnicas, armas, exércitos e invenções de guerra durante a Idade Média. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda, 2012.

JUSTINO DE ROMA. **I e II Apologias**. Trad. de Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KLEIN, Naomi. **A doutrina do choque**: a ascensão do capitalismo de desastre. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOWLES David; OBOLENSKY, Dimitri. **Nova História da Igreja**: a Idade Média. Trad. de João Fagundes Hauck. Petrópolis: Vozes, 1983.

KRITSCH, Raquel. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas, 2002.

LE GOFF, Jacques. **Uma longa idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

LE ROUX, Patrich. **Império Romano**. Trad. de William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2006.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história**. São Paulo: Atlas, 2009.

MATOS, José Dalmo F. Belfort. **O conceito cristão de guerra justa**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1964.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MATTEI, Roberto. **GUERRA JUSTA GUERRA SANTA: ensaio sobre as cruzadas, a jihad islâmica e a tolerância moderna**. Porto: Civilização, 2002.

MARCO AURÉLIO. **Meditações**. Trad. Jaime Bruna. In: Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

MELO, Celso D. de Albuquerque. **Direitos humanos e conflitos armados**. Rio de Janeiro: Renovar, 1997.

_____. **Curso de direito internacional público**. Rio de Janeiro: Renovar, 2007.

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

MINOIS, Georges. **L'Eglise et la guerre: de la Bible à l'ère atomique**. Paris, Fayard, 1994.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. **Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

NOVAES FILHO, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Paulus, 2009.

NOURRISSON, Jean Félix. **La Philosophie de Saint Augustin**. Paris: Librairie Académique, 1865.

NITTI, Francesco. **Socialisme catholique**. Paris: Alcan, 1960.

OLIVEIRA, Irineu de Souza. **Programa de direito romano**. Canoas: ULBRA, 1988.

ORÍGENES. **Contra Celso**. Trad. de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PALÁCIOS JUNIOR, Alberto Montoya Correa. **As teorias das guerras preventivas e as relações internacionais**. São Paulo: UNESP, 2011.

PETIT, Paul. **A paz romana**. São Paulo: Pioneira, 1989.

PHILLIPSON, Coleman. **The international law and Custom of Ancient Greece and Rome**, 1911, vol. II, Macmillan and Co Limited, Londres.

PLATÃO. **A República**. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **As leis, ou da legislação e epinomis**. Trad. de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

PLUTARCO. **Vida de Agesilau VI**. São Paulo: Editora das Américas, 1962.

POLIN, Raymond. **Hobbes, Dieu et les hommes**. Paris: PUF, 1981.

PUREZA, José Manuel. Da guerra justa à guerra justificada. Lisboa, **Revista Política Internacional**, vol. 1, nº. 10, inverno 1994-1995, p. 67-95.

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

RIBEIRO JÚNIOR, João. **Pequenas histórias das heresias**. Rio de Janeiro: Papyrus, 1989.

RICOBOM, Gisele. **Intervenção humanitária**: a guerra em nome dos direitos humanos. Belo Horizonte: Fórum, 2010.

ROESLER, C. R. A estabilização do Direito Canônico e o Decreto de Graciano. **Revista Sequência**, n. 49, p. 9-32, dez, 2004.

ROSA, Claudia Beltrão. A religião na *urbs*. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o império romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

ROTerdão, Erasmo de. **A guerra e queixa da paz**. Lisboa: Edições 70, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Bauru: EDIPRO, 2004.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2017.

RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitoria e os direitos dos índios americanos**: a evolução da legislação indígena espanhola no século XVI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SANT’ANA, Henrique Modanez de. **História da República Romana**. Petrópolis: Vozes, 2015.

SENÊCA. **Epistulae**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

SOUZA, Ney. A doação Pontifícia das Índias. **Revista de Cultura Religiosa**, São Paulo, v. 13, n. 52, p. 79-93, jul./set, 2005.

SWINARSKI, Christophe. **A norma e a guerra**. Porto Alegre: Sergio Antônio Fabris Editor, 1991.

TERTULIANO. *De corona*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

_____. *Apologeticum*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

TITO LÍVIO. **História de Roma**. Trad. de Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989 (vol. I-VI).

TÁCITO. **Anais**. Trad. de J. L. Freire de Carvalho. Rio de Janeiro/ São Paulo/ Porto Alegre/ Recife: W. M. Jackson Inc. Editores, 1965.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia 4: introdução a ética filosófica**. São Paulo: Loyola, 2003.

VOEGELIN, Eric. **Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo: história das ideias políticas**. São Paulo: É realizações, 2012. Vol. I.

VIGINI, Giuliano. **Santo Agostinho: a aventura da graça e da caridade**. Trad. de Antônio Efro Feltrin. São Paulo: Paulinas, 2012.

VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Clarete Ltda, 2007.

VITORIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra**. Ijuí: Unijuí, 2006.

WAACKE, William. Guerras do Golfo. In: MAGNOLI, Demétrio (Org.) **História das guerras**. São Paulo: Contexto, 2013.

WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEITHMAN, Paul. **Filosofia política de Agostino**. In: MECONI, David V.; STUMP, Eleonore (Org.): **AGOSTINHO**. São Paulo: Ideias & letras, 2016.

WENGST, Klaus. **Pax romana**: pretensão e realidade: experiência e percepção da paz em Jesus Cristo e no cristianismo primitivo. Trad. de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WIGHT, Martin. **A política do poder**. Trad. de Carlos Sergio Duarte. Brasília: UNB, 1985.

WILLIAMS, Rowan. **A ordem do amor**. In: DODARO, R; LAWLESS, G. (Org.): **Artigos e seus crítico em homenagem a Gerald Bonner**. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

WOOLF, Greg. **Roma**: a história de um império. São Paulo: Cultrix, 2017.

TESSORE, Dag. **A MÍSTICA DA GUERRA**: espiritualidade das armas no cristianismo e no islã. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.

ZIPPELIUS, Reihold. **Filosofia do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.

APÊNDICE

A CONCEPÇÃO DE GUERRA JUSTA EM MICHAEL WALZER

Para Michael Walzer, toda e qualquer tipo de ação humana, assim como a guerra deve ser passível de julgamento moral porque o próprio julgamento moral é uma atividade peculiar do homem por excelência⁶⁸. A linguagem estratégica da guerra pode acarretar à imoralidade dos fatos, esta deve ser desprezada e condenada moralmente, não por ser somente artificial, mas por carregar e ser conivente com as injustiças perpetradas invariavelmente pelas batalhas, pois os governantes como os estrategistas, geralmente, mentem em suas justificativas para as guerras e acreditam-se superiores ou indiferentes aos julgamentos morais de suas ações (WALZER, 2003, p. 29).

Para Michael Walzer, o julgamento moral das guerras deve ser em sua totalidade, julgando tanto a legitimidade dos objetivos perseguidos quanto a dos meios empregados. Logo, os responsáveis pela guerra, se forem condenados nesse duplo julgamento moral, devem ser também punidos. As punições devem ser semelhantes às utilizadas nos julgamentos de Nuremberg, mas priorizando a dimensão e julgando

⁶⁸ Para Michael Walzer, a guerra é um mundo de coação. Soldados são recrutados e forçados a lutar, mas nem a agressão nem uma violenta investida inimiga os obriga a matar pessoas inocentes. Eles não têm legitimidade para matar inocentes, caso contrário, cometeriam crimes de guerra; entretanto, somente um homem com uma arma encostada na cabeça não é responsável pelos seus atos. É preciso melhorar e aperfeiçoar os mecanismo de fiscalização de uma guerra para que não ocorra tanta injustiça contra os fracos e desarmados, as inocentes vítimas e que todos aqueles que cometem crimes de guerra sejam julgados e punidos (WALZER, 2003, p.550). Por outro lado, segundo Walzer, mesmo numa guerra justa, quando a vida da nação estiver em risco de vida, deve-se ou não utilizar soldados sem escrúpulos ou ignorantes em termos morais para salvar a vida da nação e depois tais atos devem ser repudiados por todos. Isso ficou bem evidente nos atos dos combatentes de bombardeio, que destruíram centros urbanos sob ordens de líderes políticos, ocasionando um verdadeiro estado de terror perante todas as pessoas de um determinado Estado. Ora, quem faz tal ato numa guerra justa contra centros urbanos cheios de civis e pessoas inocentes, não passa de um terrorista com sede de vingança e destruição total. Ademais, tais atos foram essenciais para aniquilar a ameaça imediata representada pelas vitórias iniciais de Hitler. Por outro lados, esses pilotos não foram acusados de crimes de guerra, mas não aconteceram homenagens em praça pública, foram úteis para a vitória, no entanto, moralmente os seus atos foram carentes de dimensão axiológica (WALZER, 2003, p. 551-553).

especialmente os vencedores que venham ultrapassar os limites morais durante a guerra e não os perdedores que, historicamente, sempre foram os culpados e os responsáveis pelas tragédias e as causas de guerra, inclusive sendo condenados pelos crimes de guerra, como também responsáveis pela reparação de toda a destruição material e não material durante a guerra. Assim, Michael Walzer analisa vários exemplos históricos de guerras justas e injustas, sendo da guerra do Peloponeso até a guerra do Vietnã (WALZER, 2003, p. 1-33).

No campo de *jus ad bellum*, as guerras podem ser condenadas moralmente como se fossem crimes, pois para Michael Walzer, a guerra é quase um inferno, no sentido, de morticínio, violência sem limites, desrespeito aos direitos humanos e direitos políticos que todas as guerras em si acarretam. No entanto, há guerra que não pode ser concebida como um inferno, por exemplo, quando há decisão de lutar voluntariamente, pelo menos para aqueles homens guerreiros que escolheram como opção de vida uma vida guerreira, como ocorrera com os exércitos formados por homens voluntários, ou nas guerras da fidalguia e dos mercenários, durante o período medievo e a baixa idade moderna europeia. Todavia, quando a decisão de lutar escapa à vontade dos soldados, como nos casos dos exércitos de conscrição universal, a guerra passa a ser literalmente um inferno, devido ao cidadão ser forçado ao combate por uma guerra que ele mesmo não escolheu. Por causa disso, a moralidade do soldado reside na justa causa pela qual ele vai tomar decisões importantes acerca do ato de matar ou morrer durante a guerra. Assim, a guerra não é nada mais do que um inferno⁶⁹:

⁶⁹ Michael Walzer cita o texto de Guerra e Paz de Leon Trotski, cuja personagem o príncipe André faz uma análise fenomenológica da guerra como um ente cheio de violência, medo, sofrimento, traições, hipocrisia e morte apoiada em regras de convenções com a finalidade de destruir o próprio homem. Assim, André questiona: “A guerra não é um divertimento, mas a coisa mais repugnante deste mundo. É preciso compreendê-la e não nos servirmos dela como uma brincadeira. É preciso aceitar seriamente, com austeridade, esta terrível necessidade. E daqui não há que sair, é preciso acabar com a mentira: a guerra, sim, a guerra é a guerra e não um divertimento. De outro modo a guerra será um entretenimento próprio de ociosos e de espíritos superficiais. A classe militar é das mais dignas. Mas que é a guerra? Que é preciso para se ter êxito nas operações militares? Quais são os costumes da sociedade militar? A finalidade da guerra é o homicídio; as suas armas são a espionagem, a traição, a ruína dos habitantes, o saque e o roubo organizados para manutenção do exército, a fraude e a mentira mascaradas como astúcias de guerra. Quais os

Quando dizemos que a guerra é o inferno, o que temos em mente são as vítimas do conflito. Na realidade, a guerra é o oposto do inferno no sentido teológico, e é infernal somente quando a oposição é rigorosa. Pois no inferno, supõe-se somente sofrem os indivíduos que merecem sofrer, que escolheram atividades para as quais o castigo é a reação divina adequada, com plena consciência desse fato. No entanto, de longe a maior parte dos que sofrem com a guerra não fez nenhum tipo de escolha comparável (WALZER, 2003, p. 49).

O homem, como um ser moral, é capaz de criar normas para conseguir viver em sociedade, caso contrário, seria o caos e o fim de tal vida em sociedade. Embora a guerra, em si mesma, seja um fato horrível, amedrontador, violento, que acarreta dor, sofrimento, medo e muita morte para os envolvidos de ambas as partes no conflito. No entanto, a guerra tem as suas normas morais e jurídicas, com a finalidade de manter um discurso moral e jurídico sobre os feitos da guerra. Podem ser julgados moralmente, como também juridicamente os atos praticados por soldados e seus superiores por causa das normas existentes no direito de guerra, entretanto, mesmo você não estando interessado na guerra, a guerra sempre vai estar interessada em você. Logo, a guerra, como um fenômeno infernal, que é uma atividade tipicamente humana de cunho estatal, ou seja, social acarretada de agentes humanos como também de vítimas humanas, não proporcionando margem de liberdade para a escolha da própria guerra.

costumes da classe militar? A supressão da liberdade sob o pretexto da disciplina, a ociosidade, a grosseria, a crueldade, a devassidão, a embriaguez, E, apesar de tudo, é uma classe superior, respeitada por todos. Todos os reis, à exceção do imperador da China, envergam o uniforme militar e as mais altas recompensas reservam-se para aquele que mais gente matou. Reúnem-se os soldados, como vai acontecer amanhã, para se chacinarem uns aos outros. Matar-se-ão e ficarão mutilados dezenas de milhares de homens e depois haverá cerimônias religiosas de ação de graças por se terem morto tantos homens, sem que, no entanto, se deixe de exagerar o número dos que se mataram, proclamando-se a vitória, dizendo que quanto maior o número de mortos mais retumbante esta será. Como é possível que Deus os ouça e os escute lá de cima? — clamou o príncipe André na sua voz colérica” (TROTSKI, 2012, p. 984-985).

Sendo assim, a falta de liberdade e as consequências da guerra são comparáveis ao inferno:

Inferno é palavra certa para designar os riscos que eles nunca escolheram, bem como a agonia e morte que sofrem. É acertado que os responsáveis por essa agonia sejam chamados de criminosos. [...] A guerra é o inferno sempre que os homens são forçados a lutar, sempre que é desrespeitado o limite do consentimento. Isso quer dizer, naturalmente, que ela é o inferno quase sempre (WALZER, 2003, p. 45-46).

Para Alberto Palácios Junior, as teorias das guerras preventivas e as relações internacionais são elementos fundamentais para compreender o uso da força hoje nas relações entre os Estados e as suas controvérsias no universo internacional. Todavia, tais violências são condenadas pela própria ONU. Sob a máscara da defesa preventiva têm sido praticados vários tipos de expedições punitivas, derrubadas de governo e outros tipos de ingerência na soberania nacional de diversos países. Tudo isso em nome da democracia, do livre-mercado, da livre manifestação da cidadania ante o Estado opressor, em nome da defesa da segurança nacional e até em defesa de algum tipo de divindade, que já soaram como escusa para a guerra preventiva, tanto falada e praticada hoje por alguns países dominadores. Assim, acerca da guerra como um crime de agressão, comenta Alberto Palácios Junior:

A guerra como inferno pode ser entendida também sob a classificação no direito internacional como crime de agressão. Dado que o crime de agressão pressupõe a existência de um agressor, este deve ser identificado como o lado que atacou primeiro, visto que ele é o propagador do inferno, pelo simples fato de que ninguém é compelido a usar a força até que seja agredido. Em contrapartida, a resistência à agressão é a guerra defensiva e sua causa é justa no *jus ad bellum* (PALÁCIOS JUNIOR, 2011, p. 21).

As guerras não surgem como fenômenos naturais, por exemplo, a chuva, o vento, o calor, o frio e a neve, mas são ações humanas realizadas com vontade política e têm vítimas humanas para cumprir algum tipo de interesse ideológico ou vontade de alguns grupos de

pessoas em satisfazer o seu *status quo*, não importando com a quantidade de mortes de milhares ou até milhões de inocentes. Logo, as guerras injustas são as piores de todas as guerras por provocar mais covardia, injustiça e corrupção para todas as partes envolvidas no conflito. De um modo geral, isso significa que o inferno da guerra não é um mero acidente ocasional, mas sempre um ato criminoso, terrivelmente doloroso, planejado durante dias, meses ou até anos antes de ser colocado em execução. A guerra não é uma atividade entre indivíduos, mas uma atividade entre coletividades, ou seja, realizada entre entidades políticas por meio de suas forças armadas. Portanto, a guerra no âmbito do *bellum justum* é, principalmente, uma condição moral que envolve a mesma permissão, não no nível apenas dos Estados soberanos, mas no nível de exércitos e de cada soldado pessoalmente, que são os vetores de propagação do inferno da guerra (WALZER, 2003, p. 75).

A guerra defensiva acaba sendo um mal necessário por tornar possível a derrota do inimigo agressor e castigá-lo com o objetivo de eliminar a tirania da guerra, como também pode proporcionar uma grande diminuição de probabilidade de sofrer agressões futuras. Entretanto, há um limite moral que a vítima de agressão deve obedecer, pois não pode imitar ou ultrapassar a brutalidade realizada pelo agressor, mesmo a causa de defesa sendo justa no *jus ad bellum*, contudo, afirma Walzer acerca das fontes deste direito: “proponho-me chamar o conjunto articulado de normas, costumes, códigos profissionais, os preceitos legais, princípios religiosos e filosóficos, e pactos mútuos que moldam julgamentos da conduta militar de convenções de guerra” (WALZER, 2003, p. 74-75). Walzer menciona o episódio do incêndio de Atlanta ordenada pelo general Sherman, pois acreditava que tal fato fora feito por uma causa justa contra os confederados, estes, no entanto, seriam os responsáveis por tamanha crueldade, pois não aceitavam a nova ordem social. Assim afirma Walzer:

Sherman nem é o único general a pensar que, se sua causa é justa, ele não pode ser culpado pela morte e destruição que espalharão ao redor. [...] Sherman tinha alguma responsabilidade pelo povo de Atlanta, mesmo que não tivesse começado a guerra da qual esse povo era vítima (WALZER, 2003, p. 55-56).

Para Walzer, a agressão é considerada um crime de guerra, pois a guerra interrompe o ente paz, esta, no entanto, não é apenas ausência de conflitos armados, mas uma condição na qual as instituições políticas possam gozar de seus direitos com liberdade e segurança por não existirem conflitos armados. Além disso, a agressão deve ser condenada moralmente por ser um tipo de crime especial praticado somente entre Estados, sendo que os demais são considerados contravenções. Por outro lado, os defensores do *bellum justum* devem se unir e ser contra aqueles que promovem as guerras injustas, pois os agressores são causadores de instabilidade política e jurídica nas relações internacionais. Além disso, a agressão é entendida como “um crime único e não diferenciado porque, em todas as suas formas, ela desafia direitos pelos quais vale a pena morrer” (WALZER, 2003, p. 29).

Para Walzer, há uma sociedade de Estados soberanos fundada na premissa da não intervenção. Essa sociedade estabelece e possui leis, criando direitos para seus membros, principalmente os direitos de integridade territorial e de soberania política. Como os Estados são pessoas jurídicas de direito público portadoras de direito, também são responsáveis pelos seus atos juridicamente passíveis de punição quando violarem tais direitos, portanto, qualquer tipo de ameaça ou uso da força por parte de um Estado contra a soberania política de outro Estado caracteriza agressão e constitui um ato criminoso. No entanto, somente uma agressão pode justificar uma guerra e nada mais, pois o Estado agressor deve ser punido com as regras das normas do direito internacional, que justificam como último recurso uma guerra de autodefesa (WALZER, 2003, p. 102-105).

No campo do direito internacional, não há um poder de polícia para julgar e punir os crimes de guerra. Esse poder é distribuído entre os próprios membros da sociedade constituída, pois, cada Estado que sofrer o crime de agressão, tem a capacidade e a legitimidade de se defender punindo o agressor com todos os meios necessários para sanar a violência através da legítima defesa, porque a agressão é um crime contra a sociedade internacional, fere o princípio de não intervenção. Além disso, qualquer forma de resistência é considerada execução da lei contra a agressão. Somente um Estado, ou vários Estados, são os responsáveis por interromper a paz, logo, nenhuma guerra pode ser justa para ambas as partes, como também quando ocorrer dúvida sobre quem é o agressor de um conflito ou a quem pertence a causa justa, pois assume-se que a guerra é injusta para ambas as partes, como aconteceu nas guerras aristocráticas e imperialistas, nas quais a noção de justiça

nitidamente não tem nenhum valor, ou seja, não se aplica (WALZER, 2003, p. 100).

É possível que as guerras preventivas sejam decretadas por uma causa justa? Segundo Michael Walzer, a resposta é totalmente negativa. Tais guerras são injustas e não têm amparo na norma legal no direito internacional. Elas são consideradas injustas por violarem o princípio da não intervenção entre os Estados soberanos e por tal ato ser contra a soberania política dos Estados soberanos (WALZER, 2003, p. 105).

O Estado como um ente artificial criado pela vontade humana tem a capacidade e a legitimidade de pactuar entre os demais Estados tratados de paz, de cooperação tecnológica, econômica e cultural, como também esse é o ente que mantém o monopólio legítimo da força para declarar e fazer a guerra quando a sua soberania for violada. Por outro lado, no campo do *bellum justum*, quando o Estado faz uma guerra preventiva, essa, no entanto, não passa de uma guerra ofensiva, assumindo imediatamente o papel de agressor, de criminoso de guerra e que deve ser punido por promover o inferno da guerra. Entretanto, para Walzer, somente a guerra considerada defensiva é moralmente justificável e legítima perante o paradigma da legalidade. Assim, diz Walzer:

A defesa de direitos é uma razão para lutar. Agora quero ressaltar mais uma vez, e em tom definitivo, que ela é a única razão. O paradigma legalista exclui qualquer outro tipo de guerra. Guerras preventivas, guerras comerciais, guerras de expansão e conquista, cruzadas religiosas, guerras revolucionárias, intervenções militares - todas essas são proibidas e proibidas em termos absolutos, praticamente da mesma forma que seus equivalentes na área nacional são considerados ilícitos pela lei de cada país. Ou, virando o argumento ao contrário mais uma vez, todos esses constituem atos agressivos por parte de quem quer os inicie; e justificam a resistência pela força, como seus equivalentes a justificaram nas casas e ruas da sociedade de uma nação (WALZER, 2003, p. 122).

As guerras preventivas foram usadas com a finalidade de manter o equilíbrio de poderes entre os Estados, principalmente na Europa. Segundo os defensores dessa teoria, o equilíbrio de poderes preserva as liberdades políticas. Além disso, lutar, logo no início, antes que o

equilíbrio pese de modo decisivo para um lado, reduz o custo da defesa; ademais, aguardar não significa evitar a guerra, mas talvez lutar em piores condições (WALZER, 2003, p. 129). Nesse sentido, Walzer faz uma menção sobre essa concepção de equilíbrio de poder como fora defendida por Francis Bacon:

Tinha afirmado um século antes, que eles mantinham devidamente alerta para que nenhum de seus vizinhos cresça tanto (pela expansão de território, pelo açambarcamento do comércio, por investidas ou similares), a ponto de se tornar mais capaz de perturbá-los do que antes. E, se os vizinhos realmente crescerem, deverão ser combatidos, mais cedo de preferência a mais tarde, e sem que se espere pelo primeiro golpe. 'Nem se deve acatar a opinião de alguns escolásticos de que não se pode empreender uma guerra justa sem que haja um precedente de afronta ou provocação. Pois não há dúvida de que um medo justificado de um perigo iminente, mesmo que nenhum golpe seja dado, é uma causa legítima para a guerra' (WALZER, 2003, p. 128-129).

É claro que a tese acerca da defesa do equilíbrio de poderes não pode ser realmente mensurada, pois é contraditória, é absolutamente irreal, por ter promovido desde o século XVII inúmeras guerras injustas no campo da política internacional. Além disso, o equilíbrio de poderes serve apenas como discurso ideológico de Estado, para mascarar os verdadeiros interesses dos líderes mundiais que, com frequência, mentem aos povos para iniciar suas guerras injustas. Nessa mesma linha de raciocínio acerca da tese sobre o equilíbrio de poderes afirma Alberto Palácios Junior:

Mesmo que o equilíbrio de poderes não representasse uma mentira, os adeptos do *bellum justum* rejeitam essa noção porque, em seu entendimento, a implantação de equilíbrio perfeito é impossível, pela constatação de que a capacidade de poder entre os Estados está em constante mudança, e cada mudança acabaria por justificar uma nova guerra, formando um círculo

vicioso de propagação do inferno por razões corriqueiras (PALÁCIOS JUNIOR, 2011, p. 26).

Portanto, a guerra preventiva é considerada um fato injusto, por estar estruturada e organizada em eventos preventivos cujas ameaças não foram ainda concretizadas e que pertencem ao mundo da probabilidade, ou seja, é sempre um fato que poderá vir a ser. Logo, as guerras preventivas assumem uma natureza totalmente injusta para o imaginário das próprias pessoas. Escreve Walzer:

A questão é importante de qualquer maneira, pois sugere por que motivo as pessoas começaram a sentir certo constrangimento quanto à guerra preventiva. Não queremos lutar enquanto não formos ameaçados porque somente nessa hora poderemos lutar justificadamente. É uma questão de segurança moral. [...] Daí, a necessidade moral de rejeitar qualquer ataque que seja de caráter meramente preventivo, que não dependa dos atos voluntários de um adversário e reaja a eles (WALZER, 2003, p. 134-135).

Assim sendo, Michael Walzer, afirma que as nações democráticas, são menos propensas que as dinastias a travar guerras preventivas (WALZER, 2003, p. 138). Ademais, as sociedades democráticas tendem a desenvolver laços de desenvolvimento econômico e tecnológico entre si, proporcionando, cada vez mais, as relações comerciais e o intercâmbio cultural em prol da defesa dos direitos humanos como garantia jurídica em nome do princípio da reciprocidade, visando o bom relacionamento e uma paz entre os Estados.

Michael Walzer, chega a concluir, no seu texto *Guerra justa e injusta*, que o paradigma legalista é categórico ao condenar absolutamente as guerras preventivas, logo, é necessário criar mecanismo de “revisões do paradigma legalista” para que o uso da força possa estar baseado na dimensão moral, para que seja considerado um fato justo em casos que não sejam de uma guerra defensiva. Ele propõe as principais análises para que uma guerra seja justa: autodefesa preventiva; apoiar movimentos secessionistas que lutam em guerra de libertação nacional; manter equilíbrio via intervenção em outros Estados que estão em guerra civil com uma contra intervenção e, por último,

promover o resgate de populações que estejam sob ameaça de escravidão ou massacre.