



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
Programa de Pós-Graduação em História

UNIRIO
história

PAULO VINICIUS FIGUEIREDO DOS SANTOS

**A IDÉIA DE GUERRA JUSTA NO
CONTRA FAUSTO MANICHAEM DE
AGOSTINHO DE HIPONA (354-430)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UNIRIO)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A IDEIA DE GUERRA JUSTA NO CONTRA FAUSTO MANICHAEM DE
AGOSTINHO DE HIPONA (354-430)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História Social da Unirio para obtenção do
Grau de Mestre em História Social.

PAULO VINICIUS FIGUEIREDO DOS SANTOS

PROFESSOR ORIENTADOR

Prof. Dr. Paulo Andre Leira Parente

Rio de Janeiro

2012.2

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Grau: _____ (_____)

PROFESSOR ORIENTADOR

PAULO VINICIUS FIGUEIREDO DOS SANTOS

FICHA CATALOGRÁFICA

SANTOS, Paulo Vinicius Figueiredo dos, A IDEIA DE GUERRA JUSTA NO CONTRA FAUSTO MANICHAEM DE AGOSTINHO DE HIPONA (354-430), Dissertação de Mestrado em História Social, Rio de Janeiro, Unirio, (2012.2)

1. História; 2. Santo Agostinho; 3. Guerra Justa; 4. Cristianismo; 5. Maniqueísmo

RESUMO

Este trabalho trata da noção de guerra justa na obra *Contra Fausto* de Santo Agostinho, publicada no ano de 397. Trata-se de uma obra escrita com o intuito de fazer uma série de críticas ao maniqueísmo, movimento cismático que possuía muitos adeptos na diocese de Agostinho, em Hipona. Para que possamos entender as críticas feitas por Agostinho, o trabalho trata também do maniqueísmo e suas principais características. O trabalho objetiva apresentar os princípios de guerra justa formulados por Agostinho durante o seu bispado na cidade de Hipona. Visa ainda entender a definição dada por Agostinho para uma guerra justa. A partir dessa definição, seria possível compreender quais guerras podem ser consideradas justas.

O método empregado para a compreensão do tema é uma análise interna do *Contra Fausto*. A partir dessa análise, são feitas tabelas para filtrar os resultados obtidos. As tabelas são interpretadas de forma a fornecer os resultados desejados.

ABSTRACT

This work is about the idea of just war in Saint Augustine's *Contra Fausto*, published in the year of 397. This is a work written with the purpose of making a series of critics about the manicheism, a cismatic movement that had a lot of adepts in Augustine's diocesis, at Hipona. In order to understand the critics made by Augustine, this work also investigates the manicheism and its main characteristics. It intends to present the principles of just war thought by Augustine during his bishopdom in the city of Hipona and also intends to elicit the definition given by Augustine to just war. Considering that definition, it would be possible to understand which wars could be considered just.

The method employed to the comprehension of the theme is an internal analysis of *Contra Fausto*. With this analysis, charts are made to filter the results obtained. The charts are interpreted in order to give the desired results.

Agradecimentos:

Agradeço a todos aqueles que acreditaram na minha capacidade de superar os obstáculos. Agradeço à minha mãe por ter me feito quem eu sou hoje, com todas as minhas qualidades e defeitos. Agradeço à minha esposa por ser minha esposa: estar ao meu lado, me confortar, me dar seu amor e seu carinho e ser compreensiva nos meus momentos intempestivos. Agradeço ao meu orientador por ser meu modelo de pesquisador e ter sido quase que como um amigo nas horas difíceis onde o orientando nada acrescenta além de problemas extras. Agradeço a meus amigos, companheiros e colegas por serem justamente isso: meus amigos. Tenho tantas pessoas a nomear dentre meus amigos que não faria justiça a todos se citasse um por um nominalmente. Prefiro deixar um “muito obrigado” coletivo para que todos se sintam amados, o que realmente o são.

Dedico este trabalho a uma pessoa que eu espero poder lhe dar orgulho e ter um décimo do seu valor e caráter como ser humano: meu pai. Saiba que seu filho está fazendo o melhor que ele pode

”Feliz aquele que transfere o que sabe e aprende o que ensina”

(Cora Coralina)

“O mundo é como um espelho que devolve a cada pessoa o reflexo de seus próprios pensamentos e seus atos. A maneira como você encara a vida é que faz toda a diferença. A vida muda quando você muda”

(Luís Fernando Veríssimo)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1 – A HISTORIOGRAFIA E A BIOGRAFIA DE AGOSTINHO.....	17
1.1 – A GUERRA JUSTA AGOSTINIANA E SEUS PRINCÍPIOS.....	18
1.1.1 – A definição de guerra justa pela historiografia.....	22
1.2 – AS VÁRIAS VISÕES DA TRAJETÓRIA DE AGOSTINHO.....	30
1.2.1 – Henri-Irenee Marrou: Agostinho como mestre.....	30
1.2.2 – Peter Brown: Agostinho como pensador do cristianismo.....	34
1.2.3 – Garry Wills: Agostinho como místico.....	38
1.3 – A TRAJETÓRIA DE AGOSTINHO.....	40
1.3.1 – Infância e juventude.....	40
1.3.2 – A chegada de Agostinho em Cartago.....	43
1.3.3 – A ida a Milão e o bispado de Agostinho em Hipona.....	45
1.3.4 – O combate ao maniqueísmo no final do século IV.....	47
CAPÍTULO 2 – O MANIQUEÍSMO: SUA DEFINIÇÃO, SEUS RITUAIS E A CRÍTICA AGOSTINIANA AO MITO DE CRIAÇÃO MANIQUEÍSTA.....	49
2.1 – A DEFINIÇÃO DE GNOSE E HERESIA.....	49
2.1.1 – A gnose e o movimento gnóstico.....	50
2.1.2 – O conceito e o desenvolvimento do gnosticismo cristão.....	52
2.1.3 – As fontes sobre o gnosticismo cristão.....	55
2.1.4 – O conceito de heresia.....	56
2.2 – O MANIQUEÍSMO.....	59
2.2.1 – As características básicas do maniqueísmo.....	59
2.2.2 – A hierarquia interna do maniqueísmo.....	61
2.2.3 – O relato maniqueísta sobre o mito cosmogônico.....	62
2.2.4 – Os rituais do maniqueísmo e o que são os três selos.....	66
2.3 – EXPANSÃO E QUEDA DO MANIQUEÍSMO.....	68
2.4 – A HISTORIOGRAFIA A RESPEITO DE FAUSTO.....	69
2.4.1 – A trajetória de Fausto: família, pregação e morte.....	71
2.5 – A CRÍTICA DE AGOSTINHO AO MITO MANIQUEÍSTA DA CRIAÇÃO DO MUNDO NO CONTRA FAUSTO.....	72
2.5.1 – Análise historiográfica sobre os quadros apresentadas.....	94
CAPÍTULO 3 – AS GUERRAS BÍBLICAS COMO EXEMPLO DE GUERRAS JUSTAS.....	105
3.1 – A DEFESA DE AGOSTINHO AOS ENSINAMENTOS CONTIDOS NO ANTIGO E NO NOVO TESTAMENTOS.....	105
3.2 – ANÁLISE HISTORIOGRÁFICA SOBRE OS QUADROS APRESENTADAS.....	124
CONCLUSÃO.....	132
BIBLIOGRAFIA.....	138

Lista de Quadros

Quadro 1 – A – O uso de engodos na criação do mundo no maniqueísmo.....	74
Quadro 1 – B – A justiça na guerra travada entre o bem e o mal no maniqueísmo.....	76
Quadro 2 – A – A crítica de Agostinho ao pessimismo escatológico maniqueísta.....	78
Quadro 2 – B – A crítica de Agostinho à sobreposição do mal ao bem no maniqueísmo.....	81
Quadro 3 – A – A crítica de politeísmo feita por Agostinho ao maniqueísmo.....	84
Quadro 3 – B – A apresentação da intenção justa por Agostinho.....	86
Quadro 4 – A – O bem e o mal no maniqueísmo.....	87
Quadro 4 – B – O maniqueísmo como uma mentira.....	92
Quadro 5 – A – A defesa agostiniana da autoridade dos patriarcas.....	105
Quadro 5 – B – A justiça nas ações dos patriarcas do Antigo Testamento.....	109
Quadro 6 – A – A figura responsável por autorizar uma guerra justa.....	113
Quadro 7 – A – A validade das guerras do Antigo Testamento.....	118
Quadro 7 – B – O conceito de intenção justa nas guerras do Antigo Testamento.....	122

INTRODUÇÃO

A questão da guerra foi um tema trabalhado por diversos autores. Trata-se de um conceito desenvolvido historiograficamente por numerosos pesquisadores ao longo dos tempos. Cada um deles procurou entender a guerra de acordo com o contexto em que vivia. Nosso trabalho vai focar em um autor que auxiliará na construção de uma teoria clássica sobre a justificativa da condução de uma guerra: Santo Agostinho.

Trata-se de um autor clássico da Patrística, movimento doutrinário e filosófico que foi responsável por formar as bases da teologia cristã. Por muito tempo, os pensadores da Patrística foram formadores do pensamento ocidental cristão. Nas palavras de J.C. McClelland, em seu capítulo sobre a “Cidade de Deus”:

(...) Agostinho não parece ter sido um homem agradável, a menos que você goste de pessoas como São Paulo ou Rousseau, que acreditam que a confissão de pecados passados é prova de uma virtude atual. Nenhum de nós pode criticar o status de Agostinho como um dos pensadores mais influentes que já viveram. Se alguém construiu uma visão de mundo que fez um mundo, então Agostinho o fez.”¹

Em que pese o exagero levantado pelo autor, Agostinho foi capaz de reunir uma série de ideias incorporadas ao cânone cristão que estava se formando na época da atuação de Agostinho na diocese de Hipona, entre finais do século IV e início do século V.

Peter Brown é um dos autores que selecionamos para apresentar Santo Agostinho. A escolha foi motivada pelo fato de Peter Brown nos proporcionar uma das biografias mais completas sobre o bispo de Hipona. Apresenta-nos também como o estudo de Agostinho é importante para a construção de um contexto fundamental do final de uma era (a do Império Romano do Ocidente) até o início de um período de ascensão da Igreja – contexto marcado por disputas teológicas, por migrações germânicas e pela elaboração de uma doutrina pelo cristianismo.

(...) [Agostinho] não apenas viveu numa era de mudanças rápidas e dramáticas como estava, ele próprio, em constante mudança. O historiador do Império Romano em declínio pode fazer por intermédio da vida de Agostinho um levantamento dos momentos que levariam o menino de escola que chorava com a antiga história de Dido e Eneias a terminar sua vida como bispo católico de um porto da África setentrional submetido a um bloqueio pelos bandos guerreiros de uma tribo recém-chegada do sul da Suécia. (...) ²

¹ MCCLELLAND, J.C. **A History of Western Political Thought**. London e New York: Routledge, 1996, p. 87.

² BROWN, Peter. **Santo Agostinho – Uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 9. Peter Brown se refere à invasão feita pelos vândalos ocorrida durante os momentos finais da vida de Agostinho, a partir de 429.

Agostinho foi testemunha direta de eventos de muita importância no mundo Tardo-Antigo: a transformação do cristianismo em religião oficial do Império Romano, o saque de Roma feito por Alarico, entre outros. O sermão que fez em Cartago no ano de 411 comentando sobre o ataque dos ostrogodos a Roma apresentou como ele se posicionou acerca do ocorrido. Mesmo não se tratando da opinião geral da população de Hipona, indicava como ele, Agostinho, intelectual da Patrística, via o que ocorria em outras partes do Império Romano e do Mediterrâneo Oriental.

Porém, antes de tudo, não podemos pensar em Agostinho como um vanguardista, com ideias que ninguém jamais havia pensado antes dele. É preciso relativizar essa mística que envolve o bispo de Hipona. Sua extensa produção textual na forma de obras doutrinárias, sermões, cartas, entre outros, faz com que os historiadores que o estudam tenham de lidar com uma quantidade considerável de fontes textuais. Isso acaba tornando-o fascinante, por sua capacidade de argumentação.

Agostinho produziu muito: existem centenas de sermões, cartas e comentários que ele fazia a obras que recebia de outros pensadores e de adversários. Agostinho se encontrava em um contexto em que redigia suas obras doutrinárias e tinha de lidar ao mesmo tempo com controvérsias religiosas. Ao lidar com esses movimentos, precisava refutá-los sob o ponto de vista cristão, elaborando obras de contestação àquilo que era defendido pelos representantes dessas correntes ou escrevendo cartas a bispos e clérigos que desejavam se desvincular da Igreja por estarem se afiliando a outros movimentos como o donatismo, que era endêmico em finais do século IV e início do V. Em segundo lugar, Agostinho tinha um assistente chamado Possídio que foi o responsável pela organização de sua obra. Para Peter Brown, se não fosse Possídio,³ talvez não conhecêssemos a datação dessas obras. Por fim, as obras de Agostinho sobreviveram quase por completo às agruras do tempo, ao contrário de outros de seus contemporâneos.

A produção agostiniana foi um marco, mas não podemos dizer que houve um cristianismo “pré-agostiniano” e outro “pós-agostiniano”. Há de se pensar aqui em duas dimensões objetivas: Agostinho sofreu uma série de influências, pois sua formação intelectual envolveu a leitura de Cícero, Salústio, Platão e tantos outros autores que eram parte da educação clássica. Sua própria maneira de pregar era oriunda de outro intelectual a quem tinha muito respeito, Ambrósio, bispo de Milão:

³ Idem, p. 545.

(...) Agostinho não travou relações diretas muito estreitas com o bispo de Milão, mas seguiu-lhe assiduamente a pregação, atraído, sobretudo, como bom retórico, pela eloquência e erudição de sua palavra; ouvindo-o, descobriu logo, na exegese espiritual, que Ambrósio, fiel à tradição patrística, dava ao Antigo Testamento, que se dissipavam por encanto, as dificuldades repisadas com tanto prazer pelos maniqueus.⁴

Portanto, é preciso considerar que Agostinho esteve em um contexto onde havia muitas discussões teológicas e doutrinárias, tais como a questão do mal e a do livre-arbítrio (o homem já nascia com a semente do mal ou escolhia fazê-lo). Por meio dessa primeira dimensão podemos chegar à segunda: em seu tempo, Agostinho não teve a mesma recepção acerca de suas obras como a que possui hoje. Filósofos e teólogos de renome eram seus contemporâneos: Ambrósio de Milão, João Crisóstomo, Jerônimo e até mesmo alguns adversários de Agostinho, como Pelágio, um bretão radicado em Roma. Agostinho era mais um dentre tantos filósofos e pensadores e demorou muitos séculos até que ele pudesse ser reconhecido como um teólogo do porte que lhe é atribuído hoje.

(...) esse homem, que nos parece tão moderno, era, na sua época, considerado periférico, um provinciano às margens da cultura clássica. Nem sequer falava grego, língua da intelligentsia internacional. Seu crítico contemporâneo Juliano de Eclano chamava-o de guru do mato, “que passa por um filósofo entre os africanos”. (...) ⁵

Agostinho foi bispo da cidade de Hipona por mais de trinta anos (395-430). Esteve à frente de uma diocese que tinha muitos problemas com movimentos de contestação ao cristianismo como o maniqueísmo e o donatismo. De forma alguma, como aponta Regina Bustamante: “(...) A civilização romana conquistou as cidades das planícies, mas não o interior montanhoso e, mesmo assim, restringiu-se a uma elite. (...)”,⁶ A população esteve envolvida em uma série de controvérsias religiosas. O maniqueísmo⁷ e o donatismo⁸ tiveram larga aceitação em vários centros urbanos espalhados pelo norte da África. Boa parte das

⁴ MARROU, Henri-Irenee. **Santo Agostinho e o agostinianismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 30.

⁵ WILLS, Gary. **Agostinho**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 9.

⁶ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **O casamento e a esposa: A visão de Agostinho de Hipona** (dissertação). Rio de Janeiro: UFRJ, 1990, p. 20.

⁷ “Nome dado à religião pregada por um reformador persa, Mani (216-277), a qual rapidamente estendeu-se pelo Oriente e pelo Ocidente, influenciando, por mais de mil anos, outras crenças e sistemas religiosos. Os fundamentos do maniqueísmo residem, de um lado, na distinção entre dois princípios ou raízes, a luz e as trevas, realidades antagônicas e visíveis; e, de outro, na existência de três momentos: o passado, o presente e o futuro. (...)” AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. **Dicionário de termos e conceitos históricos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 292.

⁸ “(...) Originário da grande perseguição movida contra os cristãos pelo imperador Diocleciano, o donatismo irrompeu em torno da questão dos bispos denominados traidores (traidores), acusados de haver entregue aos agentes imperiais os livros sagrados do cristianismo, o que caracterizava traição à fé. Um desses bispos teve sua consagração contestada, daí nascendo o movimento. (...)” Idem, p. 102.

obras de Agostinho compunham respostas dadas a críticas feitas às Escrituras por membros destes dois movimentos, donatistas e maniqueístas.

Embora o pensamento de Agostinho tenha permanecido até os dias de hoje, sua contribuição para a conversão dos povos nativos nos séculos IV e V foi muito pequena. Regina Bustamante entende que o processo de romanização no norte da África foi muito superficial. As populações nativas foram muito refratárias, em contraposição a outros lugares onde Roma foi bem-sucedida. A autora alega que o processo de romanização acarretava a conversão ao cristianismo: “(...) A tal ponto que se tornar cristão significava concomitantemente latinizar-se, na maior parte das vezes. (...)”⁹ A maneira de Agostinho pregar entre os norte-africanos apresentou novas características à forma de falar ao público, como discutiremos a seguir. Não houve continuidade em sua política de conversão. Agostinho chegou a visitar regiões distantes de Hipona, como a Mauritânia. Seu sucessor na diocese de Hipona, Eráclio, segundo Peter Brown,¹⁰ não dispunha do mesmo carisma e habilidade para articular ideias que tornavam Agostinho especial ao cristianismo. Existe também outra corrente historiográfica contrária a essa idéia de resistência à romanização, que aponta na conversão ao cristianismo uma espécie de latinização das culturas nativas. Para Maria Sonsoles Guerras, isso acontecia por causa das vantagens que imperadores como Constantino e Teodósio ofereciam aos conversos ao cristianismo.¹¹

Além de tal ausência de continuidade na atração de novos fiéis por parte do clero norte-africano, a própria população local se voltou para outras religiões ou aderiu a cultos locais. Regina Bustamante aponta que o cristianismo não havia quebrado a resistência dos nativos diante da conversão ao cristianismo, mas entrara apenas superficialmente.¹² Parece uma afirmação contraditória, porém podemos encontrar algumas pistas na obra de Peter Brown que nos auxiliam a comprovar essas resistências. Ele levanta a possibilidade de as perseguições feitas aos donatistas, que possuíam uma grande base de fiéis no norte da África, pelo conde Macário na primeira década do século IV possam ter contribuído para que o cristianismo tenha sido esquecido em tão pouco tempo.

(...) os donatistas nunca esqueceram de que seus bispos e fiéis tinham sido mortos por autoridades católicas na “Época de Macário”. Agostinho teve de pregar em público sobre a pavorosa realidade de

⁹ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 1990, p. 25.

¹⁰ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 511.

¹¹ GUERRAS, Maria Sonsoles. Romanismo, germanismo e cristianismo no século V-VI IN **Textos Didáticos IFCS Nº1**, Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

¹² BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 1990, p. 28.

mártires cristãos que tinham sido mortos por correligionários cristãos.
(...)¹³

Agostinho buscou desvencilhar a imagem da Igreja dessa violência empreendida por seus antecessores. Os pregadores do cristianismo na África precisaram lidar com este diferencial: uma região que tinha um movimento cristão que criticava o cristianismo.¹⁴ Regina Bustamante aponta que, em muitos casos, a população local se convertia ao cristianismo para conquistar a possibilidade de cotejar uma magistratura ou obter privilégios.

O tema tratado nesta dissertação é a ideia de guerra justa formulada por Santo Agostinho. Entre os estudiosos da guerra e das relações internacionais, Agostinho foi um dos pilares, juntamente com pensadores como Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua, entre muitos outros, na formulação de uma justificativa legal de um conflito. Na obra *Fundamentos do pensamento político moderno*, Quentin Skinner afirma que:

(...) O mais influente entre os expoentes dessa doutrina [da guerra justa] fora Santo Agostinho. (...) Santo Agostinho, antes de mais nada, afirmava no seu livro quarto¹⁵ que 'já que seria pior os malfeitores governarem os justos' do que os justos subjugarem os malfeitores, segue-se que uma guerra dos justos contra os que agem mal pode não ser, somente, 'um mal necessário': pode 'denominar-se, com toda a propriedade, um feliz acontecimento'. (...)¹⁶

Esse tipo de visão da guerra como um mal necessário é que fará de Agostinho um pensador peculiar dentro daquele universo romano do Mediterrâneo que estava em transformação nos séculos IV e V. Suas ideias serão os pilares de formação de teorias como a de guerra santa das cruzadas na Idade Média. Até os dias de hoje é possível observar ecos agostinianos nas relações internacionais, por exemplo, quando se fala em crimes de guerra. Sua doutrina sobre os pré-requisitos para a condução de uma guerra só se tornará obsoleta após a criação do código napoleônico francês do século XIX, conforme afirma Doyne Dawson.¹⁷ Essa longevidade é proveniente das duas instâncias percebidas por Agostinho: o *jus ad bellum* (o direito da guerra) e o *jus in bellum* (o direito na guerra). O *jus in bellum* agia

¹³ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 567.

¹⁴ A questão donatista envolvia uma crítica àqueles que negaram sua fé durante a perseguição feita por Diocleciano. Para os donatistas, esses que negaram a fé eram traidores (traidores) e qualquer sacramento feito por eles era inválido.

¹⁵ **Cidade de Deus**, obra à qual Skinner se refere, é formada por 22 livros.

¹⁶ SKINNER, Quentin. **Fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 264.

¹⁷ DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no Ocidente: militarismo e moralidade no mundo antigo**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1999, p. 319.

como uma espécie de conjunto de códigos morais os quais os envolvidos no conflito deveriam seguir para que este permanecesse justificados aos “olhos de Deus”.

O confronto doutrinário-teológico de Agostinho contra os cismáticos e os hereges é o tema de inúmeras obras que Agostinho escreveu, tais como *O livre-arbítrio*, *A trindade* e aquela que nos interessa, o *Contra Fausto*. Para Marrou:

(...) Daí a importância que assume nos escritos do bispo de Hipona a luta contra os inimigos da Igreja e da ortodoxia, pois são permeados de controvérsias, ataques, respostas, refutações, elucidacões e resumos de conferências contraditórias (gostava-se muito, naquela época, de tais tipos de discussão oratória e, como é fácil de se imaginar, nosso antigo retórico devia levar as lampas em semelhantes torneios). (...) ¹⁸

O bispo de Hipona era um profundo crítico e não tolerava atitudes que fossem contra as Escrituras. Prova disso é o grande número de cartas sobre a moral e a ética cristãs escritas a diversos membros do clero romano ao longo de toda a sua vida. Em suas correspondências percebe-se o elevado volume das formulações do autor sobre temas como o mal, o pecado, o livre-arbítrio, já que suas cartas constituíam por vezes extensos tratados. Elas tinham um teor de pregação, catequese e de exposição da doutrina cristã. Agostinho podia comentar temas por páginas a fio, como veremos quando nos debruçarmos sobre *Contra Fausto*.

Vale ressaltar que o doutrinador que escreveu *Contra Fausto* é diferente daquele que escreverá *Cidade de Deus* anos mais tarde. Em *Contra Fausto* utiliza seus conhecimentos de retórica para “conquistar” seu adversário, de forma a mudar a argumentação de Fausto e procurar convertê-lo e a seus seguidores ao cristianismo. Em determinados momentos da obra, ridicularizava o adversário ou usava um tom irônico para concluir seu argumento ou enfatizar ideias consideradas tolas para ele. Já *Cidade de Deus* se tratava de uma obra que havia sido encomendada por Flávio Marcelino e Volusiano. ¹⁹ Portanto, muito mais formal que um *Contra Fausto*.

É possível encontrar os primeiros vestígios da justificação de um conflito nos anais de Assurbanipal, rei assírio do século VII, segundo Doyne Dawson. ²⁰ Em outras culturas, como a egípcia, também existem vestígios; entretanto, os mais claros se encontram na Grécia clássica. No contexto da Grécia clássica (séculos VI-V a.C.), a guerra era uma forma de resolver conflitos entre cidades-estado. Princípios como hegemonia e *arché* (domínio, para Dawson)

¹⁸ MARROU, Henri-Irenee, op. cit., 1957, p. 51.

¹⁹ LEMOS, Márcia Santos. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental**: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus (dissertação de mestrado). Niterói: UFF, 2004, p. 56

²⁰ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 78.

não possuíam conotação negativa.²¹ A moral grega não impedia que uma polis dominasse outra. Entretanto, o termo guerra justa será usado para representar uma guerra movida por povos gregos contra não gregos.²²

Algumas noções do que é necessário para conduzir uma guerra verdadeiramente justa na concepção agostiniana podem ser observadas com Aristóteles. Russell aponta para uma modalidade defensiva da guerra que será sustentada por Agostinho.

(...) Em termos aristotélicos a guerra não era um fim em si mesma, mas um meio para outros objetivos como paz, glória e força. Quando a defesa de uma cidade era justificada, quaisquer meios de defesa eram lícitos, e guerras eram usualmente vencidas pela superioridade de números, a força dos aliados e uma liderança habilidosa. (...)²³

Russell acredita que Agostinho possa ter recuperado algumas ideias de Aristóteles por meio de traduções de obras gregas as quais havia lido durante sua formação. Agostinho criticará as guerras motivadas por vontade de glória pessoal ou para a aquisição de riquezas.

A guerra romana era conduzida a partir de normas e rituais religiosos. Dawson aponta que, para que uma guerra fosse justa segundo a concepção romana, precisava ser declarada formalmente ao adversário, ter uma causa considerada justa e deveria ser feito um pedido de reparação aos inimigos antes de conduzir uma guerra contra eles.²⁴

Cícero desenvolveu essa ideia em sua obra *De Republica*. Apresentou a noção de *rebus repetitis*, ou seja, da guerra movida para recuperar bens perdidos (terras, riquezas).²⁵ Dawson indica que Cícero afirmou que Roma nunca moveu uma guerra ofensiva; se defendia de seus inimigos de maneira preventiva.²⁶ Esse conceito de guerra preventiva sobreviveu até o mundo contemporâneo. Agostinho foi leitor de Cícero e muitas das ideias do filósofo romano influenciaram suas obras. Muitas vezes, ele fará uma adaptação das ideias ciceronianas ao pensamento cristão.²⁷

Para Mattox, Agostinho soube conciliar a tradição romana e a judeu-cristã para formar a noção de guerra justa.²⁸ Contudo, isso só ocorreu com o pensamento cristão do Baixo Império Romano em sua opinião. As mensagens de pacifismo absoluto e não violência eram

²¹ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 119.

²² RUSSELL, Frederick H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 4.

²³ Idem, p. 4.

²⁴ DAWSON, Doyne, op. cit., p. 212.

²⁵ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 5.

²⁶ DAWSON, Doyne, op. cit., p. 214.

²⁷ MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum Books, 2009, p. 15.

²⁸ Idem, p. 2.

características da pregação do cristianismo primitivo. Eram mensagens de compreensão e entendimento que haviam sido deixadas por Jesus a seus discípulos, que a compilaram no Novo Testamento. Isso causava uma contradição, pois, enquanto o Novo Testamento possuía uma mensagem de não agressão, o Antigo Testamento, fundamentado nos escritos judaicos, possuía uma mensagem que Doyne Dawson denominava “sanguinária”.²⁹

(...) Durante séculos, os primeiros cristãos afastaram-se do serviço militar por considerá-lo pecaminoso. Muitos defensores da fé condenavam o Império Romano e todas as suas obras, e nada viam de útil no modelo político das guerras santas do Antigo Testamento, que faziam parte de uma revelação divina, às vezes dada a conhecer através de alegorias da própria existência.³⁰

Entretanto, nem o Antigo ou o Novo Testamento possuíam quaisquer informações sobre como uma guerra poderia ser considerada justa. Se o Novo Testamento proibia os cristãos de atender em guerras, o Antigo apresentava guerras agressivas em defesa da comunidade hebraica. Russell as define como uma “disputa de proporções apocalípticas”,³¹ guerras onde a própria existência dos hebreus estavam em jogo, as guerras que haviam sido reveladas na Bíblia. O Deus do Antigo Testamento aparece como uma divindade disciplinadora, furiosa.³²

O mérito de Agostinho, segundo Mattox, será o de perceber conexões em várias leituras que ele havia feito durante sua formação. Agostinho não é responsável por formular o conceito de guerra justa porque, como mencionamos, pensadores anteriores a ele como Cícero já o teriam feito. Agostinho tratará o tema da guerra com mais profundidade ao longo de suas obras. Na obra que analisaremos, o *Contra Fausto*, ele dará início a essa formulação de guerra justa, destacando elementos como a determinação de quando uma causa é justa, como tratar os inimigos durante a guerra e o envolvimento ou não de civis nas guerras.

O gênio de Agostinho repousa, em parte, em sua habilidade de sintetizar temas potencialmente desconexos em todos unificados. Existiram muitos que vieram antes de Agostinho que tiveram acesso aos mesmos escritos que ele, mas falharam em perceber interconexões sutis entre escritos bíblicos, patrísticos e outros filosóficos em geral, que constituíam as fundações do pensamento ocidental de guerra justa. (...) ³³

Mesmo sendo responsável por unir pensamentos dispersos, o próprio Agostinho não fará uma síntese sobre seu conceito de guerra justa. Este também estará espalhado por suas

²⁹ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 286.

³⁰ Idem, p. 286.

³¹ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 10.

³² Idem, p. 9.

³³ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 8.

obras, poucas vezes sendo abordado como um tema por si só.³⁴ Na obra *Contra Fausto*, o tema é mencionado em alguns momentos de sua exposição, sendo necessário um trabalho de análise textual para perceber as sutilezas da escrita agostiniana.

O conjunto desse trabalho vai se focar em um momento particular da vida de Agostinho. Como iremos nos utilizar de uma obra específica de Agostinho, denominada *Contra Fausto, o Maniqueu*, concentraremos nossa atenção na década em que foi publicada.³⁵ Esse período entre os anos de 390 e 400 será o foco de nossa atenção. Mais precisamente, entre 391 (quando é sagrado prelado em Hipona) e 400. Trabalhar com toda a vida de Agostinho não é uma opção viável por conta de sua vasta produção intelectual. E, como Agostinho teve um desenvolvimento intelectual ao longo de toda a sua carreira eclesiástica, faria com que o trabalho ultrapassasse o tempo hábil para a construção de uma tese de mestrado. Tal desenvolvimento é decorrente da complexidade da doutrina cristã no âmbito da Patrística. Peter Brown defende a ideia de que Agostinho foi um homem que em inúmeras ocasiões reviu suas próprias ideias.

(...) Agostinho tinha aguda consciência de ter assumido essa postura [engajada] a fim de evitar as alternativas, e de que grandes mestres tinham podido desperdiçar sua vida por terem adotado uma visão superficial da natureza humana. Ele fora maniqueísta; chegara tão perto de um platonismo “autônomo” que essa experiência continuava intensamente viva em seu peito. (...) ³⁶

Quanto ao espaço, trata-se do local de pregação de Agostinho que se situava na cidade de Hipona. Essa cidade fazia parte da província da Numídia, importante centro para o Império Romano. Regina Bustamante aponta que a província era responsável por fornecer suprimentos para Roma.³⁷ Além disso, Agostinho, segundo Peter Brown, não gostava de viajar, tendo cruzado o Mediterrâneo pouquíssimas vezes em toda a sua vida.³⁸ Sua maneira de pregar era mais próxima dos fiéis, o que envolvia conviver com eles diariamente. Foi através de seus sermões que ele pôde alcançar os corações de sua comunidade. E isso exigia sua presença nos ritos semanais.

O ambiente social, intelectual e cultural no qual Agostinho vivia também será nosso objeto de pesquisa. Para tal, faremos um breve relato sobre a relação estabelecida entre Agostinho e sua diocese, além de suas principais características. Veremos como Agostinho

³⁴ Segundo Mattox, apenas no capítulo XIX da Cidade de Deus. MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 4.

³⁵ *Contra Fausto Manichaem* foi publicada no ano de 397.

³⁶ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 346.

³⁷ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 1990, p. 22.

³⁸ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 525.

teve uma rotina difícil, pois tinha de lidar com um número expressivo de donatistas e maniqueístas. Por estar em uma província conturbada, o contexto vivido pelo bispo terá uma profunda influência sobre as suas obras.

A fonte a ser empregada neste estudo é *Contra Fausto Manichaem* (ou *Contra Fausto, o Maniqueu*). Esse é um trabalho publicado no ano de 397 no qual Agostinho tece uma série de críticas a um autor conhecido como Fausto de Milevo. Fausto era um pregador maniqueísta nômade pelo qual Agostinho possuía um profundo respeito quando de seu momento como maniqueu. Agostinho se desiludiu com Fausto pouco antes de se converter ao cristianismo. Tal desilusão teria ocorrido por Fausto ser um homem mais simplório e limitado do que Agostinho esperava, segundo Peter Brown.³⁹ Fausto foi um dos principais alvos de Agostinho durante sua campanha antimaniqueia.

Por se tratar de uma obra que versa sobre muitos temas (dentre os quais a guerra justa), não vimos a necessidade de incluir outras obras neste estudo. O tempo destinado à pesquisa não corresponderia ao tempo concedido ao mestrado, mas pode vir a compor estudos posteriores. *Contra Fausto* é uma obra fundamental no desenvolvimento da teoria da guerra justa dentro do conjunto agostiniano, mas acabou por perder espaço diante da grandiosidade de outras obras seminais como *Confissões* e *Cidade de Deus*. Destacamos, portanto, a originalidade do estudo do *Contra Fausto* e esperamos abrir as portas para novas reflexões.

Os termos *jus ad bellum* e *jus in bellum* não são formulações agostinianas. Agostinho, como estudioso do direito romano, apropriou-se e alterou os termos semanticamente de acordo com sua necessidade. Frederick H. Russell alega que Agostinho modificou o significado de *jus* que era ligado ao direito, além de empregar a ideia de *justitia*, que era ligada à ética ou moralidade na dimensão cristã.⁴⁰ A intenção de Agostinho era clara e não ingênua: tornar o cristianismo, a verdadeira e única fé para ele, uma religião adequada ao conturbado momento vivido pelo Império Romano.⁴¹

Quentin Skinner oferece uma metodologia que será essencial para o desenvolvimento deste estudo. Em *Visions of Politics*, Skinner traça os parâmetros de um método que ele nomeia como holístico ou sistêmico:

(...) se queremos uma história da filosofia escrita sob um espírito genuinamente histórico, precisamos fazer com que nossa principal tarefa seja situar os textos que

³⁹ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 68.

⁴⁰ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 19.

⁴¹ Às voltas com movimentos cismáticos e com invasões de povos germânicos.

estudamos dentro do contexto intelectual de tal forma que nos permita dar sentido ao que os seus autores estiveram fazendo ao escrevê-los. (...) ⁴²

O autor alega que há uma necessidade de olharmos o passado com a intenção de buscarmos seu eco no presente. Segundo ele, tomamos o passado observando-o com os olhos do presente. Por esse motivo, não estaríamos captando o que ele tem a nos dizer, e sim o que nós queremos depreender dos textos.

(...) Um entendimento do passado pode nos ajudar a compreender quão longe os valores incorporados em nosso modo de vida atual e nossas formas presentes de pensamento refletem uma série de escolhas feitas em diferentes momentos entre diferentes mundos possíveis. (...) ⁴³

Não dispor dessa visão mais apurada é deixar de lado uma série de ideias que acabaram permanecendo na nossa forma de pensar. Em um conceito histórico como o de guerra justa, é preciso compreender cada etapa da construção do mesmo. Além disso, não podemos analisar a noção agostiniana de guerra justa como um conceito fechado e acabado. É preciso também levar em conta o período em que a fonte foi produzida: o final do século IV. Tratou-se de um período marcado pelas migrações germânicas, pelas controvérsias religiosas, pelos vários pensadores da Patrística, como Ambrósio, Jerônimo e João Crisóstomo, que eram prolíficos escritores e desenvolviam ideias acerca de temas como o mal, o pecado, a guerra, a justiça, a ética, assuntos que também faziam parte da discussão agostiniana.

Também não podemos deixar nossa análise permanecer apenas na interpretação do texto puro e simples. É necessário compreender o contexto de formação do mesmo. *Contra Fausto*, nossa fonte utilizada neste trabalho, é uma obra que possui um claro propósito: refutar e desarticular o adversário. ⁴⁴ Portanto, trata-se de uma obra relacionada com o universo conjuntural que a rodeia. Fazia parte de um programa seguido por Agostinho de combate aos maniqueus, que possuíam muita força no norte da África.

(...) Não podemos esperar atingir esse nível de compreensão estudando tão-somente os próprios textos. A fim de percebê-los como respostas e questões específicas, precisamos saber algo da sociedade no qual foram escritos. E, a fim de reconhecer a direção e força exatas de seus argumentos, necessitamos ter alguma apreciação do vocabulário político mais amplo de sua época. (...) ⁴⁵

⁴² SKINNER, Quentin, op. cit., 2002, p. 3.

⁴³ Idem, p. 6.

⁴⁴ Fausto de Milevo, conhecido à época de Agostinho como um dos maiores conhecedores da doutrina maniqueia.

⁴⁵ SKINNER, Quentin, op. cit., 1996, p. 13.

Segundo Skinner, precisamos estar atentos ao que a sociedade demanda. É isso o que vai nos permitir perceber que pergunta foi feita pelo autor da obra analisada. Sua abordagem emprega uma concepção derivada de um dos fundadores do pensamento sistêmico, Fritjof Capra. Em sua obra *Ponto de mutação*, Capra defende que, para que possamos compreender o mundo em que vivemos, devemos percebê-lo como um todo, e não como partes separadas. Capra recusa a ideia cartesiana de percebermos o funcionamento das coisas a partir de estudos específicos. Skinner também recusa esse particularismo que ele, em seu *Visions of Politics*, considera como uma visão unidimensional da história das ideias políticas.⁴⁶

Skinner aplicou essa ideia para a compreensão textual das concepções políticas. Por meio de uma tríade formada por texto-contexto-trajetória, Skinner afirma ser possível compreender o autor de um texto a partir de suas pretensões com a obra em questão. Ao estudarmos o *Contra Fausto*, não estamos realizando a análise de uma unidade separada do todo, apenas por se tratar de uma obra pouco conhecida de Agostinho. Através de seu estudo, analisamos uma obra considerada obscura, ligando essa obra a outras de Agostinho e, possivelmente, esclarecendo pontos ou questões que se repetem em sua produção.

Para a compreensão do texto propriamente dito, empregaremos o método da análise de conteúdo conforme proposição de Laurence Bardin.⁴⁷ *Contra Fausto* é uma obra formada por 33 livros que dissertam sobre os mais diversos assuntos. Em um primeiro momento pretendemos analisar a obra como um todo, dando destaque aos principais temas abordados e quais deles se repetem. “Fazer uma análise temática consiste em descobrir os ‘núcleos de sentido’ que compõem a comunicação e cuja presença ou frequência de aparição podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido.”⁴⁸

É necessário também compreender a quem se destina o texto. Como dissemos acima, o texto de Agostinho não é ingênuo: ele tem um direcionamento. Laurence Bardin mostra com seu método de análise de conteúdo que através da inferência podemos retirar outras informações do texto.⁴⁹ Esses polos de inferência (receptor, emissor, significante, significado, códigos) é que desvelarão outras características do texto. A autora denomina essas características como “informações suplementares”.⁵⁰

Para a definição do conceito de guerra em *Contra Fausto*, optamos pela construção de quadros contendo três palavras-chave: guerra, combate e luta. Localizando essas palavras no

⁴⁶ SKINNER, Quentin, op. cit., 2002, p. 6.

⁴⁷ BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2010.

⁴⁸ Idem, p. 131.

⁴⁹ Ibid., p. 163.

⁵⁰ Ibid., p. 163.

texto de Agostinho conforme o método proposto por Laurence Bardin, foi possível saber em que contexto o autor usou-as; que temas ele trabalhou na obra em questão e sobre quais assuntos tratou especificamente em seu trabalho; quais princípios da teoria clássica de guerra justa foram utilizados e que guerras foram usadas para exemplificar os argumentos de Agostinho.

Os quadros podem ainda ser agrupadas em três grandes temas: a crítica ao maniqueísmo, as guerras bíblicas e a definição do conceito de guerra. Embora a obra não exponha os temas de forma organizada, é possível traçar a qual desses temas a citação mencionada se enquadra. Veremos a seguir que esse enquadramento segue um raciocínio que Agostinho procura construir ao longo de sua obra *Contra Fausto*.

Contra Fausto Manichaem (Contra Fausto, o Maniqueu) consiste em uma obra formada por 33 livros sobre um debate entre Fausto de Milevo e Agostinho – debate que nunca ocorreu de fato para a escrita dessa obra. O *Contra Fausto* foi escrito a partir de trechos de panfletos e falas do próprio Fausto, que são avaliados por Agostinho. A própria figura de Fausto nos é desconhecida. A existência de possíveis escritos de Fausto ou se o próprio Fausto teria dito o que é apresentado por Agostinho nessa obra não podem ser confirmados.

Existem duas versões traduzidas dessa fonte: uma pertence à coleção editada pela Biblioteca de Autores Cristianos, feita pelo abade Devoille em 1869 para o francês e posteriormente para o espanhol por Pio de Luis em 1943. A segunda versão pertence a uma coleção inglesa denominada A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (Biblioteca Seleccionada dos Pais Nicenos e Pós-Nicenos da Igreja Cristã), traduzida por Richard Stothert em 1895. Dessas duas edições, a versão em inglês é de domínio público disponibilizada em e-book pela Universidade de Fordham em seu portal de fontes da Antiguidade e do Medievo. Ambas as versões são originadas do manuscrito latino CSEL 25/1 (1891) 251-797 editado por Jonathan Zycha. Segundo Pio de Luis,⁵¹ havia poucas variantes do manuscrito, fazendo com que as traduções da edição da Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) possua poucas correções (erratas em sua maioria, segundo o autor). A opção pelo uso da edição da BAC se deu também devido à edição da obra. Essa é uma edição crítica, bilíngue e com notas explicativas sobre o maniqueísmo ao final da tradução. Ambas as edições são modernizadas, mas a edição da BAC aponta em notas de rodapé outras possibilidades de tradução de partes nas quais o autor optou por uma interpretação, mas que

⁵¹ LUIS, Pio de (trad.). **Obras Completas de San Agustin Vol XXXI – Escritos Antimaniqueos (2º):** Contra Fausto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 45.

poderiam ser traduzidas de forma diferente. Na versão inglesa, as opções de tradução do autor não são apresentadas.

O estilo textual do *Contra Fausto* é o de Questões e Respostas (Questiones et Responsiones), no qual são apresentados na obra os temas discutidos em um debate público. Segundo Jean-Pierre Weiss,⁵² tratava-se de um estilo textual comum no final da Antiguidade nos debates públicos que tocavam em temas da exegese ou que demandavam uma explicação mais ampla. Ainda segundo Weiss, existem algumas peculiaridades na escrita dessa obra. A primeira já foi mencionada acima, que é o fato de a obra ter sido escrita e publicada após a morte de Fausto. Os poucos registros que possuímos indicam que a morte de Fausto ocorreu por volta do ano de 387,⁵³ enquanto o *Contra Fausto* tem sua publicação no ano de 397. Uma segunda diferença apontada por Weiss é o método empregado para a composição de cada um dos 33 livros: um adversário (provavelmente um artifício literário representando o próprio Agostinho) faz uma pergunta a Fausto. Este responde e depois tem sua resposta criticada por Agostinho, que a partir dessa crítica faz sua exposição. Uma terceira característica destacada pelo autor é o tom polêmico da obra que destoia do estilo Questões e Respostas. Em trechos da obra, Agostinho apresenta palavras de tom agressivo como asno, néscio e burro, comprovando sua tendência ao estilo retórico.

Contra Fausto é uma obra voltada para os núcleos maniqueístas da África do Norte. Através do descrédito de seus profetas, Agostinho buscava converter os maniqueístas ao cristianismo. A explicação para o uso do tom polêmico, incomum na obra agostiniana, parece ser o de alcançar os maniqueístas. Por meio da demonstração de todo o conteúdo do maniqueísmo e de sua crítica, Agostinho procurou desconstruir as certezas postuladas pela doutrina maniqueísta.

Embora Agostinho disserte sobre vários temas ao longo da obra e chegue até a desviar do assunto proposto para um dado livro, podemos agrupar os livros em grandes temas. Do livro 1 ao livro 11, Agostinho trata do Antigo e do Novo Testamento e de sua aceitação e/ou negação por parte dos maniqueístas. Entre os livros 12 e 16, Fausto se recusa a reconhecer a importância dos profetas, por considerá-los malditos e enganadores. Do livro 17 ao 19 são tratados temas da doutrina cristã e suas minúcias: a circuncisão, o batismo, a interpolação entre os Evangelhos do Novo Testamento. Os livros 20 e 21 tratam da relação entre os cristãos e os gentios, além de outros temas como o cisma, a trindade e os sacramentos. No

⁵² WEISS, Jean-Pierre. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum* IN ZERNER, Monique. **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. São Paulo, Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 24.

⁵³ LUIS, Pio de (trad.), op. cit., 1993, p. 7.

livro 22 está contida boa parte da reflexão sobre guerra justa na visão agostiniana: Fausto rechaça todos os patriarcas citando suas ações como amorais e desrespeitosas às leis mosaicas. Os livros 23 e 24 apresentam a visão sobre a natureza humana ou divina de Jesus Cristo. Agostinho faz uma breve exposição sobre o mal (tema que ele irá abordar de maneira mais aprofundada em outras obras como *A natureza do bem*) no livro 25. Os livros 26 e 27 voltam a tratar da natureza de Cristo, mas pelo viés de sua crucificação, enquanto no trecho anterior Fausto criticava acerca de sua natureza a partir da recusa dos maniqueístas em considerar como fato o nascimento de Cristo. No livro 28, Agostinho procura apresentar a autoridade da Igreja e da pregação apostólica diante das críticas de Fausto. O tema da magia e dos milagres feitos por Cristo no Novo Testamento é apresentado no livro 29, como o poder de Deus encarnado em seu Filho. São feitos comentários a duas cartas paulinas (uma a Timóteo e outra aos Tessalonicenses) nas quais se analisam as questões do jejum e da tolerância cristã a outras religiões nos livros 30 e 31, respectivamente. Os dois últimos livros (32 e 33) defendem a autenticidade das escrituras, a seleção dos escritos, os livros apócrifos, as interpolações e o comportamento e obediência dos fiéis diante dos escritos.

Analisando dois grandes temas, a aceitação do Antigo e do Novo Testamento e a aceitação dos profetas, cabe aqui apresentar os temas gerais apresentados nesses trechos. No livro 1, Agostinho faz uma breve apresentação justificando por que escreve essa obra e quais as suas principais críticas ao maniqueísmo. O livro 2 mostra um Fausto crítico em relação à genealogia de Jesus Cristo. Questionado sobre o fato de apenas o livro de Mateus apontar tal genealogia, Agostinho afirma que os Evangelhos apresentam pontos de vista diferentes sobre a vida de Jesus Cristo. No livro 3, Agostinho continua a argumentar a favor da genealogia de Cristo e dos pontos de vista divergentes entre os autores dos Evangelhos. No livro 4, Agostinho defende que o Novo Testamento dá continuidade às mensagens do Antigo. A aceitação e a obediência aos ensinamentos dos Evangelhos são o tema do quinto livro. No sexto, é discutido o porquê da existência de ritos como a circuncisão e o descanso sabático. A genealogia de Cristo como filho de Deus, nascido homem, do ventre de sua mãe Maria, é abordada no livro 7. Fausto questiona o motivo de os cristãos ainda lerem o Antigo Testamento havendo um Novo. Agostinho defende uma continuidade entre os dois Testamentos no livro 8. A conversão e o respeito aos gentios é assunto do livro 9, enquanto no 10 Agostinho apresenta a atitude de um fiel e de um converso diante da Bíblia. No livro 11 são tratadas as interpolações literárias dos Evangelhos.

O segundo grande tema que vai ocupar os livros 12 ao 16 é a crítica aos profetas. Fausto critica as ações tanto dos profetas como dos patriarcas, que serão debatidas mais

adiante. Na defesa de Agostinho do Antigo Testamento, tanto o livro 12 como o 22 são os mais importantes e contundentes; portanto, são os mais extensos. No livro 12, Agostinho avalia a vida e as ações de cada um dos profetas do Antigo Testamento criticados por Fausto, além de alguns personagens basilares como Caim e Abel, Enoc, Noé, Sem, Jafet, Abraão, Isaac, Jacó, os juízes, Elias, Eliseu, Isaías e Daniel. Ele não só promove a defesa dos profetas como ridiculariza o maniqueísmo alegando que se trata de um movimento sem nenhuma base teológica.⁵⁴ O livro 13 constitui mais um momento no qual Agostinho abandona o tema principal, que é a crítica aos maniqueístas, e disserta sobre a religião judaica. No livro 13, Agostinho ataca as crenças judaicas, alegando que estes são infiéis por não darem atenção aos ensinamentos de Cristo, o filho de Deus.⁵⁵ No livro 14, Agostinho discute a autoridade de Moisés, refutada por Fausto. Nesse trecho, Agostinho alega que Fausto estaria alterando aquilo que Moisés verdadeiramente disse, para tornar suas “mentiras” aceitas entre seus “ingênuos” ouvintes. O livro 15 é dedicado à ridicularização do maniqueísmo. Segundo Agostinho, o mito maniqueísta da criação do mundo seria uma idolatria a vários deuses hereges. Por esse motivo, Agostinho os considerava mentirosos. O livro 16 defende o fato de Moisés ter profetizado a vinda de Cristo, sendo que isso é negado por Fausto, que não acredita no nascimento de Cristo. Agostinho argumenta que Fausto interpreta as palavras da Bíblia muito literalmente, quando esta é carregada de simbologias e metáforas que lhe escapam.

Nos livros 17 a 19 são discutidos aspectos da doutrina cristã como o casamento, a circuncisão, o batismo, o descanso sabático e a própria autoridade da lei mosaica para o cristão. São livros importantes por nos ajudarem a diferenciar cristianismo e maniqueísmo em seus aspectos doutrinários. Há uma referência nos três livros a Mateus 5, 17.⁵⁶ O livro 17 trata novamente das interpolações entre os Evangelhos. Fausto usa sempre Mateus como base porque, segundo ele, é o mais verossímil. Já o livro 18 aborda alguns rituais considerados cruéis por Fausto que estão presentes no Antigo Testamento. Para exemplificar, ele usa o sacrifício de cordeiros, apresentado no Deuteronômio. No livro 19, Agostinho defende que Cristo cumpriu tudo o que havia sido prometido pelos profetas do Antigo Testamento.

⁵⁴ Idem, livro 12, p. 225.

⁵⁵ Ibid., p. 240.

⁵⁶ “Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas: não vim ab-rogar, mas cumprir. Porque em verdade vos digo que, até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei, sem que tudo seja cumprido.”

Capítulo 1

A HISTORIOGRAFIA E A BIOGRAFIA DE SANTO AGOSTINHO

Neste primeiro capítulo vamos nos focar na figura de Aurelius Augustinus ou Agostinho de Hipona, nascido na cidade de Tagaste no ano de 354. Sua importância para o cristianismo está na construção e definição de um conjunto de conceitos teológicos que provocavam ainda uma margem de dúvidas em seu tempo. Dentre essas ideias podemos destacar a definição do mal, a graça, o livre-arbítrio e a trindade. Agostinho também debateu temas como o casamento e a guerra justa, que é o foco de nosso trabalho.

No início deste capítulo, mostraremos os princípios agostinianos da guerra justa e como alguns autores como Doyne Dawson, Karen Armstrong, Frederick Russell e Etienne Gilson definiram a guerra justa agostiniana em suas respectivas obras. A seguir, apresentaremos como alguns autores do século XX definiram a trajetória de Santo Agostinho. Escolhemos as biografias feitas por Henri-Irenee Marrou, Peter Brown e Garry Wills por apresentarem visões diferentes sobre a trajetória de Agostinho: Marrou o define como um mestre, um professor; Brown o mostra como um teólogo; enquanto para Wills Agostinho seria uma espécie de místico. Como nos indica Bourdieu:

(...) Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (...)⁵⁷

A seguir verificaremos a trajetória de Santo Agostinho e apontaremos as principais questões e como elas afetaram o desenvolvimento da teoria agostiniana de guerra justa. Essa reflexão nos auxiliará a conhecer o contexto, as relações com outros pensadores da época e a formação de Agostinho, o que nos permitirá construir sua rede de relações. Segundo a metodologia desenvolvida por Quentin Skinner,⁵⁸ com esse cuidado metodológico, poderemos conhecer os motivos e as intenções do autor ao escrever a obra.

⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica IN FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006, pp. 189-190.

⁵⁸ SKINNER, Quentin. **Visions of Politics vol. 1: Regarding Method**. New York: Cambridge University Press, 2002, p. 90.

1.1 – A guerra justa agostiniana e seus princípios

Agostinho entende a guerra justa a partir de dois grandes temas: o direito da guerra, ou *jus ad bellum*, e o direito na guerra, ou *jus in bellum*. Os princípios básicos do *jus ad bellum* são: a justa causa, a justiça comparativa, a intencionalidade, a justa autoridade, o último recurso, a declaração pública, a clara possibilidade de sucesso, a proporcionalidade (que também faz parte dos princípios do *jus in bellum*) e a paz como objetivo último.⁵⁹ O *jus in bellum* possui apenas três princípios: a proporcionalidade (explicaremos a diferença entre a proporcionalidade no *jus in bellum* e no *jus ad bellum* mais abaixo), a discriminação e a boa-fé (princípio do *jus in bellum* que é exclusivo da teoria agostiniana de guerra justa).

A justa causa é atribuída à defesa da comunidade contra invasores externos. Ela também já foi usada como justificativa para o movimento das cruzadas na Baixa Idade Média.⁶⁰ Ela pode constituir uma vingança por territórios invadidos, depredação de símbolos religiosos ou ofensa a algum costume local. O que é necessário é que toda a comunidade ou parte dela interprete a ação como um crime ou uma blasfêmia e que represente motivo suficiente para que se deseje vingança ou reparação.

A justiça comparativa é uma espécie de reparação contra agressões feitas. Não se trata de uma vingança pura e simples, mas uma “justiça proporcional”. Trata-se de uma ideia ampla e muita subjetiva que busca fornecer medidas para atos considerados ofensivos. Dawson expõe de maneira clara essa ideia a partir do seu funcionamento na sociedade grega:

(...) o tradicional conceito grego de guerra é essencialmente o de guerra por vingança. As comunidades interligam-se no tempo, por um processo de vingança e contravingança, que tem uma tendência inerente a transgredir limites. Os homens precisam vingar as ofensas com a ajuda dos deuses, mas sempre serão tentados a exagerar, a se exceder e a ultrapassar as fronteiras naturais para perturbar o equilíbrio do mundo. (...) ⁶¹

Para explicar a intencionalidade ou intenção justa precisamos nos remeter a Hobbes. Segundo esse autor, estar predisposto a mover uma guerra pode ser o suficiente para ocasionar um conflito maior, mesmo que não existam motivos como a expansão territorial, a justiça comparativa ou a intolerância. Mattox chama de “disposição interna invisível”.⁶² Na

⁵⁹ MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum Books, 2009, p. 10.

⁶⁰ DEMURGER, Alain. **Os Templários**. Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 42.

⁶¹ DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no Ocidente: militarismo e moralidade no mundo antigo**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1999, p. 134.

⁶² MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 9.

Antiguidade a intencionalidade era vista como uma vontade à glória e à realização pessoal e autores como Agostinho criticavam essa postura.

Apenas um indivíduo legalmente investido de uma autoridade reconhecida (um rei, um imperador ou um general) pode declarar uma guerra justa. Nenhum outro pode autorizar a condução de uma guerra, arriscando-se a ser questionado. A autoridade legítima pode ser um rei, o papa ou até um conselho de notáveis.

A guerra como último recurso é um princípio atrelado a noções de pacifismo. Um dos primeiros relatos que temos desse princípio sendo mencionado é na pregação dos primeiros cristãos, como nos mostra Demurger:

O cristianismo primitivo condena toda guerra, toda violência. Consequência do pecado original, a guerra, sempre ruim e ilícita, é uma calamidade. Todavia, muito cedo, produz-se uma atenuação da doutrina. (...) Uma guerra cujo objetivo é adquirir riquezas e honras permanece ilícita; uma guerra cujo objetivo é manter um direito é permitida, sob algumas condições: deve ser o último recurso quando todos os outros fracassaram, para restabelecer o direito. (...) ⁶³

O que Demurger defende é que houve uma adaptação dos princípios cristãos às necessidades do Império Romano. Após o cristianismo se tornar uma religião oficial do império, algumas de suas prerrogativas tiveram de ser , como, por exemplo, o serviço militar, que era proibido aos cristãos. No final do século IV deixou de ser proibido com a justificativa de defender a comunidade dos cristãos de invasores ou inimigos.

A declaração pública da guerra é um procedimento que surge com os romanos, segundo Doyne Dawson.⁶⁴ Funciona como um processo legal em que uma sequência de rituais (declaração de guerra, justificção, tempo para retratação do inimigo) eram seguidos à risca. Dawson afirma que essa prática vai ganhar contornos de princípios éticos, pois era proveniente do direito feial romano, ou seja, se ligava à religião romana.

Segundo o princípio da probabilidade razoável de sucesso, uma guerra só era considerada justa quando o seu objetivo final poderia ser benéfico à sociedade. Essa é a crítica de Cícero, a qual Dawson expõe,⁶⁵ às guerras movidas em busca de fama e fortuna. Agostinho vai perceber esse princípio por um outro viés: ao comentar sobre o saque de Roma, alega que isso ocorreu como um teste para separar os fiéis dos hereges e infiéis.⁶⁶ Mattox alega que Agostinho via no saque de Roma uma forma de Deus recompensar os justos, que foram protegidos da violência dos “bárbaros”.

⁶³ DEMURGER, Alain, op. cit., 2007, p. 40.

⁶⁴ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 212.

⁶⁵ Idem, p. 212.

⁶⁶ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 79.

O princípio da proporcionalidade está presente tanto no *jus ad bellum* como no *jus in bellum*. A diferença está que, no *jus ad bellum*, proporcionalidade se refere ao equilíbrio entre a reparação e a violência desmedida. Para que uma guerra fosse verdadeiramente justa era preciso encontrar a medida entre o bem e o mal. Significa que uma guerra podia ser cruel, contanto que tivesse objetivos justos. O mesmo princípio podia se referir à violência empregada: a violência era necessária, mas os abusos eram proibidos. Dawson afirma que Agostinho se refere à guerra como um mal, porém menor porque a guerra justa era conduzida com amor, de forma a reparar os maus atos.⁶⁷ Ligado ao princípio de proporcionalidade está o da paz como objetivo último da guerra.

‘O objetivo da guerra é um melhor estado de paz.’ E, nos limites da argumentação em defesa da justiça, melhor significa mais seguro que o status quo anterior à guerra, menos vulnerável ao expansionismo territorial, mais a salvo para homens e mulheres comuns, bem como para sua autodeterminação nacional. (...) ⁶⁸

Nessa passagem, Walzer defende que, em uma guerra justa, o objetivo final de um conflito é uma melhoria do estado anterior. Um objetivo último não é algo negativo, tende a criar melhores condições para a sociedade: sair de um estado de tensão, libertar aqueles que desobedecem uma autoridade legítima de uma influência maligna, livrar o mundo de uma ideologia considerada negativa. O objetivo final responde a uma justa causa; sem ela, não se configura uma guerra justa.

O *jus in bellum* é um conjunto de costumes que devem ser observados durante o conflito. Diz respeito a como evitar um número excessivo de perdas humanas, a manutenção de um equilíbrio moral e até evitar o envolvimento de civis que acabam sendo absorvidos pela violência de um conflito. Esta é uma concepção que chega até os dias de hoje como um crime de guerra dentre os quais Walzer aponta como “(...) o cumprimento ou a violação das normas costumeiras e positivas de um combate (...)”.⁶⁹ Mattox identificou dois princípios no *jus in bellum*: proporcionalidade e discriminação.⁷⁰

A proporcionalidade no *jus in bellum* se relaciona ao nível de violência dos conflitos: emprego de tortura, armamentos que causem destruição excessiva, estratégias desleais (como o uso de venenos no suprimento de água do inimigo). Georges Duby, ao analisar sobre

⁶⁷ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 290.

⁶⁸ WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas**: Uma argumentação moral com exemplos históricos. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 207.

⁶⁹ Idem, p. 34.

⁷⁰ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, pp. 10-11.

o Domingo de Bouvines,⁷¹ relaciona proporcionalidade com a própria noção de guerra: “(...) A batalha, repito, é operação de justiça. Entre cristãos, nunca assume a forma de empresa de extermínio. Assim como num pleito, não se busca a destruição; trata-se de um debate que será rematado por uma sentença.”⁷²

Um dos princípios mais antigos da guerra justa, segundo Dawson, é a discriminação. É a distinção entre o combatente e o não combatente. Presentes neste princípio estão ideais morais (a proibição do envolvimento de velhos, crianças e mulheres) e econômicos (não afetar as atividades produtivas, como agricultura e comércio). Era moralmente reprovada a matança de civis, apesar de nem sempre ser incomum. Também era vetado violar os corpos dos inimigos caídos.⁷³ Esse princípio vai chegar até os dias de hoje. A diferença é que na teoria clássica da guerra justa era necessário discriminar quem devia ser mantido de fora do alcance do conflito. “(...) Sua tendência é dispor certas categorias de pessoas fora do alcance permissível da prática da guerra, de tal modo que matar qualquer integrante dessas classes não é um ato legítimo de guerra, mas um crime. (...)”⁷⁴ Walzer admite ainda uma margem de flexibilidade: quem era poupado variava de região para região. Todavia, os autores clássicos não enxergavam essa flexibilidade, já que a maneira como tratavam o tema tendia à formação de uma teoria geral da guerra justa.

Além desses dois princípios, Mattox defende um terceiro cuja formulação só está presente em Agostinho: a boa-fé ou *fides*. Era um princípio romano que regia as relações entre os homens fossem elas na guerra, no comércio ou nas relações jurídicas. Tratava-se de princípios éticos que proibiam as ações ardilosas, dissimuladas ou mentirosas. Agostinho, segundo Mattox, incorporou a *fides* ao seu conjunto de formulações acerca da guerra justa.⁷⁵ A boa-fé era a manutenção de acordos feitos com os adversários e o respeito a esses tratados. Dawson coloca que a traição era muito malvista pelos romanos. O autor cita um processo de Catão, o estoico, contra César por tratar mal seus prisioneiros de guerra.⁷⁶ Mesmo cumprindo um objetivo considerado justo, houve um desrespeito às normas do conflito que não podia ser deixado de lado.

⁷¹ Uma batalha realizada pelo conde de Flandres, que desejava se libertar de seus laços de vassalagem que o uniam a Felipe Augusto, rei de França no século XIII. Para isso se uniu ao conde de Bologna, ao imperador do Sacro Império Oto IV e ao rei da Inglaterra João Sem Terra. O resultado da Batalha de Bouvines foi a vitória das tropas francesas.

⁷² DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines**: 27 de julho de 1214. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993, p. 164.

⁷³ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 100.

⁷⁴ WALZER, Michael, op. cit., 2003, p. 72.

⁷⁵ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 65.

⁷⁶ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 219.

1.1.1 – A definição de guerra justa pela historiografia

A dificuldade ao estudar o bispo de Hipona é que suas formulações sobre a guerra justa estão espalhadas por suas obras. A partir de sua pregação em Hipona, suas visitas a comunidades mais afastadas e seus escritos, Agostinho vai elaborar suas ideias a partir dos problemas colocados em sua diocese: a resistência de comunidades mais afastadas à conversão, o donatismo, o maniqueísmo, as migrações germânicas. No caso da teoria sobre a guerra justa, sofrerá poucas mudanças, sendo que Agostinho se preocupará com seus princípios.

Frederick H. Russell⁷⁷ alega que Agostinho é contraditório no que diz respeito à ideia da condução da guerra. Conhecemos muito sobre a noção de guerra justa de Agostinho através de Tomás de Aquino e Hugo Grotius. Ambos são profundos leitores do pensador da Patrística, sendo que Aquino citará trechos inteiros da obra agostiniana. Tomando Agostinho como base, desenvolvem as ideias dele e a adaptam a seu contexto.

Doyne Dawson busca traçar em sua obra *As origens da guerra no Ocidente*⁷⁸ um perfil de como as civilizações da Antiguidade e do Medievo encaravam os conflitos armados. Cada parte de sua obra⁷⁹ procura analisar a guerra sob quatro aspectos: sua forma, a ética por trás do conflito, a razão de Estado e a relação da guerra com o conjunto de leis ou normas da sociedade analisada em cada conjunto de capítulos. Na quarta parte, analisa o legado deixado pela tradição latina. Nessa parte, utiliza-se de dois capítulos nos quais dispõe os quatro aspectos de uma forma mais sintetizada. É o primeiro capítulo dessa quarta parte que vai nos interessar de maneira mais específica.

Dawson afirma que Agostinho foi o ponto de inflexão na formulação da doutrina cristã no Ocidente. Segundo ele, Agostinho fez o Ocidente caminhar por um rumo diferente do cristianismo ortodoxo oriental. “(...) Por toda a Idade Média, os escritos de Agostinho exerceram a mais importante das influências sobre o pensamento europeu ocidental com relação à guerra. (...)”⁸⁰ Dawson acredita que o maior legado de Agostinho no que diz respeito ao modelo de guerra está na obra *Cidade de Deus*.⁸¹ Ao comentar acerca do saque de Roma, Agostinho teria alegado, segundo o autor, que o acontecimento é fruto dos pecados cometidos

⁷⁷ RUSSELL, Frederick H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

⁷⁸ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999.

⁷⁹ Obra que está disposta em quatro partes tratando de Guerras Primitivas, Grécia e Roma, Medievo e Início da Modernidade.

⁸⁰ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 288.

⁸¹ AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus 2 vols**. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

pelos homens. Discordamos dessa ideia pelo fato de, como apresentamos acima, não podermos dizer que Agostinho sintetizou a ideia de guerra justa em sua obra. O que podemos perceber é que o tema da guerra é recorrente na literatura agostiniana. Não há uma obra ou uma exposição cujo título sequer se aproxime do tema da guerra. A obra *Cidade de Deus* a qual Dawson recorre não possui um livro específico sobre a guerra, apenas passagens.

Agostinho teria se recusado a aceitar Roma como um modelo da cidade celeste, pois sua grandeza era pagã. Dawson afirma que Roma, enquanto não se livrasse de seus vícios, continuaria a ser um ícone do pecado na visão agostiniana. O bispo de Hipona também se recusava a aceitar a ideia de uma Roma que não era cristã como sendo civilizadora, que salvava o mundo da ignorância. Para ele, a capital do império era uma cidade “pagã”, que na visão de Agostinho precisava ser salva.

Dawson afirma que a conduta na guerra aparece como fruto de uma espécie de *vendetta* ou um espírito de vingança contra atrocidades cometidas. Dawson insere Agostinho na tradição negativa da teoria de guerra. Observa preferencialmente os aspectos morais dos conflitos: “A atitude agostiniana com relação à guerra, portanto, é profundamente pessimista e relutante em lhe atribuir um valor positivo. O resultado paradoxal desse pessimismo é que ele tornou sua visão de guerra justa mais vingativa do que a tradicional visão pagã. (...)”⁸² Dawson compreende dessa forma que Agostinho buscava se distanciar dos primeiros cristãos que admitiam um pacifismo extremo. A guerra era necessária para reparar injustiças. Precisava ser conduzida de forma a defender a comunidade cristã de infiéis que ameaçassem sua sobrevivência.

Para Dawson, Agostinho vai se basear preferencialmente no Novo Testamento para fundamentar sua ideia de guerra. Só que os Evangelhos são confusos em demonstrar uma aplicação prática da guerra ou quando ela deve ser feita. As Epístolas de Paulo também não apresentam uma formulação coerente do conceito de guerra. Keith J. Gomes apresenta diversos exemplos em que o Novo Testamento não apresenta respostas satisfatórias ao problema de quando a guerra deveria ser feita e até se contradiz. “Comparado às muitas referências a guerras na Bíblia judaica, o Novo Testamento geralmente é ausente de ensinamentos em condução da guerra, e o que ele diz parece contraditório. Muitas passagens condenam o uso da violência. (...)”⁸³ Essa posição de pacifismo absoluto será revista pelos autores da Patrística a partir dos séculos IV e V. Gomes mostra o exemplo do Sermão da

⁸² DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 290.

⁸³ GOMES, Keith J. *An Intellectual Genealogy of the Just War – A Survey of Christian Political Thought on the Justification of Warfare*. Small Wars Journal LLC, 2008, p. 4.

Montanha, no qual Cristo havia dito a frase “dar a outra face”, e o compara com a atitude contra os judeus no templo em que Cristo justifica sua ação como justa diante das circunstâncias.

Com sua mensagem de paz e caridade, o Novo Testamento valoriza mais as lições morais. Dawson indica que a guerra seria um meio político para impedir que o mal aja impunemente. Essa interação entre religião e política será vista em quase toda a exposição do autor sobre a guerra justa.

Outra ideia passível de discussão é a inefabilidade do plano divino. Esse é um tema um tanto confuso na obra agostiniana pois depende de qual momento da vida de Agostinho expressa em suas obras estamos nos referindo. “(...) Segundo ele [Agostinho], não podemos dizer porque seria presunçoso de nossa parte pensar que podemos ver o desdobrar do plano divino no nascer de todo Estado.”⁸⁴ Agostinho se volta para a doutrina da predestinação na última década de sua vida segundo Peter Brown,⁸⁵ enquanto a doutrina da guerra justa é formulada no intercurso da questão maniqueia e da escrita da *Cidade de Deus*. Mesmo que tomemos a obra *Cidade de Deus* como parâmetro, as formulações sobre a predestinação são feitas durante os debates contra Juliano de Eclano,⁸⁶ que ocorreram por volta de 418-423. A teoria da guerra justa aparece no livro XIX da *Cidade de Deus*, publicado em 415, na datação feita por Henri-Irenee Marrou.⁸⁷

A partir de uma análise sobre o impacto da guerra santa no Medievo, Karen Armstrong⁸⁸ buscou as origens do conceito da guerra nas atitudes dos primeiros cristãos e nos desenvolvimentos intelectuais feitos na Patrística. A autora compara a maneira como o cristianismo ocidental e o oriental encaravam a guerra e ressalta os caminhos opostos tomados pelos teólogos dessas vertentes:

(...) Na Igreja Ortodoxa grega do Império Bizantino a guerra sempre foi encarada como não cristã e durante uma campanha eram negados ao soldado os sacramentos. Os bizantinos preferiam usar mercenários em suas guerras a permitir que cristãos gregos lutassem. Mas Bizâncio estava menos vulnerável do que a Igreja da Europa Ocidental, que estava exposta a uma invasão após a outra. No Ocidente, os teólogos latinos desenvolveram o conceito de guerra justa, que permitiria aos cristãos lutar e se defender sem culpa. (...) ⁸⁹

⁸⁴ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 290.

⁸⁵ BROWN, Peter. **Santo Agostinho** – Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2006, pp. 497-500.

⁸⁶ Juliano de Eclano foi um dos maiores adversários intelectuais de Agostinho na metade final de seu bispado. Era parte do movimento herético conhecido como pelagianismo, e os debates intelectuais feitos entre Agostinho e Juliano constituíram obras como *O livre-arbítrio e A graça*.

⁸⁷ MARROU, Henri-Irenee. **Santo Agostinho e o agostinianismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 50.

⁸⁸ ARMSTRONG, Karen. **Holy War** – The Crusades and their Impact on Today’s World. New York: Anchor Books, 2001.

⁸⁹ Idem, p. 25.

Portanto, a autora entende que o próprio ambiente vivido pelos homens da Patrística os tenha incentivado a criar uma filosofia que os permitisse sair da ideia do pacifismo absoluto. Diante dos frequentes ataques dos povos germânicos, Roma precisou empregar todo o material humano e os recursos à sua disposição no efetivo militar romano. Desde o século III o problema das migrações germânicas, mas a partir dos séculos V e VI tornava a recusa dos cristãos em participar dos conflitos⁹⁰ incompatível com o contexto vivido pelo império.

Outra questão posta por Karen Armstrong é a caridade dentro do conflito. Um dos principais requisitos para uma guerra justa é que ela não pode ser movida a partir de uma vingança. Caso um cristão estivesse envolvido em um conflito, este seria por uma justa causa e com amor ao próximo. A autora compara a ação cruel de uma guerra com um remédio contra o pecado. “(...) Quando usa a violência, o cristão deve estar repleto de amor pelo inimigo que estiver combatendo e ver sua violência como medicinal, usada da mesma maneira como um pai que castiga seu filho para o seu próprio bem. (...)”⁹¹ Keith J. Gomes concorda com Karen Armstrong, mas seu raciocínio percorre outro caminho. Segundo o autor, Agostinho teria utilizado essa noção de caridade (a *caritas*) pois ele precisava conciliar o Novo Testamento com a ideia de guerra justa, que pressupunha o uso de violência. Para ele, essa foi a grande dificuldade de Agostinho, visto que em certos momentos Cristo empregava a violência⁹² e em outros momentos pregava o pacifismo absoluto.⁹³

Agostinho ainda teve de lidar com os conceitos do Novo Testamento de “dar a outra face” (Mateus, 5:29) e “dar lugar à ira” (Carta aos Romanos, 12:19). Ele desenvolveu a doutrina de que cada guerra, largamente descrita como a punição do pecador, era motivada por amor a ele. (...) ⁹⁴

Agostinho não poderia desconsiderar o Novo Testamento. Precisava encontrar um meio para valorizar o tema da caridade de maneira que fosse lícito ao cristão entrar em uma guerra sem estar em desacordo com os Evangelhos. A maneira encontrada foi paradoxal: a noção da “guerra como remédio contra o pecado” foi a que se tornou corrente por séculos a fio. O que não havia como controlar era o nível de violência empregado nos conflitos. Nesse

⁹⁰ Segundo o Novo Testamento, um cristão jamais deveria pegar em armas ou derramar o sangue do próximo. Aos primeiros cristãos, o serviço militar conforme requeria Roma era expressamente proibido.

⁹¹ Ibid., p. 26.

⁹² No episódio da expulsão dos judeus do Templo. GOMES, Keith J, op. cit., 2008, p. 7.

⁹³ O sermão da montanha. Idem, p. 7.

⁹⁴ GOMES, Keith J. Ibid., p. 7.

aspecto, a interpretação de Karen Armstrong é mais acertada. Essa era uma maneira de manter a retidão e a “justeza” do conflito.

Karen Armstrong também concorda nesse aspecto e exemplifica através do que Agostinho defende como guerra movida por legítima defesa. Para Agostinho, o argumento da legítima defesa não era suficiente para justificar a morte do próximo, fosse ele cristão ou não cristão. Karen Armstrong defende que Agostinho teria considerado que a guerra feita pelos germanos era inteiramente justificada: “(...) Quando as tribos bárbaras saqueavam a grande cidade de Roma em 410, Agostinho viu isso como um triunfo do mal sobre o bem. A própria civilização estava em perigo. (...)”⁹⁵

Em uma abordagem filosófica, Etienne Gilson trabalha com a ideia de que Agostinho acreditava que a guerra era um caminho para a obtenção da paz. As guerras eram necessárias para que o mal pudesse ser afastado do caminho dos justos. Na cidade terrena, o mal existia para afastar o homem do caminho da salvação. O homem era um ser decaído por causa dos pecados cometidos por Adão e Eva. Apenas a partir de uma conduta correta ele poderia alcançar a cidade celeste. Ou seja, o homem vivia de forma a se redimir dos seus pecados e alcançar a vida eterna ao lado de Deus. Por esse motivo, as guerras serviam para punir aqueles que resistiam em seguir o caminho “correto”.

(...) Não há sociedades sem guerras, é evidente; mas por que essas sociedades fazem a guerra, a não ser para estabelecer a paz? Com efeito, a paz que as sociedades querem, não importa qual paz, é uma pura tranquilidade de fato, mantida a todo preço e não importando as bases sobre as quais ela repousa. (...) ⁹⁶

Referimo-nos novamente à ideia da necessidade sempre presente dos conflitos: na concepção de Gilson eles precisam existir porque sem eles o ser humano estaria condenado à danação. Segundo Gilson, a guerra seria uma espécie de método de reparação das injustiças quando segue os devidos critérios.

Em alguns aspectos o pensamento de Gilson se relaciona com o de Doyne Dawson. Dawson observa na teoria da guerra justa de Agostinho uma doutrina extremamente pessimista.⁹⁷ Gilson compartilha dessa mesma interpretação, mas acrescenta uma nuance: “(...) Nesse sentido é verdadeiro dizer que não se faz a guerra pela guerra, mas pela paz;

⁹⁵ ARMSTRONG, Karen, op. cit., 2001, p. 26.

⁹⁶ GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 329.

⁹⁷ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 291.

quando os homens lutam sua vontade não é que a paz não exista, mas que ela exista conforme a vontade deles.”⁹⁸

Um dos princípios da guerra justa que apresentamos anteriormente é a defesa da comunidade. Constitui a condução de uma guerra justa visando à defesa de uma comunidade cristã do ataque de comunidades rivais, de infiéis, de blasfemadores, de hereges ou quaisquer povos que ameaçassem a sobrevivência da dita comunidade cristã. Gilson, portanto, defende a ideia de que Agostinho via na guerra uma necessidade moral. Esta devia atender aos anseios da população. Podemos associar a noção de guerra justa ao princípio da “justa causa”. Para ter uma justa causa, a guerra não podia ser conduzida por motivos de ambição ou glória pessoal. Gilson relaciona ambos os princípios para exemplificar que a guerra seguia interesses sociais. Ao alcançar a paz os homens estariam prontos para seguir para a cidade celeste visto que todo o mal havia sido extirpado. As afirmações de Gilson poderiam dessa forma ser associadas ao princípio do objetivo último da guerra, a paz.

Gilson afirma que Agostinho atribui a culpa da decadência do mundo e das violências e saques ocorridos em Roma aos pecadores, aos hereges e aos membros dos cultos tradicionais.⁹⁹ O motivo disso é que os pecadores viviam nos domínios do mal. Eles teriam uma visão errônea do mundo, que levaria seus praticantes a se afastarem de Deus. É com essa afirmação que Gilson nos apresenta a ideia da justa causa em Agostinho. Mover a guerra contra os pecadores é uma necessidade. Estes estariam prejudicando as boas obras daqueles que seguiam os ensinamentos cristãos. Seria preciso livrar a cidade terrestre da influência deles.

Além disso, Gilson afirma que a ordem dos ímpios era baseada em uma tirania, portanto, não poderia ser justa. “Todavia, a paz dos ímpios é uma falsa paz e, comparada àquela dos justos, tampouco merece tal nome. No fundo, sua ordem aparente é apenas uma desordem. (...)”¹⁰⁰ Gilson percebeu uma oposição entre justos e injustos, partindo do conceito da moral agostiniana. Tal oposição seria a base da formação de uma sociedade pacífica. Trata-se de um reforço à ideia de que a comunidade precisava ser defendida tanto da influência dos pecadores como de possíveis ataques e vinganças destes contra os justos.

Em uma linha de análise voltada para os estudos medievais da teoria da guerra justa, Frederick H. Russell defende que Agostinho e Tomás de Aquino são os principais responsáveis na formulação do conceito de guerra justa. Para Russell, o mérito de cada um

⁹⁸ GILSON, Etienne, op. cit., 2006, p. 329.

⁹⁹ Idem, p. 331.

¹⁰⁰ Ibid., p. 331.

dos pensadores se encontra em polos muito distantes: Agostinho teria sido o responsável por agregar a Bíblia e o direito romano de uma forma que estruturou a teoria da guerra justa; Aquino seria o organizador das ideias agostinianas, estas espalhadas por toda a obra do bispo de Hipona.

(...) Estes pensadores [medievais], seus associados e seus pupilos diretos produziram trabalhos de escopo enciclopédico que tentaram fornecer uma síntese do pensamento tradicional e novas inovações em tópicos correntes da discussão. Desta forma, no pensamento sobre a guerra espalhado ao longo de suas obras, Tomás de Aquino uniu a teoria política aristotélica à visão tradicional agostiniana de seus antecessores. (...) ¹⁰¹

Russell é considerado por autores mais atuais como Anthony Coates e Keith J. Gomes uma referência acerca da teoria clássica da guerra justa. Em sua visão, a guerra justa teria predominantemente um objetivo político.

(...) a guerra tem sido vista como uma expressão primária da atividade política e para a forma da guerra do homem ocidental tem servido como “o pilar da nação”. Muitas formas de esforço humano têm sido vistas como guerras, como a guerra cristã do espírito contra a carne, e as guerras que os políticos declaram como doenças da sociedade. (...) ¹⁰²

Russell chama a atenção de que é necessário analisar conjuntamente os momentos nos quais a teoria da guerra justa foi trazida à baila. A definição de “justeza” do conflito teria variado em intensidade e alcance. Dessa forma, para os cristãos primitivos o pacifismo total era uma possibilidade, mas não era possível nos tempos de Agostinho por causa das invasões germânicas e dos conflitos com seitas cismáticas como os maniqueus e os donatistas.

Conforme Russell, para Agostinho, além de a guerra ser um remédio para o mal, ela é um mal necessário. Ou seja, uma guerra, mesmo apresentando um conjunto de ações violentas, tornava-se necessária a partir do momento em que visava ao benefício daqueles que estivessem do lado da justiça. Para Agostinho, a justiça representava seguir corretamente os ensinamentos bíblicos. Entretanto, o bispo de Hipona propunha outra questão: quando a guerra se torna um mal por si só. Havia uma preocupação em obras como *Contra Fausto* e *Cidade de Deus* em relação a quando um conflito entre duas comunidades deixava de ser justo para se tornar violento. Uma guerra justa não poderia atender a ambições de glória, orgulho, cobiça, roubo ou conquista, caso contrário ela perderia sua “justeza”. Agostinho formula uma questão interessante: uma guerra justa pode ser movida sem que o condutor da guerra se dê conta disso.

¹⁰¹ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 258.

¹⁰² Idem, p. 1.

(...) Inspirado pelo Velho Testamento, Agostinho argumenta que por julgamento divino guerras puniam pessoas por pecados e crimes,, mesmo aqueles não relacionados à guerra. Até mesmo pecadores poderiam servir à providência divina pela punição dos pecados de outras pessoas. (...) ¹⁰³

Russell defende que Agostinho elaborou uma imagem de Deus como um ser onisciente. Seus planos nem sempre seriam compreensíveis para nós. Mais do que isso, Agostinho argumentou que seria muita ousadia nossa tentar entender seus planos devido à inefabilidade divina.

A retomada de valores dos cristãos primitivos a partir de uma nova leitura é uma característica de Agostinho. Essa disposição para ressignificar valores cristãos é tão forte que Agostinho vai inserir o conceito de caridade na condução do conflito armado. A guerra seria uma maneira de salvar o próximo de um caminho pecaminoso. A morte em batalha se trataria apenas de um infeliz acidente.

Outro aspecto indicado por Russell é que Agostinho tinha certa dificuldade em definir se uma guerra deveria ser ofensiva ou apenas voltada para a autodefesa. Para Agostinho essa dicotomia era inexistente: o que realmente importava era se o ritual da guerra justa estava sendo seguido corretamente. Além disso, no pensamento cristão que vinha sendo formulado por Agostinho e outros filósofos da Patrística, Deus auxiliava os justos, corretos e cristãos quando eles praticavam obras pias e viviam sob uma conduta correta.

Por outro lado, para Russell, Agostinho era condizente com sua formação clássica. Sua formação clássica nunca havia deixado de estar presente em sua obra. Podemos fazer essa afirmação porque Agostinho vai citar pensadores como Cícero, Salústio, Aristóteles em obras como *Cidade de Deus*. O que Agostinho teria interpretado de maneira diferente era o conceito de *ius*, uma noção romana:

(...) A noção agostiniana de justiça incluía o respeito pelo direito divino, e então ele contrastava formas de justiça celestes e terrenas pela exploração do significado ambivalente de *ius*. Enquanto *ius* para os romanos remetia a um corpo legal reconhecido como válido para aqueles os quais ele atingia, Agostinho empregou *ius* no senso de retidão, então igualando *ius* com *iustitia* e *iustitia* com *vera iustitia*. Onde não houvesse retidão, não haveria justiça verdadeira. (...) ¹⁰⁴

Na interpretação de Agostinho, a guerra seria justa se os envolvidos estivessem seguindo as leis divinas. Entretanto, se ambos estivessem seguindo as leis divinas, Agostinho

¹⁰³ Ibid., p. 16.

¹⁰⁴ Ibid., p. 19.

respondia de forma paradoxal: cabia a justiça da guerra a quem fosse o mais justo. Russell deixa claro que Agostinho não define quem seria o responsável por dizer que guerra seria mais justa, ou seja, não haveria um árbitro neutro que avaliasse quem estaria ou não com a razão na condução da guerra.¹⁰⁵

Russell adota um distanciamento da obra de Agostinho, já que sua análise é mais panorâmica¹⁰⁶ e não específica acerca do autor. Russell indica diversos pontos válidos apresentando que Agostinho não era um autor inocente. Na visão do pesquisador, ele pode ter respondido a interesses da Igreja ao tentar conciliar o pensamento cristão sobre guerra com uma visão menos pacifista. Russell acredita que existia muita diferença entre o pensamento dos primeiros cristãos e as digressões sobre guerra justa feitas pelo bispo de Hipona. Há de se recordar também que Agostinho era um professor de retórica, ou seja, sabia conduzir um embate de ideias através da manipulação das palavras e da construção de frases.

1.2 – As várias visões da trajetória de Agostinho

Nas próximas páginas, iremos apresentar como três historiadores focaram a biografia de Agostinho. A escolha desses três autores ocorreu porque eles imaginam Agostinho a partir de três imagens diferentes: Marrou o analisa como um mestre, Peter Brown, como um pensador cristão e integrante da Patrística, e Garry Wills o analisa como um místico. Isso contribui para a nossa tese pois apresenta como a biografia de Agostinho pode ser estudada a partir de várias perspectivas.

1.2.1 – Henri-Irene Marrou: Agostinho como mestre

Os estudos históricos de Marrou dedicam-se principalmente à história da educação na Antiguidade. Ele reconhece em Agostinho a imagem de um professor diletante que se preocupava em fornecer lições morais e espirituais a seus alunos. Marrou o define como um homem sensível que vivia durante um turbulento período do Baixo Império Romano. Seu maior feito foi a formulação de uma doutrina cristã por meio de todo um conjunto de obras entre livros, sermões, debates políticos e cartas.

¹⁰⁵ Ibid., p. 21.

¹⁰⁶ O trabalho de Russell é sobre o desenvolvimento do conceito de guerra justa entre os séculos V e XIII. Desta forma, o autor não faz uma análise específica sobre cada autor, adotando uma visão mais ampla sobre tais obras.

Que tenha sido um mestre excelente, deprendemo-la da calorosa afeição que lhe testemunham os discípulos como o retórico, vagamente filósofo, Favônio Eulógio, que também viria ocupar a cátedra de Cartago e, sobretudo, seu conterrâneo Alípio, que, de aluno, tornou-se seu mais íntimo amigo, o companheiro de conversação e de vida religiosa e mais tarde colega no episcopado. (...) ¹⁰⁷

Marrou cria uma cronologia ora por adversários aos quais debateu, ora por temas abordados. O problema em realizar tal tarefa é que Agostinho lidava com adversários intelectuais ao longo de sua carreira enquanto, ao mesmo tempo, redigia tratados de teologia. Debates de pontos da doutrina cristã como o que é o bem, a existência de uma Trindade ou se o homem tinha livre-arbítrio eram temas de controvérsias nas quais Agostinho se via envolvido ao ter de lidar com pensadores ligados a movimentos cismáticos. Muitas de suas obras foram deixadas inacabadas, principalmente aquelas relativas ao debate antipelagiano ocorrido nos seus últimos anos de vida. Agostinho, com a ajuda de Possídio, nas *Retractationes*, faz uma análise crítica de obras como a *Cidade de Deus*, *A Trindade*, *Sobre o livre-arbítrio*, entre outras, além de tentar criar um índice para facilitar o estudo de pensadores interessados nessas obras legadas por Agostinho.

(...) Compreende-se o embaraço do bom Possídio, pois este enorme acervo de escritos *ad utilitatem studiosorum omnium* se revela rebelde a qualquer classificação: por mais categorias que se possa imaginar, sobra sempre um resíduo, o que manifesta a riqueza do espírito agostiniano, solicitado em todos os sentidos (...), e também a variedade das tarefas que lhe impõe a serviço da Igreja. (...) ¹⁰⁸

O destaque dado à formação intelectual de Agostinho é uma parte crucial da obra de Marrou. O autor deixa transparecer que é devido à sua educação que Agostinho terá a capacidade intelectual e doutrinária necessária para lidar com os desafios filosóficos que se apresentaram ao longo de sua vida. Em virtude de sua pesquisa acerca da educação na Antiguidade, ¹⁰⁹ Marrou é capaz de fornecer uma descrição detalhada sobre a formação clássica de Agostinho: onde ela foi iniciada, que obras fizeram parte de suas leituras rotineiras e quando teve de viajar para continuar seus estudos. Marrou detecta em suas obras quais autores formaram a base para cada escrito agostiniano.

Marrou não dá muita atenção ao envolvimento político de Agostinho. Deixa um pouco de lado essa característica, que só vemos quando ele menciona o saque de Roma e a reação de

¹⁰⁷ MARROU, Henri-Irenee, op. cit., 1957, p. 21.

¹⁰⁸ Idem, p. 57.

¹⁰⁹ MARROU, Henri-Irenee. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.

Agostinho ao fato.¹¹⁰ Para Marrou, o saque de Roma foi fundamental para Agostinho redigir a obra *A Cidade de Deus*. Foi o impulso necessário para que Agostinho confirmasse suas previsões acerca da decadência do Império Romano. Segundo Marrou, Agostinho era um bispo dedicado à sua diocese, preferindo permanecer em sua cidade a se envolver com querelas religiosas.

Entre os adversários de Agostinho, Marrou destaca os pelagianos. Marrou apresenta Pelágio como um teólogo experiente e profundo conhecedor das obras de Agostinho. Os pelagianos farão uso das primeiras obras de Agostinho, onde foi mais crítico e mais polêmico, contra o Agostinho mais equilibrado do século V. Esse tipo de adversário teria feito Agostinho redigir obras de alto nível intelectual como *A Trindade* e *Sobre o livre-arbítrio*.

Mas desta vez tinha que haver-se com adversários de peso. Ia encontrar em Pelágio, Celéstio ou após o desaparecimento destes primeiros campeões, no extraordinário Juliano, bispo de Eclana na Campânia, o infatigável adversário dos últimos anos, homens de envergadura muito diversa da dos medíocres donatistas ou maniqueus da África, que combatera até então. (...)¹¹¹

Os maniqueístas são apresentados como coadjuvantes, como uma pequena parte da “evolução intelectual” do bispo de Hipona. Vale destacar a menção que Marrou faz ao encontro de Fausto e Agostinho,¹¹² no qual alega que Fausto havia desapontado Agostinho. Este tinha expectativas quanto à fama de conhecedor da doutrina maniqueísta que era atribuída a Fausto. Aos donatistas, é dedicado ainda menos espaço. Marrou usa a descrição dessa controvérsia para destacar as qualidades das várias obras de comentários que escreveu como os *Comentários aos Salmos*, os *Comentários ao Gênesis*, os *Comentários às cartas de São Paulo*, feitas por Agostinho.¹¹³

Na parte final de sua biografia, Marrou procura traçar um perfil psicológico do bispo de Hipona. Representa Agostinho como um bispo rigoroso que contava com o apoio de alguns homens como Possídio. Para o autor, o grande mérito de Agostinho fora sua caminhada espiritual para uma descoberta de si mesmo através de sua relação com o cristianismo.

Esta emotividade, exacerbada ainda pela análise introspectiva, e tomada de consciência aprofundada sem cessar, está ligada a uma experiência humana de riqueza simétrica. Embora a moral e a espiritualidade agostinianas se caracterizem pela

¹¹⁰ MARROU, Henri-Irenee, op. cit., 1957, p. 10.

¹¹¹ Idem, p. 54.

¹¹² Ibid., p. 36.

¹¹³ Ibid., p. 32.

severidade, esta não possui, entretanto, nada de rigidez inumana de quem condena, por ignorá-los, os valores da vida e os esplendores do mundo. (...) Em Santo Agostinho, ao invés, só se encontra amor e mais amor. (...)¹¹⁴

As inquietações do teólogo Agostinho acerca do mal, da graça e do livre-arbítrio foram parte integrante e essencial de sua obra. Marrou apresenta-nos um defeito na personalidade de Agostinho: um desdém pelo conhecimento científico.¹¹⁵ O conhecimento que não é parte do plano divino é profano e deve ser descartado. Este deve ser guiado pelo divino, caso contrário induz ao erro.

Segundo Marrou, um dos pontos mais controversos e duvidosos é a transformação de Agostinho em um místico ao fim de sua vida. Não há dúvidas de que a controvérsia pelagiana fez Agostinho se voltar para aspectos mais esotéricos do cristianismo, como a transcendência e a graça divina. Mas, em nenhum momento, Marrou consegue apresentar uma resposta concreta a esse posicionamento.¹¹⁶ Para o autor, o fato de Agostinho tender para uma vida ascética¹¹⁷ indicaria uma possível pista para isso. Marrou alega que, mesmo isso se confirmando, não passaria de uma tendência, pois seus deveres como bispo eram muitos e não deixavam tempo livre para uma vida contemplativa.

A análise mais aprofundada da formação de Agostinho será importante em nosso trabalho porque nos permite reconhecer quais autores clássicos Agostinho incorporou à doutrina cristã e que outros autores ele deixará de lado, por não se enquadrarem aos valores cristãos que defendia. Essa é uma das etapas de nossa análise, segundo o método estabelecido por Quentin Skinner: “Importa examinar, com certa atenção a natureza dessa formação de base, pois todo o pensamento e a obra inteira de Agostinho revelam estrita dependência dela tanto nos caracteres positivos como nas deficiências, no que tem de bom ou de mau. (...)”¹¹⁸ *Santo Agostinho e o agostinianismo* é um estudo clássico e teve influência no trabalho de outros autores que buscaram analisar a figura de Santo Agostinho e suas obras.

Marrou nos faz refletir que, mesmo Agostinho sendo um dos pensadores mais importantes da Patrística, ao lado de Ambrósio, João Crisóstomo, Jerônimo e outros, o bispo de Hipona não deixava de ser um homem de seu tempo: romano, nascido em uma província importante para o abastecimento de Roma e com uma formação clássica que continha várias

¹¹⁴ Ibid., p. 66.

¹¹⁵ Ibid., p. 76.

¹¹⁶ Ibid., p. 72.

¹¹⁷ Como o episódio de Cassiciaco onde passou quase um ano e a criação de espaços ascéticos em Tagaste e Hipona.

¹¹⁸ MARROU, Henri-Irene, op. cit., 1957, p. 16.

obras tanto gregas como romanas. Todo o conjunto de sua obra formou a estrutura fundamental da doutrina cristã.

1.2.2 – Peter Brown: Agostinho como pensador do cristianismo

A escolha pelo destaque da obra de Peter Brown se deve ao fato de ele possuir uma das mais extensas biografias acerca de Santo Agostinho. Uma das virtudes de seu trabalho é relacionar Agostinho a outros personagens de seu contexto, como Ambrósio, Jerônimo, Paulino de Nola, entre outros. Eles fazem parte das influências intelectuais, das críticas e das obras de Agostinho. A metodologia de pesquisa de Peter Brown é levada em consideração em nosso trabalho, pois apresenta uma análise aprofundada acerca do biografado. Peter Brown alia contextualização histórica, formação intelectual e interpretação das obras, muitas vezes relacionando-as.

Neste livro, procurei transmitir algo do curso e da qualidade da vida de Agostinho. Este não apenas viveu numa era de mudanças rápidas e dramáticas, como estava, ele próprio, em constante mudança. O historiador do Império Romano em declínio pode fazer por intermédio da vida de Agostinho um levantamento dos movimentos que levariam o menino de escola que chorava com a antiga história de Dido¹¹⁹ e Eneias a terminar sua vida como bispo católico de um porto da África setentrional submetido a um bloqueio pelos bandos guerreiros de uma tribo recém-chegada do sul da Suécia [os vândalos]. (...) ¹²⁰

Em suma, Peter Brown demonstra que Agostinho teria sido um dos principais responsáveis por elaborar as bases doutrinárias necessárias para que a Igreja pudesse se tornar o poder em ascensão ao final do mundo antigo. O autor concorda com Marrou que o principal objetivo de Agostinho ao longo de sua trajetória foi de conhecer a si mesmo e o seu papel como intelectual, como teólogo e como pregador dentro de seu contexto. Se seu legado foi importante para a Igreja, sua atuação ao longo de seu tempo como bispo de Hipona também o foi.

A formação de Agostinho também possui muita importância para Peter Brown. Porém, este ressalta aspectos filosóficos como a leitura do *Hortensius*,¹²¹ de Cícero: tal leitura havia ajudado Agostinho a responder a algumas de suas inquietações como o que era o mal e por

¹¹⁹ Personagem mitológica que teria fundado a cidade de Cartago na costa da África do Norte. Dido teria sido esposa de Eneias, personagem da *Ilíada* de Homero, que teria fundado a cidade de Roma.

¹²⁰ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 9.

¹²¹ Obra perdida de Cícero que supostamente versava sobre a natureza do espírito humano. Conhecemos o *Hortensius* apenas a partir de menções feitas por alguns de seus leitores, como Agostinho, que teria adotado esta obra como parte de sua filosofia de vida.

que ele existia em um mundo supostamente perfeito criado por Deus. O autor percorreu vários capítulos para apresentar os mestres de Agostinho ao longo de sua vida, como Simpliciano,¹²² figura que ajudou Agostinho a compreender o neoplatonismo. Segundo Peter Brown, ele foi o principal responsável pela conversão do bispo de Hipona.

Entretanto, duas figuras estarão sempre presentes nas citações de Peter Brown: Ambrósio e Cícero. Cícero foi uma das leituras feitas por Agostinho durante sua educação em Madaura. Destacamos Cícero em especial porque a descoberta do *Hortensius* por Agostinho é marcante pois, a partir da leitura do *Hortensius*, Agostinho acabou se convertendo ao maniqueísmo. E Peter Brown assinala estas questões, apresentando assim como Marrou os traços de *romanitas* de Agostinho. Por outro lado, Peter Brown mostra o respeito de Agostinho pela figura de Ambrósio, a quem Agostinho considerava como um grande conhecedor da doutrina cristã. Prova disso é Agostinho sentir vergonha de falar pessoalmente com ele. Nas palavras de Peter Brown: “Agostinho, na condição de “profissional”, estava ansioso por ouvir essa oratória singular. Considerou-a um deleite: menos “suave e divertida” que a de Fausto, porém “muito mais erudita”. (...)”¹²³

Segundo Peter Brown, as biografias feitas no final do Império Romano tendiam a ressaltar apenas os feitos marcantes dos que estavam sendo biografados. Possídio, biógrafo de Agostinho, vai de encontro a essa concepção. Brown aponta que Possídio prefere se remeter a momentos cotidianos da vida de Agostinho, nos quais Agostinho interagiu diretamente com seus amigos íntimos. Em alguns trechos, Peter Brown se deixa levar pelo fascínio por Agostinho.¹²⁴ Pontua diversas situações delicadas do autor, como sua relação com uma concubina, com sua mãe Mônica e o silêncio acerca de seu pai. A construção do pano de fundo da vida de Agostinho junto à descrição sobre seus parentes e amigos auxilia na percepção de seu universo pessoal. Mesmo quando Peter Brown menciona os rivais de Agostinho, como Celéstio e Pelágio, estes possuem vários parágrafos dedicados a explicitar suas ideias e críticas a Agostinho.¹²⁵

Fausto de Milevo, personagem central da obra *Contra Fausto*, é apresentado como sendo um dos maniqueístas com os quais Agostinho mais se desapontara. Quando Agostinho frequentava o grupo de maniqueístas ao qual se afiliou quando esteve em Cartago, a fama de Fausto de ser um conhecedor dos escritos de Mani era grande. Segundo Brown, Fausto pregava no interior da África do Norte e constituía mais um entre muitos pregadores

¹²² BROWN, Peter., op. cit., 2006, p. 111.

¹²³ Idem, p. 99.

¹²⁴ Ibid., p. 10.

¹²⁵ Ibid., p. 426.

itinerantes. O motivo do desapontamento de Agostinho foi o fato de Fausto ser uma pessoa com poucas leituras e que possuía um conhecimento básico acerca do maniqueísmo. Quando Agostinho confrontou Fausto com questões complexas como a natureza do mal, Brown alega que Fausto demonstrou suas limitações.

Podemos destacar que Fausto chegou a ser tutorado por Agostinho por um curto período de tempo, quando da estadia de Agostinho em Cartago no final da década de 380. Brown indica que, através dessa tutoria com Agostinho, há uma tentativa de Fausto em ampliar seus conhecimentos para que ele pudesse pregar em grandes centros como Cartago ou Alexandria.

(...) Fausto é um exemplo notável do tipo de líder criado pela turbulência religiosa do século IV. Era filho de um homem pobre de Milevo e, por conseguinte, autodidata. Tendo Agostinho por tutor, tratou de estudar melhor os clássicos. É que estes viriam a ser seu passaporte para os homens cultos e influentes que poderiam apoiar seu movimento. (...)¹²⁶

O convívio com Fausto então teria sido o ponto final da frustração de Agostinho com o maniqueísmo. A extrema simplicidade do pregador, segundo Brown, teria feito Agostinho abandonar o maniqueísmo ao não conseguir solucionar as suas inquietações acerca do problema do mal.

Peter Brown realiza uma contextualização das obras de Agostinho. Segundo o autor, a escrita agostiniana visava sempre responder a alguma situação do cotidiano. Algumas delas tiveram influência direta de parentes e amigos. Como exemplo, Peter Brown apresenta como surgira o *De Magistro*: a partir de diálogos feitos entre Agostinho e seu filho, Adeodato, acerca de temas diversos.¹²⁷ O dia a dia na Igreja podia servir como estímulo para a criação de alguma obra em particular. Peter Brown alega que Agostinho possui uma enorme quantidade de sermões por conta dessa atitude de solucionar os problemas quotidianos que vivenciou. Podia versar sobre uma variedade de temas e apresentava seus sermões para a realidade de seus fiéis.¹²⁸ No final de sua vida, Agostinho se preocupou em deixar uma obra de linguagem simples e de fácil acesso aos leitores futuros.

O autor analisa como o pensamento agostiniano recebeu influências de correntes filosóficas, como o neoplatonismo. O fato de ter lidado com adversários de diferentes linhas de pensamento (maniqueístas, cristãos, donatistas, pelagianos), desde um pregador maniqueísta de baixa instrução como o simplório Fortunato e um pensador formado entre os

¹²⁶ Ibid., p. 69.

¹²⁷ Ibid., p. 166.

¹²⁸ Ibid., p. 551.

maiores pensadores romanos do século V como o experiente Pelágio, tornou Agostinho um homem aberto aos elementos úteis de cada um desses debates para compor suas obras. Conhecer o maniqueísmo permitiu a Agostinho dispor de uma vantagem contra seus adversários. Já outras ideias permaneceram nos recôncavos do pensamento agostiniano. Durante os debates com Pelágio, este acusou Agostinho de ser maniqueísta.¹²⁹ E Pelágio não estava longe da verdade já que algumas de suas obras tardias possuíam aspectos do maniqueísmo.

Peter Brown formula a hipótese de que Agostinho havia considerado o saque de Roma como uma punição de Deus pelo fato dos romanos continuarem com seus cultos. Isso se dava porque Agostinho não via com simpatia a velha capital do Império Romano. Para Agostinho, Roma representava o bastião de uma cultura pertencente a uma cidade decaída. Para os cristãos que viviam em Roma, o saque da cidade era um teste de sua fé cristã diante de uma tragédia. Para Peter Brown, caso sobrevivessem era porque eram dignos, na visão de Agostinho, de estarem ao lado de Deus.

Porém, Brown nos ajuda também a perceber outro detalhe importante:

(...) Nos escritos agostinianos dessa época encontramos comentários perspicazes lado a lado com a expressão de interesses políticos egoístas; a busca calculada de sua própria autoridade, num clima de crise misturada a uma preocupação crescente com temas fundamentais, como a culpa e o sofrimento, a velhice e a morte.¹³⁰

No início do século V, o donatismo estava em ascensão na África do Norte. Os conflitos entre cristãos e donatistas haviam recrudescido. Possídio quase foi morto em uma revolta em Calama, no ano de 408. Realmente interessava a Agostinho naquele momento se o governo imperial romano reforçaria a perseguição romana contra os donatistas. O governo romano havia ameaçado retirar os soldados que haviam ficado em Cartago para se dedicar à proteção de outras fronteiras sob os ataques constantes dos povos germânicos. O saque de Roma era justiça divina; a proteção dos fiéis cristãos do ataque dos donatistas era dever do governo.

O que podemos tirar do trabalho de Peter Brown é a relação de Agostinho com o contexto de sua época: sua educação, sua escolha pelo cristianismo em detrimento do maniqueísmo, sua trajetória como bispo e suas discussões a favor de seus pontos de vista em relação a aspectos doutrinários do cristianismo. Dessa maneira, a escrita de uma obra por

¹²⁹ Ibid., p. 462.

¹³⁰ Ibid., p. 360.

Agostinho responde a alguma questão em determinado ponto de sua carreira ou a sua participação de um debate com algum rival, conforme identificou Peter Brown.

1.2.3 – Garry Wills: Agostinho como místico

Escolhemos Garry Wills porque ele apresenta uma perspectiva diferente sobre a trajetória de Agostinho. Se nos dois autores que analisamos anteriormente o foco estava nos trabalhos, nos debates ou nas relações pessoais de Agostinho Wills caminha por outro percurso. É por esse motivo que optamos por incluí-lo neste trecho. Garry Wills opta por valorizar a sensibilidade de Agostinho, chegando a encará-lo como um místico. Em sua obra aponta relações entre *Confissões* e *Cidade de Deus*, nos quais ele fundamenta suas hipóteses.

O autor tece uma série de críticas à maneira como estudiosos da obra de Agostinho vêm compreendendo o objetivo central da *Cidade de Deus* e das *Confissões*. Na visão de Wills, a *Cidade de Deus* nada tem a ver com uma obra sobre a Jerusalém celeste e a decadente cidade terrena ou entre as relações entre Estado e a Igreja.¹³¹ A obra *Cidade de Deus* apresentaria figurativamente as maneiras como o homem cristão deve se relacionar com a cidade celeste através das boas ações. Wills identifica em Agostinho alguém preocupado em desenvolver valores éticos. A partir de metáforas, apresentou a doutrina cristã de uma maneira mais clara e sem rodeios ao homem comum.

Como ele pensa em símbolos bíblicos, a análise agostiniana possui uma qualidade flexível, multidimensional, dinâmica. (...) Isso frustra aqueles que querem padrões definidos e estáticos, e que considerarem, grosseiramente, como realidades distintas as duas cidades de Agostinho, como Igreja e Estado, ou céu e terra, ou tempo e eternidade. (...)¹³²

Wills analisa as obras de Santo Agostinho figurativamente. Segundo o autor, o título dado a uma de suas principais obras, *Confissões*, estaria equivocado. A essência da obra não era um exercício de remissão dos pecados, de exposição das falhas cometidas pelo autor ao longo de sua vida. A palavra confissão não possuía o mesmo sentido que o atual.¹³³

¹³¹ WILLS, Garry. **Agostinho**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 136.

¹³² Idem, pp. 139-140.

¹³³ Segundo o dicionário Michaelis, confissão seria: “*sf (lat confessio)* **1** Ato de confessar ou de se confessar. **2** Declaração das próprias culpas ao confessor, no sacramento da penitência. **3** Declaração dos próprios erros ou culpas. **4** Declaração de artigos de fé cristã. **5** Cada uma das seitas cristãs. **6** *V confiteor*. **7** *Ret* Figura que consiste em confessar a falta imputada. **8** *Dir* Ato do réu que reconhece e declara ser verdadeiro o fato a ele imputado. *C. auricular*: a que se faz ao ouvido do confessor. *C. de dívida*: reconhecimento inequívoco de uma dívida (dinheiro ou coisa equivalente). *C. de fé*: declaração dos artigos de fé cristã. *C. geral*: a) confissão de pecados feita por diversas pessoas em comum; b) confissão em que o penitente declara todos os pecados, mesmo

Confissões viria do latim *confiteri* (e não de *confessione*), que podemos traduzir aproximadamente como testemunho. Na verdade, *confiteri* significaria recitação de atos passados. Tal sentido foi obtido pelo autor ao consultar o Evangelho de São João. Recitando suas ações, Agostinho estaria refletindo sobre elas de forma a alcançar outro nível de evolução espiritual.¹³⁴

Para Wills, muitas das ações descritas por Agostinho possuem um significado maior. Por utilizar com frequência estruturas figurativas, sua escrita é polissêmica, ou seja, pode esconder outros significados não tão explícitos. Um exemplo é quando Agostinho comenta acerca do roubo de peras.¹³⁵ Ele e um grupo de amigos haviam roubado peras de um pomar. Ele se envergonha pelo fato de o roubo ter sido completamente desnecessário, pois ele tinha condições de adquirir peras no mercado. Roubou pelo prazer e a emoção de roubar. Wills apresenta na citação abaixo como esse acontecimento, apesar de representar o mal, foi interpretado de outra forma por Agostinho:

Em sua busca exaustiva de um possível bem em sua má ação, Agostinho finalmente apresenta uma chave psicológica: qualquer que fosse o motivo para ter agido com o bando, não teria feito a mesma coisa sozinho. Isso sugere algum bem oculto no mal? (...)¹³⁶

Os primeiros contatos de Agostinho com a Bíblia não foram bons. Segundo Wills, faltava uma ênfase nos aspectos doutrinários da religião. No início de sua vida adulta, a Bíblia não respondia às inquietações de Agostinho: estas tinham a ver com o significado do mal. Todavia, os escritos de Mani forneciam uma explicação para a existência do mal a seus adeptos. Quando Agostinho passou a se relacionar com um grupo de jovens ouvintes em Cartago, acabou por se tornar maniqueísta.

Wills alega também que é dada muita importância à influência que Ambrósio teria tido na conversão de Agostinho.¹³⁷ Ambrósio teria influenciado o autor posteriormente, na sua meia-idade, quando Agostinho revia algumas de suas posturas. Ambrósio e Agostinho nunca trocaram correspondências, e a presença do bispo de Milão nas obras de Agostinho é bem reduzida. Wills, assim como Peter Brown, acredita que o responsável pela conversão de Agostinho foi Simpliciano. Este agia como um mestre, deslindando os segredos das Escrituras

aqueles já declarados em confissões anteriores.” **Michaelis**: Dicionário de Língua Portuguesa. São Paulo: Nobel, 2010.

¹³⁴ WILLS, Garry, op. cit., 1999, p. 14.

¹³⁵ Idem, p. 36.

¹³⁶ Ibid., p. 35.

¹³⁷ Ibid., p. 64.

para Agostinho. Muito provavelmente o fato de Agostinho se ter voltado para o neoplatonismo¹³⁸ também é influência de Simpliciano, também adepto dessa filosofia. O neoplatonismo foi o elemento final para a transição de Agostinho para o cristianismo: permitiu a ele extrapolar a doutrina cristã para além dos elementos escritos fundamentais, como o texto bíblico e alguns escritos apostólicos dando destaque a Paulo.

1.3 - A trajetória de Agostinho

A seguir apresentaremos a trajetória de Santo Agostinho desde seu nascimento em Tagaste, em 354, até o início do século V. Não vimos a necessidade de abordar as décadas finais da trajetória de Agostinho porque não interessará diretamente ao trabalho. Vamos ressaltar abaixo suas relações, sua formação clássica e suas disputas. Dessa forma, poderemos compreender em que contexto Agostinho redigiu as suas obras, que influências pensadores, rivais e amigos tiveram na sua formação intelectual e que obstáculos Agostinho teve de superar durante a sua estadia em Hipona.

1.3.1 – Infância e juventude

Santo Agostinho nasceu na cidade de Tagaste no ano de 354. Tagaste localiza-se na atual Argélia, próxima da cidade de Soukh Ahras. Tratava-se de uma cidade de pequeno porte e uma das principais produtoras de trigo da província romana da Numídia, onde se situava.

Patricio e Mônica eram os pais de Agostinho. Agostinho pouco fala de seu pai ao longo de sua obra. Segundo Regina Bustamante, Agostinho se ressentia pela maneira como ele tratava sua mãe: com violência e infidelidade. Para Agostinho, Mônica era uma esposa exemplar.¹³⁹ Tinha um irmão e uma irmã, sendo Agostinho o primogênito. A irmã Perpétua é também pouco mencionada, mas Regina Bustamante aponta que na idade adulta ela teria se tornado uma religiosa e havia passado a viver em um convento próximo de Hipona.¹⁴⁰ Já Navígio, seu irmão mais novo, esteve com Agostinho durante o período em que tentou montar

¹³⁸ “Última das grandes filosofias do mundo romano, surgida na cidade de Alexandria (Egito) e dominante no meio pagão entre os séculos III e VI, (...) o neoplatonismo, além de filosofia correlaciona-se com uma necessidade religiosa ao mostrar de que maneira a alma pode alcançar Deus, “verdadeiro objeto do amor”. (...)” AZEVEDO, Antônio Carlos de Amaral, op. cit., 1999, p. 324.

¹³⁹ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Santa Mônica: um paradigma feminino cristão IN **PHOINIX 1996 / Laboratório de História Antiga, UFRJ, ano 1 (1995)**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 287.

¹⁴⁰ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 1996, p. 290.

uma comunidade ascética em Cassiciaco, onde pôde participar das discussões filosóficas empreendidas naquele ambiente.

A figura materna de Mônica será uma presença constante na vida de Agostinho até sua morte, ocorrida pouco após a conversão do futuro bispo de Hipona ao cristianismo. Frequentemente aparece nas *Confissões* como uma mulher terna e preocupada com o destino da alma do filho. O fato de Agostinho não ter sido batizado logo ao nascer deixara Mônica angustiada. Regina Bustamante apresenta Mônica como uma mulher submissa e conciliadora, conformada com a rusticidade e as traições do marido.¹⁴¹

A educação de Agostinho é um aspecto importante na maior parte das narrativas sobre a vida de Agostinho. Agostinho passou por toda uma formação baseada na educação clássica: a leitura de clássicos, o estudo do latim e do grego (apesar de que Agostinho acabou por fugir das aulas de grego, segundo Marrou), a oratória, a retórica e a geometria,¹⁴² Se inicialmente era um bom aluno, na juventude se tornou um problema. E as falhas eram punidas com castigos físicos como a palmatória à qual Agostinho se refere.

A educação cristã no Baixo Império se dava principalmente em casa sob a tutela da família. Apesar disso, os jovens cristãos eram matriculados em escolas romanas (Marrou as denomina de “escolas pagãs”)¹⁴³ onde aprendiam a leitura de clássicos como Cícero, Salústio, Sêneca.

O cristianismo não possuía ainda uma pedagogia própria para a formação de novos fiéis. Apenas a partir dos séculos VI e VII, segundo Marrou,¹⁴⁴ é que surgiram escolas que se baseam no ensino das Escrituras. Nos primeiros séculos de existência do cristianismo, este foi influenciado pelo helenismo. O cristianismo foi influenciado por elementos gregos e é na pedagogia que essa influência estará mais clara.

(...) para poder ser cristão, é preciso antes de tudo ser um homem bem amadurecido no plano propriamente humano a fim de poder fazer um ato de fé e atos morais (é um fato histórica e etnograficamente constatado: o cristianismo exige um mínimo de civilização). (...)¹⁴⁵

Entretanto, o custo financeiro para uma educação voltada ao ensino superior era muito elevado. Patrício se vê sem condições de sustentar os estudos de Agostinho. Será graças a

¹⁴¹ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 1996, p. 288.

¹⁴² MARROU, Henri-Irenee, op. cit., 1957, pp. 17-19.

¹⁴³ MARROU, Henri-Irenee, op. cit., 1990, p. 486.

¹⁴⁴ Idem, p. 501.

¹⁴⁵ Ibid., p. 487.

Romaniano, um homem de classe média que vivia em Cartago e se torna protetor de Agostinho, que este continuará seus estudos na cidade de Cartago.

A educação romana envolvia o aprendizado do grego. Contudo, Agostinho não teve a paciência necessária para tal tarefa. Preferiu se tornar um exímio escritor e falante de latim. Isso irá prejudicá-lo alguns anos mais tarde porque o impedirá de ler obras em grego. A importância de aprender grego estava no fato de que a maior parte da literatura romana do final da Antiguidade era escrita em grego. Até mesmo obras cristãs como os escritos paulinos estavam em grego. Entretanto, Agostinho se orgulhava de um latim sem falhas.

(...) Enquanto isso o homem, em busca da glória na eloquência, diante de um juiz que é outro homem, no meio de muitos outros homens que o cercam, persegue o inimigo com ódio violento, evitando, com o máximo de atenção, cometer um erro de pronúncia, não aspirando o h quando diz inter homines. (...) ¹⁴⁶

Após a conquista romana ao final do período republicano, o latim vai se tornar uma língua predominante na África. Segundo Regina Bustamante, isso ocorrerá por causa de sua praticidade.¹⁴⁷ O latim funcionava como uma língua usada no cotidiano. Com os contatos entre a população norte-africana e os dominadores romanos sendo cada vez mais frequentes, saber o latim era essencial. Províncias como a Numídia e a Mauritânia serão fundamentais para o envio de suprimentos para a capital imperial.

Segundo Regina Bustamante,¹⁴⁸ lá o grego era a língua dos intelectuais e a preferência dos norte-africanos pelo latim era clara. Essa preferência da população local se fará marcante principalmente para o cristianismo. A tradução da Bíblia para o latim na África do Norte em muito auxiliará sua difusão entre as comunidades locais.

Na África do Norte, houve uma rápida difusão do cristianismo. No fim do século II, a Igreja cristã aparecia constituída com comunidades importantes, uma hierarquia, cemitérios, locais de reunião, uma liturgia latina estruturada e mártires para morrerem em nome da fé cristã durante as perseguições que o Império Romano moveu contra os cristãos. (...) ¹⁴⁹

¹⁴⁶ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro I, 18, 29**. São Paulo: Paulus, p. 44.

¹⁴⁷ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade IN **Phoinix / UFRJ, Laboratório de História Antiga Ano VI (2000)**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000, p. 318.

¹⁴⁸ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha, op. cit., 2000, p. 319.

¹⁴⁹ BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Espaços e práticas culturais em Hippo Regius: Estratégias e Táticas IN **Phoinix / UFRJ, Laboratório de História Antiga Ano X (2004)**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004, p. 291.

1.3.2 – A chegada de Agostinho em Cartago

Aos 17 anos, Agostinho se muda para Cartago, onde passa a viver sob a tutela de Romaniano, homem com recursos e status em Cartago que se tornara protetor de Agostinho. A mudança para Cartago se deu tendo em vista a continuidade de seus estudos. Agostinho passa a viver em concubinato por mais de dez anos. Não dispomos de informações (sequer o nome da concubina) acerca dessa concubina pois Agostinho a menciona poucas vezes. Sabemos através da obra *Confissões* apenas que ele se relacionou com ela e que mais de dez anos depois eles deixaram de se relacionar.

Agostinho teve um filho junto com essa concubina cujo nome era Adeodato. Adeodato esteve em Cassiciaco durante o retiro filosófico e, segundo Peter Brown, foi inspiração para um dos diálogos de Agostinho, *De Magistro (O mestre)*. Nessa obra, Agostinho assume o papel de um mestre e ensina diversos temas de filosofia.

Escrevi um livro intitulado *O Mestre*, no qual meu filho conversa comigo. Tu bem o sabes, todos os pensamentos aí manifestados por meu interlocutor são realmente dele, então com dezesseis anos. Nele encontrei muitas outras qualidades, ainda mais extraordinárias. Aquele talento causava-me admiração, pois quem senão tu poderia ser o autor de semelhantes maravilhas? (...) ¹⁵⁰

Aos 18 anos, Agostinho conclui a sua educação formal em Cartago. Esse momento da vida de Agostinho será marcado por uma inquietação que ele tinha acerca dos problemas do mal e da imortalidade da alma. Agostinho teve contato com uma obra perdida de Cícero denominada *Hortensius*. Agostinho demonstra que a leitura dessa obra provocou-lhe reflexões: “O livro é uma exortação à filosofia e chamava-se *Hortensius*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti; ele transformou as minhas aspirações e desejos.”¹⁵¹ O *Hortensius* é um diálogo entre Cícero e um político denominado Quintus Hortensius Hortalus no qual são discutidos temas da filosofia grega. O objetivo era difundir o helenismo entre os romanos. O impacto do *Hortensius* em Agostinho foi o de despertar o interesse pela filosofia grega.

Enquanto estudou em Cartago, pôde contar com o auxílio de Romaniano, chegando a morar por quase dois anos na cidade. Romaniano o apresentou a várias pessoas influentes em Cartago, de forma que pudesse se tornar tutor dos filhos de alguma dessas famílias. Era uma

¹⁵⁰ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro IX, 6, 14**. São Paulo: Paulus, p. 247.

¹⁵¹ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro III, 4, 7**. São Paulo: Paulus, p. 70.

maneira de Agostinho conseguir ascender socialmente. Conhecendo pessoas influentes é que Agostinho teve contato com o maniqueísmo.

Agostinho foi levado então aos locais de culto maniqueísta por esses amigos. O maniqueísmo chegava a ter templos ou centros de pregação, mas o mais comum era a pregação itinerante. Quando a perseguição do Império Romano recrudescceu, as reuniões passaram a se tornar mais sigilosas.

Além dos templos ou igrejas, havia as residências particulares dos auditores, principalmente dos mais abastados economicamente, chamadas de ‘vivendas ou moradas exteriores’, onde, em tempos difíceis, ou nos momentos de perseguições e proibições por parte das autoridades governamentais, além de servirem de abrigo para os eleitos, celebravam-se os rituais às escondidas. (...) ¹⁵²

O maniqueísmo não foi capaz de responder a todas as perguntas que Agostinho possuía, mas havia fornecido algumas das respostas desejadas: Agostinho rejeitou a ideia das duas essências (uma boa e uma má) do maniqueísmo e criticou a visão escatológica de mundo de Mani. O encontro entre Agostinho e Fausto de Milevo, homem considerado um dos maiores conhecedores do maniqueísmo, ocorreu nove anos mais tarde. Fausto permaneceu em Cartago para ser tutorado nas leituras clássicas por Agostinho. Fausto era um homem simples com poucas leituras feitas. Agostinho esperava um sábio ou um filósofo como um homem da estirpe de um Cícero ou um Platão.

(...) Assim, quando ele chegou, travei conhecimento com um homem amável, de fala agradável, capaz de expor de forma muito mais atraente o que os outros diziam. (...) Nem me parecia ele mais sábio pelo fato de ter aspecto simpático e falar elegante. E aqueles que o haviam elogiado não eram bons conhecedores da realidade, pois o tinham na conta de prudente e sábio por se agradarem de sua eloquência. ¹⁵³

Agostinho tinha um profundo respeito pela pessoa de Fausto. Mas Fausto só conseguiu mostrar a ele a fragilidade do maniqueísmo. Embora não tenha se tornado cristão neste momento, Agostinho havia se desiludido com o maniqueísmo.

¹⁵² COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: História, Filosofia, Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 140.

¹⁵³ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro V, 6, 10**. São Paulo: Paulus, p. 124.

1.3.3 – A ida a Milão e o bispado de Agostinho em Hipona

Desde 381, Agostinho passara a atuar como uma espécie de tutor responsável por ensinar gramática e retórica em uma escola próxima ao fórum de Cartago.¹⁵⁴ Recebia alunos provenientes de famílias abastadas, enviados para a leitura de obras de autores greco-romanos como Aristóteles, Sêneca, Cícero, Platão entre outros. Agostinho atraiu a atenção de algumas famílias influentes por causa de sua capacidade como tutor.

Em 384, Agostinho é enviado para Milão para atuar como tutor para os filhos de famílias influentes. Por essa época, o nome de Ambrósio, bispo de Milão, era muito famoso entre os cristãos. Ambrósio atrairá a atenção de Agostinho por possuir um estilo peculiar de sermão ao falar dos ensinamentos bíblicos trazendo-os para o cotidiano do cristão. A Bíblia não seria apenas um testemunho da história do povo cristão ou da trajetória de Cristo, mas um conjunto de mensagens a serem aplicadas para a vida de cada indivíduo para Ambrósio e depois para Agostinho.

Através de Ambrósio, Agostinho conhece Simpliciano. Sucessor de Ambrósio como bispo de Milão, foi o responsável pela decisão de Agostinho em se converter ao cristianismo. Ambrósio lhe apresentou o neoplatonismo, mas foi Simpliciano quem sanou as dúvidas de Agostinho. Este foi o mestre intelectual de Ambrósio, o que estimulou Agostinho a procurar Simpliciano.

As ideias dessa filosofia mostraram a Agostinho a possibilidade de encontrar a verdade absoluta, não através do testemunho dos sentidos, mas mediante a concentração nas realidades interiores e espirituais. O encontro com os neoplatônicos dissipou algumas de suas dúvidas e favoreceu a sua compreensão sobre alguns princípios cristãos que não conseguira perceber na Bíblia. (...) ¹⁵⁵

As obras de neoplatônicos como Plotino e Porfírio, por exemplo, eram traduzidas para o latim por Mário Vitorino, pensador neoplatônico milanês ligado a Simpliciano. E, com isso, Agostinho teve acesso a Plotino. É em Plotino que Agostinho conseguirá sua resposta ao problema do mal. “(...) Se todas as coisas eram criadas por um Deus perfeito, então o mal não era uma substância, mas sim a privação do bem. (...)”¹⁵⁶ Agostinho segue então para Cassiciaco, localidade próxima a Milão, onde busca criar uma comunidade ascética. A partir dessas formulações neoplatônicas, Agostinho vai se aproximar do cristianismo. Os

¹⁵⁴ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 79.

¹⁵⁵ LEMOS, Márcia Santos. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental**: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus (dissertação de mestrado). Niterói: UFF, 2004, p. 53.

¹⁵⁶ LEMOS, Márcia Santos, op. cit., 2004, p. 52.

neoplatônicos ligados ao cristianismo possuem uma visão mais metafórica das Escrituras em contraposição à visão literal feita pelos maniqueístas. A Bíblia podia ser interpretada alegoricamente, apesar de apenas Deus saber qual o sentido verdadeiro por trás das palavras da Bíblia. Para Agostinho, isso o faz se aproximar de Paulo, cujas cartas e epístolas o permitem criticar parte do pensamento maniqueísta, como, por exemplo, a origem do mundo e as duas essências (o bem e o mal).

Na Páscoa de 387, Ambrósio batiza Agostinho. Poucos meses depois de seu batismo Agostinho termina a escrita de *Confissões* e começa a analisar aspectos doutrinários nos dois livros finais da obra. Terminada a celebração do batismo de Agostinho e passados alguns dias, decide retornar à sua cidade natal, Tagaste, no ano de 389.

A cidade de Hipona foi um importante porto da província romana da Numídia. Hipona foi conquistada após a derrota cartaginesa na Segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.). Situada próxima da península Itálica, portanto, foi uma das cidades portuárias responsáveis pelo envio de suprimentos para as cidades italianas. Segundo Mahjoubi, a presença romana nas províncias africanas se dava principalmente a partir das cidades. Sobreviveram grandes centros urbanos do período cartaginês, embora também existissem comunidades à beira do deserto cujas autonomias foram mantidas pelos romanos.

“(…) Nas províncias africanas, e particularmente na África Proconsular, a vida urbana era muito desenvolvida; foram registradas ao menos quinhentas cidades no conjunto da África do Norte, duzentas das quais apenas na província Proconsular; mas não se enfatizou o suficiente que tal civilização urbana foi herdada em grande parte da época púnico-númida.”¹⁵⁷

Após seu batismo, Agostinho procurou evitar cidades que possuíam vacância de presbíteros. Isso se dava porque era uma prática comum escolher presbíteros por aclamação. Quando uma figura importante ou de reputação como Agostinho passava por uma cidade, este poderia ser aclamado. Agostinho conseguiu se esquivar de ser aclamado como presbítero por dois anos, mas em uma pregação de Valério, bispo de Hipona naquele momento, Agostinho nada pôde fazer.

Esse era um tipo de incidente comum no Baixo Império Romano. E transcorreu muito depressa: num sermão, o bispo Valério falou em tom incisivo sobre as necessidades urgentes de sua Igreja; a congregação virou-se e, como esperava, descobriu Agostinho postado em meio a ela, na nave; com a gritaria persistente que o método exigia, as

¹⁵⁷ MAHJOUBI, A. O período pré-romano e pós-romano na África do Norte IN MOKHTAR, Gamal (org.). **História Geral da África vol. II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010, p. 514.

peças empurraram-no até o trono elevado do bispo e os bancos dos padres que se alinhavam na abside recurvada ao fundo da basílica. (...) ¹⁵⁸

Valério nomeou Agostinho como seu futuro sucessor no bispado de Hipona em 395. Agostinho, então, estava à frente de uma diocese de porte médio com um número razoável de fiéis cristãos. O tempo de que dispunha para se dedicar à contemplação se foi. Agostinho se via às voltas com uma série de problemas para resolver. Nos séculos IV e V, um bispo não cuidava apenas da pregação doutrinária. Possuía também incumbências de ordem jurídica. Estas acabavam por tomar muito de seu tempo: resolvia querelas entre proprietários de terras, questões de sucessão e até o julgamento de crimes comuns.

O cotidiano de Agostinho, desta maneira, não era simples. Sua dedicação literária fica aquém de sua própria vontade. Quando não tinha de solucionar problemas de ordem jurídica, precisava lidar com os movimentos cismáticos. Em muitas ocasiões, Agostinho parava de escrever uma obra para cuidar de refutar textos de pensadores cismáticos. Lia e depois formulava respostas ou comentários sobre o que era lido.

1.3.4 – O combate ao maniqueísmo no final do século IV

Lidar com os cultos pagãos da África do Norte e com os movimentos de dissidência cristã (maniqueísmo, donatismo, pelagianismo) se tornou uma das atribuições mais importantes do bispo de Hipona. Em Hipona o cristianismo estava longe de ser maioria. As religiões africanas ligadas à agricultura ainda possuíam raízes fortes.

Maniqueísmo e donatismo estavam muito presentes no seio das sociedades da África do Norte. Ganhavam mais espaço a partir de políticas dúbias do governo romano: ora eram religiões perseguidas, ora eram religiões toleradas. O maniqueísmo foi um movimento que atraía os jovens desiludidos com o cristianismo, pois fornecia soluções místicas a questões como a origem do mundo, o que era o bem e o mal e como alcançar a salvação. Enquanto isso, o donatismo era adotado por vários membros da elite norte-africana ligados a uma leitura estrita da Bíblia.

O embate entre cristãos e maniqueístas ocorre na primeira década do bispado de Agostinho (entre 396 e 406). Os maniqueístas não possuíam um movimento organizado por causa das perseguições feitas pelo governo imperial romano. Enquanto o donatismo funcionava como uma Igreja institucionalizada com sedes espalhadas por várias cidades e um

¹⁵⁸ BROWN, Peter, op. cit., 2006, pp. 171-172.

eventual apoio de autoridades locais, o maniqueísmo funcionava a partir de pequenos grupos. Os maniqueístas possuíam alguns centros de poder como Milevo e Cirta, mas, com exceção desses locais, as fontes maniqueístas não nos informam a respeito disso.

Muito da influência de Agostinho no movimento cristão foi conquistado progressivamente. Por bastante tempo ele contou com o apoio de grandes proprietários de terra de cidades como Cartago e Hipona. Não era adepto do envolvimento com assuntos da política exceto quando defendia sua comunidade de atos abusivos dos prefeitos romanos (altos impostos sobre terra, prisões de camponeses por motivos fúteis). Portanto, o apoio dado por esses grandes proprietários, seja denunciando locais de culto maniqueístas ou possíveis suspeitos, serviu ao bispo para legitimar a sua perseguição aos grupos de maniqueístas presentes na diocese de Agostinho.

Os últimos tratados antimaniqueístas são o *Contra Fausto* (397) e o *Contra Secundinus* (399). Durante a questão antipelagiana, Agostinho será acusado por Juliano de Eclano, um dos maiores pensadores do movimento pelagiano, de ser maniqueísta. Em alguns momentos, ele terá de se defender dessas acusações.¹⁵⁹

¹⁵⁹ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 479.

Capítulo 2

O MANIQUEÍSMO: SUA DEFINIÇÃO, SEUS RITUAIS E A CRÍTICA AGOSTINIANA AO MITO DA CRIAÇÃO MANIQUEÍSTA

2.1 – A definição de gnose e heresia

O maniqueísmo foi um movimento cismático originário do atual Irã cuja pregação foi iniciada a partir do século III e se estendeu até meados do século X. Tratou-se de um debate a partir de um sincretismo de vários elementos provenientes de outras religiões como o zoroastrismo, o mazdeísmo, o mitraísmo, o cristianismo e o judaísmo. Seu fundador é um homem denominado Mani, do qual falaremos mais adiante. O maniqueísmo é definido como um movimento gnóstico, de crítica a determinados elementos (a Criação do mundo, a existência de Deus e o Bem e o Mal).

Neste capítulo analisaremos o que foi o movimento gnóstico e suas principais características. Veremos ainda como surgiu o gnosticismo cristão e sua relação com o cristianismo em um momento em que este último buscava estabelecer o seu cânone. A seguir, discutiremos as influências do gnosticismo e do masdeísmo¹⁶⁰ sobre o maniqueísmo e que elementos do cristianismo foram sobrepostos a essas duas religiões. Explicaremos um pouco dos fundamentos e práticas do maniqueísmo a partir dos estudos de Henri-Charles Puech e Michel Tardieu, pesquisadores de alguns escritos maniqueístas que resistiram às ações do tempo. Esses fundamentos maniqueístas interessam ao nosso trabalho para nos auxiliar a compreender as críticas que Agostinho faz no *Contra Fausto*.

Veremos ainda a trajetória da pregação de Mani e como o maniqueísmo ganhou espaço no mundo romano. Faremos algumas observações sobre críticas pontuadas por Agostinho ao maniqueísmo. Nos dedicaremos também a falar sobre Fausto, o homem a quem Agostinho direcionou *Contra Fausto*. Apesar de as fontes serem extremamente lacunares, buscaremos fazer uma descrição da trajetória de Fausto, utilizando a única fonte que fala um pouco sobre o pregador maniqueísta: Agostinho.

Ao final do capítulo, analisaremos alguns quadros retirados a partir de extratos do *Contra Fausto* que nos permitirão compreender as críticas que Agostinho faz em relação ao

¹⁶⁰ Religião surgida na Pérsia entre os séculos XVIII e X cujo fundador foi Zoroastro. Sua principal característica é o dualismo, apresentando dois seres divinos, Ahura-Mazda e Ahriman, que estariam em uma luta eterna em que no final dos tempos o Bem venceria o mal. Explicitaremos com mais detalhes o masdeísmo em um tópico neste capítulo.

mito da Criação maniqueísta. Ao criticar aspectos do maniqueísmo, Agostinho utilizou-se de alguns princípios da guerra justa, como a justa causa, a intenção justa, a boa-fé e a justiça comparativa.

2.1.1 – A gnose e o movimento gnóstico

Entre as religiões gnósticas, o dualismo é corrente em seus escritos. A Criação do mundo é atribuída à ação de dois seres ou essências: uma representando o Bem e outra representando o Mal. Esse dualismo apresenta que o Deus bom está em um longo conflito com as forças do Mal. No final dos tempos, os escolhidos, ou “perfeitos”, unirão suas almas com a essência do Deus bom em um confronto decisivo. Será nesse momento que o Bem prevalecerá sobre o Mal, reiniciando o ciclo temporal.

(...) nas várias literaturas gnósticas dos primeiros séculos de nossa era podem ser encontrados outros desenvolvimentos desse mesmo tema. A utilização levantina deste tema é, a uma só vez, ética e ontológica. O princípio da verdade e da luz representa tanto virtude quanto existência verdadeira. (...) ¹⁶¹

O Deus bom é visto fragilizado nesse confronto com o Mal. Ele depende da ajuda de seus escolhidos para que, ao se purificarem, possam ajudá-lo a derrotar o Mal. Mircea Eliade ilustra uma mensagem de observância aos preceitos impostos pela religião gnóstica. Essa observância sempre deve ser mantida pelos fiéis, caso contrário o Mal se fortalece. ¹⁶²

Entretanto, a presença do Deus do Mal fornece equilíbrio ou, nas palavras de Eliade, uma “função” ao Deus bom. Nas religiões gnósticas, devemos pensar na Criação como sendo única e estritamente boa. A presença do Mal é inerente à Criação. É o que move o gnosticismo. Ao conhecer a verdade, o escolhido fica a par do conflito entre o Bem e o Mal e passa a dedicar sua vida a se preparar espiritualmente para se unir ao Deus bom no conflito final.

(...) essa contribuição negativa para a obra cosmogônica (montanhas, serpentes e animais nocivos etc.) constitui elemento essencial em muitos mitos e lendas populares cosmogônicos difundidos desde a Europa Oriental até a Sibéria, nos quais o adversário de Deus desempenha uma função. ¹⁶³

¹⁶¹ CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus vol. 2** – Mitologia Oriental. São Paulo: Palas Athena, 1994, p. 263.

¹⁶² ELIADE, Mircea. **História das crenças e das idéias religiosas vol. 2** – De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 274.

¹⁶³ Idem, 2011, p. 274.

Em alguns mitos cosmogônicos gnósticos como no maniqueísmo, o Mal foi inserido no homem pelo Deus do Mal e cabe ao Deus do Bem enviar um Salvador para mostrar o conhecimento verdadeiro aos homens. Em outros mitos, como no valentinianismo, o Mal é inerente à Criação causando um equilíbrio. Pela ação do homem em busca de iluminação é que ele se salvará e poderá estar ao lado do Deus Pai. A busca pelo conhecimento interior ou a vinda de um Salvador que revelará a verdade são temas comuns dos mitos gnósticos.

A queda do homem é um mito cosmogônico proveniente do masdeísmo. Segundo Campbell, durante a Criação, o homem recebeu uma parte da essência do Bem e outra do Mal.¹⁶⁴ Caberia ao próprio homem agir para se purificar e reverter esse quadro da queda. Conhecer a cosmogonia é um caminho para a verdade. Outra maneira de alcançar a salvação seria seguir os preceitos pedidos pela religião como o jejum, a moderação e, em alguns casos, a ascese e a castidade.

(...) o caráter primevo da Criação havia sido luz, sabedoria e verdade, nas quais, entretanto, a escuridão, a falsidade e a mentira tinham penetrado, constituindo-se agora dever do homem erradicá-las por meio de sua própria virtude de pensamento, palavra e ação.¹⁶⁵

Segundo Henri-Charles Puech,¹⁶⁶ o gnosticismo pode ser localizado inicialmente na Pérsia, no Egito e na Babilônia por volta do século VII a.C., quando os persas invadiram o Egito e ampliaram seu império. O contato entre a religião egípcia e o masdeísmo teria gerado uma visão esotérica da Criação como indica Puech.¹⁶⁷

Entretanto, Puech acredita que um segundo grupo de elementos como a ideia da salvação foi inserido nesse gnosticismo mais arcaico. Esse segundo momento teria sido influenciado pelo contato com o judaísmo. Foram incorporadas nesse momento ideias como a salvação, o Deus juiz e o Criador presente no Gênesis. É originado desse Deus presente no livro do Gênesis na Bíblia cristã o mito da Criação do mundo interpretado pela gnose em que a essência do Criador passa a fazer parte de todas as coisas.

Mas existe uma segunda etapa do movimento gnóstico ou, melhor dizendo, um segundo grupo de elementos dentro dos sistemas da gnose, que não explica de maneira suficiente essas comprovações. Se, por exemplo, fazemos referência às doutrinas dos

¹⁶⁴ CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus vol. 3** – Mitologia Ocidental. São Paulo: Palas Athena, 1994, p. 163.

¹⁶⁵ Idem, p. 163.

¹⁶⁶ PUECH, Henri-Charles. **En torno a la Gnosis vol. I** – La Gnosis y el tiempo y otros ensayos. Madrid: Taurus, 1992, pp. 219-225.

¹⁶⁷ Idem, p. 219.

naassenos,¹⁶⁸ podemos distinguir traços judeus sobrepostos a uma capa pagã ou que se tenha ligado a ela. (...)¹⁶⁹

Após a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, no final da década de 1940 em Nag-Hammadi, novas interpretações surgiram a respeito do gnosticismo. Aos poucos esses manuscritos estão sendo editados e traduzidos, revelando um contato entre o helenismo e o gnosticismo.¹⁷⁰ Embora ainda existam dúvidas quanto à origem do gnosticismo, Simon aponta o contato com o helenismo como sendo sua provável origem. Apesar disso, o autor não descarta as influências das religiões do Oriente, em especial da Pérsia.

2.1.2 – O conceito e o desenvolvimento do gnosticismo cristão

O gnosticismo cristão surge a partir do final do século I d.C. e princípios do II d.C., segundo Marcel Simon.¹⁷¹ Esse fenômeno ocorre a partir de um processo cada vez maior de helenização do mundo romano. Os cultos de mistério como o mitraísmo e o culto da deusa egípcia Isis ganham mais espaço e, no século III d.C., tinham conquistado adeptos até mesmo entre os imperadores romanos, como Cômodo e, posteriormente, os imperadores ilírios, que eram adeptos do mitraísmo. Essa aceitação dos cultos de mistério por membros das camadas mais elevadas do Império Romano abriu espaço para a aceitação de um conhecimento mais esotérico, favorecendo as religiões gnósticas a se espalharem pelo mundo romano.

Até os séculos IV e V d.C. (e, possivelmente, até mesmo posteriormente), o cristianismo não possuía um cânone oficial, segundo Carl Schneider. A escolha dos livros que faziam parte do cânone oficial foi feita apenas em finais do século II d.C.¹⁷² Questões de exegese como a Trindade, a natureza divina ou terrena de Deus e a condenação ou não da imanência não haviam sido solucionadas. Esse contexto dava margem para discussões que ocorreram ao longo do Baixo Império Romano e influenciaram até Agostinho.

A crescente helenização do cristianismo teve consequências de grande alcance. Antes de tudo surgiram disputas sobre que elementos podiam ser aceitos na esfera espiritual

¹⁶⁸ Os *naassenos* foram um movimento gnóstico surgido por volta do século II d.C. na região da Ásia Menor e na Grécia. Fundado por Mariamme, discípula de Tiago, o Justo continha elementos de filosofia, exegese e de religiões de mistérios.

¹⁶⁹ PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1992, p. 223.

¹⁷⁰ SIMON, Marcel e BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo**: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1987, p. 153.

¹⁷¹ Idem, p. 151.

¹⁷² SCHNEIDER, Carl. El Cristianismo IN MANN, Golo e HEUSS, Alfred. **Historia Universal** – Roma. El mundo romano vol. 2. Madrid: Espasa – Calpe, 1965, p. 502.

e quais precisavam ser rejeitados por completo. Esses contrastes deram lugar à questão decisiva sobre a verdadeira essência do cristianismo. (...) ¹⁷³

Os apologistas do cristianismo como Justino, o Mártir, apontam que Simão, o Mago, seria o primeiro representante do gnosticismo cristão. Não podemos confirmar com certeza essa informação porque, segundo Mircea Eliade, ele não era um gnóstico, mas acreditava-se ser possuidor de poderes de cura e anunciador da salvação dos homens. ¹⁷⁴ Já Campbell interpreta a figura de Simão como a de um milagreiro oriental, pregador itinerante e realizador de pequenos milagres de cura. ¹⁷⁵ O apóstolo Pedro chegou a confrontá-lo na Samaria sobre suas alegações de ser um Salvador, acusando Simão de ter ignorado a importância de Jesus. Para Eliade, Simão pode não ter sido um gnóstico, mas seus discípulos o foram, principalmente após a destruição do segundo Templo, em Jerusalém, pelos romanos no ano 70.

Marcião de Sínope, nascido no ano 85 d.C., na região do Ponto, foi uma das grandes figuras do gnosticismo. Marcião foi tratado como ameaça e excomungado pelo bispo de Roma no ano de 144. Entretanto, fundou uma série de comunidades em toda a costa do Mediterrâneo, segundo Simon. ¹⁷⁶ Sua morte não possui uma data precisa, mas Simon acredita ter sido por volta do ano 160.

Na doutrina de Marcião é possível perceber algumas características do gnosticismo. Simon aponta o “(...) dualismo, o docetismo cristológico e a recusa do Antigo Testamento. (...)” ¹⁷⁷ O ponto de vista marcionista originou-se de uma postura extrema na interpretação dos escritos paulinos. Marcião identificava no Deus bondoso e repleto de compaixão alguém distinto do Deus do Antigo Testamento, que punia severamente os pecadores. Marcião reconhecia uma diferença acentuada entre as duas representações. Isso só poderia significar a existência de dois seres divinos, um bondoso e repleto de compaixão (o Deus do Novo Testamento) e um justo, mas cruel (o Deus do Antigo Testamento).

(...) Em sua obra principal, *Antithesis*, apresentava o cristianismo como um novo conhecimento em sentido absoluto e em radical oposição ao Antigo Testamento. Este apresentava um deus dos judeus, assim dizendo, justo, mas irascível e vingativo, que criou um mundo material, repleto de maldades e paixões; enquanto o Novo Testamento proclama um Deus completamente diferente, o Deus Pai supremo que por puro amor desceu do céu no ano décimo-quinto do imperador Tibério para liberar as

¹⁷³ Idem, p. 508.

¹⁷⁴ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 326.

¹⁷⁵ CAMPBELL, Joseph, op. cit., 1994, p. 289.

¹⁷⁶ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 154.

¹⁷⁷ Idem, p. 154.

almas dos laços do mundo criado; a única coisa que exigia dos seus era uma fé sincera e lhes incentivava a virtude para levar uma vida austera e pura.¹⁷⁸

Os preceitos de Marcião subsistiram após sua morte e o ideário do marcionismo continuou a existir nas comunidades que ele havia fundado. O marcionismo enfraqueceu por volta do século III por causa das perseguições efetuadas pelo governo romano. Carl Schneider indica a absorção do marcionismo pelo maniqueísmo, que vinha ganhando cada vez mais adeptos a partir do final do século III.¹⁷⁹

Pouco tempo após a morte de Marcião, surgiu em Ardabau, na Frígia, entre os anos de 160 e 170, um místico chamado Montano. Pregava ideias apocalípticas na região da Ásia Menor. Montano teve uma boa aceitação entre as camadas populares, fossem cristãos ou não. No Ocidente, segundo Simon, não houve uma difusão tão grande de suas ideias; temos relatos de núcleos montanistas na região próxima ao Ródano, como, por exemplo, na cidade de Lyon.¹⁸⁰ O destaque dado ao montanismo foi a adesão de Tertuliano ao movimento no ano de 205.

(...) Esta ética austera proporcionou à nova comunidade muitos adeptos no Ocidente, inclusive quando no Oriente ia desaparecendo lentamente ao não ocorrer o fim do mundo e morrerem os primeiros propagadores que haviam predicado com verdadeiro entusiasmo. Sua influência foi considerável a partir do ano 200, não somente sobre Tertuliano e toda a Igreja africana, senão também sobre Irineu e as comunidades do vale do Ródano.¹⁸¹

A doutrina montanista apontava o fim dos tempos como um acontecimento de um futuro próximo. Segundo Schneider, a salvação estava garantida para aqueles reunidos nos lugares de culto. Estes deviam esperar o fim dos tempos em um regime ascético.¹⁸² Essa concepção escatológica foi tão bem aceita que, para Simon, os fiéis venderam seus bens e seguiram para os lugares de culto.¹⁸³

No montanismo identificamos também uma prática ascética mais radical, de acordo com Simon, que exigia o jejum, a abstenção de alimentos úmidos, a castidade entre aqueles que eram casados e a aceitação do martírio.¹⁸⁴ Esse ascetismo funcionava como uma espécie de purificação do espírito do fiel, pois no montanismo os pecados não eram perdoados. Cabia ao fiel aguardar o julgamento divino, pois apenas Deus poderia considerá-lo digno.

¹⁷⁸ SCHNEIDER, Carl, op. cit., 1965, p. 510.

¹⁷⁹ Idem, p. 510.

¹⁸⁰ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 159.

¹⁸¹ SCHNEIDER, Carl, op. cit., 1965, p. 510.

¹⁸² Idem, p. 510.

¹⁸³ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 158.

¹⁸⁴ Idem, p. 158.

Além de Simão, o Mago, Marcião e Montano, Valentino também foi um representante do movimento gnóstico. Suas ideias foram muito populares e alcançaram um grande número de fiéis, segundo Eliade.¹⁸⁵ Nascido no Egito, Valentino lecionou gramática em Roma entre os anos de 135 e 160, mas não conseguiu alcançar a posição de bispo. Foi excomungado após um desentendimento com o papa Aniceto e optou por pregar fora dos limites de Roma.

Há uma separação na gnose valentiniana entre aqueles que conhecem os mistérios ou “psíquicos” e aqueles que são possuidores de uma sabedoria inferior ou “hílicos”. Cabe a um Salvador enviado pelo Criador despertar o conhecimento verdadeiro e fazer com que tanto psíquicos quanto hílicos possam alcançar um status superior do conhecimento de si mesmo e se tornem parte de uma terceira classe denominada “pneumáticos”.¹⁸⁶

(...) O conhecimento constitui a condição original do absoluto; a ignorância é consequência de uma desordem produzida dentro desse mesmo absoluto. No entanto, a salvação propiciada pelo conhecimento equivale a um acontecimento cósmico. A redenção do último ‘pneumático’ será seguida da destruição do mundo.¹⁸⁷

2.1.3 – As fontes sobre o gnosticismo cristão

Até meados das décadas de 1940 e 1950, conhecíamos o gnosticismo através dos “Padres da Igreja”, como Irineu de Lião e Clemente de Alexandria. Portanto, o pouco que era conhecido do gnosticismo provinha de seus críticos. As informações de que dispúnhamos eram também lacunares, o que não permitia compor o corpus doutrinal desses movimentos.

As fontes sobre o gnosticismo cristão podem ser divididas em alguns grupos de escritos, segundo Marcel Simon.¹⁸⁸ Em primeiro lugar, temos os escritos dos assim chamados “Padres da Igreja”: Inácio de Antioquia, o Pastor de Hermas, Justino, o Mártir, Eusébio de Cesareia, Hipólito de Roma. Nas obras desses autores são realizadas pesquisas com base nos livros gnósticos difundidos pelo mundo romano ou até mesmo a análise desses autores como contemporâneos do movimento gnóstico.¹⁸⁹ Contudo, existem também refutações feitas por eles ao gnosticismo ou defesas do cristianismo, como o *Syntagma*, escrito por Hipólito de Roma (por volta do ano 200).

¹⁸⁵ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 325.

¹⁸⁶ Idem, p. 329.

¹⁸⁷ Ibi., p. 329.

¹⁸⁸ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 149.

¹⁸⁹ PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1992, p. 194.

Puech classifica dois tipos de fontes: críticas feitas a pregadores do gnosticismo no século III e alguns autores que denomina como pagãos,¹⁹⁰ como Celso, Plotino e Porfírio. As críticas aos pregadores gnósticos não formam um livro completo, mas estão espalhadas entre as diversas obras de Orígenes e Clemente de Alexandria.¹⁹¹ Por sua vez, os escritos denominados “pagãos” constituem uma fonte valiosa, pois foram escritos por um crítico do cristianismo, Celso, e dois autores que inspiraram o movimento neoplatônico no cristianismo: Plotino e Porfírio.

Outro tipo de fonte sobre o gnosticismo cristão fazia parte do acervo do Museu de Berlim, no final do século XIX, segundo Simon. Constituem: “(...) alguns escritos gnósticos de finais do século II e começos do III, sem dúvida redigidos primeiramente em grego, e que foram conservados em carta concretamente, a *Pistis Sophia*, os *Livros de Ieoû*, e o *Apokryphon* de João etc. (...)”¹⁹²

Após a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto no final da década de 1940 surgiram fontes que permitiram esclarecer alguns fatos obscuros (como o corpus doutrinal de alguns desses movimentos) e revelar aspectos menos conhecidos do gnosticismo cristão. Podemos destacar o Evangelho da Verdade, o Evangelho segundo Tomé, o Evangelho segundo Felipe,¹⁹³ o Tratado de disciplina e os Comentários sobre Habacuc como os mais importantes para essa compreensão do gnosticismo.¹⁹⁴

2.1.4 – O conceito de heresia

Etimologicamente, a palavra heresia é originária do grego *áiresis*, que significa escolha, partido, facção. Segundo Kochakowicz, a palavra heresia possuía um tom pejorativo quando era referida a alguma passagem do Novo Testamento.¹⁹⁵ Na Epístola aos Coríntios ele apresenta sua vida pregressa como uma heresia, por estar ignorante aos ensinamentos de Cristo. A palavra só adquiriu o significado de doutrinas desviantes a partir do século II d.C.

(...) a palavra refere-se mais a um determinado grupo religioso do que a uma doutrina errônea, muito embora São Pedro fale de falsos profetas e de falsos mestres que

¹⁹⁰ Idem, p. 195.

¹⁹¹ Ibid., p. 195.

¹⁹² SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 195.

¹⁹³ Idem, p. 150.

¹⁹⁴ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 307.

¹⁹⁵ KOCHAKOWICZ, Leszek. Heresia IN ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi vol. 12: Mythos/Logos – Sagrado/Profano**. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1987, p. 301.

trazem heresias ao povo [Epístola segundo São Pedro, 2, 1]; isto tanto pode referir-se a “divisões” como, mais perto da aceção moderna do termo, a erros doutrinários.¹⁹⁶

Dessa forma, Kochakowicz compreende o termo heresia a partir de seu sentido etimológico. Para ele, um herege interpreta o cânone oficial de uma maneira alternativa. Através de uma visão não oficial, ressignifica seus temas, de forma nem sempre inovadora. Para Kochakowicz, muitos hereges não desejavam criar algo novo ou ousado, mas recuperar aspectos originais da religião.¹⁹⁷

Quaisquer punições, excomunhões ou perseguições efetuadas contra os hereges demonstram o fato de eles representarem uma minoria. Nesse contexto, a pressão da ortodoxia era efetuada irrestritamente. Sendo poucos, segundo Kochakowicz, não poderiam impor suas ideias ou causar uma inflexão.¹⁹⁸ A Igreja pretendeu lidar com esses hereges antes que eles provocassem problemas na própria definição do cânone oficial. Essa postura foi mais evidente durante o período de formação do “cristianismo oficial” na opinião de Kochakowicz.

(...) De fato, os heréticos sempre constituíram um perigo muito maior para a Igreja do que os judeus, os pagãos, os apóstatas ou os libertinos e, como consequência, ela sempre os tratou com maior severidade. As apostasias reduzem a força numérica do corpo religioso, as heresias ameaçam a sua unidade. A este respeito todos os organismos ideológicos, quer se trate da Igreja quer de movimentos políticos, evidenciam o mesmo padrão de reação, instintivo e bem compreensível.¹⁹⁹

Por sua vez, Marcel Simon analisa a heresia em uma perspectiva histórica. No seu entendimento, as heresias representaram um movimento de oposição ao cânone do cristianismo.²⁰⁰ Surgiam às margens do cristianismo e buscavam contestar o que estava sendo estabelecido em momentos em que o cristianismo se encontrava fragmentado ou fragilizado internamente.

Marcel Simon aceita a oposição entre ortodoxia e heresia, e também Mircea Eliade. Nesse tipo de estudo, o entendimento da heresia ocorre por um mecanismo de negação, ou seja, partindo do que a heresia não é.²⁰¹ A vitória da ortodoxia sobre a heresia significa, para Simon, a vitória de um conjunto de ideias coerentes sobre uma série de “(...) elucubrações fantasistas, de uma teologia cientificamente elaborada entre doutrinas sem organicidade

¹⁹⁶ Idem, p. 301.

¹⁹⁷ Ibid., p. 301.

¹⁹⁸ Ibid., p. 302.

¹⁹⁹ Ibid., p. 302.

²⁰⁰ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 289.

²⁰¹ Idem, p. 290.

(...)”.²⁰² Para Simon, portanto, o estudo da ortodoxia é uma base para analisar as heresias. Estas constituíram movimentos separatistas ou de divergência que não obtiveram sucesso e devem ser estudadas como fenômenos pontuais.

(...) Aparentemente é normal e evidente que a ortodoxia constitua o dado primeiro, ou seja, que o cristianismo tenha sido ortodoxo desde as origens, surgindo depois a heresia, para deformar e mutilar a verdadeira e reta doutrina. Assim o considera a concepção clássica das relações entre ortodoxia e heresia.²⁰³

Segundo Kochakowicz, o conceito de heresia passa por três critérios: “(...) Implica a negação ou a dúvida sobre qualquer verdade da fé divina desde que 1) a pessoa que nega ou duvida seja batizada; 2) que ele (ou ela declare ser cristão); 3) que ele (ou ela) se obstine no erro. (...)”²⁰⁴ Nos dois primeiros casos, a vontade do acusado de heresia tem peso na sua absolvição. Bastava à Igreja realizar alguma espécie de punição disciplinar. A heresia pode ter surgido em virtude de uma interpretação diferente daquela do cânone oficial. Esse tipo de situação era ainda mais comum entre os séculos II e VII quando a teologia cristã estava em formação.

O item 3 chama a atenção porque em alguns casos, mesmo um membro do clero oficial ou um fiel, podiam proferir uma heresia. Nesse caso, a Igreja realizava uma admoestação pedindo ao acusado algum tipo de retratação (pública ou por escrito). Uma vez feita a retratação, deixam de ser entendidos como hereges.

(...) é importante observar que nem todos os que alguma vez fizeram uma afirmação herética são automaticamente considerados heréticos; têm, além do mais, de ser obstinados e defender a ideia errada, não obstante as definições e proibições das autoridades (a literatura católica sublinha frequentemente que os heréticos *resistunt contumaciter, emendare nolent, defenser persistent* etc.). (...) ²⁰⁵

Como apontamos acima, Mircea Eliade e Marcel Simon utilizam o critério da negação. A ortodoxia valorizava o pensamento original hebraico enquanto a heresia o repudiava, principalmente as religiões gnósticas.²⁰⁶ O Antigo Testamento era negado porque a história da Criação revelada no Gênesis estava errada. Dava-se preferência ao Novo Testamento, mas principalmente aos escritos de Paulo. Nas religiões gnósticas, a Criação só era acessível aos escolhidos, ou seja, aos despertos para o “conhecimento verdadeiro”.

²⁰² Ibid., p. 305.

²⁰³ Ibid., p. 290.

²⁰⁴ KOCHAKOWICZ, Leszek, op. cit., 1987, p. 302.

²⁰⁵ Idem, p. 302.

²⁰⁶ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 344.

Segundo Eliade, a ortodoxia representaria o caminho correto do cânone oficial enquanto a heresia seria o seu desvio. Cabia à Igreja reprimir com severidade os desviantes. Entre os séculos III e V, a Igreja sufocará esses caminhos esotéricos representados pela gnose, e, na visão de Eliade,²⁰⁷ mesmo após o cânone ter sido estabelecido, ela manterá um olhar de desconfiança em relação às experiências místicas. Os critérios definidores da ortodoxia são para Eliade:

(...) 1º) pela fidelidade ao Antigo Testamento e a uma tradição apostólica atestado pelos documentos; 2º) pela resistência aos excessos da imaginação mistificante; 3º) pela reverência em relação ao pensamento sistemático (em relação, portanto, à filosofia grega); 4º) pela importância atribuída às instituições sociais e políticas, em síntese, ao pensamento jurídico, categoria específica ao gênio romano. (...) ²⁰⁸

2.2 – O maniqueísmo

Nas próximas páginas, iremos expor uma síntese sobre o maniqueísmo suas características básicas, seus conceitos fundadores, sua hierarquia interna, seu mito cosmogônico –, a fim de que possamos apresentar a figura de Fausto de Milevo: como a historiografia o interpretou e sua trajetória.

2.2.1 – As características básicas do maniqueísmo

O maniqueísmo possui três características básicas: ser uma religião revelada, trazer um conteúdo doutrinal criado pelo seu próprio fundador e ser missionária. A seguir vamos discutir essas características para podermos analisar o funcionamento da hierarquia interna do maniqueísmo.

O livro sagrado do maniqueísmo é o *Shabuhrgan*, que significa Livro de Shapur ou Sapor. Esse livro foi escrito por Mani, o articulador do maniqueísmo, e dado como presente ao rei sassânida Sapor I. No *Shabuhrgan*, Mani expõe o conteúdo da doutrina maniqueísta e seus principais rituais. Segundo Marcos Roberto Nunes Costa,²⁰⁹ a obra pode ser dividida em duas partes: na primeira, Mani se apresentava como um profeta continuador de uma longa linha cujos antecessores foram Moisés e Jesus e expunha os princípios cosmológicos do Bem e do Mal. Na segunda parte, Mani apresentava como a salvação seria possível.

²⁰⁷ Idem, p. 346.

²⁰⁸ Ibid., p. 346.

²⁰⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 119.

Outras obras fazem parte do conjunto de doutrinas do maniqueísmo: o *Livro dos Mistérios*, o *Livro dos Gigantes*, o *Evangelho de Mani*, o *Livro do Tesouro* e o *Farakmatija*. Segundo Michel Tardieu, todos foram escritos por Mani, mas apenas o *Shabuhragan* havia sido traduzido para o persa.²¹⁰ Com exceção do *Livro dos Mistérios*, as outras obras apresentam a Criação do mundo, a batalha entre o Bem e o Mal e os preceitos a serem seguidos pelos maniqueístas.²¹¹

O aspecto mais ressaltado pelos maniqueístas era o fato de Mani ter redigido o *Shabuhragan*. Isso lhe dava um aspecto de maior veracidade diante do cristianismo, pois quem redigiu os Evangelhos foram seus apóstolos, e não o próprio Jesus. Mircea Eliade indica a vontade de Mani de evitar quaisquer controvérsias e movimentos heréticos, tomando como exemplo as disputas ocorridas no seio do cristianismo.²¹²

Entretanto, Puech acredita em uma intenção de Mani de tornar sua religião universal.

(...) Religião unificada e proselitista por direito e de fato, o maniqueísmo também é uma religião do Livro. Exatamente, de certa forma, por repousar sobre um corpo doutrinal único e imutável, que o maniqueísmo se vê em condições de garantir à sua propaganda uma aceitação universal e definitiva. (...) ²¹³

Sua tendência ao missionarismo também constitui uma característica importante. Segundo Eliade, essa tendência demonstrava a vontade de Mani de colocar o maniqueísmo no mesmo patamar do cristianismo. Mani levava a luz e a sabedoria aos desconhecidos da verdade e se colocava como um guia para a iluminação.

A pregação do maniqueísmo era realizada em igrejas ou templos maniqueístas situados na Ásia Menor.²¹⁴ Fora dos limites do Império Romano, também existiam pregadores maniqueístas, como, por exemplo, no Extremo Oriente. Por causa das perseguições efetuadas pelo governo romano, a pregação do maniqueísmo na Ásia Menor era realizada em casas particulares onde se montavam os altares e utensílios para a realização dos rituais.²¹⁵

Nos momentos de grande perseguição, como durante a promulgação do edito de Diocleciano contra os maniqueístas (297),²¹⁶ os maniqueístas realizavam seus rituais às escondidas. As casas dos seguidores serviam também como abrigo para os eleitos ou

²¹⁰ TARDIEU, Michel. **Manicheism**. Illinois: University of Illinois Press, 2009, p. 80.

²¹¹ Idem, pp. 83-85.

²¹² ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 335.

²¹³ PUECH, Henri-Charles. El Maniqueísmo IN PUECH, Henri-Charles. **Historia de las religiones Vol. VI: Las religiones em el mundo Mediterraneo y en el Oriente Proximo**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1985, p. 223.

²¹⁴ Idem, p. 187.

²¹⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes, op. cit., 2003, p. 140.

²¹⁶ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 139.

perfeitos, cuja rotina envolvia a reclusão. Quando Agostinho chegou a Roma, viveu alguns meses em uma dessas casas, como mostra a citação abaixo:

(...) No entanto, eu continuava em Roma a frequentar os chamados santos [eleitos] enganados e enganadores, e não só com os seus “ouvintes” – entre os quais estava aquele que me acolheu em casa quando adoeci e convalesci – mas também com os chamados “eleitos”. (...) Nessas condições, não deixei de reprimir claramente a excessiva confiança que – como eu constatei – meu hospedeiro nutria pelas fábulas que enchem os livros maniqueus. (...) ²¹⁷

2.2.2 – A hierarquia interna do maniqueísmo

O maniqueísmo absorveu práticas e hábitos de outras religiões, como o masdeísmo e o cristianismo. Do cristianismo, uma das práticas absorvidas foi a organização das funções religiosas, instituindo uma hierarquia interna. Segundo Tardieu, cada devoto possuía uma função ou ocupação na comunidade de fiéis. No topo da hierarquia estava Mani e logo abaixo, um Sumo Sacerdote. As demais funções eram: 12 apóstolos, 72 bispos e 360 sacerdotes. A seguir estavam os eleitos e, por último, os ouvintes. ²¹⁸

Na parte mais alta da hierarquia estavam o Sumo Sacerdote e os apóstolos. Esse Sumo Sacerdote, segundo Puech, ²¹⁹ era indicado por seu antecessor. O primeiro Sumo Sacerdote denominava-se Siniano e havia sido apontado pelo próprio Mani. Os apóstolos tinham poderes para sagrar bispos ou diáconos, organizar a política missionária, definindo seus rumos, e defender a doutrina contra seus opositores. Para Marcos Roberto Nunes Costa, equivaliam aos cardeais do cristianismo. ²²⁰ Os bispos eram os encarregados da formação de novos padres missionários. Para Puech, o objetivo era ampliar o alcance da mensagem maniqueísta. Esses padres seriam enviados a locais onde o maniqueísmo não tivesse chegado. ²²¹

Mais abaixo se situavam os sacerdotes. Estes agiam diretamente entre os fiéis maniqueístas ou eram pregadores itinerantes. Fausto de Milevo era um desses sacerdotes, pregando em Cartago. O diferencial dos sacerdotes é que se tratava de uma função que tinha a possibilidade de acumular outras ocupações, e não apenas organizar os rituais maniqueístas. Segundo Puech:

²¹⁷ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro V, 10, 18-19**. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 132-133.

²¹⁸ TARDIEU, Michel, op. cit., 2009, pp. 69-71.

²¹⁹ PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1985, p. 279.

²²⁰ COSTA, Marcos Roberto Nunes, op. cit., 2003, p. 132.

²²¹ PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1985, p. 280.

(...) Existia no interior dessa categoria – dos sacerdotes – tipos específicos de fiéis, cujos epítetos indicavam qualidades ou funções especiais: “chefes de oração”, ou “de hinos”, “chefe da doutrina religiosa”, “chefes de fundações de caridade”, “castos”, “continentes”, “pregadores”, “escrivãos”, “leitores” etc. (...) ²²²

Entre os catecúmenos reconhecemos uma clara oposição: os eleitos ou perfeitos e os ouvintes. Os eleitos eram os iniciados na religião que já haviam obtido a gnose, conhecendo o mito cosmogônico, a queda do homem e o que precisavam fazer para auxiliar as forças da luz. Mircea Eliade entende o processo de iniciação como uma anamnese, ou seja, ele se reconheceria como parte de sua essência através de uma ligação entre Deus e todas as almas deste mundo. ²²³ Os eleitos precisavam seguir uma série de interditos, ou selos: viviam reclusos nas igrejas e templos maniqueístas. Os ouvintes eram pessoas que haviam aderido à religião, mas ainda não eram iniciadas. Frequentavam os lugares de culto e podiam até permanecer nas casas onde eram realizados os rituais como o que Agostinho frequentou em Cartago. Apesar de a reclusão ser desnecessária, precisavam passar por determinadas privações.

2.2.3 – O relato maniqueísta sobre o mito cosmogônico

Antes de prosseguirmos em nossa análise dos rituais do maniqueísmo, vamos apresentar o mito cosmogônico. O entendimento dessa história mitológica é fundamental porque dentro dela estão presentes elementos religiosos importantes como a queda do homem e o dualismo.

Na doutrina maniqueísta, podemos entender a organização do universo a partir de três momentos: o Tempo Primordial, o Tempo da Criação e o Fim dos Tempos. Esses três momentos constituem a essência da doutrina maniqueísta, segundo Eliade. ²²⁴

Bem e Mal sempre existiram no universo primordial. Habitavam um mundo acima do nosso em um espaço denominado Pleroma, no qual o norte é regido pelo Pai da Grandeza, que representa o Bem, e o sul é regido pelo Príncipe das Trevas, representando o Mal. A coexistência entre esses dois princípios, Bem e Mal, só foi abalada quando o Príncipe das Trevas percebe o esplendor da luz do Pai da Grandeza. Esse esplendor é tamanho que o Príncipe das Trevas deseja tomar a luz para si e encobri-la em suas trevas.

²²² PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1985, p. 275.

²²³ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 335.

²²⁴ Idem, p. 336.

Percebendo o perigo que o Príncipe das Trevas representa, o Pai da Grandeza emana de si a Mãe da Vida. Esta dá origem ao Primeiro Homem ou Ohrmizd. Ohrmizd também dá à luz cinco filhos que agirão como sua “armadura” contra as forças do Príncipe das Trevas. Ao chegarem à dimensão das trevas, Ohrmizd e seus filhos são derrotados. Quando os demônios (ou arcontes) das trevas devoram os filhos de Ohrmizd, o Príncipe das Trevas passa a possuir uma parte da essência de luz do Pai da Grandeza. É nessa mistura entre trevas e luz que ocorrerá a criação do homem.

Antes de passarmos ao segundo momento (o Tempo da Criação) faremos algumas observações. Em primeiro lugar, o Pai da Grandeza e o Príncipe das Trevas são representações dos deuses supremos iranianos: Ahura Mazda, o Senhor da Luz, e Ahriman (ou Angra Mainyu), o Demônio da Mentira. Representam as essências do Bem e do Mal, respectivamente, no mito iraniano, segundo Joseph Campbell.²²⁵ No mito da Criação é reforçada a existência de partículas do Bem e do Mal no mundo e cabe ao homem erradicar o Mal através de um compromisso com a religião.

(...) o caráter primevo da Criação havia sido luz, sabedoria e verdade, nas quais, entretanto, a escuridão, a falsidade e a mentira tinham penetrado, constituindo agora dever do homem erradicá-las por meio de sua própria virtude de pensamento, palavra e ação.²²⁶

Uma segunda observação é a presença no mito cosmogônico de dois conceitos religiosos: a transcendência e a imanência. Na transcendência, Deus está além de nossa capacidade de compreensão. Campbell aponta para uma incapacidade do ser humano de enxergar ou entender uma divindade transcendente.²²⁷ Esse é o conceito religioso que rege o judaísmo, o islamismo, o cristianismo e o protestantismo; tornou-se, segundo Campbell, uma marca das religiões ocidentais.

A imanência é um conceito identificado por Campbell nas religiões orientais. Um deus imanente está presente em todas as coisas, faz parte de cada um de nós. Na imanência, todos possuem uma parte da essência divina dentro de si. Todos os seres humanos possuem potencial divino e a estadia no mundo material é uma forma de educar o espírito na verdade do universo.

Em um mundo que é divino em si mesmo, onde Deus é imanente, no impulso do voo dos pássaros, no raio, na chuva que cai, no brilho do sol, há uma epifania de divindade

²²⁵ CAMPBELL, Joseph, op. cit., 1994, p. 163.

²²⁶ Idem, p. 163.

²²⁷ Ibid., pp. 97-98.

em toda visão, todo pensamento e todas as ações, que – para aqueles que a reconhecem – é o começo e o fim em si mesmo. Há para todos, e em todos, uma revelação universal. (...) ²²⁸

Apresentados esses dois conceitos, Campbell afirma que algumas religiões gnósticas surgidas a partir de influências do helenismo, do masdeísmo e do cristianismo possuíam elementos tanto de transcendência como de imanência.²²⁹ Nesse mito de Criação onde são apresentados três momentos distintos, transparece um tempo contínuo em que Mani descreve acontecimentos passados, presentes e um possível futuro com o fim dos tempos. É um tempo divino, porém demarcado com início, meio e fim. Podemos fazer a comparação com o cristianismo, religião de um deus transcendente e com uma sequência de criação contínua. Ao mesmo tempo, esse tempo divino é cíclico e demarca um retorno ao caos primordial no final dos tempos. Neste momento, a ordem do universo volta ao que era antes de Bem e Mal se encontrarem e disputarem o poder entre si.

O segundo momento também é chamado de Segunda Criação. O Pai da Grandeza evoca o “espírito vivo” que invade os domínios das Trevas. Ao chegar lá, o espírito vivo toma Ohrmizd pelas mãos e o levanta, carregando-o de volta ao Pai da Grandeza, mas deixando seus filhos para trás. O espírito vivo enfrenta os arcontes e consegue derrotá-los, espalhando seus restos pelo universo. De suas peles, o céu é criado; de seus ossos são gerados as montanhas e os vales; e de suas carnes e fezes o firmamento é criado. A morte dos arcontes também libera a luz aprisionada na boca dos arcontes. Com essa libertação da luz, nascem o Sol, a Lua e as estrelas.

Com um último esforço, o Pai da Grandeza evoca o Terceiro Mensageiro ou Grande Enviado, pois ainda havia luz aprisionada nos domínios das Trevas. O Grande Enviado assume a forma de uma virgem nua para atrair os demônios (ou de um belo rapaz para as demônias). A visão das demônias era assustadora: haviam ficado grávidas da luz devorada dos filhos de Ohrmizd. Ao ver a virgem nua, os demônios se excitam de tal forma que seu sêmen jorra e derramam a luz absorvida dos filhos de Ohrmizd. Parte do esperma sobe em direção à luz criando os animais, enquanto a outra parte é assimilada pela terra criando os vegetais. As demônias grávidas abortam seus fetos ao verem o homem nu representado pelo Grande Enviado. Seus fetos por sua vez devoram parte das árvores que haviam nascido do sêmen dos demônios.

²²⁸ Ibid., p. 210.

²²⁹ Ibid., p. 212.

As forças das Trevas, percebendo a intenção do Pai da Grandeza, evocam dois demônios, um homem e uma mulher, para recuperar a luz que havia sido perdida. Esses demônios são o casal primordial do cristianismo, Adão e Eva. São seres repugnantes que devoram os fetos abortados para recuperar a luz que eles haviam absorvido. Adão, por ter devorado mais luz do que Eva, é mais suscetível à iluminação. Toda a sua prole é passível de ser despertada por Jesus, a Luz, quarta emanção do Pai da Grandeza. Jesus, a Luz, foi enviado pelo Pai da Grandeza para auxiliar os homens a alcançar o caminho da luz. Os homens são a prole de Adão, podendo, através da iniciação, retornar à essência do Pai da Grandeza.

O terceiro tempo é o final escatológico. O objetivo dos filhos de Adão é libertar a luz que existe no interior de cada um. Essa luz deve retornar ao Pai da Grandeza para auxiliá-lo a confrontar as trevas. A existência do mundo é motivo de sofrimento para o Pai da Grandeza porque cada novo ser que nasce absorve uma parte de sua força e o enfraquece. O mundo será destruído por um mar de chamas que durará 1468 anos. As almas justas serão julgadas dignas ou não no Tribunal de Cristo (o *Bêma*). A luz formada pela união dos vegetais, animais e das almas justas subirá aos céus; o Mal formado pelos demônios, os desonestos e os pecadores formarão uma “bola” (o *bolos*) que será atirada em um fosso. Com isso, o caos primordial retornará e a luz e as trevas voltarão a estar separadas pela eternidade.

Podemos perceber o tema da guerra que atravessa esses três momentos. O maniqueísmo defende a guerra entre o Bem e o Mal, e os interditos realizados por seus fiéis representam uma forma de eles participarem neste combate entre o Deus da Luz e o Deus das Trevas. Esta seria a sua justiça da sua guerra: retornar à essência do Deus da Luz. O que Agostinho critica nesse terceiro tempo é o fato de os maniqueístas acreditarem que tal mundo é fruto do Mal e que o objetivo do homem é morrer para fortalecer o Deus da Luz. O objetivo final da guerra entre o Bem e o Mal deveria ser a paz e não a morte, para Agostinho.

Aqui podemos fazer mais algumas observações. O mundo foi criado a partir de uma sequência de acontecimentos repulsivos e maléficos. A Criação do mundo é obra dos arcontes demoníacos. E o objetivo final no mito cosmogônico do maniqueísmo é a destruição do mundo e a morte dos homens. Dessa forma, as partículas de luz aprisionadas nos homens podem voltar a se unir ao Pai da Grandeza e derrotar as forças do Mal. Portanto, o maniqueísmo era uma religião de morte, valorizando o fim do mundo para um retorno ao caos primordial, conforme Eliade:

(...) O mundo foi criado com base numa substância demoníaca, os corpos dos arcontes (ainda que o ato cosmogônico tenha sido efetuado por um ser divino). E o homem é obra das forças demoníacas em sua mais repulsiva encarnação. É pouco provável que exista outro mito antropogônico mais trágico e mais humilhante. (...) ²³⁰

Podemos distinguir também no mito cosmogônico a presença de um salvador que viria libertar os homens. Segundo Eliade, trata-se de um aspecto dos escritos paulinos: o redentor que desce ao mundo material para ensinar a verdade e salvar os homens. ²³¹ A figura de Jesus, a Luz, em muito se parece com a sua contraparte cristã – sinal claro de um sincretismo de elementos cristãos.

O maniqueísmo se apresenta como a religião da verdade, segundo Eliade. ²³² Sua história contém explicações para todos os fenômenos, inclusive para a existência do Mal. A religião satisfaz à sua maneira os questionamentos dos homens sobre suas origens e por que os seres supremos permitiram o surgimento do Mal entre os homens.

(...) a teologia, a cosmogonia e a antropogonia maniqueísta parecem satisfazer qualquer questão relativa às “origens”. Compreende-se por que os maniqueístas consideravam sua doutrina como mais “verdadeira”, isto é, mais “científica” do que as outras religiões: é porque ela explicava a totalidade do real por meio de uma cadeia de causas e efeitos. (...) ²³³

2.2.4 – Os rituais no maniqueísmo e o que são os três selos

Mani deixou em seus escritos interdições a seus escolhidos para que pudessem manter-se puros e livres da ação do mundo externo. Essas interdições denominam-se selos (ou *signacula*) e eram obrigatórias a todos os adeptos. Eram em número de três: o selo da boca, o selo das mãos e o selo dos seios. Tardieu apresenta uma valorização da vida ascética, única capaz de proteger os eleitos dos males do mundo. ²³⁴

O selo da boca possui duas prerrogativas: não blasfemar ou mentir e o jejum alimentar. A boca, segundo Marcos Roberto Nunes Costa, deve estar voltada à adoração do Senhor. ²³⁵ Os maniqueístas eram proibidos de mentir. A boca é uma das formas de a luz sair do corpo do eleito, não podendo este violá-la profanando blasfêmias.

²³⁰ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 339.

²³¹ Idem, p. 306.

²³² Ibid., p. 339.

²³³ Ibid., p. 339.

²³⁴ TARDIEU, Michel, op. cit., 2009, p. 77.

²³⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes, op. cit., 2003, p. 100.

As interdições alimentares eram severas. Era proibido comer carne ou vegetais pesados e beber vinho. Os animais e vegetais pesados retinham muitas partículas de luz pertencentes ao Pai da Grandeza. Para Marcos Roberto, a doutrina maniqueísta permitia a ingestão de algumas frutas e legumes, possuidores de poucas partículas de luz.²³⁶ Os eleitos podiam ainda purificar os alimentos ingeridos, libertando sua luz, conforme a sua proximidade com a salvação.

Constituía o selo das mãos a proibição do trabalho na terra, da matança de animais ou vegetais e de arrancar árvores. Qualquer um desses atos, para Tardieu, feria as partículas deixadas no mundo material, no interior da terra e nos animais. Era uma interdição seguida à risca, com os eleitos tomando cuidado até de ferir alguma folha.²³⁷

Como consequência de não poderem trabalhar a terra, os eleitos também não podiam possuir propriedades. Michel Tardieu aponta a importância das doações laicas e de ouvintes que se tornavam responsáveis por tomar conta das terras que antes pertenciam ao eleito.²³⁸ Um eleito não devia se preocupar com bens materiais porque o maniqueísmo acreditava na destruição do mundo ao final dos tempos. Era mais importante pregar aos ouvintes a verdade e auxiliar na erradicação do Mal.

O selo dos seios complementava as outras duas interdições. Por se tratar de uma religião cujo objetivo último é a crença na destruição do mundo, o selo dos seios é uma consequência de suas crenças. Tratava-se da interdição ao casamento e à procriação. Ter filhos ou formar uma família, como indica Marcos Roberto Nunes Costa, envolvia retirar mais partículas de Luz e enfraquecer ainda mais o Pai da Grandeza.²³⁹

Essas eram as interdições dos eleitos. Aos ouvintes, o selo dos seios não era necessário. E a posse de terras era permitida, pois alguns deles foram responsáveis por ceder suas casas em momentos de perseguição do governo romano ou do persa na época da pregação de Mani, segundo Tardieu.²⁴⁰ Os ouvintes também auxiliavam na organização do culto e na preparação dos alimentos ingeridos pelos eleitos. Assim, o selo da boca funcionava para os ouvintes da mesma forma que foi observada pelos eleitos.

Quanto aos rituais do maniqueísmo, podemos destacar a prática de alguns semelhantes aos sacramentos cristãos: a confissão, a eucaristia e o batismo. O batismo praticado pelos maniqueístas não envolvia a imersão do fiel na água. Isso porque o batismo objetivava a

²³⁶ Idem, p. 100.

²³⁷ TARDIEU, Michel, op. cit., 2009, p. 68.

²³⁸ Idem, p. 70.

²³⁹ COSTA, Marcos Roberto Nunes, op. cit., 2003, p. 105.

²⁴⁰ TARDIEU, Michel, op. cit., 2009, p. 85.

morte da pessoa pelas águas e seu retorno à vida como ser salvo. Ou seja, a imersão envolvia morte e ressurreição, de acordo com Eliade.²⁴¹ Como se tratava de uma religião na qual a morte era a passagem para um mundo criado a partir de forças malignas, um ritual envolvendo ressurreição não era aceito. O batismo no maniqueísmo tinha a ver com a aceitação do fiel pelos demais adeptos. O tipo de ritual para a realização do batismo não foi deixado claro por Mani no Shabuhrgan, sendo deixado a critério de pregadores itinerantes como Fausto. Fausto ensinava nas casas de culto, como, por exemplo, a que Agostinho frequentava em Cartago, a realizar o batismo. Esses rituais podiam incluir um jejum ritual, a participação em uma celebração ou a ingestão de alimentos purificados, segundo Tardieu.

A prática da eucaristia era um pouco diferente da cristã. Embora não tenhamos relatos muito precisos, alguns autores como Puech acreditam em práticas licenciosas ou orgiásticas.²⁴² Puech menciona ritos de tortura de pecadores onde se realizava a eucaristia ou até atos de pedofilia. Nenhum deles é verificado nas fontes, nem mesmo nos comentários feitos por Agostinho. Agostinho defende que a prática da eucaristia era uma contradição no maniqueísmo porque, se os maniqueístas proibiam a ingestão do vinho, não poderiam comungar. Entretanto, Tardieu alega a inexistência desse ritual porque cada alimento já possuía uma partícula de Deus, não sendo necessário ingerir o corpo ou o sangue de Cristo, pois isso já era parte do processo de alimentação.²⁴³

Uma única festividade era celebrada no maniqueísmo: o Bêma. Era uma festividade que simbolizava o período no qual Mani foi torturado e morto na Pérsia. Aqui é feita uma analogia à Páscoa cristã, em que é comemorada a morte e ressurreição de Cristo. Durante o Bêma, era realizado um ritual coletivo em público, segundo Tardieu, no qual os eleitos confessavam seus pecados e eram purificados.²⁴⁴

2.3 – Expansão e queda do maniqueísmo

No Extremo Oriente, o maniqueísmo esteve ativo até o século IX, mais precisamente na China. Porém, os maniqueístas foram muito prejudicados pelas constantes mudanças no trono imperial. Durante a dinastia dos Uiguris, no Turquestão,²⁴⁵ chegaram a converter o Kan (rei). Mas, quando a dinastia dos Kirghisi subiu ao poder, as perseguições foram retomadas, a

²⁴¹ ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 159.

²⁴² PUECH, Henri-Charles, op. cit., 1985, p. 288.

²⁴³ TARDIEU, Michel, op. cit., 2009, p. 57.

²⁴⁴ Idem, p. 90.

²⁴⁵ COSTA, Marcos Roberto Nunes, op. cit., 2003, p. 152.

partir de 722. O maniqueísmo conseguiu manter algumas pequenas comunidades na Dalmácia, Armênia e no interior da Pérsia. Segundo Eliade, o maniqueísmo conseguiu manter sua base de fiéis no Extremo Oriente até o século XIV.²⁴⁶

O maniqueísmo conquistou um grande número de conversos no Ocidente entre os séculos IV e V. Em que pese o edito de Diocleciano condenando os maniqueístas à perseguição (297), o maniqueísmo conseguiu sobreviver e estabelecer igrejas e templos na costa oriental do Mediterrâneo. Para Marcel Simon, as medidas de repressão contra o maniqueísmo faziam parte de um projeto imperial de Diocleciano para restaurar o culto imperial romano: “(...) o edito contra os maniqueus constitui certamente uma antecipação dos editos contra os cristãos. Uma vez mais, deparamo-nos com a política de fortalecimento das tradições religiosas do passado que fizeram a grandeza do império. (...)”²⁴⁷

Agostinho dedicou a primeira década de seu bispado a combater vários pregadores maniqueístas. Além de Diocleciano, Constantino, Valentiniano, Teodósio, Honório e Justiniano mantiveram a condenação ao movimento maniqueísta. Esse movimento de expansão do maniqueísmo começou a perder fôlego a partir do século VI com a contínua campanha dos imperadores e posteriormente dos reinos germânicos. Já no século X, o Ocidente já não possuía mais núcleos grandes de maniqueístas.

2.4 – A historiografia a respeito de Fausto

Em vista da falta de relatos acerca da trajetória de Fausto, o espaço dedicado a ele em nosso trabalho é muito pequeno. O que sabemos a respeito de Fausto vem do próprio Agostinho, mas, mesmo assim, temos relatos e opiniões diferentes acerca do pregador maniqueísta. Cada um dos autores que apresentaremos abaixo avalia a importância de Fausto na vida de Agostinho a partir de uma perspectiva própria. Uns acreditam que ele foi essencial para a conversão de Agostinho, outros que ele foi apenas mais um fator dentre vários. Outros ainda nem o mencionam ou apenas o citam sem maiores explicações.

Marrou, por exemplo, apresenta Fausto como um elemento de comprovação de sua hipótese: o maniqueísmo era uma filosofia desprovida de qualquer profundidade teológica. Ao apresentarmos os biógrafos de Agostinho anteriormente, nos referimos ao fato de que Marrou dedica um espaço muito reduzido para falar do maniqueísmo. O autor oferece um parágrafo para falar de Fausto.

²⁴⁶ ELIADE, Mircea, op. cit., 2011, p. 340.

²⁴⁷ SIMON, Marcel e BENOIT, André, op. cit., 1987, p. 139.

(...) Agostinho conheceu, por experiência, as provas e as decepções de todo esoterismo, que sempre promete para amanhã a revelação que dissipará todas as dúvidas; e, ao cabo de nove anos, quando lhe proporcionarem, enfim, um encontro com o grande homem dos maniqueus na África, Fausto de Mileve, verificou que este não era o poço de sabedoria onde contava desalterar a sede.²⁴⁸

Para Marrou o ponto alto da trajetória de Agostinho são as suas últimas duas décadas. A disputa pelagiana vai fazer Agostinho redigir suas obras de maior grau de erudição justamente porque seus adversários exigiam isso dele. O maniqueísmo e o donatismo seriam apenas “heresias rústicas” pregadas por homens de baixo nível intelectual, segundo Marrou. Em sua interpretação, Fausto seria apenas um homem que decepcionaria Agostinho e o levaria à conversão ao cristianismo.

Na concepção de Garry Wills, a figura de Fausto aparece como a de um pregador insuficientemente capacitado para lidar com Agostinho. Fausto é descrito como um homem simpático, mas desprovido de qualquer talento como teólogo. Wills o apresenta como alguém que, inicialmente, se dizia ser um especialista no maniqueísmo, mas que acaba se tornando discípulo de Agostinho.²⁴⁹ Wills deixa transparecer uma fagulha de arrogância na personalidade de Agostinho já que não se fala aqui em uma decepção, mas em uma amizade entre ambos.

Wills analisa o maniqueísmo através de uma concepção psicológica. O racionalismo maniqueísta é associado à tríade freudiana: superego, ego e id. Isso permitiria ao fiel uma autoanálise na qual os escritos de Mani forneceriam um objetivo para a estadia no mundo material. A relação entre Agostinho e Fausto é tratada sutilmente, pois o objetivo do autor é explicar que o maniqueísmo auxiliou Agostinho a se conhecer. Sua hipótese é de que a redação das *Confissões* teria sido influenciada por esse momento da vida de Agostinho.

(...) Os maniqueístas acreditavam que continham em si partículas divinas exiladas que tinham de ser libertadas do poder envolvente e tenebroso do mal. Esse elemento de psicodrama ajusta-se ao senso de Agostinho de suas próprias contradições internas.
(...)²⁵⁰

Apresentando um Fausto diametralmente diferente dos outros autores, Peter Brown é o autor que procura fazer um relato mais detalhado do personagem. Ao reunir fragmentos de informação, alega que Fausto possuía uma fama que não correspondia à realidade. A

²⁴⁸ MARROU, Henri-Irene. **Santo Agostinho e o agostinianismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 30.

²⁴⁹ WILLS, Garry. **Agostinho**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 56.

²⁵⁰ Idem, p. 51.

estratégia usada pelo bispo maniqueísta era a propaganda. Falava-se muito em sua sabedoria e seu conhecimento do maniqueísmo, mas ele frequentemente se ausentava das pregações. Na opinião de Peter Brown, isso fazia com que a aura de mistério de Fausto crescesse.²⁵¹

Fausto não seria um pregador maniqueísta comum. Possuía uma fala instigante e era uma figura carismática para seus fiéis. Seus conhecimentos sobre as obras clássicas foram adquiridos no período em que foi tutorado por Agostinho. Além disso, possuía uma visão diferente do maniqueísmo. Entretanto, Fausto, seguindo a linha dos pregadores maniqueístas ocidentais, expõe o maniqueísmo como uma espécie de resignificação do cristianismo ou, segundo Brown, um tipo de “cristianismo reformado”. E será essa perspectiva que atrairá inúmeros fiéis que estavam insatisfeitos com pregação cristã.²⁵²

2.4.1 – A trajetória de Fausto: família, pregação e morte

As fontes acerca da vida de Fausto são muito escassas. Conhecemos Fausto a partir de relatos de Agostinho, o que nos fornece uma opinião parcial. Entretanto, usando o argumento de Peter Brown,²⁵³ podemos dizer que Agostinho possuía muito respeito pela figura de Fausto, mesmo que não apreciasse seu intelecto. O que sabemos sobre Fausto está contido em parte no *Contra Fausto*. Sua relação com Agostinho está presente nas *Confissões*.

Segundo Pio de Luis,²⁵⁴ Fausto nasceu em 340, na cidade de Milevo (ou Milevis ou Mileve), situada na atual cidade de Mila, na Argélia. Era proveniente de uma família de poucas posses e seguidora dos cultos locais norte-africanos. Mesmo o cristianismo tendo sido uma religião de rápida difusão no continente africano, os cultos tradicionais ainda permaneceram ao lado do cristianismo. “(...) Junto aos cultos locais desenvolveu-se a religião oficial romana com seus deuses, mas as dedicatórias se difundiram bem mais no meio urbano que no rural, onde as divindades tradicionais eram celebradas pelos autóctones. (...)”²⁵⁵

A educação de Fausto foi muito simplória. Tinha poucas leituras: alguns discursos de Cícero e obras de Sêneca.²⁵⁶ Entretanto, conhecia o maniqueísmo muito bem, pois era um dos

²⁵¹ BROWN, Peter. **Santo Agostinho** – Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 68.

²⁵² Idem, p. 69.

²⁵³ Ibid., p. 68.

²⁵⁴ LUIS, Pio de. **Obras Completas de San Agustín Vol XXXI** – Escritos Antimaniqueos (2º): *Contra Fausto*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 5.

²⁵⁵ LEMOS, Márcia Santos. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental**: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus (dissertação de mestrado). Niterói: UFF, 2004, p. 45.

²⁵⁶ LUIS, Pio de, op. cit., 1993, p. 4.

responsáveis por atrair novos fiéis. Não sabemos como se tornou maniqueísta. Pio de Luis acredita que ele tenha passado diretamente dos cultos locais para o maniqueísmo.²⁵⁷

Teria deixado mulher e um filho. Segundo Agostinho, morreu no ano de 393 em uma ilha, que não é especificada por Agostinho, próxima à Itália. Porém isso não significa, propriamente, que eram seus herdeiros ou mesmo que estavam vivos. Fausto pode tê-los simplesmente abandonado como parte de sua conversão ao maniqueísmo. O que sabemos com segurança é que em 383 se deu o encontro entre Fausto e Agostinho em Cartago. Agostinho o esperava ansiosamente por causa da fama de grande conhecedor do maniqueísmo entre os membros de seu grupo. Contudo, a imagem real de Fausto desagradou Agostinho.

Entretanto, Agostinho ressalta as qualidades de Fausto como um homem carismático. Sabia falar bem e tinha uma voz agradável. Isso certamente lhe conferiu inúmeros seguidores por toda a África do Norte. Para Agostinho somente aquilo não era suficiente, mas não podia deixar de elogiar Fausto. Chega até a dizer que o bispo maniqueísta sabia se calar quando não dominava certo assunto enquanto outros diziam coisas sem sentido.

(...) Fosse como fosse, apresentei-lhe meus problemas para exame e discussão, e ele modestamente não teve a coragem de assumir a responsabilidade de uma demonstração. Reconhecia a própria ignorância e não se envergonhou de confessá-la. Não pertencia ao grupo de palradores que muitas vezes eu suportara e que tinha procurado elucidar-me sem nada dizer. Este homem tinha um coração que, se não era dirigido a Ti, pelo menos era bastante prudente para consigo mesmo. (...)²⁵⁸

Fausto foi denunciado posteriormente por um grupo de cristãos. Teve de comparecer a um juiz por ter sido acusado de professar o maniqueísmo. Em um estranho desenrolar de acontecimentos, os mesmos cristãos que o denunciaram pediram que ele não fosse condenado à pena capital, mas ao exílio. Pio de Luis levanta a possibilidade de que este fato tenha ocorrido em 386, quando o procôncul Mesiano iniciou uma série de perseguições aos maniqueístas com base no apoio de um destacamento imperial.²⁵⁹ Agostinho começou a escrever o *Contra Fausto* um ano após sua morte. A obra foi publicada no ano de 397. O *Contra Fausto* continua a ser uma das obras com a maior quantidade de informações acerca do maniqueísmo praticado no Ocidente ao longo dos séculos IV e V.

²⁵⁷ Idem, p. 5.

²⁵⁸ AGOSTINHO, Santo. **Confissões Livro V**, 7, 12. São Paulo: Paulus, pp. 126-127.

²⁵⁹ LUIS, Pio de, op. cit., 1993, p. 6.

2.5 – A crítica de Agostinho ao mito maniqueísta da Criação do mundo no *Contra Fausto*

Nos aquadros abaixo iremos observar a presença de alguns dos princípios agostinianos de guerra justa. Dentre eles estão a justa causa, a boa-fé, a defesa da comunidade, a intenção justa, a justa retribuição e o último recurso.

A justa causa é um princípio atribuído a uma guerra conduzida por um motivo justo. Isso envolvia a defesa de inocentes feridos sem provocação, a recuperação de propriedades tomadas à força ou até a punição de todo aquele que tenha praticado algum mal contra a comunidade.

A defesa da comunidade pode ser entendida por dois pontos de vista: uma onde este princípio se liga a outro, o da justa retribuição, no qual uma guerra é conduzida de forma a reparar males feitos contra a comunidade. Em outra linha, a defesa da comunidade é um princípio no qual a guerra é conduzida apenas se as pessoas que forem à guerra obtiverem algum bem dessa disputa e houver uma grande possibilidade de sucesso. Agostinho defende que uma guerra é inútil se as pessoas a conduzirem apenas para serem mortas e não ganhando nada em troca, seja uma lição de Deus ou uma reparação.

A boa-fé é um conjunto de códigos de ética segundo o qual aquele que conduz a guerra se compromete a cumprir acordos de paz com o seu adversário, observar tréguas temporárias entre outras alianças ou acordos feitos durante a guerra. É um comprometimento entre as duas partes de respeitar um ao outro como indivíduos.

Uma intenção justa é um princípio em que a parte que deseja conduzir uma guerra justa se dispõe a negociar acordos razoáveis, a pedir retribuições apenas para reparar o que foi agredido. Trata-se de um princípio no qual a condução da guerra ocorre por motivos sinceros e não a obtenção de glória ou a expansão do território. Agostinho critica as guerras conduzidas por orgulho, por ira ou por cobiça, afinal são pecados capitais.

A justa retribuição versa sobre o retorno do status quo a uma situação anterior e melhor. Se algo foi tomado ou queimado, cabe à comunidade conduzir uma guerra para reparar tais agressões. Se um direito foi quebrado, o homem injusto e mau precisa pagar à comunidade uma reparação.

Uma guerra justa só é conduzida em último caso. Quando todas as negociações tiverem encerrado e todos os recursos tiverem sido esgotados, a guerra é o último desses

recursos. A conjuntura de acontecimentos deve indicar claramente que nada há mais para ser feito além de entrar em guerra.

Quadro 1-A – O uso de engodos na Criação do mundo no maniqueísmo

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 2,4, p. 64 A definição do que são os Evangelhos	“Vosso primeiro homem esteve em GUERRA contra a natureza contrária. (...)”	A noção maniqueísta da luta entre o Bem e o Mal	Justa causa
Livro 2, 4, p. 64 A definição do que são os Evangelhos	“(...) Desta maneira, aquele que invoca o reino da falsidade, permanecendo em sua natureza, LUTOU com a verdade, ainda que a substância da verdade se mostrasse capaz de mudar para ser enganada.”	A luta entre o Bem e o Mal	Justa causa
Livro 2, 4, p. 65 A definição do que são os Evangelhos	“(...) Se dizes a verdade, não imitais a esse primeiro homem o qual enaltece por ter LUTADO com formas mutáveis e enganadoras contra a raça inimiga. (...)”	As táticas que o Primeiro Homem usou para derrotar as trevas permitiram a dissimulação e o engodo	Justa causa
Livro 2, 5, p. 66 A definição do que são os	“(...) De fato, acredita que acabou unido com os princípios das	A luta entre o Bem e o Mal	Justa causa

Evangelhos	trevas como consequência daquela GUERRA que o vosso Primeiro Homem moveu contra a raça das trevas capturadas em tal amálgama. (...)”		
Livro 5, 5, p. 94 A aceitação e a obediência aos Evangelhos	“(...) Proclamais que o vosso Primeiro Homem se serviu de uma máscara para o COMBATE com seus inimigos que permaneceram na sua verdadeira natureza. (...)”	Agostinho alega que Fausto nutre uma fé construída com base em mentiras	Justa causa Boa-fé

O quadro 1-A abarca os livros 1 a 6. Utilizamos, portanto, como parâmetro três palavras-chave: guerra, luta e combate. Nesse primeiro trecho encontramos cinco citações situadas nos livros 2 e 5. O livro 2 trata da natureza de Cristo, pois Fausto duvida que Cristo seja filho de um homem. No maniqueísmo, Deus e seus filhos são essências presentes em todos os homens. Por causa da guerra entre o Bem e o Mal, o mundo foi criado e os homens foram imbuídos de uma natureza maligna. Cabe ao homem através da doutrina maniqueísta se purificar e se reunir ao Criador para o combate final contra as forças do Mal. O livro 5 é uma continuação direta do livro 2: nele, Fausto alega que segue os ensinamentos de Cristo sem precisar aceitar a natureza humana de Cristo. Para Fausto, Cristo é uma essência, uma parte da Criação. Seus ensinamentos são os ensinamentos do Criador. Contudo, os ensinamentos contidos no Novo Testamento estão errados porque a verdade se encontra na pregação de Mani. Os cristãos desviaram a verdade para atender a seus propósitos.

O tema da Criação do mundo será tratado em boa parte dos livros de *Contra Fausto*. Para Agostinho, esse é o assunto de maior discordância e ele aponta uma série de argumentos contrários ao longo da obra, sendo que um deles é o uso de engodos para poder invadir a dimensão do Mal, apresentado neste trecho. Na teoria clássica de guerra justa, o uso de engodos, disfarces ou estratégias é desprezado. Um combate justo possui uma causa nobre e

seu desenvolvimento segue estritas normas de conduta. Como alguém que conhece o direito romano, Agostinho acredita na *fides*, ou seja, na boa-fé. No mito da Criação do mundo maniqueísta, o Primeiro Homem usa de um disfarce para levar as forças do Bem e invadir a dimensão inimiga. Tendo se utilizado desse artifício conseguiu levar a guerra para o território do inimigo. Agostinho encara isso como um ato de covardia, indigno do Deus bíblico. Por isso ele afirma que não é capaz de aceitar o maniqueísmo se eles constroem sua religião com base em mentiras e dissimulações.

Outro aspecto criticado por Agostinho é o Bem ter se amalgamado com o Mal. O Bem jamais poderia se unir ao Mal. Agostinho é dicotômico: cada um dos aspectos originais, Bem e Mal, são puros. Eles se misturam no homem no decorrer de sua vida de acordo com suas ações. O homem tem tendência a fazer tanto boas quanto más ações. Um homem bom pode realizar uma má ação e um homem mau pode realizar uma boa ação. Deus deu o livre-arbítrio ao homem, pois este foi criado à sua imagem e semelhança. Porém, o filho de Deus é unicamente bom, por dispor da graça de Deus. Um filho de Deus que possui as duas essências amalgamadas é corrupto e não poder ser seu filho.

Em todos os trechos apresentados no quadro 1-A, Agostinho trabalha com o princípio da justa causa. Mesmo o autor criticando o mito da Criação do mundo maniqueísta, sua análise revela que ele considerava o mito como uma base da doutrina maniqueísta. Portanto, precisava encarar tal mito como parte da “história do mundo” contada por Fausto. Assim, no maniqueísmo será a guerra entre a luz e as trevas a responsável pelo surgimento do mundo. O princípio da justa causa surge no momento em que a dimensão do Criador é invadida pelas forças das trevas. O contra-ataque, mesmo que este tenha sido um engodo ou um estratagem, torna justa a guerra. O que a desqualifica na visão de Agostinho é o meio enganoso de sua condução.

Quadro 1-B – A justiça na guerra travada entre o Bem e o Mal no maniqueísmo

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes envolvidos	Princípio de guerra utilizado	Conceito de guerra justa central
Livro 2, 4, p. 64	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Guerra (<i>bellum</i>)

A definição do que são os Evangelhos				
Livro 2, 4, p. 64 A definição do que são os Evangelhos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa Boa-fé	Luta (<i>pugna</i>)
Livro 2, 4, p. 65 A definição do que são os Evangelhos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa Boa-fé	Luta (<i>pugna</i>)
Livro 2, 5, p. 66 A definição do que são os Evangelhos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 5, 5, p. 94 A aceitação e a obediência aos Evangelhos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa Boa-fé	Combate (<i>hostibus</i>)

A partir do quadro 1-B buscamos traçar que princípios da guerra justa estão sendo usados e qual palavra especificamente é empregada para denominar o conflito: guerra, combate ou luta. Notemos aqui a presença do termo *bellum* em apenas duas situações: na primeira citação, em que Agostinho apresenta o mito da Criação do mundo maniqueísta e mostra que o Primeiro Homem esteve envolvido em uma guerra; e na quarta citação, onde ele afirma que a contraofensiva das forças da luz se deu na própria dimensão das trevas. *Bellum* significa, para Agostinho, uma guerra no seu sentido mais direto, enquanto *pugna* vai denotar uma briga, uma rusga sem a necessidade do envolvimento da comunidade como um todo. Em

nenhuma das duas situações Agostinho aprofunda as motivações ou quais estratégias foram utilizadas.

Na segunda, terceira e quinta citações, Agostinho considera a guerra travada entre as forças da luz e as forças das trevas como sendo injusta. O uso de engodos que o direito de guerra antigo desprezava acaba por tornar a guerra desprovida de uma justa causa. Agostinho desqualifica o conflito e isso é comprovado pela ausência do termo *bellum* nos trechos apontados. Na segunda e terceira citações, usou o termo *pugna*, enquanto na quinta citação usou o termo *hostibus*, que implica uma ação hostil. Como veremos a seguir pugna equivale a um combate em que há ausência dos códigos de conduta da boa-fé: anunciar ao inimigo o motivo e as intenções da guerra, o emprego de força equivalente e a execução de um combate frontal limpo sem o uso de estratagemas. Na quinta citação, a força do argumento de Agostinho é tal que ele considera o mito de Criação do mundo uma simples ação hostil e desregrada; notemos o emprego da palavra “máscara postiça”. Nesse último trecho Agostinho considera até que a postura das forças das trevas foi mais justificada do que as das forças da luz. Segundo Agostinho, eles teriam anunciado, mesmo que por inveja, o seu desejo de invadir a dimensão da luz. Além disso, enquanto as forças da luz precisaram de um disfarce para invadir a dimensão das trevas, estes sempre mantiveram sua verdadeira natureza. Mesmo com motivos torpes, as forças das trevas não desrespeitaram as normas da boa-fé.

Quadro 2-A – A crítica de Agostinho ao pessimismo escatológico maniqueísta

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 6, 8, p. 122 A defesa da circuncisão e do descanso sabático e o repúdio aos sacrifícios	“Dizem estes charlatões e sedutores da mente que naquele COMBATE, quando o seu Primeiro Homem derrotou com seus elementos falsos a raça das trevas, foram capturados príncipes de um e de outro	Agostinho critica o fato de que um Deus Bom precisou fazer reféns para vencer uma guerra	Justa causa Boa-fé

	sexo. (...)”		
Livro 6, 8, p. 123 A defesa da circuncisão e do descanso sabático e o repúdio aos sacrifícios	“(…) Se o reino da vida LUTOU contra o reino da morte, ao se mesclarem à vida esta devia dotar-lhes de mais vitalidade, não de maior capacidade de corrupção. (...)”	Agostinho questiona a presença de uma natureza boa e outra má na Criação do mundo	Defesa da comunidade
Livro 10, 3, p. 145 A aplicação do mandamento “Não cobiçará os bens alheios” ao Antigo Testamento	“(…) Nesse caso a GUERRA era o desejo para conseguir mediante uma vitória o espaço de reinar. Se isso é bom, pôde apreciá-lo com antecedência, mas esperou até que a raça inimiga iniciasse a GUERRA como para que fosse mais justo o seu ataque. (...)”	Agostinho nega que nas escrituras maniqueístas exista qualquer menção a respeitar os bens alheios	Boa-fé Justa retribuição
Livro 13, 18, p. 256 A diferença entre a catequese maniqueísta e a cristã a leigos	“Ou associe-se de uma vez aos livros de Mani por cujo testemunho acredita que a luz LUTOU contra as trevas, luz que era ela mesma Deus; acredita também que para que a luz pudesse submeter as trevas, antes as trevas a devoraram, sujeitaram, macularam e a fizeram em pedaços. (...)”	Agostinho critica a Criação do mundo conforme contada por Mani	Justa causa
Livro 13, 8, p. 257	“Mas tampouco fizeram-nos vocês mesmos que, com	Agostinho critica a Criação conforme	Justa causa

A diferença entre a catequese maniqueísta e a cristã a leigos	vossa primeira GUERRA, sujeitastes o que pela pluma estavam limpos da imundície dos pergaminhos ao escrevê-los, deixando de lado as cores que testemunham contra vós. Pois aqueles mais bondosos vistes a luz das páginas brancas com as trevas da tinta. (...)”	contada por Mani	
---	--	------------------	--

Nesse segundo segmento tratamos da parte final do primeiro grande tema de *Contra Fausto*: a crítica e recusa do Antigo e partes do Novo Testamento. Na primeira citação podemos perceber que Agostinho começa a usar expressões mais fortes para desqualificar seu adversário: charlatões, sedutores, enganadores, falaciosos. Trata-se de uma estratégia retórica para destruir a força argumentativa do adversário. É possível até usar metáforas com elementos ridicularizantes, com vistas a desqualificar o adversário.

A citação a “príncipes de um e de outro sexo” refere-se às monstruosidades que habitam a dimensão das trevas. São apresentadas mulheres nuas de aspecto monstruoso e que dão à luz demônios nascidos de seus abortos. Tais descrições horripilantes tinham o objetivo de criar imagens fortes para educar as mentes e corações dos fiéis para obedecerem às doutrinas maniqueístas. O questionamento de Agostinho reside no fato de que a luz e as trevas se misturaram e prevaleceu a natureza maléfica. Esse aspecto pessimista e escatológico é duramente criticado por Agostinho, que acredita que a luz sempre se sobrepõe às trevas, ou, como ele diz no trecho, a preenche de vitalidade. O maniqueísmo é uma religião de morte e passagem. A presença do homem no mundo tem o intuito de purificação e redenção para que a natureza má seja expurgada de seu corpo. Somente após o espírito ter sido purificado é que o fiel pode se juntar, através da morte, ao Criador.

Na terceira citação vemos que Agostinho tinha uma clara noção do direito de guerra antigo. Em sua visão, a disputa entre luz e trevas equivaleria a uma disputa entre comunidades que desejam anexar territórios e incorporar gentes sob o seu domínio. Esse tipo de disputa é legítima e justificada: cabia à luz, sendo superior às trevas, defender os seus domínios. Agostinho critica o desrespeito às normas de combate por conta do uso de estratégias e de

astúcias para se infiltrar no território inimigo. Por esse ponto de vista a natureza boa estava em um conflito injusto, sendo que a investida das trevas era justificada.

A seguir, na quarta citação, Agostinho acusa Fausto de ser incoerente. Ao reconhecer algumas partes do Novo Testamento, Fausto estaria submetido à luz da “verdade” contida nos Evangelhos. Porém, a crença nos escritos de Mani ainda o deixava cego e imundo com suas mentiras. Para Agostinho, uma pessoa realmente bondosa reconhece a luz, mesmo repleta de mentiras. Tanto na quarta como na quinta citações, Agostinho exime os fiéis maniqueístas de culpa: pois representam pessoas que foram desviadas de seu verdadeiro propósito por um homem capaz de iludi-los com palavras sedutoras.

Quadro 2-B – A crítica de Agostinho à sobreposição do Mal ao Bem no maniqueísmo

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes envolvidos	Princípio de guerra justa utilizado	Conceito central
Livro 6, 8, p. 122 A defesa da circuncisão e do descanso sabático e o repúdio aos sacrifícios	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa Boa-fé	Combate (<i>pugna</i>)
Livro 6, 8, p. 123 A defesa da circuncisão e do descanso sabático e o repúdio aos sacrifícios	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Defesa da comunidade	Luta (<i>pugna</i>)
Livro 10, 3,	A Criação do mundo	Forças da luz e	Boa-fé	Guerra

p. 145 A aplicação do mandamento “Não cobiçará os bens alheios” ao Antigo Testamento	mundo	forças das trevas	Justa retribuição	(<i>bellum</i>)
Livro 13, 18, p. 256 A diferença entre a catequese maniqueísta e a cristã a leigos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Luta (<i>pugna</i>)
Livro 13, 18, p. 257 A diferença entre a catequese maniqueísta e a cristã a leigos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Guerra (<i>bellum</i>)

Na primeira citação, Agostinho utiliza a técnica retórica de diminuir a autoridade do adversário. O uso da palavra *pugna* em vários trechos mostra que ele não reconhece a Criação do mundo no maniqueísmo como uma guerra justa. O autor critica Fausto por tentar apresentar o mito da Criação maniqueísta como uma guerra justa. Entretanto, o mito da Criação maniqueísta se trata de uma história fictícia que enganaria apenas quem não conhecesse a verdade por trás das palavras de Fausto.

Nesse trecho, Agostinho alega que tal combate é uma falácia. O Primeiro Homem se utilizaria de armas que Agostinho desconhecia, os supostos elementos do fogo, da água, da

terra e do ar, os quais seriam partes do Criador e lhe dariam poder. Tais elementos seriam falsos porque, no mito da Criação maniqueísta, a fumaça é considerada um elemento maléfico; na concepção de Agostinho, a fumaça forma a chuva que traz a vida. Se a fumaça traz a vida, não pode ser um elemento maléfico. Além disso, todos os elementos são criações de Deus. Assim, por serem criações de Deus não podem representar um mal ou sequer ser utilizada como uma arma.

O segundo e o quarto trechos tratam do tema da natureza boa e da natureza má. Entretanto, vemos que no segundo trecho Agostinho apresenta o princípio da defesa da comunidade, enquanto, no quarto, existe a presença da justa causa apenas. No primeiro caso, a guerra só deve ser movida para defender a comunidade frente a invasores. As forças da luz só deveriam agir se a sua dimensão estivesse em perigo. Além disso, as forças da luz representam a natureza boa, que deveria ser superior à má. O questionamento de Agostinho incide em duas hipóteses: se o Bem não é capaz de se sobrepor ao Mal, logo isso é uma mentira; se o Bem só é capaz de vencer o Mal pela mentira e pelo engodo, a natureza boa não representa a justiça. Por esse motivo, Agostinho usa o termo *bellum* ao se referir à guerra no maniqueísmo, a guerra travada entre a luz e as trevas que, por consequência, é responsável pela Criação do mundo.

A exceção ocorre quando Agostinho não se refere diretamente à guerra, mas a seus antecedentes e consequentes. O exemplo disso é a quinta citação, na qual o tema do período em questão é o fiel, e não a guerra. Nesse ponto, ele se refere aos homens bons que, enganados pelos profetas maniqueístas e pelos escritos de Mani, recusam o cristianismo. A guerra é um elemento secundário do discurso agostiniano nesse trecho cujo enfoque está nas pessoas que, semelhantes ao próprio Agostinho, são capazes de enxergar as “inconsistências” do maniqueísmo.

Podemos ainda destacar a terceira citação, onde Agostinho mostra as influências do direito de guerra antigo. A guerra travada entre a luz e as trevas é justa porque é apenas uma disputa de territórios. Cada um dos lados reclama uma ampliação de seus domínios através do anúncio formal. As forças da luz sabiam que as forças das trevas estavam se aproximando e qual era o seu objetivo último. Apenas a partir do ataque das forças das trevas é que puderam realizar uma contraofensiva. Ou seja, as trevas deram à luz um motivo para iniciar uma guerra justa. Cabia às forças da luz pedir uma justa retribuição pelos danos causados pelas forças das trevas. Podemos perceber que toda essa formalidade é prevista pelo direito de guerra antigo e constitui uma das bases da boa-fé.

Quadro 3-A – A crítica de politeísmo feita por Agostinho ao maniqueísmo

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio da guerra justa utilizado
<p>Livro 15, 6, p. 292</p> <p>Os motivos porque a Igreja cristã aceita o Antigo Testamento</p>	<p>“(…) Tens visto, por acaso, aos exércitos dos deuses; ao grande Filho do Esplendor, com seis faces e bocas, e que brilha com a sua luz; ao outro Rei da Honra rodeado de exércitos de anjos; ao outro herói Adimanto fazer a GUERRA com a lança na direita e o escudo na esquerda; ao outro Rei da Glória, que impulsiona as três rodas, a do fogo, a da água e a do vento. (...)”</p>	<p>Agostinho critica os maniqueístas por acreditarem em falsos ídolos</p>	<p>Justa causa</p>
<p>Livro 15, 11, p. 306</p> <p>Os motivos porque a Igreja cristã aceita o Antigo Testamento</p>	<p>“(…) Escute isso; isto lhe disse a autêntica Verdade, a que não LUTOU sob formas enganosas com a raça das trevas, nem te redimiou com sangue aparente.”</p>	<p>Agostinho critica o uso de engodos pelo deus dos maniqueístas</p>	<p>Justa causa</p>
<p>Livro 19, 31, p. 425</p> <p>A interpretação de Mateus 5,17 pelo</p>	<p>“Os profetas tampouco calaram-se sobre a ressurreição corporal, razão pela qual os fariseus mantinham uma LUTA duríssima contra os saduceus</p>	<p>Agostinho defende a ressurreição dos justos no fim dos tempos</p>	<p>Intenção justa</p>

cristianismo e pelo maniqueísmo	que não acreditavam nela. (...)"		
---------------------------------	----------------------------------	--	--

Selecionamos essas três passagens em separado porque, a partir do livro 13, Agostinho encerra sua defesa do Antigo e do Novo Testamento e passa a criticar aspectos centrais da doutrina maniqueísta. A última passagem é aquela que destoa das demais por defender a ressurreição baseando-se na tensão entre saduceus e fariseus. Inserimos essa citação neste grupo por ser, indiretamente, uma crítica à doutrina maniqueísta. Ao defender a ressurreição dos justos, Agostinho não aceita a postura escatológica do maniqueísmo. O mito de Criação maniqueísta é um ciclo fechado, constituído de criação, purificação da essência do homem e batalha final, como aludimos anteriormente. Um aspecto desse mito, que Agostinho não cita em nenhum momento, é que os homens precisam morrer para fortalecer o Criador. Para ele, Deus é todo-poderoso. O Mal não pode ser mais poderoso do que o Bem. Isso, em sua linha de raciocínio, é inconcebível. O silêncio de Agostinho a esse respeito é nítido. Acerca do terceiro trecho, Agostinho refere-se à tensão entre saduceus e fariseus. Os primeiros discordavam dos últimos quanto à ressurreição dos justos no dia do julgamento, quando o filho de Deus retornará. Para os saduceus, as Escrituras se referem somente à ressurreição de Cristo, e não a dos homens. Uma vez que os homens morrem, seu lugar seria junto a Deus e não haveria uma forma de ressuscitá-los.

A primeira e a segunda citações retomam o argumento do engodo e da falácia. Na primeira passagem, Agostinho usa a ironia para se referir aos personagens do mito da Criação maniqueísta: o Primeiro Homem ou Filho do Esplendor e o Segundo Homem ou Rei da Glória. Cita Adimanto, que teria sido o primeiro discípulo de Mani, a quem Agostinho dedicará outra obra (o *Contra Adimanto*). Inclui Adimanto no próprio mito de Criação como parte das forças do Bem. Trata-se de um reforço de sua ironia para que a história mítica possa ser entendida de forma jocosa. Todos esses personagens, na visão de Agostinho, seriam ídolos diferentes. Pelo fato de Deus punir a idolatria no Antigo Testamento, o mito de Criação é considerado idólatra e herético para Agostinho.

O fato de o Primeiro Homem ter se utilizado de um disfarce para invadir a dimensão das trevas é retomado por Agostinho na segunda citação. O deus bíblico não é mentiroso ou se utiliza de subterfúgios para ludibriar aqueles a favor do Mal. Jesus Cristo não seria esse tipo de personagem; que engana para alcançar seus objetivos. Seria uma impossibilidade porque Jesus deu seu corpo e sangue aos seus discípulos na Última Ceia: o corpo e o sangue do filho

de Deus, ser puro e desprovido de uma natureza má. Seu corpo e sangue redimiram os discípulos de seus pecados. O sangue de um ser mentiroso não pode redimir seus discípulos. Não tendo sido redimidos persistem no pecado e na mentira.

Quadro 3-B – A apresentação da intenção justa por Agostinho

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes	Princípio de guerra justa utilizado	Conceito central
Livro 15, 6, p. 292 Os motivos porque a Igreja cristã aceita o Antigo Testamento	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 15, 11, p. 306 Os motivos porque a Igreja cristã aceita o Antigo Testamento	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Luta (<i>pugna</i>)
Livro 19, 31, p. 425 A interpretação de Mateus 5,17 pelo cristianismo e pelo	Conflitos entre fariseus e saduceus	Fariseus e saduceus	Intenção justa	Luta (<i>aduersum</i>)

maniqueísmo				
-------------	--	--	--	--

O uso do *bellum* na primeira citação se insere dentro do significado irônico dado por Agostinho ao trecho. Em todo o parágrafo questiona a existência de uma testemunha ocular da guerra entre o Bem e o Mal – se existe alguém capaz de dizer como tudo realmente aconteceu ou se os fatos narrados por Mani possuem alguma verdade concreta. Em um jogo de palavras alega que o Filho do Esplendor possuía seis faces e seis bocas correspondendo aos elementos à sua disposição. *Bellum* não é usado para compor uma guerra justa, mas para reforçar um argumento que desqualifica a história da Criação conforme as crenças dos seguidores do maniqueísmo.

No raciocínio de Agostinho a guerra entre o Bem e o Mal constitui uma justa causa porque ela ocorreu para livrar o universo do Mal. A causa é justa porque as trevas queriam tomar a dimensão da luz; portanto, o conflito dentro da narrativa maniqueísta era justificado. Agostinho desqualifica os meios empregados para a condução do conflito conforme a descrição maniqueísta.

Saduceus e fariseus formam o primeiro exemplo de uma guerra bíblica presente na obra. A tensão entre ambas as comunidades ocorreu antes do domínio romano, nos momentos finais da Jerusalém judaica. Ambas se enfraqueceram com essa tensão, apesar de os fariseus manterem posições de relevância na administração romana. Saduceus e fariseus não chegaram a entrar em guerra, limitando-se a tensões e rusgas ocasionais. Os motivos dos conflitos são justos, portanto constituiria uma guerra justa. Mas, pelo fato de implicar conflitos ocasionais, Agostinho escolheu usar a palavra *aduersum*. Significa que, para Agostinho, saduceus e fariseus seriam adversários em conflito em prol de uma diferença de ideias. A intenção justa é exemplificada através desse conflito, apesar de ser considerado por Agostinho como uma luta, e não como uma guerra.

Quadro 4-A – O Bem e o Mal no maniqueísmo

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 20, 9, p. 441	“Vós, no lugar disso, introduzem um Primeiro	Agostinho considera absurda a comparação	Justa causa

<p>Maniqueístas e cristãos trocam acusações de serem pagãos</p>	<p>Homem que LUTA com seus cinco elementos; ao Espírito Poderoso que dos corpos aprisionados da raça das trevas e dos membros do vosso Deus vencido e submetido a eles, fabrica o mundo; ao Suporte do Esplendor que tem em suas mãos os restos dos mesmos membros do vosso Deus e que grita aos restantes que foram capturados, oprimidos e subjugados; ao Atlas gigante que, desde abaixo, o sustenta com seus ombros junto com o anterior, para que não fique fatigado e desmaie, e assim vossa fábula não possa alcançar como se estivesse no palco de um teatro, a parte superior daquele último globo. (...)”</p>	<p>entre maniqueísmo e paganismo. Os pagãos sabem que suas fábulas são apenas histórias fantasiosas, enquanto os maniqueístas buscam dar um tom de veracidade às suas fábulas</p>	
<p>Livro 20, 10, p. 444 Maniqueístas e cristãos trocam acusações de serem pagãos</p>	<p>“(...) Igual que, segundo vós, um LUTA contra a raça das trevas, outro fabrica o mundo com aquele que foi capturado, outro o tem suspenso de cima para baixo, outro o</p>	<p>Agostinho insinua que o maniqueísmo é politeísta e idólatra</p>	<p>Justa causa</p>

	sustenta de baixo para cima, outro move no subsolo as rodas do fogo, dos ventos e das águas e outro, quando pelos céus recolhe com seus raios os membros de vosso deus das cloacas. (...)”		
Livro 21, 16, p. 499 Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	“(…) Se foram capazes de prever que iriam converter-se em inimigos de quem era sua própria origem antes da GUERRA, o temor os atormentou, na GUERRA, ficaram maculadas sem uma expiação possível; depois da GUERRA, condenadas para sempre; quer dizer, nunca foram felizes. Se, pelo contrário, não puderam prevê-lo antes da GUERRA, foram desprevenidos, na GUERRA, incapazes, depois da GUERRA, miseráveis; quer dizer, nunca foram divinos. (...)”	Agostinho critica a ideia de uma natureza boa e outra má se a natureza boa vive em um mundo que, segundo os maniqueístas, é repleto do Mal e sua própria existência é fruto do Mal	Justa causa
Livro 21, 16, p. 500	“(…) Ou, talvez, igual a Deus ainda que antes da	Agostinho alega que a natureza boa definida	Justa causa Último recurso

Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	GUERRA carecia de toda a junção do mal, sofria uma necessidade, sem dúvida, um mal, assim a hylé, ainda que depois da GUERRA carecia de toda a união de bem, terá unido sem dúvida, um bem? (...)”	pelo maniqueísmo está repleta de características maléficas	
Livro 21, 16, p. 500 Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	“(…) Em consequência, o resultado do grande COMBATE que teve que libertar não foi se não outorgar, uma vez reparada a hylé de sua própria devastação e recuperados os membros de Deus no globo algo de bom aos inimigos e infligir tão grande mal aos seus cidadãos, pensais que saiu vencedor. (...)”	Agostinho critica a noção de natureza boa, tendo esta várias características maléficas	Justa causa

Nas cinco citações a preocupação de Agostinho é perceber a natureza boa e a má postulada pelo maniqueísmo, como o deus do maniqueísmo, sendo o Bem, é ineficiente para eliminar a natureza má e como esse dualismo não pode ser associado às religiões pagãs. Apesar de os temas apresentados nas citações serem diferentes, a questão do dualismo é recorrente entre os livros 19 e 21. Antes de nos aprofundarmos nas passagens relacionadas no quadro, lembramos a premissa básica: Agostinho recusa a noção do dualismo maniqueísta. Para ele, Bem e Mal fazem parte da natureza humana porque Deus deu o livre-arbítrio ao homem para decidir que caminho ele trilhará para alcançar a Jerusalém celeste. O homem não nasce maléfico. Torna-se mais por suas próprias ações ao se afastar de Deus. No maniqueísmo, o ser humano possui uma natureza má, que é fruto da própria Criação do

mundo, e uma natureza boa, dada a nós pelo Segundo Homem (ou Rei da Glória). Cabe ao ser humano se purificar da natureza má seguindo os interditos maniqueístas. Se o fiel seguir esses interditos poderá se tornar parte da essência do Criador após sua morte para, assimilado em sua grandiosidade, lutar contra as forças das trevas.

Na primeira citação, Agostinho busca ironizar o maniqueísmo tecendo associações com a religião greco-romana. No mesmo parágrafo usa quatro personagens: o Primeiro Homem, que é capturado pelas forças das trevas; o Espírito Poderoso, que é a segunda emanção do Criador, usada para resgatar o Primeiro Homem da dimensão das trevas; o Suporte do Esplendor, que não é o mesmo Filho do Esplendor (outro nome dado ao Primeiro Homem), representado pelo Rei da Glória, responsável por salvar a todos nós da influência do Mal; e o Atlas gigante, que seria uma metáfora a Jesus Patibilis, enviado ao mundo terrestre pelo Criador para nos revelar o engodo que é a nossa existência. O personagem que destoa é o Atlas gigante, pois, na visão de Agostinho, Jesus Patibilis estaria encarregado de sustentar o mundo em seus ombros (assim como Atlas na mitologia grega) até que todos tivessem despertado para a verdade do mundo.

O argumento de Agostinho na primeira passagem é a de que aqueles que seguem a religião pagã conhecem os contos dos deuses como sendo fábulas míticas, ocorridas em um tempo transcendental ao humano. Contudo, os maniqueístas insistiram na veracidade de suas fábulas. Isso seria impossível porque a verdade do universo estaria contida nas palavras de Deus presentes na Bíblia. Ainda ironizando, Agostinho compara as pregações dos profetas maniqueístas a peças teatrais, nas quais uma fábula é contada para entreter o público.

Um elemento de confusão está presente na segunda passagem. Nesse parágrafo, Agostinho alega não ter compreendido a história maniqueísta visto que, em um momento, o Criador luta contra a raça das trevas e, em outro fabrica filhos provenientes de sua própria essência. Adiante um deus cria o mundo dos homens, e então um deus aparece nos confins desse mundo sustentando-o com rodas alimentadas por elementos da natureza. Fica subentendido que Agostinho acusa os maniqueístas de acreditarem em vários deuses e em muitos ídolos. Quanto à afirmação da última linha “vosso deus das cloacas”, refere-se ao fato de que o mundo foi criado pelo desmembramento dos príncipes das trevas. No mito de Criação do mundo no maniqueísmo até as fezes dos demônios fazem parte da Criação do mundo e originaram partes da natureza.

A onisciência e onipotência do deus do maniqueísmo são postas em debate na terceira citação. Agostinho questiona se Deus poderia ter previsto ou não a invasão das forças das trevas. Se poderia prever, era capaz de impedir. Caso contrário, o Deus do maniqueísmo foi

desprevenido, ao não se preparar corretamente. Durante o conflito, a luz do Deus bom foi maculada pelas trevas e amaldiçoada pelos príncipes demoníacos. Os filhos do Deus bom, ao terem sido maculados, não puderam mais se recuperar ao dar origem a um mundo supostamente maligno. Incapacidade de previsão, medo, desespero e miséria não são características divinas. Se o deus dos maniqueístas tivesse tais características, na concepção de Agostinho, poderia ter evitado todos os males. O mundo não pode ser um fruto do Mal, para Agostinho, porque Deus o criou. Se ele está repleto de mal, esse mundo reconhecido pelos maniqueístas é falso, logo o mito não pode ser verdadeiro.

Hylé, a expressão grega que significa matéria, aparece nas duas últimas passagens referidas. Remete à matéria criada pelo Deus maniqueísta. Tem o sentido da própria essência do Bem ou da luz, esta tendo sido devastada pelas forças das trevas. O uso da expressão tem o intuito de demarcar uma matéria ou essência que foi profundamente afetada pelas trevas. Na quarta passagem, Agostinho entende que essa *hylé* está repleta da influência do Mal. Não pode ser associada à Criação se está tão maculada. Agostinho questiona se haverá restado, de fato, algum elemento de luz na *hylé* maniqueísta.

Na quinta passagem, Agostinho nega o mito da Criação do maniqueísmo novamente. Para ele, as consequências da guerra entre o Bem e o Mal foram terríveis. Se o resultado do conflito foi um mundo criado pelo Mal e o homem vive uma existência maldita, como os maniqueístas podem achar que algo positivo saiu dessa guerra? Agostinho acredita que as consequências dessa guerra foram muito sombrias para ser uma verdadeira vitória. É uma crítica direta à escatologia maniqueísta, cuja visão do mundo como um fruto do Mal é oposta à visão bíblica de que Deus criou o mundo e o homem foi feito à sua imagem e semelhança. A visão maniqueísta e a cristã se situam em polos diametralmente opostos, por isso Agostinho é incapaz de aceitar tal mito de Criação.

Quadro 4-B – O maniqueísmo como uma mentira

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes	Princípio de guerra justa utilizado	Conceito central
Livro 20, 9, p. 441 Maniqueístas	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Luta (<i>bellum – belligerantum</i>)

e cristãos trocam acusações de serem pagãos				
Livro 20, 10 p. 444 Maniqueístas e cristãos trocam acusações de serem pagãos	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Luta (<i>pugna – expugnat</i>)
Livro 21, 16, p. 499 Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 21, 16, p. 500 Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa Último recurso	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 21, 16, p. 500 Fausto defende que o maniqueísmo é monoteísta	A Criação do mundo	Forças da luz e forças das trevas	Justa causa	Combate (<i>bellum – bellator</i>)

Aqui vale destacar as opções de tradução feitas na primeira, segunda e quinta passagens. Nas duas primeiras, Agostinho não menciona o termo guerra, sendo este um assunto secundário em ambas as passagens. Em suma, ressalta a falta de veracidade do mito maniqueísta. Na segunda passagem, seu objetivo é insinuar um politeísmo praticado por

Fausto e seus seguidores. Entretanto, no primeiro, Agostinho apresenta que meios foram utilizados pelo Primeiro Homem para combater as forças das trevas. Ele não usará a palavra *bellum*, mas uma derivada, *belligerantum*, significando o quão hostil o Primeiro Homem foi para com seus inimigos. Já no segundo trecho, é usada a expressão *expugnat*, derivada de *pugna*. Traduzida por Pio de Luis como luta, pareceu fora de lugar quando analisada dentro do contexto da passagem porque Agostinho quis dizer na passagem “expulsar a raça das trevas do domínio da luz através de ações hostis”. Trata-se de outra possibilidade de tradução que apenas alteraria a nossa perspectiva desse parágrafo em um contexto maior. De forma alguma, essa tradução alteraria a tradução do livro em si. O quinto trecho também demonstra uma opção do autor ao traduzir *bellator* como combate, e não como guerra. Isso porque a guerra em si não é o assunto principal do trecho, mas suas consequências.

Na quarta citação percebemos a presença do princípio do último recurso em uma guerra. Esta só é considerada justa quando o ataque do adversário é feito sem provocação e todos os recursos para a manutenção da paz são esgotados. Pode ser um ataque preventivo ou não. No mito maniqueísta da Criação, a guerra ocorreu porque as forças das trevas atacaram primeiro e as forças da luz entraram em guerra com elas em consequência desse ato. Caso o Primeiro Homem não tivesse usado artimanhas, a guerra contra as forças das trevas se adequaria aos padrões do direito antigo de guerra justa, e Agostinho perderia o seu argumento contra o maniqueísmo.

2.5.1 – Análise historiográfica sobre as tabelas apresentadas

No conjunto de tabelas que apresentamos, podemos destacar a presença de três princípios da guerra justa que se destacam: a justa causa, a boa-fé e a defesa da comunidade. Agostinho aponta críticas ao mito da Criação do maniqueísmo. Após fazer considerações sobre as tabelas na qual pontuamos trechos importantes de *Contra Fausto*, iremos situar tais questões na historiografia de guerra justa consultada.

Em primeiro lugar cabe retornarmos a Quentin Skinner, autor que possibilitou, através de sua metodologia, nos situarmos na fala de Agostinho. Isso porque em determinados momentos Agostinho usa elementos da tradição romana que se chocam com as noções bíblicas. O conceito de *fides* que trataremos a seguir não faz parte da noção de guerra na Bíblia. Podemos concordar com John Mark Mattox que Agostinho é o único teórico de guerra

justa a se utilizar da *fides*.²⁶⁰ De fato Agostinho difundiu conceitos que acabaram sendo incorporados à doutrina cristã, mas, quando confrontado com um raciocínio e uma reação comuns ao seu contexto, utilizava-se do conhecimento que havia adquirido durante sua formação intelectual. Exemplificando: quando Agostinho menciona a condução de uma guerra (como a do mito da Criação maniqueísta), os rituais que a antecedem são obrigatórios. Tais rituais são uma tradição romana, mas nada têm a ver com as guerras bíblicas que não se submetem a tais práticas.

Skinner entende que tal reação é lógica porque Agostinho estaria sendo um agente racional. Algumas ideias formam uma base de pensamento necessária para que o autor faça parte de uma dada sociedade. Ideias inconsistentes logo são deixadas de lado porque não fazem parte do universo social e intelectual do autor. Por esse motivo, em determinados trechos, como a diferença entre o princípio da defesa da comunidade e o da vingança justa, parece que Agostinho está se contradizendo.

Nada disso implica que agentes racionais precisam acreditar em qualquer ideia específica, salvo aquelas que podem ser indispensáveis à sua própria sobrevivência. Logo isso significa de fato que um agente racional será alguém cujas ideias são mantidas à luz de uma certa atitude em relação ao processo de formação da ideia em si. (...)²⁶¹

Dessa forma, as ideias de Agostinho vão buscar uma zona de conforto que é a tradição romana. Essa fez parte da educação de Agostinho em sua juventude através, por exemplo, das obras de Cícero e Salústio. Retomamos então nossa principal hipótese, que é a do vínculo de Agostinho com o modelo clássico de guerra. A noção de guerra justa agostiniana não rompe com o que já existia, acrescentando novos elementos que tornam a guerra mais complexa.

Em segundo lugar, os métodos usados por Fausto e Agostinho para corroborar suas posições acerca do mito de Criação são divergentes. Fausto prefere negar trechos da Bíblia que se contraponham aos escritos de Mani, fundador do maniqueísmo. Tal postura acaba por não nos permitir afirmar com certeza se os maniqueístas aceitam ou não a Bíblia. No livro I de *Contra Fausto*, Fausto credita apenas os livros de Mani porque apenas ele é o conhecedor da verdade. O historiador Jean-Pierre Weiss afirma que isso constitui uma visão preconcebida de Fausto acerca do conteúdo bíblico.

²⁶⁰ MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum Books, 2009, p. 23.

²⁶¹ SKINNER, Quentin. **Visions of Politics Vol. 1 – Regarding Method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 32

(...) ele [Fausto] pretende eliminar do corpo dos textos sagrados tudo o que é contrário a seus pontos de vista e, em particular, toda alusão à encarnação de Cristo, que não poderia ter nenhuma relação com a matéria. (...) ²⁶²

Já Agostinho opta por um discurso de autoridade. A Bíblia é o conjunto de doutrinas do cristianismo. Apenas o fato de Fausto não aceitar partes da Bíblia ou recusá-la por inteiro já constitui uma heresia. Como vimos nos trechos extraídos de *Contra Fausto*, Agostinho alega que é muito cômodo para Fausto selecionar quais trechos da Bíblia são interessantes e descartar todo o resto. Além do mais, quando Fausto refuta um trecho da Bíblia, Agostinho usa outro para destruir seu argumento. O mais comum para Agostinho é o uso dos escritos paulinos que apresentam múltiplas interpretações.

Quando não há uma passagem clara para contrapor as ideias de Fausto, Agostinho usa a retórica. Encontramos entre os trechos apresentados anteriormente, dois métodos retóricos: a alegoria e a ironia. A ironia pode ser identificada de forma mais clara: a crítica às inconsistências da doutrina maniqueísta e os comentários jocosos ao selo da boca (aquele que proibia o consumo de determinados tipos de alimentos pelos maniqueístas). Essa é uma estratégia da retórica que se utiliza da ridicularização para diminuir a autoridade do argumento do adversário. O *Contra Fausto* é uma obra cujo objetivo é alcançar aqueles que foram convertidos ao maniqueísmo. Para Agostinho era muito mais eficiente trazer os maniqueístas de volta ao cristianismo do que puni-los ou eliminá-los.

O uso de elementos alegóricos também é usado por Agostinho. Ele foi um dos pioneiros na compreensão de que os escritos bíblicos poderiam ter múltiplas interpretações e que eram usadas figuras de linguagem como a metáfora. Para o filósofo Olivier Reboul, uma das funções mais antigas da alegoria era incitar o leitor a buscar sua própria resposta para uma determinada passagem. ²⁶³ E a Bíblia possui esta leitura como um jogo de palavras: não fornece uma resposta direta, mas usa provérbios, parábolas ou exemplificações para apresentar uma ideia. A leitura feita pelos maniqueístas (e até mesmo por cristãos contemporâneos a Agostinho) era literal e sem desdobramentos. Por esse motivo e segundo Agostinho, a mensagem bíblica não era inteiramente compreendida.

Na realidade, se a alegoria é didática, não é por tornar as coisas mais claras ou mais concretas; ao contrário, é por intrigar. A alegoria da caverna e as palavras do semeador intrigam os discípulos, que sentem que o texto quer dizer alguma coisa a mais do que está dizendo, mas não sabem o quê; esperam a explicação do mestre,

²⁶² WEISS, Jean-Pierre. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum* IN ZERNER, Monique (org.) **Inventar a heresia?** Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 25.

²⁶³ REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 130.

explicação que não estariam desejando se o mestre não a tivesse dado sem preparação prévia. Existe uma pedagogia muito antiga, a do mistério, que consiste em retardar a solução para incitar o discípulo a buscá-la, para motivá-lo a aprender. É nesse sentido que a alegoria é ‘didática’.²⁶⁴

Ao se referir ao mito da Criação maniqueísta, Agostinho condena os engodos usados pelo Primeiro Homem para se infiltrar na dimensão do Mal. Os estratagemas são armadilhas usadas para enganar o adversário e conquistar algum tipo de vantagem. No mito da Criação existe esse caso da infiltração em terreno inimigo, o uso de disfarces e a captura de demônios para garantir uma vantagem. O modelo de guerra clássico vê com reservas o estratagema: para os gregos, era estritamente vetado porque ia contra os princípios de um combate entre poleis. Entre os romanos, Doyne Dawson coloca que havia casos excepcionais em que era permitido o uso de estratagemas.²⁶⁵ Segundo o autor, Cícero acreditava que em casos nos quais os princípios da boa fé não eram maculados, os estratagemas podiam ser usados.

Se o objetivo final da guerra era o retorno a uma sociedade em paz e harmonia, o uso de elementos que fizessem a guerra acabar rapidamente eram privilegiados. Entretanto, para os romanos, a questão é analisada em seus aspectos particulares. O cristianismo acabou herdando essa postura particularista, de analisar caso a caso. Contudo existe uma contradição no que diz respeito à relação entre *fides* e o estratagema: se colocados lado a lado, os conceitos são paradoxais. A *fides* não admite o estratagema e o estratagema desconsidera a *fides*. Na boa-fé (*fides*), a manutenção de acordos com o adversário é parte do próprio ritual da guerra. Usando uma expressão muito posterior, mas que funcionaria quase que com um aspecto contratualista, um acordo ético feito entre as partes. O estratagema parte do princípio de que o fim é o objetivo final, sem se importar com os meios.

(...) Santo Agostinho observou serem os logros permitidos por Deus numa guerra justa. Isso contradizia o princípio de que a boa-fé (*fides*) tinha de ser mantida para com o inimigo em tempo de guerra, uma observação também encontrada nas obras de outros padres da Igreja além de Santo Agostinho. (...)²⁶⁶

Como os conceitos divergem, Agostinho toma uma posição dúbia a esse respeito. Ele condena os estratagemas no *Contra Fausto* acerca do mito da Criação, mas em outros momentos, acerca de exemplos bíblicos, apoia o seu uso. Ora critica os estratagemas da maneira como o Primeiro Homem utiliza, ora leva em consideração a questão da defesa da

²⁶⁴ Idem, p. 131.

²⁶⁵ DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no Ocidente**: militarismo e moralidade no mundo antigo. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1999, p. 261.

²⁶⁶ Idem, p. 296.

comunidade quando se refere a Moisés ou Davi. O que podemos perceber nos trechos compilados nas tabelas é que ele não sabe qual dos dois princípios, boa-fé ou defesa da comunidade, tem precedência sobre o outro. O desrespeito à boa-fé é condenável, mas é preciso manter a segurança dos fiéis a todo custo. Mattox afirma que Agostinho teria encontrado uma solução transcendental: se é para o bem da comunidade ou se é uma guerra sancionada por Deus, tudo é permitido.²⁶⁷

Uma possível solução para esse quebra-cabeças pode estar no fato de que Agostinho não tratava as sociedades da mesma forma. Em uma mediação de conflitos na Antiguidade, era preciso estabelecer primeiro se ambas as sociedades eram vistas em um parâmetro de igualdade. Usando um exemplo hipotético, as cidades-estado podiam resolver um conflito pela negociação, porque se enxergavam como iguais. Mas a Gália não poderia negociar com Roma, porque estava abaixo dela. A arbitragem só era permitida e respeitada quando havia paridade. Com a ascensão do cristianismo, cunhou-se a ideia de uma comunidade de fiéis. O historiador Roland Bainton alega que houve uma ampliação no conceito de comunidade, tornando-se algo universal.²⁶⁸ Porém, há de se fazer um ponto contraditório: não há paridade no trato dos cristãos na época de Agostinho com pagãos, maniqueístas, donatistas. No discurso agostiniano isso fica evidente porque ele desconsidera o livro escrito por Mani, sagrado entre os seguidores do maniqueísmo.

Em uma análise mais detida, é possível afirmar que não há um universalismo cristão, mas um particularismo de escopo ampliado. Ou seja, passamos das cidades-estado gregas, ao Povo Escolhido de Javé, para uma civilização nos moldes romanos (*romanitas*), para enfim chegarmos à comunidade cristã (que gerará o conceito de Cristandade no medievo).

Portanto, ao se referir ao mito da Criação, Agostinho certamente usa o instrumento da alegoria e da ironia. Ele era um professor de retórica e tais aspectos aparecem em seu discurso. Mas, em uma última análise, Agostinho pode não ter sequer considerado a doutrina e a mitogênese maniqueísta em pé de igualdade ao cristianismo. Ao não entender o maniqueísmo como igual, as regras éticas não se aplicam. Agostinho poderia até usar de mentiras ou argumentos falaciosos em seu discurso. Uma simples postura do autor pode mudar toda a nossa maneira de enxergar as críticas que ele faz ao maniqueísmo. Não há uma pista em sua obra dessa possibilidade, mas, pelo que pudemos perceber de seu discurso sobre

²⁶⁷ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 65.

²⁶⁸ BAINTON, Roland. **Christian Attitudes toward War and Peace**. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2008, p. 33.

o maniqueísmo, ele não chegou a tanto. Preferiu apontar elementos e princípios contraditórios nos escritos de Mani.

Por outro lado, o princípio de defesa da comunidade também é interpretado de uma forma pouco clara pelo maniqueísmo. Para o cristianismo, é necessário defender a comunidade cristã para que esta não tenha obstáculos em seu caminho de salvação em direção a Jerusalém celeste. O mundo material deve ser preservado e cabe às autoridades legítimas protegê-lo. Se o mundo seria ou não destruído, não se sabia quando e nas Escrituras não havia pistas. Na visão agostiniana, era através das boas ações que Deus julgaria e salvaria os justos e estes estariam a seu lado no mundo transcendental. Ou seja, o mundo material teria uma história linear, com início, meio e um fim (ainda não determinado) no qual as boas ações seriam uma forma de alcançar a Jerusalém celeste apontada por Agostinho.

No maniqueísmo, a história é cíclica. Os homens nasceram de uma essência e precisarão retornar a ela no fim dos tempos. Não existe uma noção de defender a comunidade: o objetivo do homem é a morte. Ele precisa se purificar neste mundo para poder retornar para o corpo do Deus do Esplendor. Se o homem não estiver inteiramente purificado, reencarnará em um animal ou uma planta e continuará a trilhar o seu caminho. O mesmo pode ser dito do mundo: no momento em que ocorrer a batalha final entre luz e trevas, o mundo cessará de existir e o universo ficará novamente dividido em duas dimensões: a da luz e a das trevas.

Essa visão escatológica maniqueísta é uma variante do mito do eterno retorno colocado por Mircea Eliade. Nesse mito, o mundo caminha uma trilha de decadência passando por várias idades até que ele mergulhará em um tempo de caos para poder ressurgir renovado. Para o maniqueísmo o mundo anterior à Criação é a primeira idade, formado por uma dimensão separada entre luz e trevas. Mas era vazio de existência material, tendo apenas as essências primordiais. O retorno ao vazio dividido entre essas duas essências é a renovação do ciclo, já que o mundo é fruto de uma criação maléfica. Logo, defender a comunidade é inócuo entre os maniqueístas.

O mito do eterno retorno, que continua sendo essencial na via oriental, revela uma ordem de formas imutáveis que surgem e ressurgem ao longo do tempo. (...) Todos conhecemos o mito arcaico das quatro idades – do ouro, da prata, do bronze e do ferro – em que o mundo é mostrado em seu declínio, sempre para pior. Em seu devido tempo ele se desintegrará no caos, apenas para ressurgir, viçoso como uma flor e recomeçar espontaneamente seu curso inevitável. (...)²⁶⁹

²⁶⁹ CAMPBELL, Joseph, op. cit., 1994, p. 13.

Para Agostinho a história cíclica era algo absurdo. As críticas que ele tece sobre o destino final dos fiéis maniqueístas é prova disso. Ele menciona em alguns trechos a sua incompreensão acerca do que é esta batalha final ocorrida no fim dos tempos para Mani. O objetivo não é salvar os fiéis do Mal, mas destruir o próprio mundo onde eles vivem, enquanto que, no cristianismo, Deus envia seu filho para salvar os homens. Trata-se de uma aplicação moral e filosófica de um princípio de guerra justa. É uma guerra feita por meio de palavras e gestos contra os pecadores que buscam destruir a comunidade cristã.

Quanto ao princípio da justa causa, Agostinho se mostra incerto acerca de sua definição. Através de nosso estudo, pudemos perceber que a justa causa se confunde com o que é a intenção justa e a própria ideia de vingança. Em certos momentos como nas citações da tabela 1-A, Agostinho adota uma noção proveniente do direito romano, a da compensação. Mas, já na tabela 3-A, o discurso adota um tom teológico, de que as guerras seriam feitas de acordo com um mandato divino.

Podemos perceber que Agostinho é um leitor de Cícero, leitura essa proveniente de sua formação intelectual como aludimos no capítulo 1. Quando se refere à justa causa, nesse caso, usa a ideia de justiça reparadora. O universo seria um todo equilibrado governado pelo homem. Quando alguém quebra esse equilíbrio, cabe ao ofendido reparar os males perpetrados pelo ofensor. Neste caso, a guerra teria uma causa e motivo justos e seu objetivo final é retornar o universo ao seu equilíbrio anterior. Frederick Russell chama isso de violação do direito das gentes. Ele cita a ideia da *rebus repetitis*, colocada por Cícero, em que a guerra justa seria uma sequência de reparações entre comunidades. Ou seja, consistiria uma noção particularista, solucionada por meio de um “duelo” entre as partes envolvidas.

(...) A guerra justa resultante era limitada em seus objetivos, de forma a assegurar a retribuição de danos e compensações por danos realizados pela parte ofensora às pessoas, às propriedades (*res*) ou aos direitos (*iura*) da parte ofendida. O objetivo desta guerra justa era o simples retorno ao *status quo ante bellum* [status quo anterior à guerra] e a rejeição da busca por posições novas e ampliadas de direitos e propriedades da parte justa. (...) ²⁷⁰

Essa posição ciceroniana não era inteiramente utilizada por Agostinho justamente por seu tom particularista. Na visão cristã, uma guerra justa possuía um escopo maior. Isso porque a comunidade cristã era considerada como universal. Ferir uma comunidade cristã era ir contra a ordem do universo. Mais do que ser um problema litigioso ou de direito de

²⁷⁰ RUSSELL, Frederick H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 19.

propriedade, tratava-se de uma reparação ética e moral. Afetar os direitos daqueles que faziam parte do mundo cristão era ir contra Deus. A explicação romana não bastava.

Entretanto, a visão cristã também não era suficiente por si só, pois, segundo os escritos bíblicos, não havia uma definição adequada para a justa causa. Nem o que a constituía ou como podia ser determinada. Agostinho aprofundou o tema quando afirmou que as lições apresentadas nos diversos escritos bíblicos podiam ser interpretadas alegoricamente. Não éramos capazes de entender tais lições por completo porque desconhecíamos os mistérios de Deus. A solução encontrada por Agostinho (pontuada nas tabelas 2 e 3) foi o uso da noção de lei natural. Porém, isso só se enquadrava no Antigo Testamento. Havia uma diferença entre o que era uma lei natural no Antigo Testamento e uma no Novo Testamento. Roland Bainton acredita que o Deus do Êxodo, do Deuteronômio e do livro dos Juízes correspondia às divindades da idade do ouro: vingativos, punitivos e belicosos.²⁷¹ Já a lei natural do Novo Testamento correspondia a uma visão de um homem decaído que precisava adotar uma postura de humildade e de obediência.

Podemos então pensar que Agostinho aproveitou trechos das duas noções de lei natural: uma guerra justa era uma guerra de reparação e compensação. Realizada entre duas comunidades de forma a retornar ao status quo anterior, mas melhor. Todavia, frequentemente era o lado cristão quem tinha a razão em um conflito, pois ignorar a palavra de Deus era blasfemar. Portanto, tratava-se de uma visão unilateral de justiça: o cristianismo detinha a justiça porque era a verdade; outras religiões adotavam falsos ídolos. Além disso, os cristãos contavam com uma sanção divina para eliminar seus inimigos que os colocava acima da lei dos homens. Essa sanção permitia os excessos, as punições feitas àqueles que desobedecessem alguma ordem. Mesmo que os objetivos finais da guerra fossem mundanos, como a reparação de uma injustiça ou a restituição de uma propriedade.

Quentin Skinner alerta que, ao analisarmos as bases intelectuais de uma obra, observemos todos os ângulos e influências sofridas pelo autor. Essa dupla visão de justa causa é um exemplo disso e, por tal motivo, adotamos que o pensamento agostiniano não pode ser compartimentado em uma única base epistemológica. Ela é múltipla e multifacetada pela própria biografia e formação do autor: formado no ensino clássico greco-romano, maniqueísta e bispo cristão.

²⁷¹ BAINTON, Roland, op. cit., 2008, p.40.

(...) Qualquer crença particular em que um historiador se interesse muito provavelmente se apresentará holisticamente como parte de uma rede de crenças, uma rede dentro da qual vários aspectos individuais suportam-se uns aos outros. (...) ²⁷²

Ao analisarmos a boa-fé, o elemento que mais se destaca é o ritual antigo que as populações seguiam antes de iniciar um conflito: a declaração formal de guerra, o cumprimento de acordos firmados antes ou durante o desenrolar de um conflito e o uso de táticas honradas nos combates. Esse é um dos elementos presentes até no discurso agostiniano presente na tabela 2-A quando ele despreza o comportamento do Primeiro Homem porque este havia utilizado um estratagema.

No entanto, existe um elemento de maior sutileza na boa-fé. Os combatentes de uma guerra justa devem possuir um conjunto de características que os tornem honrados e permitam que deus(es) escolha(m) um vencedor com justiça. Segundo Bainton, essas características são a benevolência, a magnificência e a compaixão. ²⁷³ Um guerreiro precisa ser benevolente com seus inimigos, sabendo quais os limites de uma guerra; magnânimo, sendo generoso ao negociar os termos adequados para o fim do conflito; ter compaixão para com aqueles que foram feridos ou perderam entes queridos na guerra. Essas três características também estão presentes na crítica de Agostinho ao mito cosmogônico. Como pudemos observar na tabela 2-A, o Primeiro Homem não é benevolente, pois se utiliza de táticas sórdidas para derrotar o inimigo, não é magnânimo por ser um mau perdedor e se rebaixar ao nível do inimigo, e não tem compaixão, pois condenou a humanidade a uma existência amaldiçoada.

A discussão sobre o conceito da boa-fé gira em torno dos limites de uma guerra justa. E uma maneira pensada por homens como Agostinho é o controle o nível de violência utilizada em um conflito. Podemos até levar esse tema a uma discussão mais profunda colocada por Paul Ramsay: a teoria clássica de guerra justa não foi imaginada para determinar quem tem ou não razão em um conflito. Essa é uma concepção do século XIX e XX, a do *jus contra bellum* (crime de guerra). A guerra justa foi imaginada por Agostinho mais como um conjunto de normas morais ou éticas as quais o homem deveria compreender.

(...) a teoria de guerra justa não se baseia na suposição de que o homem possui uma competência geral para discriminar com clareza entre organizações sociais através de noções claras e universais de justiça, de forma a ser capaz de declarar (sem que o pecado afete o julgamento em prol de sua própria nação) qual extrato ou sistema social é justo ou injusto. (...) A ética cristã pode atribuir a homens comuns, e a seus líderes políticos, a capacidade de conhecer claramente os limites morais pertinentes a ações armadas de um homem ou de uma nação a qual será atacada, em vez de

²⁷² SKINNER, Quentin, op. cit., 2002, p. 43.

²⁷³ BAINTON, Roland, op. cit., 2008, p. 42.

conhecer o suficiente para comparar inequivocamente os vários tipos de justiça, de regimes e nações. (...)²⁷⁴

Como havíamos discutido anteriormente, o objetivo último da guerra é o retorno a um status quo prévio. Esse é um tipo de pensamento proveniente das relações entre cidades-estado gregas. Agostinho não viu necessidade em modificar esse conceito. Acrescentou o fato de que o status quo era um mundo em que mentes e corpos estariam dirigidos a uma caminhada rumo a uma cidade transcendental melhor. O mote do pensamento agostiniano é essa longa caminhada em que boas ações são realizadas e a doutrina cristã é obedecida. Podemos pensar até que um mundo regido pelo cristianismo representaria a ordem natural das coisas.

Na cultura greco-romana, segundo Dawson, as leis naturais eram respeitadas. A guerra era mais uma das formas que a natureza usava para se regular.²⁷⁵ O que mudou na concepção agostiniana é que a palavra natureza foi substituída pela palavra Deus. Deus é o árbitro que determina quais guerras são justas. Nas tabelas 2-A e 3-A, Agostinho chega a demonstrar que não cabe ao homem questionar a sabedoria divina. E que mesmo os resultados dados como injustos a princípio fazem parte de um plano incompreensível aos homens. Russell oferece uma explicação semelhante:

(...) Agostinho parece escolher uma interpretação teocrática neste caso, e não é nenhum acidente que em sua definição ele se refira a guerras ordenadas por Deus como uma forma de *deus ex machina* que servia a uma maneira fácil demais de justificação da guerra. (...)²⁷⁶

A intenção justa também é vista por Russell como uma forma de aliar a guerra aos preceitos do Novo Testamento. Para isso, Agostinho usa a noção de *caritas*: uma guerra é feita por amor ao próximo. Uma guerra justa pune o Mal e impede que os pecadores percorrerem mais uma vez o caminho do Mal. De certa forma, eles estariam sendo salvos.²⁷⁷ Mesmo a perseguição aos hereges constituía uma forma de caridade. Cabia àqueles envolvidos nas guerras justas trazer aqueles que foram enganados de volta ao seio da comunidade cristã. Agostinho acreditava na conversão dos hereges ao cristianismo, sendo este um dos principais motivos para ter se envolvido em debates públicos.

²⁷⁴ RAMSAY, Paul. The Just War According to St. Augustine. IN ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **Just War Theory**. Washington Square, New York: New York University Press, 1992, p. 19

²⁷⁵ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 128.

²⁷⁶ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 20.

²⁷⁷ Idem, p. 17.

Quanto àqueles que não fazem parte da guerra, cabia a discriminação no conflito. Matar inocentes era um pecado na visão de Agostinho. Estes precisam ser capazes de viver sua existência de maneira justa. É possível que a retórica acerca do mito da Criação associe-se com a discriminação entre combatentes e inocentes. Ela ocorre em duas instâncias: no momento da Criação, quando os inocentes herdaram um mundo amaldiçoado, e na batalha final, quando eles são “tragados” para a essência do Criador. Para Agostinho, os inocentes não são envolvidos em uma guerra justa. O autor usa o Antigo Testamento para comprovar que, quando o povo de Israel vivia em pecado, era punido. É usado o exemplo de Saul, quando outros deuses eram adorados. No mito maniqueísta, todos são envolvidos indiscriminadamente.

A discriminação é um conceito comum tanto ao *jus ad bellum* como ao *jus in bellum*. Neste ponto, justa causa, discriminação e defesa da comunidade se associam. Entretanto, há uma ressalva percebida pelo filósofo Robert L. Holmes: diferentemente de outros adeptos da teoria clássica da guerra justa em Agostinho, a discriminação é melhor trabalhada no *jus ad bellum* do que no *jus in bellum*. Isso significa que Agostinho percebe que os excessos não podem ser evitados durante o conflito. Seria um mal e um meio necessário para alcançar um fim justo.

(...) a noção de vida inocente possui um papel importante em ambas as áreas do *justum bellum*, sua proteção sendo o elemento central da constituição de uma justa causa e a proibição sobre tomar a vida de um inocente sendo uma condição central da justa conduta na guerra. Nisto, os teóricos modernos da guerra justa divergem de Agostinho, a quem a importância da proteção de uma vida inocente está melhor implicada na noção de justa causa e virtualmente ausente nas poucas coisas que ele diz acerca da conduta na guerra. (...)²⁷⁸

Porém, podemos entender que os meios usados para alcançar um fim não são tão importantes para Agostinho. Prova disso é que o *jus ad bellum* possui 8 princípios e o *jus in bellum*, 3. Na visão agostiniana, se uma guerra é justificada, os meios para conduzi-la também o são. Para defender o povo de Israel, Moisés usou de quaisquer métodos, fossem eles honrados ou agressivos. Fausto critica a figura de Moisés, sendo contra-argumentado por Agostinho, que afirma que justificar a guerra significa justificar previamente que os métodos empregados são permitidos. A defesa da comunidade suplanta a justa causa para Agostinho.

Acerca do que mencionamos acima, significa que Agostinho entende que existem momentos em que os princípios do *jus ad bellum* devem ser ignorados. Além disso, seu

²⁷⁸ HOLMES, Robert L. Can War Be Morally Justified? The Just War Theory IN ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **Just War Theory**. Washington Square, New York: New York University Press, 1992, p. 213.

discurso sobre o mito da Criação maniqueísta deixa subentendido que os dois lados podem acreditar que possuem uma justa causa, mas apenas Deus pode distinguir qual deles está inteiramente correto. Mas há ainda mais um agravante colocado por Robert L. Holmes: na maior parte das vezes é a comunidade que propõe a guerra a mesma que julga se a justiça está ou não a seu lado.²⁷⁹

²⁷⁹ HOLMES, Robert L, op. cit., 1992, p. 220.

Capítulo 3

AS GUERRAS BÍBLICAS COMO EXEMPLO DE GUERRAS JUSTAS

3.1 – A defesa de Agostinho aos ensinamentos contidos no Antigo e no Novo Testamentos

Neste terceiro capítulo agrupamos quadros que versam sobre os patriarcas, sobre as guerras empreendidas no Antigo Testamento e a defesa da ideia de Agostinho sobre a guerra justa. Esse é um trecho no qual poderemos observar claramente a guerra justa através de exemplos retirados por Agostinho do Antigo Testamento.

Alguns princípios serão utilizados neste capítulo por Agostinho para apresentar sua definição de guerra justa. Destacamos a autoridade legítima, a justa retribuição, a justa causa, a justiça comparativa, a autoridade legítima, a defesa da comunidade, a intenção justa e o último recurso. Nas linhas abaixo faremos uma recapitulação sobre os princípios que ainda não foram analisados.

A autoridade legítima é um princípio definidor de quem é o responsável por ordenar uma guerra justa. Segundo Agostinho, apenas um príncipe cuja autoridade é comprovada pela lei e aprovada por Deus pode dar ordem a uma guerra. Qualquer outra pessoa que o faça estaria conduzindo uma guerra injusta.

Na justiça comparativa deve haver um motivo tão forte para a comunidade entrar em guerra que qualquer discurso contra a guerra é desqualificado unanimemente. A justiça comparativa pode ser relacionada diretamente à justa causa, pois uma justiça comparativa só é feita se a causa da guerra for justa.

Quadro 5-A – A defesa agostiniana da autoridade dos patriarcas

Livro/página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 22, 61, p. 584 Agostinho defende a	“(…) Autoridade que, solidamente apoiada naqueles livros, desprezam junto com o direito divino	Agostinho defende que o Antigo Testamento é um relato sobre a	Autoridade legítima

<p>moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento</p>	<p>não somente as argúcias acusadoras dos maniqueístas, senão também as horrendas inimizades de tantos e tão grandes povos gentílicos, aos que já submetemos em quase sua totalidade ao culto do único Deus verdadeiro, afastando-os da superstição nefanda dos ídolos, uma vez que chegou o império cristão, e desbravada a orbe da Terra não com a violência da GUERRA, senão com o invencível poder da verdade.”</p>	<p>história dos hebreus; não se pode culpar a Bíblia por quaisquer pecados cometidos pelos homens.</p>	
<p>Livro 22, 66, p. 592 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento</p>	<p>“(…) Ali tão sábio a seus filhos e dotado de tanta clemência que, ainda que não tenha chorado a morte do menino inocente por quem, quando estava enfermo, havia suplicado ao Senhor, abatido em meio de muitas lágrimas e vestido com trapos que indicavam sua humildade, ele queria conservá-lo vivo e chorou a morte do pequeno filho morto pela sua fúria parricida, quem até havia</p>	<p>São apresentados por Agostinho os pecados cometidos por Saul, mostrando como ele desobedeceu as leis mosaicas</p>	<p>Justa retribuição</p>

	desonrado o leito de seu pai com estupro nefandos e mantinha uma GUERRA cruel contra ele. (...)”		
Livro 22, 70, p. 597 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“(…) Pela palavra de Deus amamos, admiramos e, enquanto podemos, imitamos o seu servo Moisés, apesar de sermos muito inferiores em méritos, não obstante que não matamos e espoliamos nenhum egípcio, nem fizemos GUERRA alguma como ele fez. (...)”	Agostinho louva a figura de Moisés como a de um dos maiores patriarcas do Antigo Testamento	Justa causa Justiça comparativa
Livro 22, 74, p. 604 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“Se, por fim, a dureza humana e a vontade torcida e extraviada entende que existe uma grande diferença entre admitir algo por avareza ou temeridade humana, e o obedecer a uma ordem de Deus que sabe o que, quando, a quem permite ou ordena algo, se convém fazer sofrer cada um, não estranhe ou sinta horror se Moisés empreendeu GUERRAS, porque se fez, respeitou as ordens divinas, não o fez por crueldade, se não por obediência, assim como	Agostinho defende que as guerras realizadas pelos patriarcas possuíam a benção de Deus e tinham motivos justos	Justa Causa Justiça comparativa Autoridade legítima

	tampouco Deus se mostrava cruel ao ordená-las, se não que dava o que merecia a quem o merecia e ajudava os dignos.”		
--	---	--	--

No livro 22, Agostinho usa, com frequência, batalhas bíblicas para exemplificar os seus argumentos. Isso ocorre porque Fausto denunciara os patriarcas como homens amorais e corruptos. Os patriarcas teriam cometido incesto, roubos, guerras, estupros, sacrificavam homens e animais. Por esse motivo, Agostinho defende os profetas e os patriarcas alegando que eles estariam obedecendo a ordens divinas e inquestionáveis.

Na primeira citação, Agostinho afirma que a Bíblia possui autoridade maior do que as palavras de um maniqueísta. Diferente de outras passagens, Agostinho vai mais além: a autoridade bíblica tem primazia sobre qualquer outra criação humana exceto a palavra do próprio Deus. Agostinho iguala os maniqueístas aos povos gentílicos. Neste aspecto identificamos um problema na concepção de Agostinho: qual seria a diferença entre pagãos e gentílicos para o autor? No quadro 3-A, a palavra “pagãos” refere-se a todos os adeptos dos cultos greco-romanos. Mas, neste trecho, ele usa a palavra “pagãos” para se referir a todos os povos não hebreus e não cristãos. O mesmo ocorre com a expressão “gentis”. Na passagem acima citada, refere-se aos povos não cristãos, mas no livro 1, ele usa o termo para se referir a todos os povos não hebreus e não cristãos. Isso demonstra a complexidade do pensamento agostiniano que nem sempre pode ser inferido a partir do contexto do parágrafo em si.

Outra questão levantada pela primeira citação, permeando todo este livro 22, é que Agostinho exime os profetas e os patriarcas de todos os pecados que cometeram em vida. Segundo ele, seus pecados já teriam sido punidos por Deus e não caberia a nós, mortais, questionar a validade ou não da punição divina. Em uma dimensão mais profunda, Fausto indaga o motivo de Deus não ter impedido os pecados dos personagens do Antigo Testamento. A resposta dada por Agostinho chama a atenção por mostrar que a Bíblia é vista como um relato histórico fiel dos acontecimentos que permearam a trajetória dos hebreus. Os pecados cometidos pelos homens do Antigo Testamento não podem ser imputados a uma obra cujo único objetivo é relatar os acontecimentos.

A segunda citação é um exemplo do que comentamos acima: os crimes cometidos pelos patriarcas foram devidamente punidos por Deus. Neste caso é apresentada a história de Saul. Enquanto Saul foi fiel às leis mosaicas, pôde contar com as benesses de Deus. Mas,

quando passou a cultuar ídolos, realizar rituais nefandos e genocídios, Deus o abandonou e o condenou à loucura. Destacamos o fato de Saul ter tido várias mulheres antes de ser considerado um pecador e ser abandonado por Deus. Agostinho alega que Deus perdoou a poligamia dos patriarcas, pois eles estariam multiplicando os seus filhos que “eram muito oprimidos”.

Permeia também todo o livro 22 uma exaltação às figuras de Moisés e de Davi como os maiores seguidores de Deus. Na terceira passagem é dada atenção à vida de Moisés. Agostinho apresenta Moisés como um modelo a ser seguido, apesar de jamais ser alcançado porque, dentre todos os profetas, foi o maior. Se realizou guerras, o fez a mando de Deus e estas não devem ser questionadas pelos homens. Se estas guerras foram cruéis e mataram inocentes, sua crueldade se deveu ao nível de pecado de seus inimigos. E se inocentes foram envolvidos no conflito, estes não eram inocentes porque Deus não mata inocentes. Questionar Moisés é questionar a autoridade de Deus e esta é inquestionável.

Na quarta citação Agostinho continua a desenvolver o raciocínio sobre a autoridade divina concedida aos patriarcas em suas guerras. Aos patriarcas era dado o livre-arbítrio para seguir ou não as ordens de Deus e, segundo Agostinho, aí estaria a grandiosidade destes homens. Mesmo diante de tarefas árduas e penosas decidiram seguir estritamente o que Deus lhes disse e esmagar seus inimigos. Quando a vontade dos patriarcas falhou, pecaram contra Deus e foram punidos. Agostinho procura suavizar o tom severo das punições divinas do Antigo Testamento. Alega que estes eram tempos diferentes dos de Jesus no Novo Testamento. Por esse motivo, Deus era severo. A mensagem do Novo Testamento difere por constituir uma nova aliança entre Deus e os homens através de seu filho, Jesus Cristo.

Quadro 5-B – A justiça nas ações dos patriarcas do Antigo Testamento

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes	Princípio de guerra justa utilizado	Conceito central
Livro 22, 61, p. 584 Agostinho defende a moral e a	A destruição de Sodoma	Deus e os sodomitas	Autoridade legítima	Guerra (<i>bellum</i>)

ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento				
Livro 22, 66, p. 592 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	Guerra contra os filisteus	Saul, Davi e os filisteus	Justa retribuição	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 22, 70, p. 597 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	A fuga do Egito	Moisés, hebreus e egípcios	Justa Causa Justiça comparativa	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 22, 74, p. 604 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do	A fuga do Egito	Moisés, hebreus e egípcios	Justa Causa Justiça comparativa Autoridade legítima	Guerra (<i>bellum</i>)

Antigo Testamento				
----------------------	--	--	--	--

Será no livro 22 que Agostinho reunirá a maior parte de suas considerações sobre o que ele entende ser a guerra justa. Dividimos este livro em três conjuntos de quadros para apresentar como desenvolveu suas ideias. No primeiro conjunto, que se situa entre os subitens 69 e 74 do livro 22, Agostinho faz uma exposição sobre Abraão, Moisés, Saul e Davi. Na segunda parte, que engloba os subitens 74, 75 e 76, Agostinho apresenta uma abordagem teórica sobre a guerra, definindo suas motivações e justificativas plausíveis para o seu empreendimento. A terceira e última parte engloba os subitens 76 até 99, nos quais Agostinho volta a dissertar sobre as conquistas de Davi e tece comentários sobre as diferenças entre a brutalidade dos personagens do Antigo Testamento e o pacifismo pregado por Jesus no Novo Testamento.

A autoridade legítima é um tema recorrente nas quatro citações apresentadas acima. Chamamos a atenção para o fato de Agostinho ser dúbio no que diz respeito à primazia da autoridade sobre os homens. Nesta passagem, ele mostra que Deus é a instância suprema e que vem antes das leis dos homens. Porém, na quarta citação reafirma o mesmo discurso que Jesus faz a seus apóstolos: “Daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Portanto, não é possível distinguir no discurso agostiniano a quem se deve obedecer primeiro: se a uma autoridade civil ou a Deus.

O que podemos apontar de fato é que respeitar a autoridade divina é respeitar as Escrituras. Em nenhum momento, Agostinho indica um padre ou um bispo como representantes da autoridade divina de forma direta. Podemos apontar duas hipóteses: a) é um fato dado e explícito que não precisa ser mencionado, logo é senso comum; b) devido às acusações de heresia contra alguns padres envolvidos com o donatismo e o priscilianismo, Agostinho não reconhece a autoridade eclesiástica como infalível.

Quando Fausto questiona a moralidade dos patriarcas, Agostinho os defende através de uma armadilha literária: a Bíblia seria apenas um relato da história dos hebreus. Não cabe a ela julgar as ações dos antepassados. Ao mesmo tempo em que subtrai o julgamento da Bíblia, a aponta como contendo a verdade histórica, e não um conjunto de contos ou fábulas. Nesta primeira citação, Agostinho exemplifica a autoridade divina através da destruição de Sodoma. Como os sodomitas não seguiram as ordens de Deus, ele os puniu. A guerra conduzida é movida por Deus contra os sodomitas. Não se trata de exércitos de homens em conflito. Agostinho usa a palavra *bellum* ilustrando que a “guerra” conduzida por Deus contra

os homens era legítima por ter uma causa justificada: a punição daqueles que o desobedeceram.

A segunda citação também possui um significado ilustrativo ao demonstrar mais uma vez o que acontece quando as leis divinas são desobedecidas. Deus havia abençoado Saul quando este movia guerras que haviam sido ordenadas por ele. Quando Saul passou a cometer crimes hediondos e a desrespeitar a autoridade divina, Davi passa a ser o novo instrumento da guerra de Deus. As guerras feitas por Davi contra Saul, mesmo sendo entre hebreus, são justas. A função de Davi era levar a punição e a retribuição de Deus a Saul e seus seguidores. Aí está o princípio da justa retribuição: realizar a reparação dos malefícios causados pelos pecadores. Podemos fazer uma associação entre a justa retribuição e a justiça comparativa, mas é preciso atentar para um detalhe: a justiça comparativa possui um cuidado com o nível de belicosidade empregado entre as partes e a quantidade de homens destacados para a tarefa. A justa retribuição tem um sentido muito mais de *vendetta*: importam os resultados e não os meios empregados. A justa retribuição é uma herança do direito de guerra antigo: a vingança é primazia daquele que foi ofendido. Mas, no cristianismo, religião com aspirações universais, a vingança deixou de ser privilégio de uma pequena comunidade em relação a outra e passou a ser entendida como direito de toda a comunidade de fiéis cristãos.

A partir das citações 3 e 4, Agostinho se dedicou a defender a figura de Moisés. Para Fausto, Moisés foi um homem bárbaro que massacrou povos e levou a guerra às últimas consequências. É neste exemplo que podemos entender o que são as guerras ordenadas por Deus. Neles, o instrumento de Deus pode ordenar qualquer tipo de matança. Está novamente em questão a justa retribuição e a justiça comparativa. Nesta passagem, Agostinho aponta a justiça presente no conflito: os hebreus eram escravizados, explorados e submetidos a humilhações pelos seus captores, os egípcios. Se Moisés traiu a confiança do faraó, o fez sob as ordens de Deus. Se Moisés participou da matança de vários egípcios, o fez sob as ordens de Deus. Mas, diferentemente do que Agostinho defendeu quando mencionou a destruição de Sodoma, aqui há uma preocupação em não ferir inocentes, com a quantidade de violência empregada e com o objetivo em si que era a libertação de seus captores. Deus ordenou a guerra, portanto, ela é justa. Questionar ou duvidar de Moisés é questionar ou duvidar de Deus.

Continuando o raciocínio da terceira passagem, Agostinho se apropria de três princípios da guerra justa: a justa causa, a justiça comparativa e a autoridade legítima. A causa era justa porque o povo hebreu precisava lutar contra aqueles que haviam lhes tomado a liberdade. Além disso, para Agostinho, os egípcios humilhavam os hebreus com os sacrifícios

a seus deuses profanos. Mas, a força empregada contra eles deveria ser equilibrada para que não alcançasse a uma violência desmedida. A justiça deveria ser comparativa à quantidade de homens empregados pelos egípcios. E, finalmente, a guerra era legítima porque era uma guerra ordenada por Deus para retribuir os males cometidos contra o povo escolhido.

Quadro 6 – A figura responsável por autorizar uma guerra justa

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 22, 74, p. 604 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“(…) O desejo de ferir, a crueldade na vingança, o ânimo não aplacado e implacável, a ferocidade da rebelião, a paixão de domínio e coisas semelhantes: está aqui o que, conforme o direito, se considera culpa nas GUERRAS. “	Agostinho afirma que aqueles que morrem nas guerras tiveram seu tempo no mundo terminado. Sua morte era esperado por Deus e reprovar isso é inaceitável.	Justa causa Justiça comparativa
Livro 22, 74, p. 604 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“Com frequência, por mandato de Deus, ou de outro legítimo poder os bons empreendem GUERRAS contra a violência daqueles que insistem em fazê-la, para castigar conforme o direito tais vícios. (...)”	Até os bons podem empreender uma guerra quando uma autoridade legítima ou Deus assim determinam	Autoridade legítima
Livro 22, 74, p. 605 Agostinho	“(…) E se são pagos os tributos é para que o soldo aos soldados, àqueles aos	Agostinho absolve os soldados de realizarem matanças,	Autoridade legítima

defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	quais as GUERRAS se fazem necessárias. (...)”	pois estes foram autorizados legitimamente	
Livro 22, 74, p. 605 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“O que interessa é o motivo e sob que autoridade os homens empreendem a GUERRA. Aquela ordem natural aceita para que os homens tenham paz postula que a autoridade e a decisão de empreender uma GUERRA recaiam sobre o príncipe ainda que os soldados tenham o dever de cumprir as ordens de GUERRA em benefício da paz e da salvação comum. Em troca, na GUERRA que se empreende sob a autoridade de Deus, é proibido duvidar que seja justo aceitá-la para atemorizar, afastar ou subjugar a soberba dos mortais, se nem sequer a que se realiza pela avareza humana não pode ferir nada, nem ao Deus incorruptível, nem aos	Agostinho aponta a quem cabe a autoridade de empreender uma guerra legítima	Autoridade legítima Defesa da comunidade

	santos. “		
Livro 22, 75, p. 606 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“(…) Portanto, pode dar-se o caso de que um varão justo que milita às ordens de um rei humano sacrílego possa COMBATER justamente quando ele o manda, sempre que respeite a ordem da paz cidadã. (...)”	Agostinho esclarece quando uma guerra é empreendida por uma autoridade sacrílega	Autoridade legítima Defesa da comunidade Intenção justa
Livro 22, 76, pp. 606-607 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“Os maniqueus pensam que Deus não pode mandar que se empreenda uma GUERRA, porque o Senhor Jesus Cristo disse: “Eu vos digo que não resistais ao mal”, seguido de: “se alguém lhe esbofeteia na face esquerda lhe ofereça a direita” (Mateus 5, 39). (...)”	Agostinho afirma que mesmo que Jesus Cristo tenha dado uma mensagem de pacifismo, Deus ainda tem autoridade para empreender uma guerra	Autoridade legítima

A primeira passagem aborda o tema do direito na guerra. O *jus in bellum* que dita que um conflito violento ou agressivo será um conflito. São apresentadas aqui a vingança, a selvageria, a matança. Um cristão passa por tudo isso em uma guerra e ao final se sente culpado pelo que fez. Esse sentimento de culpa que precisa ser aplacado por uma postura reta e temente a Deus é um tema que será usado em outros momentos pelo cristianismo para perdoar aqueles envolvidos em guerras a favor da Igreja. Um sentimento de culpa que também pode ser aplacado pelos sacramentos, exigindo do fiel que ele frequente os ritos cristãos. Podemos perceber que Agostinho não recrimina tais atitudes, mas sim afirma que o fiel se sente culpado. Já o infiel se porta com selvageria, podendo realizar atos cruéis e injustos.

Outro tema desta passagem é o princípio da discriminação presente no *jus in bellum*. Segundo este princípio da discriminação, mulheres, velhos, crianças e pessoas doentes não

fazem parte do conflito como combatentes. Uma guerra justa é um confronto entre dois exércitos equilibrados em quantidade de tropas e armamentos. Deus abençoa aquele cuja causa é mais justa e correta. Ferir inocentes é um crime de guerra e o responsável deve ser punido mesmo que esteja do lado justo do conflito.

Ainda nesta primeira citação, Agostinho defende a infalibilidade do plano divino. A morte de um combatente ocorrida durante um conflito ocorre sempre de maneira justa. Seja porque aquele que foi morto era um pecador, realizou violências ou injustiças ou porque chegou a sua hora. Não cabe aos mortais compreender os planos divinos. Mesmo um homem bom pode morrer em uma guerra se isto fora previsto por Deus. Não se trata de injustiça, mas sim, trata-se de algo que ocorreu por causa de um motivo maior que só pode ser justificado por Deus. Agostinho critica aqueles que reprovam a morte de um homem bom em uma guerra justa. Para ele, esta morte é um teste para aqueles que duvidam de Deus, pois se duvidam são pecadores e a morte deste homem terá cumprido o seu propósito de desmascarar os pecadores.

Entre a segunda passagem e a quinta, Agostinho trata do tema da autoridade legítima. Inicialmente Agostinho procurou eximir os justos de quaisquer mortes ocorridas durante um conflito. Os bons estariam indo à guerra para impedir os maus de cometerem injustiças. Se um homem bom mata um pecador o faz porque uma autoridade legítima assim o autorizou a fazer. Essa autoridade pode ser Deus ou um príncipe. O castigo divino aos maus é dado conforme os atos de injustiça cometidos. Vale destacar que Agostinho usa a palavra *jus* (direito) para definir a legalidade da punição. Neste trecho, este direito não é o bíblico, mas o cívico. Podemos afirmar isso porque em outros trechos, como na quarta passagem logo abaixo, ele cita claramente trechos bíblicos como as cartas paulinas ou passagens do Antigo Testamento que corroboram o ponto de vista de Agostinho.

Na terceira passagem é apresentado o tema do soldo. Um soldado recebe pagamento para poder defender a sua comunidade de invasores. Cabe à população pagar tributos para fornecer boas armas e equipamentos a estes homens que defendem a segurança dos demais com suas vidas. Chamamos a atenção para este trecho porque o tema do soldo não faz parte de nenhuma passagem bíblica. Constituiu-se em um direito cívico redigido pelos homens. Em um momento de crise do Império Romano e com as invasões dos povos germânicos, Agostinho destacava a importância do pagamento de tributos para a manutenção da ordem na sociedade.

Na quarta passagem, Agostinho elabora um paralelo entre a ordem natural e uma guerra movida por Deus. Dependendo do desenrolar do conflito, a justiça de uma guerra pode ser questionada caso os homens bons se deixem levar pelo calor dos combates. O excesso de

violência cometido durante uma guerra faz com que ela perca a sua justiça. O mesmo não pode ser dito das guerras ordenadas por Deus. Se elas parecessem ter uma violência excessiva, significa que Deus quer ensinar algo. Não cabe nem aos homens bons questionar as ordens de Deus. Isso ocorre porque, diferentemente dos homens que são passíveis de inveja, violência e avaréza, Deus sabe a justa medida de tudo. Aqui Agostinho eleva a autoridade divina em um patamar superior à autoridade de um príncipe. Se em passagens anteriores Agostinho reconhecia uma igualdade em ambas as autoridades, aqui ele estabelece claramente que uma pode ser questionada enquanto a outra não.

A seguir, Agostinho descaracteriza uma guerra movida por um homem injusto. Mesmo um homem bom pode realizar uma guerra injusta caso uma autoridade assim o ordene. Se os motivos forem torpes ou o resultado for apenas a satisfação e a glória de um príncipe injusto, uma guerra pode ser condenável. Uma guerra se tornaria injusta caso o príncipe não respeite os princípios da guerra justa. E os homens bons devem denunciar tais crimes, caso contrário tornam-se também pecadores na visão de Agostinho.

O pacifismo do Novo Testamento é questionado por Fausto na sexta passagem. Se Jesus Cristo pregou que o homem deveria dar a outra face, Fausto acreditava que a guerra justa era uma hipocrisia. Além disso, comprovava a sua tese de que o Antigo Testamento apresentava um Deus cruel e vingativo. Agostinho alega que mesmo que Jesus Cristo, ao formar a nova aliança com os homens, tenha passado uma mensagem de compreensão, solidariedade e paz, a autoridade do Antigo Testamento permanecia. Não seria possível considerar o Novo Testamento sem aceitar as mensagens do Antigo: são complementares. Para Agostinho, o erro maior de Fausto é tentar compreender o Novo Testamento eliminando o Antigo.

Quadro 7-A – A validade das guerras do Antigo Testamento

Livro/Página	Citação	Tema do trecho	Princípio de guerra justa utilizado
Livro 22, 76, p. 609 Agostinho defende a	“(…) Aqueles levaram a cabo GUERRAS, como reis que eram, para que se visse que tais vitórias eram	Agostinho afirma que as vitórias nas guerras movidas pelos patriarcas	Justa causa Intenção justa Autoridade legítima

moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	outorgadas pela vontade de Deus; estes, ao não oferecerem resistência, foram assassinados, para ensinar que era uma vitória melhor perder a vida pela fé na verdade. (...)”	foram justas porque Deus as outorgou	
Livro 22, 77, p. 610 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“(...) Se sustenta que o referente a tomar a bolsa e a alforja e a comprar a espada lhe foi dito por razão de um certo mistério, por que não admitem que também por razão de certo mistério, o Deus único revelou aos profetas que fizeram a GUERRA, mesmo que agora a proibido aos apóstolos. (...)”	Agostinho revela que o fato de os patriarcas moverem a guerra e de os apóstolos serem pacíficos é a vontade de Deus que se utilizou de mistérios incompreensíveis a nós	Autoridade legítima Intenção justa
Livro 22, 78, p. 611 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“Com ignorância ultrajante se recrimina a Moisés por ter feito a GUERRA. Pessoa a quem se lhe reprovava menos de ele ter feito por sua própria iniciativa, o que ele não fez, havendo assim o ordenado Deus. (...)”	Agostinho refuta a acusação feita a Moisés. Empreender a guerra contra os egípcios foi uma ordem, e não uma vontade de Deus.	Autoridade legítima
Livro 22, 92, p. 636 Agostinho defende a	“(...) Anteriormente, nesta minha resposta a Fausto, e a propósito da GUERRA levada contra Abimelek,	Agostinho explica que a guerra movida contra os adoradores de	Justa causa Último recurso

moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	expus, na medida que me pareceu suficiente, que profecia anunciava e que mistério encerrava. (...)”	ídolos não representou um mal, pois implicava a defesa dos ensinamentos de Moisés	
Livro 22, 98, p. 645 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	“(...) E contudo, apesar de ter feito uma GUERRA tão desafortunada, seus adoradores reprovam o servo de nosso Deus por ter feito outras nas quais sempre saiu vencedor com todos os seus sobre seus inimigos que puderam ser levados como cativos, lutando Moisés contra o povo de Israel, coisa que teria feito nosso Deus se tivesse podido. Isso não é recriminar os maus senão sentir inveja dos mais afortunados.”	Agostinho defende a imagem de Moisés que apesar de ter participado de algumas guerras que não foram bem-sucedidas, procurou defender os interesses dos hebreus e os ensinamentos de Deus	Justa causa Defesa da comunidade

Os temas explorados por Agostinho no conjunto anterior são exemplificados aqui. São explicadas as guerras movidas por Moisés e por Davi e quão justas elas foram diante das acusações de violência e barbárie feitas por Fausto. Na primeira passagem, Agostinho defende a justiça das guerras ordenadas por Deus. Mas, vale destacar dois aspectos: o primeiro, é quando Agostinho diz que os patriarcas levaram a cabo guerras, como reis que eram. Nos deparamos com um raciocínio do direito antigo onde a função dos governantes é a defesa da comunidade do ataque de invasores por meio de guerras. Portanto, mais uma vez é possível destacar que os princípios de guerra justa de Agostinho são entremeados de noções da guerra antiga e não de um direito puramente baseado na teologia cristã. É esta contradição que é

criticada por Fausto, pois em alguns trechos como esse, a mensagem bíblica é acomodada dentro de padrões fora do pensamento cristão.

O segundo ponto destacado é a noção de sacrifício em prol da vitória do povo escolhido. Unem-se dois temas já tratados por Agostinho: as guerras movidas por Deus são justas e inquestionáveis e as mortes ocorridas durante tais conflitos ocorreram porque já estavam pré-determinadas. Agostinho avança um pouco mais na ideia ao propor que os mortos durante uma guerra justa morreram em nome da verdade e da fé. Os reis e soldados são instrumentos da justiça divina contra os pecadores cuja morte foi necessária para conhecer a verdade. Trata-se de um argumento forte no qual Agostinho não se preocupa com os meios utilizados para tal, exemplificando a noção da justa retribuição a qual pode ser associada ao antigo conceito de vingança justa.

Agostinho menciona uma citação bíblica para justificar seu argumento a seguir:

Lhes faltou algo quando os enviei sem bolsa, sem alforja e sem sandálias? Eles lhe contestaram: Nada. Lhes disse: Pois agora ele que tem a bolsa que a tome e o mesmo a alforja: e ele que não a tenha que venda sua túnica e compre uma espada.²⁸⁰

Neste trecho, segundo Agostinho, estaria contido um mistério que os homens ainda não compreenderam, nem ele mesmo. Não cabe a Fausto, um herege, interpretar algo que nem os membros da Igreja conseguiram. Além disso, as mensagens de Deus nem sempre são claras. Cabe ao fiel obter sua própria interpretação. Ao mesmo tempo em que Agostinho afirma que a mensagem de Deus possui diversas interpretações, defende que estas são fornecidas apenas pela Igreja cabendo ao fiel seguir os conselhos de padres e bispos. Agostinho demonstra ter ideias à frente do seu tempo e que só retornariam dez séculos depois à discussão cristã, como, por exemplo, a livre interpretação da Bíblia.

Nas três últimas passagens, Agostinho realiza uma defesa enfática da figura de Moisés, criticado por Fausto. Segundo Fausto, Moisés empreendeu guerras inúteis e desastrosas. Inicialmente, Agostinho destaca que as guerras movidas por Moisés foram ordenadas por Deus. Ninguém poderá julgar Moisés por tê-las feito já que estariam julgando a Deus. Se Moisés as conduziu, não foi por capricho ou ambição pessoal. Uma guerra movida por Deus é sempre justa não importando o seu fim último.

Em seguida, Fausto remete à guerra movida contra os hebreus, comandada por Moisés. Fausto a considerou absurda porque Moisés estaria assassinando o seu próprio povo. O argumento de Agostinho é que Moisés estaria defendendo os ensinamentos de Deus já que

²⁸⁰ Lucas 22, 35-36

Abimelek estaria adorando falsos deuses. Se a idolatria era condenada por Deus, Abimelek e seus companheiros estariam vivendo em pecado e não mais constituiriam o povo escolhido. Moisés deveria defender os seus do pecado e da ignorância de Abimelek. A justiça de Deus deveria ser aplicada com todo o rigor sobre os idólatras. Neste trecho, Agostinho tece uma sutil associação entre Abimelek e seus seguidores e os próprios maniqueístas. Insinua, portanto, que os maniqueístas deveriam ser punidos com rigor por estarem em pecado.

Na quinta passagem, Fausto critica os empreendimentos de Moisés alegando que alguns foram desastrosos e sem propósito. Agostinho responde com o argumento da infalibilidade divina: se a guerra foi desastrosa, foi porque Deus tinha algo a ensinar ou a testar em seus fiéis. Mas, o destaque está na menção do direito ao espólio de guerra. Agostinho menciona que os inimigos de Deus são levados como cativos por Moisés. É direito do vencedor subjugar e submeter o perdedor. Mas, quando o povo hebreu saiu derrotado e foi subjogado, Agostinho teceu críticas. Isso porque o povo hebreu é o povo escolhido, logo não poderia jamais ser subjogado. Na opinião de Agostinho, os hebreus do Antigo Testamento são sempre vencedores. Quando não o são, estão em pecado e precisam aprender duras lições: Sodoma e Gomorra, o caso dos idólatras, o reinado de Saul, os abusos de Davi. Quando foram derrotados por algum inimigo, era por causa de alguma punição divina aos seus pecados.

Quadro 7-B – O conceito de intenção justa nas guerras do Antigo Testamento

Livro/Página	Guerra mencionada	Participantes	Princípio de guerra justa utilizado	Conceito central
Livro 22, 76, p. 609 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo	Guerras do Antigo Testamento	Os patriarcas e seus inimigos	Autoridade legítima Justa causa Intenção justa	Guerra (<i>bellum</i>)

Testamento				
Livro 22, 77, p. 610 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	Guerras do Antigo Testamento	Os patriarcas e seus inimigos	Autoridade legítima Intenção justa	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 22, 78, p. 611 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	Fuga do Egito	Moisés, hebreus, egípcios	Autoridade legítima	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 22, 92, p. 636 Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento	Guerra contra os idólatras	Abimelek, Moisés, hebreus	Justa causa Último recurso	Guerra (<i>bellum</i>)
Livro 22, 98, p. 645	Guerra contra os idólatras	Abimelek, Moisés,	Justa causa Defesa da	Guerra (<i>bellum</i>)

Agostinho defende a moral e a ética dos patriarcas e profetas do Antigo Testamento		hebreus	comunidade	
---	--	---------	------------	--

Como podemos observar no quadro 7-B, todo este trecho remete ao conceito de *bellum*. Agostinho trata das guerras bíblicas ordenadas por Deus, que sempre são justas. Mas o que chama a atenção nas duas primeiras passagens é a forma como Agostinho exemplifica o conceito de intenção justa. Na primeira, é apresentado que o objetivo final de uma guerra movida por Deus já fora previsto por sua providência divina. Quaisquer situações que ocorram durante o conflito, como mortes ou sacrifícios de pessoas importantes, já foram previstos. Se o rei justo tem a intenção de salvar seus inimigos do caminho do mal, a guerra é totalmente admissível. Para Agostinho é mais correto morrer pela espada, conhecendo a verdade e se redimindo do pecado, do que viver no próprio pecado.

Já a segunda passagem apresenta uma afirmação marcante de Agostinho: apenas os patriarcas tinham o direito de mover a guerra justa. Os apóstolos do Novo Testamento estavam presos à nova aliança firmada entre Jesus Cristo e os homens. Neste ponto temos uma questão que não é respondida por Agostinho: se Deus proibiu a guerra aos apóstolos, teria também proibido aos homens? Se a nova aliança é um conjunto de ideias de paz e solidariedade, para que discutir as formas para a justificativa da guerra? Deus não deveria punir os homens por desobedecer um mandato seu através de seu filho? Fausto chegou a essa mesma conclusão, mas seus argumentos foram rebatidos por Agostinho. Para a teoria clássica de guerra justa, a nova aliança é uma contradição cuja explicação não é fornecida por Agostinho. Conforme os postulados de Agostinho, nenhuma guerra é justa porque justas foram apenas as guerras movidas pelos patriarcas.

Nas três últimas passagens, Agostinho retoma a questão da autoridade legítima. Claramente defende que a autoridade de Deus se encontra em um patamar superior a autoridade dos homens. Se em momentos anteriores, Agostinho evitava ser incisivo ao especificar qual delas era válida (citando o exemplo do Novo Testamento de dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus), agora ele alega que se o rei cometer uma injustiça aos

olhos da Bíblia, poderá ser questionado. Cabe ao fiel lembrar ao rei das injustiças que estaria cometendo. Se não cessassem os seus abusos, Deus iria julgá-lo e puni-lo, mesmo o rei sendo uma autoridade legítima. Agostinho usa o exemplo da guerra contra os idólatras para mostrar que nem os hebreus escaparam da ira divina. Mesmo sendo o povo escolhido, desobedeceram as ordens de Deus e foram punidos por seus próprios compatriotas.

3.2 – Análise historiográfica sobre os quadros apresentadas

A maior crítica de Fausto refere-se a posicionamentos bíblicos diferentes: a) a severidade do julgamento divino no Antigo Testamento; b) o pacifismo de Jesus Cristo no Novo Testamento. Primeiramente, a ideia de guerra justa é quase sempre voltada para a vingança de uma violação de direitos. No Antigo Testamento, isso é exemplificado com o cativo dos hebreus no Egito. A severidade da guerra empreendida contra os egípcios é uma forma de reparação contra as violências sofridas. Michael Walzer aceita, por exemplo, assim como Agostinho, que as guerras justas possam às vezes empregar métodos injustos.²⁸¹

Uma guerra justa será sempre uma defesa dos direitos de uma comunidade. Portanto, a guerra justa na ótica agostiniana é uma prática defensiva. Porém, ela não deixa de possuir aspectos de agressividade. Cabe às autoridades legítimas limitar a conduta moral dos participantes para que a justiça não abandone o lado com a “causa justa”. Walzer entender que o *jus ad bellum* e o *jus in bellum* podem se contrapor:

(...) É crime cometer agressão, mas a guerra de agressão é uma atividade regida por normas. É certo resistir à agressão, mas a resistência está sujeita a limitações morais (e legais). O dualismo do *jus ad bellum* e *jus in bellum* está no cerne de tudo o que é mais problemático na realidade moral da guerra.²⁸²

Mas, aquele que determina quando uma comunidade precisa ser defendida por uma guerra justa é uma autoridade legitimamente reconhecida. Este é um ponto debatido anteriormente, quando nos referimos ao fato de Agostinho ser contraditório no que se refere a uma autoridade legítima. Ora se refere a um príncipe reconhecido legalmente e que é responsável pelo cumprimento das leis ao lado de Deus, autoridade máxima; ora, é um príncipe apontado por Deus e que meramente cumpre os mandatos divinos. Mattox concorda

²⁸¹ WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas**: Uma argumentação moral com exemplos históricos. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 34.

²⁸² Idem, p. 35.

com o segundo caso, pois Deus é aquele que fornece a autorização ou a bênção para empreender guerras.²⁸³

Ao nos referirmos a Agostinho, é possível conceber que ele tenha acreditado nos dois casos em momentos diferentes. Até o saque de Roma, ele pode ter acreditado na eficiência da autoridade romana, teoria essa corroborada por Peter Brown.²⁸⁴ Após o saque de Roma, Peter Brown acredita que ele tenha se voltado para uma existência monástica e sua visão da autoridade terrena pode ter desvanecido. Mas, a autoridade divina não anulava a terrena. Cabia aos homens justos e de bem fiscalizar as ações do príncipe. A noção de quem ou o que é uma autoridade legítima irá atravessar todo o período medieval sem uma resolução. Frederick Russell aponta que Agostinho não define com clareza essa noção. Os juristas medievais não conseguiram apontar a quem se deveria obedecer primariamente: se a Deus ou ao príncipe.²⁸⁵

Essa contradição é vista também quando Agostinho trata do que é justiça. Fausto ataca uma série de vezes o Novo Testamento onde Jesus defende uma noção de pacifismo, ou melhor, o de “mostrar a outra face”. Se Jesus defende o pacifismo, uma teoria de guerra seria uma hipocrisia. Agostinho defende que a autoridade do Antigo Testamento precede a do Novo Testamento. No Antigo Testamento, Deus punia com severidade os infratores: a destruição de Sodoma e Gomorra, as pragas do Egito, as tribulações de Jó. Se no Novo Testamento temos um pacifismo absoluto, no Antigo podemos denominar uma justiça absoluta.

Para Mattox, Agostinho possui uma visão relativista de justiça: cada caso carece de análise. Ou seja, Agostinho procura unir as doutrinas do Antigo e do Novo Testamento.²⁸⁶ Há casos onde até os povos eleitos de Deus eram punidos com severidade. A justiça não estava ao lado daqueles que eram escolhidos de Deus, mas daqueles que seguiam seus preceitos com retidão. Às vezes até os inimigos dos hebreus eram justos, pois podiam ser empregados como instrumentos de Deus para punir aqueles que haviam pecado.

Ainda no tema da autoridade legítima, Mattox afirma que Agostinho tem uma visão também relativista do governo justo.²⁸⁷ O governante não seria justo porque ele, indivíduo,

²⁸³ MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum Books, 2009, p. 56.

²⁸⁴ BROWN, Peter. **Santo Agostinho** – Uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 273.

²⁸⁵ RUSSELL, Frederick H. **The Just War in the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 233.

²⁸⁶ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 57.

²⁸⁷ Idem, p. 57.

era justo; seu cargo é que lhe forneceria justiça. Se ele é um governante foi porque Deus assim o quis, já que Deus atribui aos homens a capacidade de empreender a sua justiça.

Agostinho coloca que o poder de empreender guerras é uma das funções que, devidamente, pertencem a um “governo justo”. Entretanto, como percebido acima, se Agostinho quer evitar a acusação de inconsistência, a única coisa que ele poderia significar com as palavras “governo justo” é um que seja relativamente justo. Então, para Agostinho, é a posição do soberano que confere autoridade legal temporal, incluindo a autoridade de declarar guerras, e não o grau de justiça pessoal do soberano. (...) ²⁸⁸

Se somarmos a autoridade legítima ao princípio de boa-fé chegamos a um terceiro princípio: o último recurso. Nele, vemos também o relativismo da ideia de guerra justa em Agostinho: uma guerra é justa quando todos os outros recursos foram esgotados. Mas, que recursos são esses? E quem é a pessoa que diz quando é o momento para o último recurso, ou seja, para a guerra? Agostinho exemplifica bíblicamente a partir de Davi quando um enviado de Deus pede que Saul se redima pelo pecado de adorar falsos ídolos. Como Saul não se arrepende, Deus emprega Davi como último recurso para fazer valer sua autoridade diante dos pecadores e ídólatras.

Dessa forma, estes recursos os quais Agostinho menciona fazem parte do direito feicial romano: a busca de uma reparação por uma ofensa, a intermediação de um acordo para selar a paz ou o aviso de que uma vingança seria feita. Além disso, era necessário que os deuses (ou, no caso do cristianismo, Deus) autorizasse tal empreendimento. A palavra final ficava a cargo do príncipe, autoridade legítima, que precisava reconhecer a guerra como autêntica.

Cabe aqui uma observação: a guerra sendo um último recurso é um ato de amor ao próximo. Segundo os procedimentos da boa-fé, procura-se demonstrar ao pecador que ele estaria percorrendo um caminho errôneo. Através da palavra, era preciso tentar trazer o pecador de volta ao seio da Igreja. O biógrafo Garry Wills aponta essa atitude conciliatória de Agostinho como uma de suas principais armas no combate ao maniqueísmo e ao donatismo. Uma disposição ao convencimento, que, em alguns momentos, se confunde com intimidação. ²⁸⁹

Então, se o cristão persiste no erro, cabe ao bom cristão trazê-lo de volta à comunidade, mesmo que seja necessário fazê-lo à força. Russell entende que a guerra justa agostiniana é um ato de *caritas*, de amor ao próximo. Segundo ele, paciência e benevolência

²⁸⁸ Ibid., p. 57.

²⁸⁹ WILLS, Garry. **Agostinho**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999, p. 54.

não entram em conflito com a ideia de punição física. No *Contra Fausto*, Agostinho mostra que Moisés, ao entrar em guerra contra os idólatras, os estava salvando.

(...) Reconhecendo que a legitimidade da guerra tinha que ser balizada em conceitos evangélicos, Agostinho buscou se apoiar em uma das bases de seu pensamento, a noção de caridade. A punição dos pecadores para os impedir de realizar o mal ainda mais, quando realizada sem ser movida por vingança ou prazer, era um ato de amor.
(...)²⁹⁰

Esse ato de caridade irá gerar uma postura de coerção à fé cristã posteriormente. Quando ocorre a controvérsia donatista alguns anos após a publicação do *Contra Fausto*, Agostinho começa a defender que era preciso obrigar os fiéis a olhar para o caminho correto. Para isso, quaisquer meios eram válidos. Cabia ao príncipe fornecer suporte para esses empreendimentos. Aqui temos dois problemas, um referente à postura de Agostinho e outro no que diz respeito à historiografia acerca das relações que Agostinho possuía com os poderes temporais.

Uma das maiores dificuldades em estudar Agostinho é a mutabilidade de seu pensamento. Autores como Mattox e Russell, muito consultados neste trabalho, usam o termo “evolução” que acreditamos que indica uma ideia errônea. Agostinho na época em que escreveu *Contra Fausto* acreditava na conversão pelo convencimento. A própria escrita do *Contra Fausto* é prova disso além de ele se referir entre os quadros 6 e 7 de nossa pesquisa aos próprios maniqueístas, os acusando de ignorantes. Durante a controvérsia donatista, segundo Peter Brown,²⁹¹ Agostinho empregou o apoio dos governantes locais para converter os donatistas e acabar com a ameaça dos circunceliões, um grupo de donatistas mais extremistas. Nos seus últimos anos de vida também via a coerção como um meio possível, mas não via o apoio do Estado como uma opção viável.²⁹² A opinião de Agostinho mudou com o passar do tempo de acordo com o contexto em que vivia. Não significa que ele “evoluiu”: essa é uma expressão que denota ascendência, verticalidade, melhoria. O pensamento agostiniano não melhorou porque o que ele acreditava antes não era nem melhor ou pior, apenas diferente.

Quanto à historiografia, temos duas posições diferentes, uma apresentada por Mattox e outra por Peter Brown: Mattox defende que Agostinho teve uma relação complicada com a autoridade romana e não chegou a se beneficiar ou criticar sua presença (ou ausência) enquanto que Brown apresenta uma realidade relativa nas relações entre Agostinho e os

²⁹⁰ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 17.

²⁹¹ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 256.

²⁹² Idem, p. 435.

poderes romanos. Para Mattox²⁹³, Agostinho defendia filosoficamente a necessidade do príncipe justo e da presença da autoridade no cotidiano dos fiéis. Afinal cabia a eles a responsabilidade de defender a comunidade de invasores ou punir aqueles que desobedeciam a lei. Entretanto, incitava os fiéis a desobedecerem a lei dos homens quando esta entrava em choque com as leis bíblicas.

(...) Deus delegou a seus comandantes terrenos, reis e príncipes, tanta autoridade quanto necessária para trazer as pessoas para a boa-fé: “deixe que os reis da Terra sirvam a Cristo fazendo leis em seu nome e sua causa.”(...) ²⁹⁴

Já Peter Brown acredita em uma postura relativista de acordo com o contexto vivido por Agostinho.²⁹⁵ Como aludimos anteriormente Agostinho acreditou na eficácia do poder romano até o saque de Roma. Todavia, sempre respeitando os limites entre poder temporal e poder secular. Mas, após o saque de Roma feito pelos povos germânicos liderados por Alarico, Agostinho mudou sua posição. Toda a violência perpetrada por Alarico e seus homens foi uma punição divina contra os pecados cometidos pelos habitantes de Roma. Logo, não há como confiar em uma autoridade oriunda do pecado.

A partir dessa afirmação feita por Peter Brown retornamos à discussão de justiça. Isto porque Deus autoriza os governantes a agirem em seu nome. O príncipe justo é aquele que age segundo as ordens de Deus. Mas, as únicas guerras verdadeiramente justas são aquelas empreendidas por Deus. O homem é capaz de exercer uma justiça apenas parcial e relativa. Isso justifica a afirmação de Dawson de que, para Agostinho, nenhuma guerra era justa, pois não passavam pelos seus critérios de justiça.²⁹⁶ Ou melhor, apenas Deus exerce uma justiça absoluta porque seu plano para os homens é infalível. Mesmo quando seus protegidos perdem, esta derrota estava em seus planos. Não cabe a nenhum mortal questionar a autoridade divina; sua justiça infalível pode percorrer caminhos tortuosos. Como Mattox afirma, Agostinho reduz a ideia de guerra justa a uma mera manifestação da natureza decaída do homem.²⁹⁷

Na prática, Agostinho enxerga a autoridade legítima a partir de duas dimensões: uma legal, onde Deus fornece a capacidade de o príncipe convocar uma guerra justa e uma filosófica onde mesmo que todos os príncipes sejam corretos e justos, uma guerra ordenada

²⁹³ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 71.

²⁹⁴ Idem, p. 71.

²⁹⁵ BROWN, Peter, op. cit., 2006, p. 264.

²⁹⁶ DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no Ocidente: militarismo e moralidade no mundo antigo**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1999, p. 290.

²⁹⁷ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 75.

por eles e com o melhor dos objetivos, nunca promoverá uma justiça absoluta. Esta é reservada apenas a Deus porque ele é infalível e inefável.

(...) Quando Agostinho fala de justiça, ele só imagina um tipo relativo e imperfeito de justiça. Desta forma, para Agostinho, todas as causas pelas quais os mortais iniciam guerras são em grande medida desprovidas de justiça verdadeira. (...) ²⁹⁸

Mais do que isso: mesmo que uma comunidade lute por uma causa justa, é impossível prever o resultado de uma guerra. Isto porque os homens não podem saber que planos Deus têm para aquela comunidade em particular. O resultado de uma guerra é determinado por este plano infalível que pode gerar uma vitória ou uma derrota. Deus usa a guerra não apenas para castigar e punir pecadores, mas para treiná-los através de lições éticas e morais. Logicamente que nem todas as lições são positivas, mas formas de mostrar sua doutrina e o que acontece com quem a desobedece.

Analisando estes princípios trabalhados por Agostinho chegamos a uma conclusão diferente daquela apontada por Dawson: o bispo de Hipona une as tradições clássica e cristã formando algo novo. Para Dawson ²⁹⁹, Agostinho teria se vinculado mais à tradição cristã e aproveitado poucos elementos clássicos. A estética da teoria de guerra justa agostiniana, portanto teria mais em comum com a Bíblia ao trabalhar temas como caridade, graça, livre-arbítrio. Porém, no que concerne à porção mais ética do agostinianismo, ele adota mais elementos da cultura greco-romana: caritas, obediência à autoridade, boa-fé, todos são elementos já presentes no modelo de guerra clássico.

Podemos então concordar com Frederick Russell que Agostinho teria feito uma síntese da tradição clássica e as ideias dos contemporâneos cristãos de Agostinho como Ambrósio e Jerônimo ³⁰⁰. O cristianismo forneceu exemplos para que Agostinho pudesse ilustrar suas ideias, como a perseguição aos idólatras feita por Moisés, as guerras de Davi contra Saul, o exemplo de Salomão. Agostinho havia optado também por uma interpretação mais alegórica das lições contidas no Antigo e no Novo Testamento, fornecendo assim uma boa quantidade de elementos para fundamentar sua argumentação. Portanto, a visão agostiniana tem uma inclinação maior para as formulações clássicas dos princípios de guerra e até do direito romano. O bispo dará uma visão mais específica e aprofundará questões como a discriminação entre civis e combatentes e os procedimentos éticos na guerra.

²⁹⁸ Idem, p. 75.

²⁹⁹ DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 266.

³⁰⁰ RUSSELL, Frederick H, op. cit., 1975, p. 21.

O fim último da guerra é a obtenção da paz, como havíamos aludido anteriormente. É uma mudança de status quo para um contexto melhor do que aquele que existia anteriormente. Ou seja, toda guerra justa é teleológica por natureza: guia o homem de um contexto A para um contexto B em que B é melhor do que A. Esse contexto B, melhor e mais pacífico, é visto como um desejo de toda a comunidade. A guerra é o meio pelo qual esta comunidade alcançará esse contexto B, mesmo a guerra sendo algo maligno. Isto porque o fim último é a paz, o fim das guerras.

(...) Uma guerra justa é aquela em que a vitória é moralmente imperiosa; e o soldado que morre numa guerra justa não morre em vão. Valores de importância crítica estão em jogo: a independência política, a liberdade da comunidade, a vida humana. Se outros meios falharem (uma condição importante), as guerras em defesa desses valores são justificadas. As mortes que ocorrerem em seu decurso, de ambos os lados, são compreensíveis do ponto de vista moral, o que não quer dizer que elas não sejam também resultantes de estupidez militar e de confusão burocrática. (...) ³⁰¹

Diante disso não podemos considerar Agostinho um pacifista. Podemos pensar que ele considera a guerra com um meio para obtenção da paz. Um pacifista absoluto sequer cogitaria em usar de violência. Como Dawson reforça, para Agostinho a guerra é um mal necessário, um meio viável para um fim último. ³⁰²

Mais do que isso, recusar a empreender uma guerra é desobedecer a Deus. Esta é a forma como Agostinho foi capaz de manter a mensagem do Novo Testamento sem levá-lo a um pacifismo completo. O Antigo Testamento tem precedência sobre o Novo Testamento tanto em importância como em autoridade. Deus fornece autoridade aos líderes justos para que empreendam guerras em seu nome. Desobedecer às autoridades legítimas é o mesmo que desobedecer aos mandatos divinos. E Deus pune severamente os transgressores. Não empreender uma guerra autorizada por um príncipe legítimo é desobedecer a Deus, seja este transgressor parte do povo eleito ou pecador.

Essa noção de autoridade leva a uma interpretação ambígua como pudemos ver nos extratos retirados de *Contra Fausto*. Ora Agostinho defende que o príncipe legítimo e Deus devem ser obedecidos citando o Novo Testamento (“Daí a Cesar o que é de Cesar”); ora, Agostinho aponta a preeminência de Deus sobre o príncipe legítimo. Mattox aponta um terceiro problema: a obediência aos reis só deve ser questionada quando este se contrapõe à autoridade divina. ³⁰³ Mas, não cabe ao homem questionar o príncipe legítimo já que este foi

³⁰¹ WALZER, Michael, op. cit., 2003, p. 186.

³⁰² DAWSON, Doyne, op. cit., 1999, p. 267.

³⁰³ MATTOX, John Mark, op. cit., 2009, p. 150.

ali posto por Deus. Somente Deus pode questionar o príncipe legítimo e o fará responder por seus pecados. Ou seja, desobedecer a um príncipe legítimo, mesmo que este dê ordens que vão contra a vontade de Deus pode e deve ser punida.

Em virtude da ameaça de prisão do Imperador, que consolo Agostinho dá ao homem? Nada, exceto o “escudo da fé”, além da certeza de que “o poder mesmo daqueles que são maléficos vem do próprio Deus”, que, a seu próprio tempo, irá julgar os retos e obedientes.³⁰⁴

³⁰⁴ Idem, p. 151.

Conclusão

A partir da pesquisa realizada com o uso da obra *Contra Fausto* pudemos chegar a algumas conclusões sobre a noção de guerra justa desenvolvida por Agostinho. Primeiramente, concordamos com as pesquisas recentes feitas por historiadores como Frederick Russell e John Mattox, por exemplo, de que Agostinho teria feito uma síntese das tradições clássica e cristã. Ou seja, a formulação agostiniana teve poucos elementos ou ideias novas como a discriminação entre o combatente e o não combatente (velhos, mulheres e crianças), princípio que foi agregado à teoria de guerra justa de Agostinho. Agostinho utilizou-se de passagens bíblicas para enfatizar ou exemplificar uma ideia, como a justa causa, em que Agostinho cita o exemplo de Moisés e a fuga do Egito.

Discordamos de teorias clássicas como a de Doyne Dawson, que defende que Agostinho teria obscurecido a tradição greco-romana de guerra para focar nos aspectos cristãos. Muito pelo contrário, princípios da guerra clássica greco-romana como a justa retribuição recebem mais atenção e até entram em choque com ideias cristãs. Quando tinha alguma dúvida sobre sua explanação da guerra, como, por exemplo, o motivo de o Deus do Antigo Testamento deixar uma mensagem diferente daquela do Messias do Novo Testamento, Agostinho recorria à tradição clássica.

Em segundo lugar, Agostinho não criou um conjunto definido de ideias e princípios sobre a guerra justa. Isso acaba por nos dar uma resposta incerta quanto à hipótese sobre qual era a ideia de guerra justa defendida por Agostinho. Ele não fornece uma definição clara a esse respeito, e isso provavelmente se deve à sua própria formação e suas influências neoplatônicas. Como nos referimos no capítulo 1, Simpliciano foi o principal mentor de Agostinho e o ensinou que o dever de um mestre não é dar respostas prontas a seus discípulos, mas encaminhá-los a uma resposta correta. Provavelmente, esse é o motivo pelo qual os estudiosos de Agostinho observam definições tão próximas, porém divergentes sobre o que Agostinho entendia por guerra justa.

Outra característica de Agostinho foi o seu cuidado em rever e visitar suas ideias. Porém, com o desenvolvimento de seu pensamento, suas ideias podiam ter outros nuances em obras posteriores. Por esse motivo, é preciso ser cauteloso ao comparar a ideia de guerra justa do *Contra Fausto* com a da *Cidade de Deus*. Representam dois momentos diferentes e Agostinho é um pensador em constante mutação tendo até sido acusado por Juliano de Eclano na década de 420 como sendo adepto de ideias maniqueístas.

Além disso, por causa da complexidade da fórmula da guerra agostiniana, ela é incompleta em muitos pontos, como, por exemplo, a justa causa. Ora Agostinho diz que justas são as guerras ordenadas por Deus, ora ele defende um protagonismo do homem, responsável pelo julgamento da justiça ou injustiça das guerras segundo os ensinamentos de Deus. Desta forma, por ser incompleta, permite múltiplas interpretações.

Por ser subjetiva, a teoria agostiniana não permite criar um julgamento de justiça inteiramente confiável. Por depender de uma análise caso a caso, uma guerra justa para uma pessoa, pode não o ser para outra, se ambas estas pessoas consultarem os princípios formulados por Agostinho. Por esse motivo, as críticas feitas por Fausto não estão incorretas, faltando-lhe maior grau de instrução para debater de igual para igual com Agostinho. O pensamento cristão dos séculos IV e V ainda estava incompleto e possuía falhas que Fausto não conseguiu observar.

Em consequência do que foi tratado acima, podemos afirmar que o tema da guerra justa não é apresentado ordenadamente no *Contra Fausto*. Na *Cidade de Deus*, Agostinho terá um pensamento maduro sobre este tema e explanará de uma forma mais detida. Esta desorganização pode ser atribuída ao fato de que o *Contra Fausto* não se tratava de uma obra doutrinária onde as ideias de Agostinho eram apresentadas de forma a alcançar um público maior. Muitos pensadores medievais como, por exemplo, Isidoro de Sevilha, no século VII, ou Tomás de Aquino, no final da Idade Média, citam trechos do *Cidade de Deus*, obra que acabou se tornando mais difundida em detrimento de outras como o *Contra Fausto*. Os motivos para isto podem ser diversos: facilidade de acesso à *Cidade de Deus*, ausência de uma tradução disponível do *Contra Fausto* ou o nível de organização da *Cidade de Deus*.

Contra Fausto é uma obra de exegese: sua função é combater o maniqueísmo através da derrota do adversário (no caso, Fausto de Milevo) em um debate público. A obra se enquadra em um estilo literário próprio, o Questões e Respostas (*Questiones et Responsiones*) e se dedica a criticar pontos da fala de Fausto em uma abordagem argumentativa e polemista. O objetivo da obra é cumprido, pois Fausto, que já havia morrido anos antes da publicação do *Contra Fausto*, perde fiéis que ainda seguiam seus ensinamentos. Boa parte da base de fiéis norte-africanos do maniqueísmo se convertem ao cristianismo ou abandonam a pregação a partir de 397, ano de publicação do *Contra Fausto*.

Se Agostinho abordou outros temas no decorrer do *Contra Fausto*, isto não era premeditado. Como apresentamos na tese, Agostinho tinha como característica literária abordar outros temas que não os principais em suas obras. Ou repetia um mesmo tema como, por exemplo, a defesa da ética e da moral de Moisés, várias vezes na mesma obra, tornando a

leitura cansativa. Além da guerra justa, Agostinho aborda outros temas periféricos no *Contra Fausto*: sua definição de cisma, no livro 20, como ele definia quem eram os pagãos, no livro 17, e até a culpabilidade dos judeus na morte de Cristo, no livro 7. São temas que não estavam ligados diretamente à crítica ao maniqueísmo, mas abordados por Agostinho no *Contra Fausto*.

Quanto às conclusões sobre a teoria de guerra justa formulada por Agostinho, podemos concluir que sua teoria é teleológica. Isto porque Agostinho pensa em uma mudança do status quo de uma comunidade. O que existia antes era decaído e após uma guerra justa ordenada por Deus, a paz será conquistada. Cabe ao homem encaminhar a comunidade desse status decaído para uma vida melhor. Essa teleologia também estará presente na ideia da Jerusalém celeste: a cidade terrena possuindo um status de decaída e a cidade celeste representando a paz última, objetivo a ser alcançado pelo homem justo e bom. Se pensarmos filosoficamente, o trajeto do homem da cidade terrena para a cidade celeste seria uma “guerra justa” que o homem empreende contra as más ações. A justa causa para essa guerra é a salvação da alma para viver ao lado de Deus entre os seus escolhidos. Esse aspecto teleológico estará presente frequentemente no pensamento agostiniano através de suas muitas formulações.

Acerca da guerra justa e segundo os critérios de Agostinho, chegamos à conclusão de que é impossível a existência de uma guerra justa empreendido pelo homem. Agostinho chama algumas delas de *bellum iustum*, como as guerras movidas pelos patriarcas do Antigo Testamento, mas estes eram guiados por Deus. Apenas as guerras abençoadas ou movidas por Deus podem ser consideradas como verdadeiramente justas. Se Deus é o único que determina a justiça de uma guerra, o homem, ser decaído precisa esperar algum sinal de Deus, dizendo se uma guerra pode ou não ser considerada justa.

Em uma segunda análise, podemos confrontar a justiça absoluta das guerras de Deus e a justiça relativa do homem. A justiça de Deus é inescapável, inefável e inquestionável. Mesmo quando seu povo perde, havia um objetivo a ser alcançado ou uma lição a ser ensinada. Isso porque a justiça de Deus é absoluta e nós, homens, não somos capazes de compreendê-la. A justiça do homem é relativa porque ele é capaz de ter paixões mundanas e emoções que podem levar ao pecado, como a inveja, a luxúria ou a ira. Portanto, uma guerra declara pelo homem pode começar sendo justa, mas cair diante da vontade maléfica e decaída do homem de obter riquezas e glórias. A justiça humana é apenas relativamente justa na visão de Agostinho.

A título de conclusão, é possível afirmarmos que esta tese deixou muitos assuntos a serem revisitados. Se respondemos algumas perguntas, nos deparamos com novas perguntas a partir de nosso estudo. Uma delas é um aprofundamento da questão maniqueísta, pois o segundo capítulo levantou muitas perguntas acerca do mito da criação do maniqueísmo e as críticas feitas por Agostinho. Mesmo dispondo de poucas fontes, o maniqueísmo é um tema ainda pouco visitado.

Outra possibilidade é a análise de outras obras escritas por Agostinho em que ele toca no tema da guerra. Antes da escrita do *Contra Fausto*, Agostinho escreveu um grande número de cartas e sermões onde este tema é comentado. Entre a publicação do *Contra Fausto* (397) e a publicação da *Cidade de Deus* (421) existem mais de duas décadas de diferença. Para um pensador em constante estado de desenvolvimento de suas ideias, é um longo período de tempo.

Bibliografia

Fonte Primária:

LUIS, Pio de (trad.). **Obras Completas de San Agustin Vol XXXI – Escritos Antimaniqueos (2º)**: Contra Fausto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus 2 vols.** Rio de Janeiro: Vozes.

ARMSTRONG, Karen. **Holy War – The Crusades and their Impact on Today’s World.** New York: Anchor Books, 2001.

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. **Dicionário de termos e conceitos históricos.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

BAINTON, Roland. Christian attitudes toward war and peace: **A Historical survey and critical re-evaluation.** Londres: Wipf & Stock Publishers, 2008

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 2010.

BIRD, Colin. **An Introduction to Political Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho – Uma biografia.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Espaços e práticas culturais em Hippo Regius: Estratégias e Táticas IN **Phoinix / UFRJ, Laboratório de História Antiga Ano X (2004).** Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2004.

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. Latim, Púnico e Berbere na África do Norte: Identidade e Alteridade IN **Phoinix / UFRJ, Laboratório de História Antiga Ano VI (2000).** Rio de Janeiro: Sette Letras, 2000.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus vol. 2 – Mitologia Oriental.** São Paulo: Palas Athena, 1994.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus vol. 3 – Mitologia Ocidental.** São Paulo: Palas Athena, 2004.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus vol. 4 – Mitologia Criativa.** São Paulo: Palas Athena, 2010.

CAPRA, Fritjof. **Ponto de Mutação: A Ciência, a sociedade e a cultura emergente.** São Paulo: Cultrix, 2006.

COATES, Anthony. Just War IN BELLAMY, Richard e MASON, Andrew (org.). **Political Concepts.** Manchester: Manchester University Press, 2003.

COCHRANE, Charles Norris. **Cristianismo y cultura clásica**. México: Fondo de Cultura Economica, 1996.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Maniqueísmo: História, Filosofia e Religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

DAWSON, Doyne. **As origens da guerra no Ocidente: militarismo e moralidade no mundo antigo**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1999.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas vol. 2 – De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELSHTAIN, Jean Bethke. Continuing implications of the just war tradition IN ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **Just War Theory**. New York: New York University Press, 1987.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

GOMES, Keith J. **An Intellectual Genealogy of the Just War – A Survey of Christian Political Thought on the Justification of Warfare**. Small Wars Journal LLC, 2008.

GORI, Umberto. Guerra IN BOBBIO, Norberto. **Dicionário de Política 2 vols**. Brasília: Unb, 1983.

HOLMES, Robert L. Can war be morally justified? The Just War Theory IN ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **Just War Theory**. New York: New York University Press, 1987.

KOCHAKOWICZ, Leszek. Heresia IN ROMANO, Ruggiero (org.). **Enciclopédia Einaudi vol. 12: Mythos/Logos – Sagrado/Profano**. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1987.

LEMONS, Márcia Santos. **O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus (dissertação de mestrado)**. Niterói: UFF, 2004

MAHJOUBI, A. O período pré-romano e pós-romano na África do Norte IN MOKHTAR, Gamal (org.). **História Geral da África vol. II: África Antiga**. Brasília: UNESCO, 2010.

MARROU, Henri-Irenee. **Santo Agostinho e o agostinianismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MATTOX, John Mark. **Saint Augustine and the Theory of Just War**. New York: Continuum Books, 2009.

MAY, Larry. **War Crimes and Just War**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MCCLELLAND, J.C. **A History of Western Political Thought**. London e New York: Routledge, 1996.

PUECH, Henri-Charles. El Maniqueísmo IN PUECH, Henri-Charles. Historia de las religiones Vol. VI: Las religiones em el mundo Mediterraneo y en el Oriente Proximo. Madrid: Siglo Veintiuno, 1985.

PUECH, Henri-Charles. *En torno a la Gnosis vol. I – La Gnosis y el tiempo y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1992.

RAMSEY, Paul. The Just War according to St. Augustine IN ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). *Just War Theory*. New York: New York University Press, 1987.

RUSSELL, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SILVA, Gilvan Ventura da. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV) IN SILVA, Gilvan Ventura da e MENDES, Norma Musco (orgs.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura da. O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga IN ARAÚJO, Sonia Rebel de, ROSA, Cláudia Beltrão da e JOLY, Fábio Duarte (orgs.). *Intelectuais, Poder e Política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: NAU / FAPERJ, 2010.

SIMON, Marcel e BENOIT, André. *Judaísmo e cristianismo antigo: de Antóoco Epifânio a Constantino*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1987.

SKINNER, Quentin. *Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SKINNER, Quentin. *Visions of Politics Vol. 1 – Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TARDIEU, Michel. *Manicheism*. Illinois: University of Illinois Press, 2009.

WALZER, Michael. *Guerras Justas e Injustas: Uma argumentação moral com exemplos históricos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WILLS, Gary. *Agostinho*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

WRIGHT, Quincy. *A Guerra*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1956.