

IDEAS DE SAN AGUSTÍN EN TORNO AL OFICIO MILITAR

Julius Kakarieka

Profesor

Universidad Gabriela Mistral

1. El uso legítimo de la violencia; 2. La obediencia del soldado; 3. La ética de la guerra y el Sermón de la Montaña; 4. La defensa de la patria; 5. Observaciones finales.

PRÓLOGO

En su vastísima obra, aborda San Agustín el tema de la profesión militar en reiteradas ocasiones y dentro de contextos más diversos. Algunas veces, se trata de puro interés académico (como, por ejemplo, en *Del libre albedrío*). Otras veces, es la refutación del pacifismo de los maniqueos o son las réplicas a las acusaciones de los paganos acerca del supuesto desinterés de los cristianos por la defensa del Imperio. Son también las preocupaciones directas por el destino del Estado, sobre todo, en los momentos angustiosos, las que le obligan a pronunciarse sobre el tema.

A diferencia de algunos contemporáneos de tendencia rigorista y ascética, el obispo de Hipona siempre ha sabido valorar la importancia que tiene el oficio de las armas para la sociedad, y la estima que merecen los soldados. Igualmente, ha sabido distinguir entre las guerras justas e injustas y refutar las ilusiones del pacifismo.

Para conocer en forma cabal el pensamiento de San Agustín en esta materia, tenemos que recurrir no sólo a sus grandes tratados, sino también a sus opúsculos, sermones y cartas. Estas últimas tienen un valor especial para el tema.

A pesar de tantos siglos que nos separan del obispo de Hipona, con asombro descubrimos cuántas ideas tuyas tienen vigencia en el mundo actual, y también cuánta sabiduría, moderación y buen sentido político podemos aprender de sus reflexiones. Una vez más, se podrá demostrar la utilidad de los clásicos como guías en medio del confuso panorama que nos rodea.

1. El uso legítimo de la violencia

En uno de sus primeros tratados filosóficos, *Del libre albedrío*¹, cuyo tema central es el origen del mal, San Agustín (a continuación usaremos A.) nos ofrece un interesante debate en torno al problema del homicidio. Tanto él como su interlocutor Evodio², coinciden plenamente en que se dan a veces casos en que el homicidio no debe ser considerado pecado :

“Ev.- Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado, pues a mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por una fatalidad se le dispara una flecha.

“Ag.- De acuerdo; pero de ordinario a éstos no les llamamos homicidas (*homicidae isti appellari non solent*)”. (*Libr. arb.*: I, 4, 9).

De modo que hay tres clases de personas a las que no se da la categoría de homicidas: los soldados, los jueces y sus colaboradores (ejecutores de sentencias) y los homicidas involuntarios. Son todos aquellos “que lo hacen o en virtud de las leyes o no contra la ley” (*non illi vel ex legibus faciunt, vel non contra leges*). (ibid.)

¹ Obras de San Agustín, vol. III. Biblioteca de Autores Cristianos. Edición bilingüe. *De libero arbitrio*. Traducción, introducción y notas de Evaristo Seijás. Madrid. 1971. 4ª. ed.

Una parte de la obra está escrita en forma de diálogo. Empezada en Roma, fue continuada en Tagaste y terminada en Hipona. Abreviatura: *Libr. arb.*

² De joven, Evodio había seguido la carrera militar. Posteriormente, se salió del ejército y se dedicó a las letras. Atraído por Agustín, llegó a formar parte del círculo de sus amigos. En 396, fue nombrado obispo de Uzala en el África Proconsular. (P. Evaristo Seijás. Introducción, B.A.C. vol. III, págs. 205 ss.)

La legalidad de la acción nos proporciona la clave para enfocar nuestro problema. La ley (*lex*) y la pasión (*libido*) figuran aquí como dos términos contrapuestos. El cumplimiento de la ley no debe involucrar en ningún caso a la pasión personal (sentimientos de venganza, odios y rencores). "La ley, dice A., manda al soldado que mate a su enemigo, y si no lo hace es castigado por sus jefes" (ibid. I, 5, 11). Lo complementa Evodio: "Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo cual es fácil que cumpla su deber sin pasión alguna" (*Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis, quare officium suum facile nulla libidine implevit*) (ibid. I, 5, 12).

Ahora bien, la ley a que está sujeto el soldado, está hecha con fines más elevados: para la defensa de la patria. Por esta razón, "no se la puede argüir de apasionada" (ibid.). Se trata aquí de intereses y valores que están por encima de nuestros motivos personales. Este es el sentido del orden jerárquico que A. establece en uno de sus sermones:

"Considera ahora quiénes son mayores que tú. El primer puesto ocupan tu padre y tu madre si son buenos educadores, si te nutren de Cristo. Se les ha de escuchar en todo y se ha de obedecer a cada orden suya. Sean en todo servidos si no ordenan nada contra quien es mayor que ellos. "¿Quién es, dices, mayor que quien me ha engendrado?" Quien te ha creado (...). La patria misma sea mayor que tus mismos padres, hasta el punto que no deben ser escuchados cuando ordenen algo contra ella. Y si ésta ordenara algo contra Dios tampoco debe obedecersele". (S. 62, 8)³

El pasaje que acabamos de citar lleva el sello de inspiración inconfundiblemente ciceroniana. Para una mayor comprensión de la postura de A. sería conveniente recurrir al mismo Cicerón quien, en su magnífica obra *De officiis*, después de haber examinado los diversos círculos de la sociabilidad humana, concluye:

"Cuando se ha recorrido con el pensamiento los grados todos de las sociedades humanas y las relaciones que entrañan, ninguna tan importante como la que vincula a cada uno de

³ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. X: *Sermones* (2º). Traducción de Lope Cillernelo, Moisés Ma. Campelo, Carlos Morán y Pío de Luis (nueva edición). Madrid 1983.

nosotros con la república. Sentimos amor por nuestros padres, nuestros hijos, nuestros parientes, pero sólo la patria compendia todos estos amores, y ¿qué hombre de bien dudaría en morir por ella si supiese que con su muerte había de servirla?" (I, 17)⁴.

Retornando a nuestro análisis del diálogo agustiniano, tenemos que puntualizar que toda ley viene de arriba y que su cumplimiento en principio es obligatorio. "Porque, dice Evodio, si el que la dio lo hizo por orden de Dios, esto es, de acuerdo con los principios de la eterna justicia⁵, pudo hacerlo absolutamente libre de toda pasión, y si lo hizo movido por alguna pasión, no se sigue de esto que se deba obedecer esta ley apasionadamente, ya que un legislador malo puede hacer leyes buenas." (*Libr. arb.* I, 5, 12).

Dejando para una oportunidad ulterior (cap. 2) mayores precisiones en esta materia, debemos señalar aquí el principio general formulado por Evodio: "Se puede, por consiguiente, cumplir sin pasión la ley que manda repeler por la fuerza, a fin de defender a los ciudadanos". (*Potest ergo illi legi quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari*) (ibid.).

El punto de vista de Agustín y de Evodio en ningún momento contradice el verdadero significado del Quinto Mandamiento: *non occides* (no matarás). Este mandamiento ha sido invocado tantas veces, falazmente, para impugnar tanto la participación en la guerra, como también la aplicación de la pena de muerte a los asesinos; todo derramamiento de sangre sería condenable como contrario a la ley de Dios.

Sin embargo, en la corriente ortodoxa del cristianismo se había conservado siempre el tradicional distingo bíblico, tal como lo hacía el Antiguo Testamento, entre el homicidio culpable y el no culpable. El renombrado hebraísta J. J. Stamm lo confirma, aportando datos lingüísticos de gran valor. Lo citan J. Mausbach y G. Ermeche en su monumental *Teología moral católica*:

"La formulación del quinto mandamiento debería expresarse de este modo: "No causarás la muerte de un hombre

⁴ Cicerón, *Tratado de los deberes*. Traducción, introducción y notas de José Santa Cruz Teijeiro. Editora Nacional. Madrid 1975.

⁵ "Los principios de la eterna justicia" incluyen las normas del Derecho natural.

de una manera ilegal arbitraria y contraria a la sociedad." El texto bíblico original emplea la palabra hebrea *rasah*. Si atendemos al texto y al contexto, podemos establecer que la prohibición se reducía a la muerte causada por una acción ilícita e injusta contra la vida de un israelita.

"J.J. Stamm escribe lo siguiente sobre la fórmula del quinto mandamiento: "El verbo *rasah*, usado en el Decálogo con el significado de matar, es una palabra más bien rara, si se comparan las 46 veces que se encuentra con las 165 en que aparece el verbo *harag* y las 201 de *hemit* (...). Evidentemente, *harag* y *hemit* eran los verbos para expresar el concepto de matar. Esto queda confirmado mediante el examen del uso del idioma en particular. *Harag* y *hemit* se emplean para designar el homicidio y el asesinato del enemigo personal, el homicidio del enemigo político en la lucha, el homicidio del culpable según la ley y la muerte que se impone de parte de Dios. En cambio, el verbo *rasah* aparece solamente cuando se trata del homicidio o del asesinato de un enemigo personal; sólo una vez (Num. 35, 30) significa la muerte del culpable según la ley, pero nunca designa el homicidio del enemigo en la lucha ni la destrucción del que ha incurrido en el castigo divino. Estos hechos permiten deducir que el verbo *rasah* significa un matar cualificado, distinto del exigido en determinados casos por la ley del Antiguo Testamento y distinto también del que podía ser obligatorio en la guerra (...). Lo que distingue a *rasah* de *harag* y *hemit*, es su significado de matar contra la ley y contra la comunidad. Si se quisiera reflejar con exactitud este significado en la traducción del precepto, habría que decir: "No debes matar injustamente". Pero esta fórmula puede dar lugar a falsas interpretaciones. Por esta razón, es mejor mantener la fórmula habitual: "No debes matar", la cual debe explicarse de modo que la vida del israelita quede protegida de una agresión injusta e ilícita. De modo, el quinto mandamiento ocupa su debida posición en una sociedad que admitía la pena de muerte y consideraba la guerra lícita y, algunas veces, incluso obligatoria"⁶.

Otro aspecto que se plantea en el mismo diálogo agustiniano, es el de la defensa propia. Aunque este tema no está referido a los militares, servirá no obstante, en buena medida,

⁶ Mausbach, J. y Ermecke, G., *Teología moral católica*. Vol. III: *Moral especial*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona 1971 - 1974. Págs. 201 s.

para ampliar nuestro cuadro; es decir, aportará más precisiones acerca del uso legítimo de la fuerza.

La época en que A. escribía sus obras, se caracteriza por un notorio deterioro de la situación política del Imperio, causado por las guerras e invasiones. La población civil sufría toda clase de violencias y depredaciones, en especial en las regiones invadidas por los bárbaros⁷. Pero también en extensas zonas que todavía se mantenían libres de los invasores, se debilitaba progresivamente la vigencia de las leyes y del orden establecido, debido a la extensión del bandidaje. El Código de Teodosio es para nosotros un fiel reflejo de la inseguridad en que se encontraba la población civil desde las postrimerías del siglo IV. Lamentablemente, el gobierno imperial poco o nada podía hacer para poner remedio a este drama. La repetición de las mismas leyes, a partir del año 383, demuestra claramente su inutilidad.

Ch. N. Cochrane en su erudita obra ofrece esta impresionante característica de la crisis que vivió la sociedad romana de Occidente antes de su hundimiento en la barbarie:

“En legislación del 383 o del 391 se dispuso que quien procurara ayuda a favor de los bandidos, incurriese en castigos que iban desde las multas a los azotes; y el agente o capataz que, sin conocimiento del propietario, celase tales vagabundos o descuidase entregarlos a la justicia, sería quemado vivo. Según otro edicto, los dueños de casa podrían resistir con armas la entrada clandestina y nocturna de salteadores en sus moradas, así como los diversos ataques declarados. Todavía otro edicto establecía que todos los desertores del ejército debían ser reunidos y puestos bajo custodia, en espera de la decisión del emperador. Pero la final parálisis del gobierno se reveló en una ley que autorizaba a toda persona *pro quiete communi* “a ejercer con impunidad el derecho de pública venganza contra el enemigo común” exterminando a malhechores, desertores o bandidos, en cualquier parte que se hallare. Con esta humillante confesión de impotencia, la *Romanitas* abdicó virtualmente su misión secular”. Más adelante, el autor agrega: “De este modo la urbe que había enseñado al mundo cómo cabía organizar la comunidad política,

⁷ Ver: los patéticos testimonios de San Ambrosio, *Sn. Luc.* 10, 10 (B.A.C. Madrid 1966) y de San Jerónimo, *Ep.* 60, 16-17 (B.A.C. Madrid 1993).

debía, a su término, procurar un ejemplo impresionante de cómo se disuelve”⁸.

Mientras tanto, en su apacible retiro de Roma, los dos amigos plantean sus dudas acerca de la actitud que corresponde asumir a los cristianos frente a las nuevas leyes. Era algo nuevo e insólito el que los civiles pudieran recurrir legítimamente a la fuerza al enfrentarse a los malhechores. Esta había sido siempre la tarea de las autoridades, las únicas guardianas de la ley en la sociedad.

“Aun siendo justa la ley, dice Evodio, no veo cómo puedan ellos justificarse; porque la ley no les obliga a no matar, sino que les deja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, el no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad, y que por esto mismo no deben amarlas” (*Libr. arb. I, 5, 12*).

El dilema que se le presenta al moralista es muy dramático: ¿qué es preferible: sufrir la violencia o cometerla, perder la vida propia o quitársela al otro?

La vida es, sin duda, el bien más precioso que poseemos. ¿Pero su pérdida significa la muerte definitiva? La muerte del cuerpo no involucra la del alma. El alma es inmortal; nadie puede suprimirla. Por esta razón, no hay que atribuirle a la vida terrena un valor desproporcionado; y, en menor medida, tener apego a otros bienes.

“No está en nuestra mano, continua Evodio, el poder retener todo lo que nos puede arrebatar el injusto agresor, a quien damos muerte. Así que no entiendo en qué sentido podemos decir que es nuestro. Por esta razón no condeno yo las leyes que permiten matar a los tales; pero no encuentro cómo disculpar a los que de hecho matan”. (*ibid.*).

Evodio fundamenta su punto de vista señalando que por encima de las leyes civiles cuyo propósito es asegurar la paz entre los hombres, y que nunca abarcan todos los aspectos de la vida humana, se encuentra la ley divina, “ley secreta y obligatoria”, a la que nadie se escapa, “puesto que no hay cosa que no gobierne

⁸ Cochrane, Ch. N. *Cristianismo y cultura clásica*. Fondo de Cultura Económica. México 1949. Págs. 347 s.

la divina Providencia". De ahí justamente viene la pregunta: "¿Cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta ley quienes por defender cosas que conviene despreciar han manchado sus manos con la sangre de un hombre". (ibid. I, 5, 13).

A. expresa su total acuerdo con esta tesis: "Alabo y apruebo esta tu distinción, que, aunque sólo incoada e imperfecta, es confiada y alcanza sublimes alturas". (ibid.).

Tenemos otro texto en que A., ya siendo obispo de Hipona, vuelve a pronunciarse sobre el mismo tema. Un tal Publícola (personaje desconocido por nosotros) en su carta del año 398, le plantea, entre otras, la siguiente pregunta: "Si un cristiano ve que un bárbaro o un romano trata de matarlo, ¿deberá él matarlos para no ser muerto por ellos? ¿Podrá por lo menos rechazarlos y combatirlos, teniendo en cuenta que se dijo: *No resistáis al malo?*" (Ep. 46, 12)⁹.

En su respuesta, A. le puntualiza: "Respecto al caso de matar a alguien para no ser muerto por él, no me agrada tu consejo. A no ser que se trate de un soldado, o esté obligado a ello por función pública, o no lo haga por egoísmo, sino en beneficio de otros o de la ciudad en que vive, por estar investido de una autoridad que le fue confiada por sus dotes personales". (*De occidendis hominibus, ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis uel pro ciuitate, ubi etiam ipse est, accepta legitima potestate, si eius congruit personae*) (Ep. 47, 5).

Aquí, al igual que en *Del libre albedrío*, el uso de la violencia se reserva sólo a los soldados o a las personas investidas de legítima potestad; y se insiste en que su acción debe guiarse únicamente por las consideraciones del bien común ("en beneficio de otros o de la ciudad"), en ningún caso por motivos personales.

Sin embargo, A. deja en claro que la represión del mal es necesaria: "Quien infunde algún terror a otro para evitar que obre mal, le hace probablemente un beneficio. Porque, aunque se dijo *no resistamos al malo*, fue para que no nos deleite la venganza, que nutre al alma del ajeno mal, pero en ningún modo para que omitamos la corrección de otros". (ibid.).

⁹ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. VIII: *Cartas* (1^o). Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid 1986. 3^a ed.

No debemos dejarnos confundir por las falsas interpretaciones del Sermón de la Montaña. Más adelante, volverá el autor sobre este tema reiteradas veces. La necesidad de la corrección será uno de sus argumentos básicos.

En el trasfondo de las consideraciones de A. sobre el uso de la violencia encontramos fácilmente las huellas de las enseñanzas paulinas. Deberíamos remitirnos, sobre todo, a la Epístola a los Romanos.

Mientras los cristianos renuncian a devolver mal por mal y dejan a Dios la venganza de sus agravios personales, son las autoridades estatales establecidas en este mundo las que reciben la misión de reprimir el mal y aprobar el bien. En este sentido han sido constituidas por Dios y actúan como servidoras suyas y ejecutoras de su voluntad. Por eso todos los hombres deben prestar obediencia a los poderes políticos. Es muy importante insistir en que sólo la autoridad política posee el *ius gladii*: "Si obras el mal, teme, pues no en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal". (13, 4)¹⁰. Pero para un cristiano, la obediencia debe prestarse no sólo por miedo al castigo, sino también por razones de conciencia. (13, 5). En la misma Epístola, el Apóstol formula expresamente esta sabia advertencia: "En cuanto de vosotros depende, vivid en paz con todos; no toméis la justicia por vuestras manos" (13, 18-19).

A. tuvo a la vista en el año 400 un ejemplo desolador de esta clase de justicia privada. No encontrándose él mismo en Hipona, una turba amotinada asesinó a un alto oficial romano. El hombre no sólo fue masacrado, sino también fue profanado su cadáver. El acontecimiento conocemos por un sermón de A. pronunciado el día de San Lorenzo del mismo año. El obispo no sabe cómo expresar su indignación. Los asesinos del oficial fueron sus propios feligreses. Es verdad que este personaje había cometido muchos abusos, había arruinado a mucha gente, lo reconoce A.¹¹; pero esto no justificaba, por ningún motivo, una

¹⁰ **Biblia de Jerusalén.** Desclée de Brouwer. Bruxelles 1966.

¹¹ Probablemente, el oficial asesinado había intervenido en la recaudación de los impuestos. Los funcionarios del fisco estaban autorizados a recurrir a los militares cuando tropezaban con alguna clase de dificultades en el ejercicio de sus funciones. La intervención de los soldados daba lugar algunas veces a atropellos y extorsiones.

acción violenta como ésta. Únicamente la autoridad legítima posee la facultad de juzgar los crímenes y aplicar las penas que corresponden.

He aquí una elocuente admonición que A. dirige a su auditorio: “¡Pero ese malhechor hizo tanto daño, oprimió a tantos y a tantos redujo a la mendicidad y a la indigencia”. El tiene sus jueces, tiene sus autoridades. El Estado tiene su organización. *Las autoridades existentes fueron establecidas por Dios (Rom. 13,1)*. ¿Por qué te ensañas tú con él? ¿Qué poder has recibido? Tales actos no son suplicios públicos, sino los latrocinios al descubierto. ¿Qué decir, pues? Considerad los diversos grados de la jerarquía. A nadie, sino a quien tiene esa función específica, le es lícito herir al destinado al suplicio y condenado, sobre cuya cabeza está a punto de caer la espada. (...) Herir mortalmente de forma ilegal es un homicidio. Y si es un homicidio dar muerte sin autorización a un condenado, ¿qué es, os ruego, querer herir a uno que aún no ha sido sometido al interrogatorio ni juzgado; querer herir a un hombre malo sin tener autoridad ninguna para ello?” (S. 302, 13)¹².

Como pudimos verlo en este pasaje, con mucha claridad, en un Estado bien organizado todos los procedimientos deben tener sus vías legales, todas las decisiones deben estar en manos de las autoridades competentes. Y hasta un malhechor debe contar con las garantías correspondientes: no puede ser condenado sin ser juzgado previamente. Por esta razón, los actos arbitrarios califica A. de latrocinios; son una usurpación de la autoridad de otros.

Aprovechando la misma oportunidad, A. se dirige también a los soldados. Ellos están insertos en la misma sociedad y sometidos a sus leyes (cuando no están en el campo de batalla). A. quiere que ellos también escuchen el Evangelio: “El hacer bien no prohíbe la milicia, sino la malicia”; (*Non enim benefacere prohibet a militia, sed a malitia*). Considera útil recordarles el consejo que les había dado San Juan Bautista :

“Llegando unos soldados al bautismo de Juan, le preguntaron -Y nosotros, ¿qué hemos de hacer? Juan les responde: - No hagáis extorsión a *nadie ni denunciéis falsamente; básteos vuestro salario* (Lc. 3,14). Así ha de ser hermanos; si los soldados fuesen

¹² **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XXV: *Sermones* (5º). Traducción y notas Pío de Luis. Madrid 1984.

así, sería dichoso hasta el Estado; pero a condición de que también el recaudador de impuestos fuese como indica el Evangelio". (ibid. 302, 15).

Este episodio de los soldados con Juan Bautista será invocado por nuestro autor más adelante, dentro de otro contexto.

A continuación, se nos presenta otra cuestión que es necesario analizar: ¿es lícito a los particulares recurrir a la fuerza cuando se trata de socorrer a otras personas víctimas de la violencia?

Nos es bien conocido el criterio de A. sobre el uso de la fuerza en defensa propia. Aquí, vamos a ver, en el fondo, una posición similar: el uso de la fuerza sigue siendo un atributo de las potestades que "llevan la espada". Sin embargo, en esta parte la respuesta de A. se torna más compleja, porque en ciertos casos pueden darse atenuantes o excepciones. Las mismas acciones pueden ser vistas en dos niveles distintos: en el del orden natural y en el de la Providencia divina. Dos figuras ilustres: la de Moisés y la de San Pedro, aclaran nuestro problema. Moisés mató a un egipcio que estaba maltratando a un israelita y, por esta razón, tuvo que huir de Egipto (*Ex. 2, 12 ss.*). Pedro salió en defensa de Jesús en el Huerto de los Olivos y le cortó la oreja a Malco, lo que motivó la reprimenda de Nuestro Señor (*Mt. 26, 51 ss.*). Con todo, los dos fueron, posteriormente, por voluntad de Dios, protagonistas de grandes misiones históricas.

A. trata los dos casos en su extensa polémica contra Fausto (uno de los principales dirigentes maniqueos de su tiempo). Cabe señalar, en esta ocasión, que la secta maniquea, en cuyas filas militó A. en su juventud, rechazaba todo el Antiguo Testamento y una parte del Nuevo y proclamaba el Sermón de la Montaña como el único código moral de los elegidos. En consecuencia, los maniqueos condenaban, en forma decidida, cualquier uso de la fuerza y no encontraban ninguna justificación ni para las guerras justas ni para las guerras santas. Impugnaban igualmente la licitud del servicio militar. Un pacifismo total.

Al referirse a Moisés, A. señala: "Paso por alto, de momento, el hecho de que cuando hirió al egipcio, aunque no se le había ordenado, Dios le permitió hacerlo en su condición de profeta para prefigurar algo futuro, de lo que ahora no me ocupo. (...) Consultada la ley eterna, descubro que al no poseer potestad

jerárquica no debió dar muerte a aquel hombre, aunque fuese ultrajante y malvado. Con todo, las almas capacitadas y fértiles en lo que a la virtud se refiere, con frecuencia caen antes en vicios, mediante los cuales indican la virtud que les es más connatural, en el caso de que se la cultive con los preceptos". (c. *Fausto* 22, 70)¹³.

Lo que el autor quiere decir es que las almas grandes, aunque sucumban alguna vez, debido a su impulsividad, son capaces de redimirse con la obediencia total y con actos nobles y sacrificios. Tratándose de Moisés y de Pedro, sus acciones nunca habían sido guiadas por una intencionalidad perversa, aunque procediesen en forma culpable :

"Uno y otro excedieron el límite de la justicia, no por una crueldad detestable, sino por una animosidad enmendable; uno y otro pecaron con odio a la maldad ajena, pero con amor, aunque aún carnal: Moisés, por amor a un hermano, Pedro, por amor al Señor" (ibid.).

Así Moisés, fugitivo en Madián, recibe la llamada de Yahvé de liberar de Egipto al pueblo de Israel. "El prodigio de la zarza que ardía, pero no se consumía, y la palabra del Señor le preparó para el fruto de la obediencia" (ibid.).

El caso de San Pedro presenta cierta similitud:

"En este mismo contexto se ubica la acción de Pedro, quien, queriendo defender al Señor, desenvainó la espada y cortó la oreja del perseguidor. Acción que de forma un tanto amenazante reprimió el Señor, al ordenarle: *Vuelve la espada a su sitio, pues quien se sirve de la espada, a espada caerá* (Mt. 26, 51 ss.). Se sirve de la espada aquel que, sin que se lo mande o conceda alguna autoridad superior y legítima, se arma para derramar la sangre de alguien. (...) Pedro fue constituido pastor de la Iglesia después de ese pecado, igual que Moisés fue puesto para regir aquella asamblea después de matar al egipcio" (ibid.).

La reprimenda de Jesús a Pedro, que contiene el último pasaje citado, requiere un comentario especial. Las palabras de Nuestro Señor han sido objeto de muchas interpretaciones.

¹³ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XXXI: *Contra Fausto*. Introducción, traducción y notas de Pío de Luis. Madrid 1993.

Algunas veces se ha querido insistir en que con esta amonestación se prohibía todo uso de la espada, es decir, todo derramamiento de sangre, inclusive en la guerra. Este es el sentido dado por los pacifistas. Tertuliano, con su vehemencia habitual, dice que “el Señor, al desarmar a Pedro, desarmó a todo soldado”¹⁴. En esta afirmación, tantas veces repetida, se esconde una gran falacia: Pedro nunca fue soldado, y su acción era censurable porque no contó con ninguna orden de arriba, de “alguna autoridad superior y legítima” (*Ille autem utitur gladio, qui nulla superiore ac legitima potestate uel iubente uel concedente in sanguinem alicuius armatur*) Lo que prohíbe Jesús en este pasaje es el uso de la violencia por presunción propia y al margen de las normas legales.

Con respecto a la licitud del oficio militar, A. la deriva de la necesidad de librar la guerra, a la que los pueblos se han visto sometidos desde los albores mismos de la historia. Siguiendo la tradición romana (y ampliándola), distingue nuestro autor entre las guerras justas e injustas. A modo de ejemplo, se podría citar algunos pasajes:

“Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias” (*Hept. 6, 11*)¹⁵.

¹⁴ Tertuliano, De idolatria, 19. En: Vives, J., Los Padres de la Iglesia. Textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio. Ed. Herder. Barcelona 1971. Pág. 415.

Por sus implicancias doctrinarias, el texto de Tertuliano merece ser citado íntegro:

“Se la suscitado ahora la cuestión de si un creyente puede dedicarse al servicio militar, y si un militar puede ser admitido a la fe, incluidos los simples soldados y aquellos de grado inferior que no se ven obligados a ofrecer sacrificios y a administrar la pena de muerte. No hay compatibilidad entre el *sacramentum* divino y humano, entre la bandera de Cristo y la del demonio, entre el campo de la luz y el de las tinieblas. No puede un alma estar bajo dos obligaciones, la de Dios y la del César ... Y aunque los soldados se presentaron a Juan y recibieron de él normas de conducta, aunque el centurión creyó, más adelante el Señor, al desarmar a Pedro, desarmó a todo soldado. No nos está permitido a nosotros ningún modo de vida que lleva implicados actos ilícitos...”

¹⁵ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XXVIII: *Cuestiones sobre el Heptateuco.* Introducción, versión y notas de Olegario Gracia de la Fuente. Madrid 1989.

“Con frecuencia, por mandato ya de Dios, ya de otro legítimo poder, los buenos emprenden guerras contra la violencia de los que resisten, para castigar conforme a derecho tales vicios. Esto acontece cuando se hallan en un ordenamiento tal de las realidades humanas, que el mismo ordenamiento los fuerza a mandar algo así o a obedecer al respecto” (c. *Fausto* 22, 74).

“Cualquier Estado rectamente ordenado no debe emprender guerra alguna si no es en defensa de sus pactos o de su supervivencia” (*Civ. Dei* XXII, 6,2)¹⁶.

Hemos visto una variedad de motivos o causas que le dan la justificación a la guerra. El sentir jurídico romano permitía, en cierto modo, ponerla en parangón con un pleito judicial. Se justifica una guerra, al igual que un pleito, cuando se cree defender una causa justa.

A. distingue también las guerras santas, guerras por orden de Dios, tal como las relatan los libros del Antiguo Testamento:

“Pero sin duda también es justa aquella guerra que Dios manda hacer, él que no tiene iniquidad y sabe lo que se debe dar a cada uno. En esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor de la guerra cuanto el servidor de la misma” (*Hept.* 6, 11). “No se extrañe o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarles, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos” (c. *Fausto*, 22, 74).

Con respecto a la guerra misma, el obispo de Hipona está plenamente consciente de que es uno de los grandes males que padece la Humanidad. Lo sabe tanto por la historia como por la experiencia directa. Pero ¿cuál es el verdadero mal de la guerra? Esta es la pregunta que cree necesario dilucidar.

Comúnmente, es la muerte de los hombres lo que más se lamenta en las guerras. Pero ¿es este el peor de los males? “¿Acaso

¹⁶ **Obras de San Agustín.** B.A.C. vol. XVII: *La Ciudad de Dios* (2º) Traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. Madrid 1978. 3ª ed. El pasaje citado proviene de *La República* de Cicerón (L. III, fragm. 24), según lo expresa el mismo S. Agustín.

de que morían los que alguna vez tendrían que morir, para domesticar en la paz a los que han de vivir? Reprochar eso es propio de los timoratos, no de personas religiosas. El deseo de dañar, la crueldad en la venganza, el ánimo no aplacado e implacable, la ferocidad de la rebelión, la pasión de dominio y cosas semejantes: he aquí lo que, conforme a derecho se considera culpa en las guerras" (c. *Fausto*, 22, 74).

Como hemos visto, para A. el verdadero mal de las guerras no radica en la muerte física de los hombres, sino en el daño moral que pueden causar a sus almas. Son el odio, el ánimo cruel y perverso, la desmedida ambición de dominio y otras pasiones las que producen los mayores estragos. Si se pudiera reprimir esas bajas pasiones en los hombres, disminuiría por sí solo el salvajismo de las guerras.

En su polémica contra los maniqueos, A. se ve obligado, reiteradas veces, a salir en defensa del oficio militar. En el ordenamiento normal de la sociedad, sostiene, es una institución imprescindible. Y si hubiera alguna objeción desde el punto de vista religioso, lo conoceríamos por el Evangelio de San Lucas :

"De lo contrario, cuando los soldados venían a Juan para que les bautizara preguntándole: *Nosotros ¿qué hemos de hacer?*, les hubiese respondido: "Deponed las armas, desertad del servicio militar, no golpeéis, ni hiráis, no abatáis a nadie". Mas como sabía que al hacer todo eso en el servicio a las armas no eran homicidas, sino servidores de la ley, ni vengadores de las injurias sufridas por ellos, sino defensores de la salud pública, les respondió: *No hagáis extorsión a nadie, no hagáis denuncias falsas, contentaos con vuestra soldada*" (Lc. 3, 14) (ibid.).

Es importante subrayar que los soldados, por definición, no son homicidas (*sciebat eos non esse homicidas*), sino servidores de la ley (*ministros legis*) y, en calidad de tales, defensores de la salud pública (*salutis publicae defensores*). Si alguna vez ellos se pusieran a buscar su propio provecho o la satisfacción de sus concupiscencias, perderían la dignidad que normalmente la sociedad les asigna.

A. invoca también otros argumentos que ofrecen los Evangelios, para refutar a sus adversarios:

“Como los maniqueos suelen acusar abiertamente a Juan, escuchen al mismo señor Jesucristo que manda que se pague al César lo que Juan dice que debe bastar al soldado. Dice: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt. 22, 21). Y si se pagan los tributos es para que se pague la soldada a los soldados a los que las guerras hacen necesarios” (ibid.).

Mientras haya guerras o amenazas de guerras, se necesitan soldados. Cuesta creer que las guerras cesen alguna vez. A. no lo cree. En su opinión, las guerras son un fenómeno permanente en nuestro *saeculum*. He aquí lo que dice en su comentario al Salmo 45:

“Hizo desaparecer las guerras hasta los confines de la tierra. Esto todavía no lo vemos cumplido; aún hay guerras; las hay entre las naciones debido a los reinos; las hay entre las sectas, entre los judíos, entre los paganos, entre los cristianos, entre los herejes; hay guerras y aumentan, luchando unos por la verdad y otros por la falsedad” (En. in Ps. 45, 13)¹⁷.

En realidad, en el horizonte histórico no se ve ningún signo alentador. El autor califica de “insensatos” a todos aquellos que esperan el logro de una paz duradera o perpetua: “un bien tan grande en este siglo” (*Civ. Dei*, XVII, 13). Una larga experiencia le había enseñado que “en la volubilidad de las cosas humanas, ningún pueblo tuvo nunca tal seguridad que se viera libre de ataques funestos a su vida. Por consiguiente, el lugar prometido de mansión tan pacífica y segura es eterno y se debe a los moradores eternos de la madre libre Jerusalén (celestial)” (ibid.).

Recapitulando las reflexiones de A. sobre el uso de la violencia, que hemos tratado en este capítulo, podríamos ponerlas en parangón con la certera formulación que ofrece al respecto Max Weber, una de las mentes más lúcidas de nuestro siglo:

“Toda comunidad política debe apelar necesariamente a la abierta violencia de los medios coercitivos frente a los extranjeros, y frente a los enemigos internos. Esta apelación a la violencia es justamente lo único que, según nuestra caracterización, constituye a una comunidad política. El Estado es una asociación que

¹⁷ Obras de San Agustín. B.A.C. vol. XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2º). Traducción de Balbino Martín Pérez. Madrid 1965.

reclama para sí el monopolio del *uso legítimo de la violencia*, y no existe otro modo de definirlo. El Sermón de la Montaña dice “no resistas el mal”. El Estado, por el contrario, afirma: “*Colaborarás en la victoria de la justicia mediante el uso de la fuerza, y si no serás responsable de la injusticia*”. Si falta este elemento, el “Estado” no existe; surge entonces el “anarquismo” del pacifista¹⁸.

En este sentido, A. es un defensor decidido del Estado romano y de la tradición jurídica romana (resultado de una larga evolución histórica). A. está imbuido de sus valores, y, por esta razón, las nuevas leyes sobre la licitud del recurso a las armas por los particulares no encuentran cabida en su esquema.

Sin embargo, la necesidad de defensa propia se hacía cada día más urgente en una sociedad cuyas estructuras se estaban resquebrajando. En una oportunidad, aunque sólo de pasada, admite A. tal posibilidad. En una carta a Macedonio, un alto funcionario del gobierno imperial (escrita en 413 o 414), nuestro autor, al referirse a diversos casos de homicidio, hace el siguiente distingo:

“Supongamos que un hombre mata a otro. Es muy diferente que lo haga, o bien por un apetito de dañar o de robar injustamente, como lo hacen el enemigo y el salteador; o bien por una orden de castigo o de obediencia, como lo hacen el juez y el verdugo; o bien por una necesidad de liberarse personalmente de la muerte o de defenderse, como el caminante que mata al salteador o el soldado que mata al enemigo” (*Ep.* 153, 6.18)¹⁹.

Vemos que el caminante que mata en defensa propia es colocado aquí junto al soldado que se enfrenta con el enemigo. ¿Tal vez el terrorismo de los circumcelliones donatistas había influido en el estado de ánimo de A.? Bandas de circumcelliones estaban asolando por aquellos años el Norte de Africa, y el mismo A. una vez, sólo debido al error de su guía que se había equivocado de camino, escapó a la emboscada que le habían tendido. Sin embargo, no encontramos en sus obras posteriores más precisiones sobre el tema de la defensa propia, ni tampoco

¹⁸ Weber, M., *Sociología de la religión*. Ed. La Pléyada. Buenos Aires 1978. Pág. 73.

¹⁹ Obras completas de San Agustín. B.A.C. vol. XIa: *Cartas* (2º). Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid 1987. 3ª ed.

alguna rectificación de las ideas expresadas en su tratado *Del libre albedrío*.

LA OBEDIENCIA DEL SOLDADO

Para poder abordar el tema de la obediencia del soldado, es necesario conocer primero las condiciones en que presta su servicio. "Lo que sí interesa, dice A., es el motivo y bajo qué autoridad los hombres emprenden la guerra" (c. *Fausto* 22, 75). Los motivos ya los hemos mencionado anteriormente. La guerra debe tener causas justas: la defensa del territorio, la reparación de los agravios, cumplimiento de los pactos, etc. A. considera, además, como condición indispensable para toda guerra justa el que la decisión de emprenderla esté en manos de un gobierno legalmente constituido:

"Aquel orden natural conformado para que los mortales tengan paz reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común" (ibid.).

Como vemos, para A. es un requisito que se deriva del orden natural, que sea el príncipe o cualquier otro gobierno legítimo el que decida la declaración de guerra. Sólo de este modo puede la comunidad política tener la certeza de que se proceda en forma responsable, es decir, teniendo en vista el bien común y no los intereses particulares de grupos y personas. Además, cualquier arreglo internacional, en este caso, tiene un interlocutor válido.

A los soldados, en cambio, no se les pide sino la obediencia. Aquí no hay lugar para deliberaciones y acuerdos. El gobierno, y sólo él, es responsable de las decisiones que se tomen, y sólo a él incumbe la potestad de impartir las órdenes.

A. no exige, como era habitual en el Derecho romano (desde los tiempos arcaicos), un procedimiento formal para la

declaración de guerra ni tampoco que ésta se haga a campo abierto y previo aviso efectuado por los feciales²⁰.

Con respecto a la obediencia del soldado, se le presentan a A. los problemas que en las controversias con los maniqueos tenían mucha relevancia (la tienen también actualmente):

¿qué validez tienen las objeciones de conciencia por el derramamiento de sangre?

¿hasta qué punto el soldado deja de ser un agente moralmente libre?

A. cree necesario recordar, en primer término que “no hay poder que no venga de Dios (cf. *Rom.* 13, 1), o porque lo manda o porque lo permite” (c. *Fausto* 22, 75). De modo que el principio de obediencia no puede ser impugnado, salvo en casos muy especiales, como lo veremos más adelante. Al emprender la guerra, es el gobierno el que asume toda la responsabilidad. Al soldado no le incumbe sino ejecutar sus órdenes.

En su temprana obra (ya citada), *Del libre albedrío*, el autor sostiene: “Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley (*minister est legis*), por lo cual es fácil que cumpla su deber sin presión alguna. Y, finalmente, a la ley que ha sido dada para la defensa del pueblo no se puede argüirla de apasionada” (*Libr. arb.* I, 5, 12).

Más tarde, al volver sobre el mismo tema en *La Ciudad de Dios*, el obispo de Hipona se expresa en términos parecidos y con más claridad: “El soldado que, obediente a su autoridad legítima, mata a un hombre, por ninguna ley estatal se le llama reo de homicidio (*nam et miles cum obediens potestati, sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii*). Es más, se le culpa de desertor y rebelde a la autoridad en caso de negarse a ello. Asimismo, si lo hiciera él por su propia cuenta y riesgo, incurriría en delito de sangre. Reo de castigo hace

²⁰ Colegio sacerdotal encargado de velar por el cumplimiento de los pactos internacionales y del ritual religioso relacionado con la declaración de guerra.

tanto por matar sin una orden como por no matar después de ella" (*Civ. Dei.* I, 26)²¹.

Es importante señalar aquí que si el soldado mata a alguien "por su propia cuenta", es decir, sin recibir la orden correspondiente, incurre en el delito de homicidio tanto ante la ley civil como también ante el mandamiento de Dios ("no matarás"). Su situación, en este caso, es la misma que la de un simple particular.

Las consideraciones que acabamos de formular inducirían a pensar que el soldado, durante el cumplimiento de su servicio, es un mero instrumento en manos de sus jefes; en otras palabras, que deja de ser un agente moralmente libre. Sin embargo, una lectura más atenta de los textos agustinianos no permite afirmarlo tan rotundamente.

Veamos, primero, un pasaje de *Contra Fausto*:

"Puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrílego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana. Esto se da cuando tiene la certeza de que lo que se le manda no va contra el precepto de Dios o se duda de si va contra él, de manera que tal vez haga culpable al rey la maldad en el mandar, mientras que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado" (*c. Fausto* 22, 75).

Se ve bien claro que el soldado debe cumplir las órdenes no solamente cuando está convencido acerca de su rectitud (en el sentido de que no se le ordene ninguna acción contraria a la paz ciudadana o reñida con los preceptos de Dios), sino también cuando tiene sus dudas. Desde su perspectiva, el soldado no siempre está en condiciones de evaluar, con la debida equanimidad, todos los aspectos o consecuencias que pueda involucrar una orden, y, por tanto, debe obedecer. Pero sería lícito preguntar ¿qué ocurre cuando el soldado tiene la certeza de que la

²¹ **Obras de San Agustín.** B.A.C. vol. XVI: *La Ciudad de Dios* (1º). Traducción de Santos Santamarta del Río y Manuel Fuertes Lanero. Introducción y notas de Victorino Capánaga. Madrid 1977. 3ª ed.

orden es perversa, atentatoria contra su conciencia moral? Aquí, A. pasa por alto esta alternativa²².

Tendremos que recurrir a otros textos de A. para llenar esta laguna. El más apropiado nos parece el *Comentario al Salmo 124*. Allí se refiere el autor a la dramática situación que tenían que afrontar los soldados cristianos bajo el reinado de Juliano el Apóstata:

“Algunas veces las potestades son buenas, temen a Dios; otras no le temen. El emperador Juliano fue infiel, apóstata, inicuo, idólatra; sin embargo, los soldados cristianos sirvieron a un emperador infiel; pero cuando se presentaba la causa de Cristo, sólo reconocían por emperador a Aquel que estaba en el cielo. Cuando quería que adorasen a los ídolos, que les ofreciesen incienso, le posponían a Dios. Sin embargo, cuando les decía: “Aprestad el ejército, acometed a aquella nación”, al momento le obedecían. Distinguían al Señor eterno del señor temporal y se sometían por el Señor eterno al señor temporal” (*En. in Ps. 124, 7*)²³.

El emperador Juliano se encontró con la misma resistencia que ofrecían los soldados cristianos en la época anterior a Constantino. Los cristianos no podían aceptar las prácticas idolátricas. Preferían cualquier clase de castigo, inclusive la pena de muerte, en vez de traicionar su fe religiosa. Esta resistencia no anulaba, en ningún caso, su lealtad política. Las órdenes propiamente militares ellos cumplían con toda presteza, porque, como destaca el autor, “distinguían al Señor eterno del señor temporal y se sometían por el Señor eterno al señor temporal”.

A. considera digna de elogio la desobediencia a las leyes u órdenes que atentan contra la conciencia religiosa, trátase de los civiles o de los soldados. Esta desobediencia puede tener consecuencias trágicas, como frecuentemente había sucedido. Sin embargo, todo verdadero cristiano debe estar dispuesto a aceptarlas:

²² Ver Louis J. Swift, *Agustine on War and Killing: another view*. Harvard Theological Review 66, 1973. El autor aporta valiosas precisiones lingüísticas sobre el texto.

²³ **Obras de San Agustín**. B.A.C. vol. XXII: *Enarraciones sobre los Salmos* (4º). Traducción de Balbino Martín Pérez. Madrid 1967.

“Si los emperadores dan malas leyes contra la verdad y a favor de la falsedad, son probados los que creen rectamente y son coronados los que perseveran” (*Ep.* 185, 25)²⁴.

Sobre el tema de la obediencia sería conveniente recurrir, finalmente, al Sermón 62 (citado de pasada en el capítulo 1). En este texto vimos establecida una jerarquía de potestades con sus correspondientes relaciones de dependencia.

El predicador invoca, primero, la conocida figura del centurión de Cafarnaúm. Lo menciona también en otras ocasiones. Los términos de la disciplina militar, que emplea el centurión, pueden ser extendidos hasta el poder divino: *También yo, dice, que soy un hombre bajo autoridad, tengo soldados en mi potestad y digo a éste: “Ve” y va; y a otro: “Ven” y viene; y a mi siervo: “Haz esto”, y lo hace. Tengo potestad sobre quienes están puestos bajo mi mando y tengo otra potestad que está puesta por encima de mí. “Si, pues, yo, dice, hombre bajo potestad, tengo poder para mandar, ¿qué no podrás tú, a quien sirven todas las potestades?”* (S. 62, 4).

En otro pasaje, A. habla de la obediencia que se debe a los padres, a la patria y a Dios: “La patria misma sea mayor que tus mismos padres, hasta el punto que no deben ser escuchados cuando ordenan algo contra ella. Y si ésta ordenara algo contra Dios, tampoco debe obedecerse” (*ibid.* 62, 8).

En un tercer pasaje del mismo sermón, después de haber citado la amonestación del Apóstol (*Rom.* 13, 1.2) que termina con las palabras: *Quien resiste a la autoridad, resiste a la ordenación divina*, pregunta: “Pero ¿cómo comportarse si ordena lo que no se debe hacer?”

La respuesta viene a continuación:

“En este caso, desprecia a la autoridad, por temor a la autoridad. Considerad la jerarquía que existe en las cosas humanas. Si el procurador ordena algo, ¿no ha de hacerse? Pero si manda algo contrario a la orden del procónsul, al no hacerlo, no desprecias la autoridad del primero, sino que optas por servir al mayor (...). Si a veces el mismo cónsul ordena una cosa y otra el

²⁴ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XIa: *Cartas* (2º). Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid 1987, 3ª edición corregida y mejorada.

emperador, ¿quién va a dudar en servir a éste, contraponiéndole a aquel? Por tanto, si una cosa manda el emperador y otra Dios, ¿qué pensáis que debe hacerse? “Paga los impuestos, obedéceme”. “Es justo, pero no en el templo de los ídolos”. En el templo está prohibido. ¿Quién lo prohíbe? Una autoridad mayor. “Perdona, pero tú me amenazas con la cárcel; él, en cambio, con el fuego eterno”. (ibid. 62, 13).

Aplicando términos de la filosofía tomista, podríamos concluir que toda autoridad se ejerce dentro del ámbito de su competencia o superioridad (*secundum rationem superioritatis*). Y, por tanto, no debe exigir nada que esté fuera de los límites de este ámbito:

“El súbdito, dice Sto. Tomás, debe obedecer a su superior dentro del ámbito de su superioridad: el soldado a su jefe en los asuntos militares; el criado a su dueño dentro de los actos serviles; el hijo al padre en la conducta de su vida, y así sucesivamente” (S T. 2-2, 104, 5)²⁵.

Este es el sentido de las jerarquías que establece A. Ahora bien, tanto en el ámbito civil como en el militar, puede suceder que la autoridad imparta órdenes que exceden su competencia. La autoridad superior, en este caso, está llamada a anular los excesos cometidos. Y si las órdenes infringen alguno de los Mandamientos de Dios, es evidente que no se debe obedecerles. El soldado cristiano sabe que “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Act. 5, 21).

1. La ética de la guerra y el Sermón de la Montaña

Contrariamente a la posición sustentada por algunos rigoristas de tendencia ascética, insistía A. en que no existe ninguna incompatibilidad entre el oficio de las armas y la moral cristiana. Los preceptos de mansedumbre (ofrecer la otra mejilla, amar a los enemigos, etc.) que proclama el Sermón de la Montaña, si son interpretados en forma correcta y no fuera de contexto, no constituyen ningún impedimento para ser soldado. Lo que pide Nuestro Señor en su prédica es, ante todo, la benevolencia interna hacia el prójimo, inclusive el enemigo.

²⁵ Santo Tomás de Aquino, **Suma Teológica**. Edición bilingüe. B.A.C. vol. IX: *Tratado de las virtudes sociales*. Traducción de Teófilo Urdanoz. Madrid 1955.

Este distingo entre la disposición interna y los actos externos, como veremos, es de suma importancia para la comprensión de la doctrina de A.

En su famosa carta del año 412 a su amigo Marcelino, A. escribe: "Estos preceptos (mencionados arriba) más bien pertenecen a la preparación del corazón que está dentro, que a las obras que se realizan al exterior. Quieren decir que se mantenga en el interior la paciencia de ánimo con la benevolencia, y que en lo exterior se ejecute aquello que parezca ha de aprovechar a los que debemos querer bien. Eso se demuestra claramente cuando el mismo Señor Jesús, ejemplo singular de paciencia, al ser golpeado en el rostro, respondió: *Si he hablado mal, repréndeme por el mal; y si bien, ¿por qué me hieres?* (Jn 18, 23). Si nos atenemos a las palabras, no cumplió su precepto, pues no ofreció la otra mejilla al que le golpeaba; más bien se lo prohibió, para que no aumentase la injuria" (Ep 138, 2. 13)²⁶.

El Apóstol Pablo, al ser golpeado en el rostro (también en el Sanedrín), reacciona con la misma indignación, apostrofando al sumo sacerdote: "Dios te herirá a ti, pared enjalbegada. ¿Estás sentado para juzgarme según la Ley, y mandar que me hieran contra la Ley? (Act. 23, 3-5)" (ibid.).

Debemos tener presente que los Evangelios están llenos de parábolas y, por lo tanto, es peligroso interpretar sus enseñanzas en forma literal. Siguiendo por este camino, podemos llegar a extremos absurdos. Hay que descubrir en el lenguaje figurado de los discursos evangélicos su sentido real. Por lo demás, esto es posible solamente si consideramos el conjunto de las enseñanzas y no sus partes aisladas.

Frente a la doctrina de no-resistencia que han pretendido sacar de los Evangelios algunos lectores cristianos y paganos, plantea A. la necesidad de la corrección que lleva implícito todo amor cristiano bien entendido. Ya en la carta a Publícola, citada anteriormente, A. escribía: "Quien infunde algún terror a otro para evitar que obre mal, le hace probablemente un beneficio. Porque, aunque se dijo que *no resistamos al malo*, fue para que no nos deleite la venganza, que nutre el alma del ajeno mal, pero en

²⁶ Obras. vol. XIa.

ningún modo para que omitamos la corrección de otros" (*Ep* 47, 5)²⁷.

Frecuentemente se dan casos en que es necesario tomar medidas para corregir la mala conducta de nuestro prójimo. Es un falso amor el que lo permite todo. La benevolencia no impide el castigo: "Hay que hacer hartas cosas, aún el castigar a los renitentes con benigna esperanza, pues se ha de atender más a su interés que a su voluntad (...). Un padre no pierde nunca el amor paterno aunque castigue a su hijo ásperamente. Se ejecuta lo que el niño rehusa aunque le duele, pues se ve que aun a la fuerza hay que sanarle con dolor" (*Ep* 138, 2. 14).

El mismo principio de corrección es aplicable también a las relaciones internacionales cuando se cometen actos de injusticia que no deben ser tolerados. Lo hemos visto ya en un pasaje de Heptateuco que conviene volver a citar:

"Suelen llamarse guerras justas las que vengan injurias, en el caso de que una nación o una ciudad, que hay que atacar en la guerra, ha descuidado vengar lo que los suyos han hecho indebidamente o devolver lo que ha sido arrebatado por medio de injurias" (*Hept* 6, 11)²⁸.

En su carta a Marcelino, A. se explaya más sobre el valor correctivo de la guerra justa:

"Por lo tanto, si esta república terrena mantuviese los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevarían a cabo sin benevolencia, pues se miraría más fácilmente por los vencidos con vistas a una quieta sociedad, pacificada en la piedad y la justicia. Es útil la derrota para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad" (*Ep.* 138, 2. 14).

La guerra en este caso (al igual que el código penal en el interior del país) sirve para poner freno a los desbordes de la violencia. Y, en este sentido, es útil no sólo a los vencedores, sino también a los vencidos, porque les quita la oportunidad de delinquir.

²⁷ **Obras.** vol. VIII.

²⁸ **Obras.** vol. XXVIII.

En su réplica a los falsos intérpretes de la moral cristiana (que esta vez son los aristócratas paganos), A. recurre al argumento que había usado en otras oportunidades, pero que no deja de ser actual:

“Si la disciplina cristiana condenase todas las guerras, se les hubiese dicho en el Evangelio a los soldados que pedían un consejo salutífero, que arrojasen las armas y dejaran enteramente la milicia. En cambio, se les dijo: *A nadie golpeéis, a nadie calumniéis y contentaos con vuestra paga*. A los que les mandó que se contentasen con su propia paga, sin duda no les prohibió la milicia” (Ep 138, 2. 15).

Los detractores deberían saber que si los hombres cumplieran cabalmente los preceptos de la doctrina moral cristiana, el Estado tendría buenos soldados, como asimismo buenos padres, buenos hijos, buenos contribuyentes, buenos funcionarios, etc. Los que son verdaderos cristianos, deberían ser, por definición, también buenos ciudadanos (ibid.).

Dos cartas de A. (una del año 417 y otra del 427) dirigidas al general Bonifacio, jefe de las tropas romanas en el Norte de Africa, nos brindan una verdadera apología del oficio de las armas. Nuestro autor, como veremos, introduce algunos argumentos nuevos, no empleados hasta ahora. Según parece, el continuo deterioro de las defensas del Imperio le había inducido a prolongadas reflexiones sobre el tema:

En primer lugar, A. sostiene: “No pienses que no pueden agradar a Dios quienes militan entre las armas de guerra” (*noli neminem deo placere posse, qui in armis bellicis militat*) (Ep 189, 4)²⁹.

A continuación, enumera A. los ejemplos de soldados piadosos del Antiguo y del Nuevo Testamento, los que son objeto de veneración: “Entre ellos estuvo el santo David, de quien el Señor dio tan grande testimonio; entre ellos estuvieron también muchos justos de aquella época. Soldado era aquel centurión que dijo al Señor: *No soy digno de que entres bajo mi techo. Pero di una sola palabra y sanará mi siervo* (...). Soldado era aquel centurión Cornelio, a quien fue enviado el ángel que le dijo: *Cornelio, han sido aceptadas tus limosnas y escuchadas tus oraciones*; y luego le

²⁹ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XI b: *Cartas* (3º). Traducción de Lope Cilleruelo y Pío de Luis. Madrid 1991. 3ª ed.

encargó que mandase a buscar al bienaventurado apóstol Pedro, y escuchase de su boca lo que tenía que hacer (...). Militares eran aquellos que vinieron a hacerse bautizar por Juan, santo precursor del Señor" (ibid.).

Ahora viene el argumento concluyente: la aptitud para el oficio militar es un don de Dios, un carisma junto a otros carismas. Por supuesto, aquí hay grados, jerarquías. La primacía se asigna a la profesión de la vida ascética o monacal. En segundo lugar, viene el oficio de las armas:

"Un puesto más elevado tienen ante Dios los que abandonan toda su actividad secular y le sirven también en la continencia perfecta de la castidad. Pero, como dice el Apóstol, *cada cual ha recibido un don propio de Dios, unos de un modo y otros de otro (1 Cor 7, 7)*. Unos orando por vosotros, pelean contra los enemigos invisibles; vosotros, peleando con ellos, trabajáis contra los bárbaros visibles. ¡Ojalá tuviesen todos la misma fe: las fatigas serían menores y se vencería más fácilmente al demonio con sus ángeles!" (*Alii ergo pro nobis orando pugnant contra invisibiles inimicos, uos pro eis pugnando laboratis contra barbaros. Vtinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboraretur et facilius diabolus cum suis angelis uinceretur!*) (Ep 189, 5).

Aquí se fija una división de las funciones: unos, con sus oraciones, defienden a la sociedad de los enemigos invisibles, esto es, de los espíritus malignos; otros, con la espada en la mano, combaten a los enemigos visibles, esto es, a los invasores bárbaros. Pero unos y otros deben estar unidos por la misma fe, formar parte de la misma sociedad. A este esquema será incorporado en la Alta Edad Media el pueblo trabajador. Así se establecerá la teoría tripartita de la sociedad: los que rezan (*oratores*), los que combaten (*bellatores*) y los que trabajan (*laboratores*).

Ahora bien, el don recibido de Dios debe ser usado en la mejor forma posible. El que está comprometido con la defensa de su patria debe estar consciente de la magnitud de la tarea que debe cumplir, como asimismo de todas las acechanzas del maligno a que está expuesto:

"Cuando te armas para combatir, piensa ante todo esto: también tu fuerza corporal es un don de Dios. Así no pensarás utilizar contra Dios el don de Dios. Cuando se promete fidelidad, hay que guardársela también al enemigo contra quien se combate.

¡Cuánto más al amigo para quien se va al combate!" (*Fides enim quando promittitur, etiam hosti seruanda est, contra quem bellum geritur: quanto magis amico, pro quo pugnatur*) (Ep. 189, 6).

La fidelidad del combatiente debe estar a toda prueba. La palabra empeñada debe ser cumplida en forma íntegra, trátase de los amigos o de los enemigos, según la célebre fórmula de Cicerón³⁰.

En la época de las postrimerías del Imperio, la fidelidad de los militares se torna cada vez menos segura. Bajo gobiernos débiles, ejercidos por tutores, las ambiciones y rivalidades inducen fácilmente a rebeldías y amotinamientos. El destinatario de la carta que estamos comentando también incurrirá en el mismo pecado, como veremos más adelante.

Fiel a su interpretación del Sermón de la Montaña, el obispo de Hipona formula una tarea difícil y compleja para todo militar: en medio de la guerra, mantener el ánimo pacífico y magnánimo, cuando los sentimientos contrarios están en ebullición. No hay que olvidar en ningún momento que el propósito de la guerra es la paz, la que debe beneficiar también a los vencidos.

"La voluntad debe querer la paz, aunque la necesidad lleve a la guerra, para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en la paz. No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. Sé, pues pacífico aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas". (*Pacem habere debet uoluntas, bellum necessitas, ut liberet deus a necessitate et conseruet in pace. Non enim pax quaeritur, ut bellum excitetur, sed bellum geritur, ut pax adquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem uincendo perducas*) (Ep. 189, 6).

El autor, hemos visto, hace un distingo fundamental entre la necesidad y la libertad: la necesidad nos obliga a hacer cosas que no haríamos si tuviéramos otras opciones. Es la necesidad la que nos fuerza a combatir al ejército enemigo, lo que debemos hacer, con todo, sin el odio ni encarnizamiento. Sin embargo, una vez alejado el peligro, recuperamos la libertad de asumir otras

³⁰ Cicerón, Op. Cit. III, 29: "Existe también un Derecho de guerra que impone cumplir en muchas ocasiones el juramento prestado al enemigo".

actitudes. La mejor sería, desde luego, demostrar toda la moderación posible frente al enemigo postrado. La moral cristiana enseña que hay que saber perdonar:

“Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz” (ibid.).

A. saca ejemplos de comportamiento magnánimo en la guerra tanto del mundo bíblico como también del mundo romano.

En su *Réplica a Adimanto*, escrita hacia el año 394 y que forma parte de su prolongada polémica contra los maniqueos, nuestro autor destaca la noble conducta de David con su perseguidor Saúl. En cierto momento, David virtualmente tenía a Saúl en su poder y habría podido darle muerte. Pero no lo hizo.

“Ciertamente David tuvo en su poder el hacer lo que quisiera a su enemigo y perseguidor, el excesivamente ingrato y violento rey Saúl, y prefirió perdonarle a matarle. No se le había mandado que le diese muerte, pero tampoco se le prohibió (...). Por tanto, donde no había dificultad para matar sin temor, fue el amor quien perdonó al enemigo. He aquí que el guerrero David cumplió el precepto que recibimos de Cristo de amar a los enemigos” (c. *Adimant.* 17, 6)³¹.

La historia de Roma también brinda ejemplos de magnanimidad. En *La Ciudad de Dios*, A. cita a Virgilio y Salustio para señalar las pautas que guiaban la política romana durante las guerras de Italia:

“Traigamos a la memoria y pasemos revista a estos romanos, cuyo principal timbre de gloria se expresó así: “Perdonarás al vencido y abatirás al soberbio” (Virg. *En.* 6, 853), y que preferían olvidar las injurias recibidas antes que vengarlas (Salust. *De coniuratione Catil.* 6,5)” (*Civ. Dei* I, 6).

En otro pasaje de la misma obra A. escribe: “Es verdad que existe una excusa en tantas guerras emprendidas y realizadas por los romanos: la necesidad de proteger la vida y la libertad de los

³¹ **Obras completas de San Agustín.** B.A.C. vol. XXX: *Réplica a Adimanto*. Traducción y notas de Pío de Luis. Madrid 1986.

ciudadanos les obligaba a defenderse de las incursiones imprevistas de los enemigos, más bien que la ambición de gloria humana (...). Luego, una vez alejado valerosamente el peligro, prestaban auxilio a sus aliados y amigos, concertando alianzas más por los beneficios que prestaban que por los que recibían (Sallust., *Catil.* 6, 3, 5)" (ibid. III, 10).

Este era un método extraordinariamente sabio de la política romana: convertir a los enemigos vencidos en sus *socios* o aliados. Había en ello, fuera del cálculo realista, también una buena dosis de generosidad, como lo subraya el autor. Más tarde, con el comienzo de las guerras del ultramar, cambió el estilo de las guerras de Roma. Aparece un imperialismo desenfrenado con todas sus brutalidades y codicias.

Este cambio de la política exterior romana lo denuncia el mismo Virgilio: "Poco a poco fue viniendo una edad peor, descolorida, y llegó la rabia de las guerras y la ambición de la riqueza (*En.* 8, 326-327)".

Posteriormente, en tiempos de Teodosio el Grande redescubre A. las huellas de la antigua tradición romana, unida ahora a las virtudes cristianas. Después de haber salido victorioso de dos peligrosísimas guerras internas, Teodosio no sólo no buscó venganzas, como otros vencedores, sino perdonó y respetó a los enemigos vencidos y sus hijos:

"A los hijos de sus enemigos personales, víctimas no de sus órdenes, sino del torbellino de la guerra, y refugiados en las iglesias antes de ser cristianos, les ofreció la ocasión de convertirse al cristianismo. Los amó con caridad cristiana; sin despojarlos de sus bienes, los colmó de honores. No permitió que nadie, después de la victoria, vengase sus enemistades particulares. En las guerras civiles no se portó como Cinna, Mario, Sila y otros por el estilo, que, una vez terminadas, parecían no querer darles fin nunca..." (*Civ. Dei* V, 26).

Volviendo, después de esta digresión, a la carta de A. que estábamos comentando, deberíamos mencionar una serie de consejos que el autor, en su calidad de pastor y guía espiritual, proporciona a su amigo Bonifacio. Figuran allí "la pureza conyugal, la sobriedad y la frugalidad" (*Ep.* 189, 7). En realidad, estas virtudes son recomendables tanto a los militares como a los civiles. Hay, por cierto, algunas referencias a las torpezas

sensuales y a la bebida, cuya ironía apunta más bien a los soldados: "Porque es muy torpe que venza la sensualidad a quien no vencen los hombres, y sea derrotado por el vino el que no es derrotado por la espada" (ibid.). La pobreza hay que soportar con dignidad, y no buscar el enriquecimiento por medios ilícitos. Por otra parte, las riquezas no deberían ser motivo de orgullo para "un alma viril y cristiana" (ibid.). Como dice el Señor: "Donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón (Mt. 6, 21)".

Este conjunto de enseñanzas, dice el autor de la carta, debería servir como una especie de "espejo" (*speculum*), en el que uno se ve como es (ibid. 189, 8). Los medios más indicados para poder superar las deficiencias, son las lecturas bíblicas, la práctica de oraciones y buenas obras. Con todo, el camino de perfeccionamiento moral es harto difícil: "Por mucho que progrese en el amor a Dios y al prójimo y en la verdadera piedad, mientras estés en esta vida no creas que te hallas sin pecado. Porque en las santas Escrituras se dice de esta vida: *¿No es una tentación la vida del hombre sobre la tierra?* (Job. 7, 1)" (ibid.).

Es muy significativa esta invocación del versículo de Job. Vivir en este mundo significa estar expuesto a las tentaciones, estar siempre alerta. En otras traducciones (Vulgata, Biblia de Jerusalén), en vez de la "tentación" encontramos el vocablo "milicia" ("¿No es una milicia lo que hace el hombre por la tierra?"). Efectivamente, la vida del hombre puede ser equiparada al servicio militar, porque está permanentemente expuesta a pruebas y peligros.

LA DEFENSA DE LA PATRIA

Las últimas referencias de A. al oficio militar encontramos en otra carta dirigida a Bonifacio en el curso del año 427, justo transcurridos 10 años después de la famosa misiva que acabamos de analizar.

Mientras tanto, en la vida de Bonifacio se habían producido una serie de acontecimientos fatídicos que A. se verá obligado a comentar.

Hacia el año 420, había fallecido la esposa del general, una católica piadosa que parece haber tenido mucha influencia sobre su marido. Esta muerte le afectó de tal manera que estuvo a punto

de retirarse del ejército para recluirse en un convento. Al saber esta noticia, A. quedó alarmado. Acompañado de su fiel amigo Alipio (también obispo), emprendió un largo viaje hasta Tubunas, en el interior de Numidia, donde Bonifacio tenía su cuartel general. El propósito del viaje era disuadir a Bonifacio de la decisión que se había propuesto a tomar.

El abandono de las filas, en aquella época, se producía con cierta frecuencia. Era el fervor religioso impulsado por influencias místicas el que inducía a los hombres a romper con este mundo pecaminoso e incorregible, para dedicarse, en la quietud de los claustros o en las soledades del desierto, a las oraciones y prácticas ascéticas. Podríamos recordar casos todavía recientes de San Martín de Tours, San Victricio, Nepociano y, entre otros, Evodio (que conocemos por el diálogo *Del libre albedrío*). La Iglesia, por lo general, aprobaba y bendecía estos traspasos de la *milicia secular* a la *milicia de Cristo*. Esta vez, sin embargo, sus representantes asumen una actitud contraria.

La situación del Imperio seguía agravándose. Ahora, también el Norte de Africa -largo tiempo un oasis de seguridad- se encontraba amenazado por las irrupciones de los pueblos transfronterizos. Eran los nómades del Sahara, muy temidos por su ferocidad, los que se habían lanzado contra el *limes* africano, causando grandes devastaciones y el terror entre la población. La lucha contra los demonios invisibles resultaba insuficiente. Era necesario combatir también a los demonios visibles. En una situación como ésta, ¿cómo prescindir de los servicios de un general prestigioso y de larga experiencia profesional?

En su carta, A. le recuerda: "Somos testigos de lo que hablaste con nosotros en Tubunas acerca de tus intenciones y propósitos. Estábamos solos contigo yo y el hermano Alipio. No creo que hayan podido tanto las preocupaciones terrenas en que estás envuelto, que hayan logrado borrártelo totalmente de la memoria. Deseabas abandonar tu actuación pública, en lo que estabas comprometido, y entregarte al ocio santo, y seguir el género de vida que viven los monjes y siervos de Dios. ¿Quién te apartó de ello, sino la consideración que te hicimos sobre las ventajas que tu actividad aportaba a las iglesias de Cristo, si la desempeñabas con la única intención de llevar *una vida serena y*

tranquila, defendidas de las incursiones de los bárbaros, como dice el Apóstol, *con toda piedad y castidad?* (cf. 1 Tim. 2, 2)" (Ep. 220, 3)³².

Estas palabras nos revelan cómo han llegado a coincidir, en aquel entonces, la defensa del Imperio y la defensa de la Iglesia. La Iglesia necesitaba del brazo protector contra las hordas destructoras, al igual que toda la sociedad.

Acto seguido, el autor de la carta le señala a Bonifacio el acuerdo a que habían llegado y que reconciliaba su fervor religioso con su profesión militar: "Quedamos en que nada buscarías de este mundo sino lo que fuere necesario para sustentar tu vida y la de los tuyos, ceñido con el cinturón de una castísima continencia y en medio de las armas materiales, defendido con más seguridad y fortaleza con las armas espirituales" (ibid.).

Se anticipa con estas palabras, por primera vez, el ideal del monje guerrero. Bonifacio seguiría desempeñando su oficio militar al igual que antes, pero haría, al mismo tiempo, un voto de pobreza, castidad y piedad religiosa, tal como lo hacían los monjes. De este modo, practicaría todas las virtudes de la vida monástica sin abandonar su compromiso militar.

Lamentablemente, al santo obispo de Hipona le aguardaba una amarga desilusión. El entusiasmo religioso de Bonifacio no parece haber sido muy profundo. No fue más que el efecto de la soledad y la tristeza momentáneas. Al acecho estaban las tentaciones del mundo: el poder, las riquezas y los placeres, los que finalmente resultaron más fuertes que aquel súbito arranque místico.

En 423, le correspondió a Bonifacio asumir una mayor responsabilidad en la jefatura militar, convirtiéndose, de facto, en Conde de Africa. Posteriormente, en 426, fue llamado a la corte de Rávena para rendir cuentas; y, como resultado, fue ascendido oficialmente al rango de *Comes domesticorum Africae*. Así se convirtió en uno de los principales generales del Imperio. Durante su estada en Italia, se casó con una rica heredera de religión arriana. Aunque la nueva esposa de Bonifacio se pasó al catolicismo, la hija de ambos fue bautizada según el rito arriano. Ahora hombre rico y poderoso, Bonifacio no se contentó con su

³² Obras. vol. XI b.

mujer y tomó varias concubinas. Es fácil imaginar la indignación de su viejo amigo y mentor. La dice en su carta: "Te confieso que, cuando lo supe, quedé pasmado de extrañeza (...). ¿Con cuántas fuentes de lágrimas habrá de llorarse el tamaño mal? Dicen los hombres, y quizá mientan, que ni siquiera te contentaste con tu esposa, sino que te has manchado pecando con no sé cuántas concubinas" (Ep. 220, 4).

Sin embargo, esto no fue todo. Sucedieron cosas peores. De retorno a Africa, Bonifacio entró en conflicto con Gala Placidia, la regenta del Imperio. El había aspirado a convertirse en *magister militum* (comandante en jefe) de la parte occidental del Imperio, pero su rival Aecio le ganó la partida. Las crecientes desavenencias con la Corte condujeron a la ruptura. Al ser destituido, Bonifacio se declaró en rebeldía. Esta clase de comportamiento era bastante frecuente en las postrimerías del Imperio.

Como el gobierno imperial dependía, en gran medida, de los recursos que le proporcionaba el Norte de Africa que todavía seguía siendo el granero de Italia, Bonifacio consideró que podía proseguir la pugna dificultando los suministros. Al amotinarse los mercenarios góticos que tenía bajo su mando, les permitió cometer cualquier clase de tropelías contra la población civil. Quería tenerlos contentos.

Muy dolido, le escribe A.: "Y tú, que debiste reprimir y refrenar tus concupiscencias, te ves forzado a satisfacer las ajenas. Para lo cual han de ejecutarse muchas cosas que ofenden a Dios y ni aun así se satisfacen (...). ¿Cuándo podrás calmarlos, para que el desastre no sea total, sino haciendo lo que Dios prohíbe y por lo que castiga a los que lo hacen? Por todo eso ves el país tan desolado que apenas se halla ya cosa, por poco valor que tenga, que robar" (Ep. 220, 6).

Sin embargo, peor que estos desmanes de los mercenarios amotinados, fue la actitud pasiva que asumió Bonifacio frente a los invasores del Sahara. Refiriéndose a esta desgracia que tuvo que sufrir el país, formula A. amargos reproches: "¿Qué diré de la devastación que los bárbaros del Africa llevan a cabo en la misma Africa sin que nadie les ofrezca resistencia, mientras tú te ocupas de tus asuntos personales y no tomas ninguna providencia para alejar esa calamidad? ¿Quién hallándose en Africa hubiera temido o creído que hallándose en Africa como gobernador Bonifacio,

general de la guardia de corps, con tan grande ejército y poder (...), los bárbaros llegarían a atreverse a tanto, a avanzar tanto que devastasen y saqueasen tan grandes regiones, dejasen desiertas tantas plazas?" (Ep. 220, 7).

Sobre el fondo del conflicto, A. estudiadamente evita pronunciarse. La Corte de Rávena era un hervidero de intrigas. Su amigo más querido, el tribuno Marcelino, había sido víctima de denuncias falsas, lo que le costó la vida. Con todo, A. era "instintivamente leal a la Corte"³³. En su opinión, Bonifacio no debía haber recurrido a la rebeldía, a pesar de las supuestas injusticias que se hubiesen cometido en su contra. Como soldado y como cristiano, debía anteponer el bien del Imperio a sus intereses y rencores.

"Quizás digas, le escribe, que la responsabilidad de esto ha de imputarse a los que te ofendieron, los que han pagado tus heroicos servicios no con lo mismo, sino con lo contrario. Yo no puedo oír ni juzgar esas razones (...). El Imperio romano te ha otorgado muchos beneficios, aunque terrenos y transitorios. Es terreno y no celeste, y no puede ofrecer sino lo que tiene en su poder. Pues, si te ha otorgado tantos beneficios, no le devuelvas mal por bien; y si te ha causado males, no le devuelvas mal por mal. ¿Cuál de estas dos cosas ha sucedido? No lo quiero discutir ni lo puedo juzgar. Yo hablo a un cristiano: "no devuelvas mal por bien, ni mal por mal" (Ep. 220, 8).

Con esta carta termina la correspondencia del obispo de Hipona con Bonifacio; correspondencia, como hemos podido apreciar, sumamente valiosa para el análisis del tema del oficio militar. Las cartas posteriores escritas a otros personajes ya no aportan nada para nuestro tema.

A modo de epílogo, agregaremos algunas líneas sobre el trágico desenlace de la guerra civil africana.

A pesar de las exhortaciones de A., Bonifacio no se reconciliaba. Se enfrentó incluso con el ejército que había sido enviado desde Italia para poner fin a su rebelión, y logró derrotarlo. Pero cuando, en 429, desembarcó en Africa un

³³ Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Revista de Occidente. Madrid 1970 pág. 567. El autor aporta un lúcido examen de las relaciones entre San Agustín y Bonifacio, ver: págs. 565 ss.

segundo ejército bajo el mando de Sigisvult, el general revoltoso se encontró en serios apuros. En estas circunstancias, siguiendo la versión que nos han dejado Procopio y Jordanes, Bonifacio dio el fatal paso de recurrir a los vándalos de España en busca de ayuda. Esta es la versión más expandida en la historiografía. Aunque debemos tener presente que Próspero de Tiro, autor contemporáneo de los acontecimientos, sostiene que los vándalos fueron llamados al Africa por los dos bandos en lucha³⁴. En realidad, Gaiseric ya había puesto sus miras sobre las ricas provincias de Numidia y de Africa Proconsular, y no fue necesaria ninguna gestión especial para convencerlo. El mismo año (429) cruzó, con todo su pueblo, el estrecho de Gibraltar, pero no para servir los intereses de alguien, sino para quedarse allí como amo. Reconciliado en el último momento con el gobierno imperial - según parece, A. había intervenido como mediador³⁵ - Bonifacio se dedicó apresuradamente a organizar la defensa del territorio, pero sufrió una decisiva derrota. El avance de los vándalos fue fulminante. En primavera del año 430, ya estaban sitiando la ciudad de Hipona, defendida por el propio Bonifacio. San Posidio, el biógrafo de A. y testigo ocular de los acontecimientos, ha dejado un espeluznante relato de las atrocidades cometidas por los invasores contra la población del país³⁶.

El mismo año, en medio de las angustias del sitio, moría el anciano obispo de Hipona (28 de agosto de 430). Alcanzó a ver todavía cómo se hundía su mundo, su querida Africa cristiana. El año siguiente, Bonifacio evacuó la ciudad por mar y se dirigió a Italia, donde en el año 432 encontró la muerte en la batalla de Rímini contra su antiguo rival Aecio³⁷.

³⁴ Vid. Barker, Ernest, *Italy and the West, 410-476*. The Cambridge Medieval History. t. I. Págs. 408 s.

³⁵ Hipótesis de Van der Meer, Frits, *Agustín, pastor de almas*. Barcelona 1965. Pág. 223.

³⁶ San Posidio, *Vida de San Agustín* en: **Obras de San Agustín**. B.A.C. vol. I Traducción de Victorino Capánaga. Madrid 1962. 4ª ed.

³⁷ Vid. Ferrill, A., *La caída del Imperio Romano*. EDAF. Madrid 1989. Pág. 134.

OBSERVACIONES FINALES

Hemos visto, con toda claridad, que para A. la licitud del oficio de las armas no presenta ninguna clase de dudas. Al contrario, es un oficio necesario y digno. Mientras haya guerras (lamentablemente, no hay esperanza de que alguna vez acaben) no se podrá prescindir de los soldados. Son hombres cuya vocación es defender a la patria de sus enemigos y morir en el combate, si fuese necesario. Este es el sentido profundo del carisma militar. Los soldados deben *ofrendar* sus vidas en defensa de la comunidad.

Max Weber ahonda este pensamiento con los siguientes términos:

“La guerra actúa sobre el guerrero de un modo singular en su sentido concreto: le hace sentir un significado consagrado de la muerte, que es específicamente exclusivo de la muerte en la guerra (...). La muerte en el campo de batalla no es la misma que la muerte que sólo es el inevitable destino del hombre; pues esa muerte en la batalla consiste en que en la guerra, y *únicamente* en la guerra, el individuo puede *creer* saber que está muriendo “por” algo; en general, el motivo y la finalidad de su enfrentamiento con la muerte pueden parecerle tan obvios que ni siquiera se cuestiona el “sentido” de la muerte. Sólo los que mueren “por su vocación” se encuentran en la misma situación que el soldado que afronta la muerte en el campo de batalla”³⁸.

Indudablemente era este aspecto de la profesión militar el que más impresionaba a los primeros cristianos. Ellos se consideraban soldados de Cristo, y, en calidad de tales, debían estar dispuestos, llegado el caso, a librar el “combate” por su fe, es decir, aceptar el martirio. Un gran número de metáforas sacadas de la vida militar, que encontramos en las epístolas de San Pablo y en los escritos de los Padres Apostólicos, testimonian, en forma indirecta, la estima en que se tenía en la sociedad el oficio de las armas.

En la época preconstantiniana, el servicio militar creaba a veces a los cristianos problemas difíciles, en especial cuando se les

³⁸ Weber, M. Op.cit. Pág. 74.

obligaba a participar en las ceremonias del culto pagano. Esta era la razón por qué muchos trataban de evitar el reclutamiento (obligatorio cuando se trataba de los hijos de los soldados). Y aquellos soldados que se convertían a la religión cristiana durante el servicio militar, cuando podían, abandonaban las filas para no tener conflictos de conciencia. Aunque el licenciamiento del soldado, antes de completar el tiempo reglamentario, raras veces era posible. Las autoridades eclesiásticas, por lo general, no ejercían ninguna presión en este sentido. El soldado debía quedarse allí donde le había alcanzado el mensaje de Cristo y cumplir lealmente sus obligaciones profesionales. Y si no podía evitar su participación en las ceremonias idolátricas colectivas, debía aprender a ahuyentar a los demonios (que tomaban el disfraz de los dioses), haciendo en secreto el signo de la cruz. Con todo, durante las persecuciones un número considerable de soldados cristianos sufrió martirio.

Con el triunfo de Constantino, se creó una situación nueva, radicalmente distinta. Desde ahora en adelante, era posible una lealtad sin reservas. Como dice Etienne Gilson: "se podía servir al emperador sin traicionar a Dios". El mismo autor agrega: "En un pasado muy reciente, pero sin embargo consumado, no se había podido servir, al mismo tiempo y con el mismo corazón, a Dios y al imperio; en adelante, sucedía todo lo contrario, porque Ambrosio asegura al emperador Graciano que allí donde sus súbditos traicionan a Dios, allí es donde traicionan al imperio"³⁹.

Sin embargo, durante todo el siglo IV subsistió todavía en algunos círculos cristianos el llamado *horror sanguinis*, el horror al derramamiento de sangre, el que creaba escrúpulos en relación al oficio militar. El cristiano no debía matar a nadie. Los rigoristas que pensaban así, creían, por supuesto, que siempre habrá un número suficiente de paganos para llenar las filas del ejército.

En el Concilio de Arlés (314), los obispos católicos de la parte occidental del Imperio asumieron un compromiso con el emperador, que estipulaba la pena de excomunión a los soldados desertores. El tercer canon del Concilio decía: *qui in pace arma projiciunt, excommunicenter* ("quienes en tiempos de paz arrojen sus armas, serán excomulgados"). La expresión *in pace*, según la interpretación tradicional (Hefele, Harnack), significa "en tiempos

³⁹ Gilson, E., *La metamorfosis de La Ciudad de Dios*. Troquel. Buenos Aires 1954. Págs. 36 y 37.

de paz de la Iglesia” en contraste con tiempos de guerra que había vivido la Iglesia anteriormente, “pues el Estado ya no es perseguidor”⁴⁰.

No sabemos si la Iglesia aplicó alguna vez la sanción canónica decidida en el Concilio, pero ésta estaba claramente destinada a poner fin a las dudas que asaltaban todavía a muchos cristianos en materia del servicio militar.

Sin embargo, a pesar de este pronunciamiento de los obispos, la prédica pacifista heredada de Orígenes, Tertuliano e Hipólito no dejaba de encontrar adeptos, lo que coincidió, en buena medida, con el poderoso auge del movimiento monástico, en especial, en la parte oriental del Imperio. La huida del mundo creaba serios problemas no tanto, tal vez, por el número de los que se marginaban del servicio militar y civil, cuanto por el clima de indiferencia por el destino de la ciudad terrena, que se difundía en la sociedad justo en los momentos cuando el gobierno tenía que hacer frente a crecientes peligros externos.

El caso de San Martín de Tours podría servir como ejemplo. Según relata Sulpicio Severo, siendo joven oficial de caballería bajo el emperador Juliano el Apóstata, se decide Martín a abandonar las filas. Y lo comunica al propio emperador el día el día en que se repartían los donativos, esto es, en vísperas de una batalla que se iba a librar contra los germanos (en las cercanías de Worms, el año 356). He aquí sus propias palabras: “Hasta ahora, César, he luchado por ti; permite que ahora luche por Dios. El que tenga intención de seguir en el ejército, que acepte tu donativo; yo soy soldado de Cristo, no me es lícito seguir en el ejército”⁴¹. Como vemos, hay aquí una incompatibilidad total entre la fe cristiana y el oficio militar. En su calidad de soldado de Cristo, Martín rehusa seguir luchando bajo las órdenes del César.

⁴⁰ Marrou, H.J., *Historia de la Iglesia. Desde el Concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno*. Nueva Historia de la Iglesia. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1964. t. I, pág. 360.

⁴¹ Sulpicio Severo, *Vida de Martín*. 4,3; en: *Obras completas*. Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer. Tecnos. Madrid 1987.

Martín escapó al castigo que se aplicaba comúnmente a los desertores, solamente porque al día siguiente los germanos, sorpresivamente, hicieron al emperador el ofrecimiento de paz⁴².

Martín fue un gran impulsor de la vida monástica en las Galias y, posteriormente, como obispo de Tours, llegó a ser una figura muy venerada. Sulpicio Severo que fue probablemente su discípulo, escribió una biografía del santo, en la que narra las peripecias de su vida y sus milagros. Esta obra que alcanzó un extraordinario éxito literario, circuló ampliamente en todos los países de Occidente. San Paulino de Nola que compartió los mismos ideales ascéticos, contribuyó más que nadie a su difusión.

La historia de San Victricio, célebre obispo de Rouen y gran misionero, que vivió en la misma época, es muy parecida a la de San Martín. El también fue militar y abandonó el servicio en busca de la perfección evangélica. Sus palabras al tribuno de la legión, al pedir su licenciamiento, según consta en una carta de Paulino de Nola, fueron: "He aquí mis armas; yo quiero desde ahora entrar al servicio de Cristo; me despojo de estar armado de sangre para ceñir las armas de la paz; dispensadme del juramento que me ataba a la milicia del César". Esta profesión de fe por poco le costó la vida. Fue flagelado y condenado a la pena de muerte, pero posteriormente la pena fue anulada y se le concedió el despido⁴³.

A Martín de Tours y Victricio está íntimamente ligado Paulino de Nola. Miembro de la aristocracia senatorial, después de haber desempeñado altos cargos en la administración imperial en las Galias, renuncia a su carrera política y a sus riquezas para recluirse, en 395, en una pequeña comunidad monástica en Nola, la que él mismo había fundado. En el testimonio de Sulpicio Severo, Paulino fue para Martín de Tours el mejor modelo para todo cristiano que buscaba la perfección evangélica. "Su conversación con nosotros no fue otra que el que había que abandonar los atractivos del mundo y las cargas del siglo para seguir al Señor Jesús libres y ligeros; nos ofrecía como ejemplo más destacado del momento actual a Paulino, hombre ilustre, de

⁴² Ibid. 4, 7.

⁴³ Leclercq, H. *Militarisme*, en: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, publicado por Fernand Cabral y Henri Leclercq. Ed. Librairie Letouzey et Ané. Paris 1933. T. XI, 1ª parte, col. 1154.

quien antes hice mención; éste, siguiendo a Cristo, después de renunciar a sus enormes riquezas, era casi el único en estos tiempos que había cumplido los preceptos evangélicos”⁴⁴.

Paulino, hombre culto y poeta, mantuvo una activa correspondencia epistolar con muchos hombres importantes de su época, entre otros con San Agustín. W.H.C. Frend, en su interesante ensayo sobre Paulino, destaca algunas referencias que contiene esta correspondencia en torno al oficio militar. Paulino elogia, por ejemplo, a su amigo Victricio por haber abandonado las filas del ejército (*Ep.* 18, 7). Insta, del mismo modo, al joven soldado Víctor a “romper las cadenas y cualquier otro vínculo que le ata a este mundo” y cambiar el servicio terreno por el servicio a Dios (*Ep.* 25). Tratándose del servicio civil, Paulino prodiga los mismos consejos (*Ep.* 8, 2). “La conversión al ascetismo, dice Frend, tal como lo interpreta Paulino, es un acto negativo. (...) No hay en él ninguna palabra de aliento para aquellos que eran responsables de la administración y de la defensa de la tambaleante estructura de la sociedad”⁴⁵.

Desde luego, no todos pensaban como Paulino de Nola y sus amigos. Se trata de una corriente de opinión, bastante extendida, pero que en ningún caso fue mayoritaria en la sociedad romana de aquella época. En todas partes, encontramos buenos cristianos que estaban seriamente preocupados por el futuro del Imperio y que no rehuían cargos públicos. En torno a San Agustín, por ejemplo, hay una pléyade de personajes ilustres que, al juzgar por el tenor de su correspondencia, sabían conciliar perfectamente su fe cristiana con sus obligaciones cívicas. El amor a Cristo no excluía el amor a Roma.

Ahora bien, si en las filas y en los altos mandos del ejército escaseaban cada vez más los ciudadanos romanos, ello se debió, sobre todo, a la equivocada política de los emperadores del siglo IV de emplear masivamente y promover a los mercenarios germanos. Ciertos hábitos que se habían implantado en la sociedad, ahora fue difícil desarraigat. El patético manifiesto de Sinesio de Cirene, quien exhortaba a retornar a la antigua práctica

⁴⁴ Sulpicio Severo, *Op.cit.* 25, 4.

⁴⁵ Frend, W.H.C., *Paulinus of Nola and the last century of the Western Empire*. En: *Town and Country in the Early Christian Centuries*. Variorum Reprints. Londres 1980. Págs. 8 s.

de conscripción obligatoria de los ciudadanos, no encontró ninguna resonancia.

Después de haber conocido las ideas de los pacifistas de la época, por lo menos de los más influyentes, estamos en mejores condiciones para evaluar el aporte de San Agustín. Fue un aporte extraordinariamente valioso. El obispo de Hipona supo encontrar respuestas realistas y bien fundamentadas a todas las preguntas que se le plantearon desde distintos círculos. Aunque la verdadera paz para todo cristiano, según enseñaba, es la paz celestial, nunca debe descuidar los deberes que le impone la defensa de la paz terrena. Esta es un bien imprescindible mientras dure nuestro peregrinaje en este mundo (*in isto saeculo maligno*).

Es necesario señalar, por otra parte, que A. no fue el primero en buscar una solución viable al problema del oficio de las armas. En este terreno, ya encontramos algunos precursores.

En primer lugar, cabe mencionar a San Atanasio, célebre obispo de Alejandría. A diferencia de actitudes ambiguas y vacilantes de otros Padres de la Iglesia oriental, como por ejemplo San Basilio. Atanasio asume una posición clara y decidida.

Para Atanasio, el homicidio es, en principio, condenable. Pero cuando se trata del homicidio en la guerra, cambia radicalmente la situación. Nuestro autor pone en parangón el uso de las armas con la institución del matrimonio. Lo que Dios permite para un fin determinado, se convierte en abuso si nos alejamos de ese fin. El acto sexual que es legítimo dentro del matrimonio, está prohibido fuera de él. Del mismo modo el homicidio, lícito en la guerra, es condenable en los demás casos.

En una carta, Atanasio puntualiza esta idea: "Matar no está permitido; sin embargo, suprimir al enemigo en la guerra es legítimo y digno de elogio. Incluso son otorgadas grandes recompensas a aquellos que se han distinguido en la guerra; se les erigen estelas conmemorativas que ensalzan sus proezas. Así, el mismo acto que no está permitido en ciertas circunstancias, es lícito y tolerado, en cambio, en otro momento. Lo mismo pasa con la unión de los sexos (*Ep. Ad Amunem*)"⁴⁶.

⁴⁶ Leclercq, H., Op.cit. en: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne T. XI, 1ª parte, col. 1149.

San Ambrosio aporta nuevos argumentos en defensa del oficio de las armas. En su libro *De officiis ministrorum*, inspirado en Cicerón, como el mismo título lo indica, se refiere reiteradas veces a este tema⁴⁷.

El autor hace un distingo básico entre la guerra justa y la guerra injusta: *Cum in ipsis rebus bellicis justa bella an injusta sint spectandum putetur* (*De off.* I, 35. 176). Por definición, es justa la guerra cuyo fin es la defensa del suelo patrio contra los invasores extranjeros. Además, la justicia debe ser la pauta del comportamiento tanto en la guerra como en la paz. La justicia, a su vez, debe ir acompañada de la prudencia, la moderación, la temperancia y la magnanimidad. (*De off.* I, 27. 129).

Desde esta perspectiva queda enfocado el servicio militar: "El coraje que protege al país en la guerra contra los bárbaros; que defiende al interior a los débiles; y que socorre a los aliados de la agresión de los salteadores, es del todo conforme a la justicia (*Si quidem et fortitudo quae vel in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena sit justitiae*)" (ibid.).

Las funciones que cumplen los soldados tienen para Ambrosio una marcada dimensión social la que queda realzada con el deber de solidaridad con las víctimas de la violencia: "La regla de la virtud exige no solamente no cometer injurias, sino también impedir las. Quien pudiendo proteger a su compañero de la injusticia, no lo hace, es tan culpable como aquel que la comete" (*Neque in inferenda, sed in depellenda injuria lex virtutis est. Qui enim non repellit a socio injuriam, si potest, tam est in vitio, quam ille qui facit*)" (*De off.* I, 36. 178).

Ambrosio invoca aquí un conocido ejemplo del Antiguo Testamento, ya mencionado por Agustín: el ejemplo de Moisés, aunque con un matiz diferente. "No procedió así san Moisés antaño cuando hizo un ensayo de su fuerza bélica incipiente: al ver cómo un hebreo era maltratado por un egipcio, salió en su defensa; mató al egipcio y lo escondió en la arena. Salomón dice también: *Libra a los que son llevados a la muerte* (Prov. 24, 10)" (ibid.).

⁴⁷ Migne, J.P. *Patrologiae Cursus Completus*. Series Prima. París 1845, vol. XVI, t. 2^o, parte 1^a.

“Este realce del deber de solidaridad, comenta Joseph Joblin, hará pasar a un segundo plano la cuestión de si es o no lícito para un cristiano derramar sangre; la injusticia objetiva genera obligaciones para los que sufren”⁴⁸.

Esta corriente del pensamiento representada por las grandes figuras de la Patrística del siglo IV, y que encontró su expresión más acabada en la doctrina de Agustín, orientará a los dirigentes de la Iglesia en los agitados tiempos de las invasiones y del derrumbe del Imperio en Occidente. Muchos obispos tendrán que asumir funciones que anteriormente eran de exclusiva responsabilidad de la administración civil: incluso deberán organizar la defensa de sus ciudades contra los invasores y los bandoleros. Habrá casos en que algunos de ellos tengan que dirigir personalmente sus huestes, porque no habrá quien tenga la autoridad para hacerlo. En medio de la violencia reinante (en especial, en el curso del siglo V), la solidaridad elemental con los pobres y los desamparados les impondrá muchas tareas que rebasarán el ámbito propiamente eclesiástico.

Vendría el caso citar aquí las autorizadas palabras de Henri-Irénéé Marrou, uno de los mejores conocedores de la época:

“Altamente significativo resulta el complejo papel que asigna a su héroe la (citada) biografía de san Severino: el prestigio que debe a su personalidad espiritual, a sus hazañas de taumaturgo, hace de él el animador, el jefe indiscutido de los romanos del Nórico. La ausencia de toda autoridad de orden temporal hace que este papel rebase pronto el dominio propiamente religioso; (...) se ve obligado también a hacer reinar el orden y la disciplina, e incluso tomar la dirección de operaciones de policía, y con más frecuencia aún a negociar con los jefes bárbaros...

“El complejo papel que hemos visto desempeñar a este monje fue normalmente asumido por los obispos casi en todas partes: una y otra vez los vemos organizar la resistencia, enfrentarse y dialogar con el invasor - así, con ocasión de las incursiones de Atila en la Galia (451) e Italia (452), san Aignan en Orléans, san Lobo en Troyes, el mismo papa san León Magno.

⁴⁸ Joblin, J., *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*. Herder. Barcelona 1990.

“Paradójicamente, el hombre de Dios se hace caudillo guerrero: si hemos de dar fe a la biografía de san Germán de Auxerre -la figura más saliente del episcopado galo en la primera mitad del siglo V (418-448)-, durante su misión antipelagiana en Gran Bretaña, San Germán se puso a la cabeza de los bretones, amenazados por una incursión conjunta de sajones y celtas venidos de Escocia; y obtuvo un éxito, tanto por la habilidad de sus medidas estratégicas como por el entusiasmo religioso que supo inspirar a sus tropas (batalla del Aleluya, Pascua de 429?)”⁴⁹.

Otros nombres de obispos ilustres cuya obra quedó estampada en los testimonios de la época, podrían agregarse a esta lista: Jacobo, defensor de Nisibis contra los persas; Sinesio de Cirene, defensor de Ptolemaida contra los asurianos del Sahara; Sidonio Apolinar, defensor de Clermont-Ferrand contra los visigodos⁵⁰. Ellos, y muchos más, se vieron obligados a empuñar las armas, cumpliendo con el deber que su conciencia moral de pastores y de romanos en esa emergencia les imponía.

⁴⁹ Marrou, H.J., Op.cit. págs. 449 s.

⁵⁰ Vid. Demandt, A., *Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian*. 284-565. Handbuch der Altertumswissenschaft. III / 6 C.H.Beck. München 1989. Pág. 412.